

ENCICLOPEDIA
de PAZ
y CONFLICTOS

TOMO I

ENCICLOPEDIA *de* PAZ *y* CONFLICTOS

Dirigida por
MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

a-k



GRANADA
2 0 0 4

Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación, total o parcialmente por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Universidad de Granada, bajo las sanciones establecidas en las leyes.

© MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ, *et alii*
© UNIVERSIDAD DE GRANADA
© JUNTA DE ANDALUCÍA.
CONSEJERÍA DE EDUCACIÓN Y CIENCIA

© *Ilustraciones:*
ELVIRA MUÑOZ

I.S.B.N.:
84-338-3095-3 (obra completa)
84-338-3096-1 (tomo primero)
84-338-3097-X (tomo segundo)

Depósito legal:
GR/179-2004

Edita:
EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GRANADA
Campus Universitario de Cartuja
GRANADA

Fotocomposición y fotomecánica:
PORTADA FOTOCOMPOSICIÓN, s. L.
Camino de Abencerrajes, s/n.
GRANADA

Imprime:
IMPRESA COMERCIAL
C/. Haití.
MOTRIL (GRANADA)

Encuadernación:
OLMEDO HNOS.
Polg. Tecnológico.
ARMILLA (GRANADA)

*A mis padres que me enseñaron
muchos valores
por los que vale la pena vivir con dignidad.*

*Por todos los niños que son y que serán,
los cuales nos preguntarán, con sus limpias miradas,
qué hemos hecho por la paz.*

ÍNDICE

de CONTENIDOS

PRESENTACIÓN	XI
INTRODUCCIÓN	XIX
AUTORES.....	XXIII
CURRICULUMS	XXXIII
GLOSARIO	LV
DICCIONARIO DE LA «A» A LA «Z»	1
ÍNDICES	1193

PRESENTACIONES

Estimados lectores:

Esta Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía inició su mandato con una especial preocupación por dar respuesta a las muchas inquietudes que tienen los niños y niñas, y sus familias, así como el personal docente, administrativo y de servicios de nuestros Centros Escolares sobre el papel que ha de jugar la educación y la formación dentro de los centros escolares en un mundo, como el de hoy, cada vez más interrelacionado y globalizado, y en una Andalucía que tiene una fisionomía que cambia día tras día acomodándose a lo que será nuestro siglo XXI.

Una de las respuestas a esta preocupación e inquietudes tiene que ver con qué podemos hacer todos por la paz, la justicia y la tolerancia en un mundo que, en muchas ocasiones, no sabe gestionar adecuadamente las desigualdades, las diferencias y los temores a lo ajeno y desconocido. Esta preocupación por los problemas globales y, sobre todo, por sus soluciones, aquellas que son más humanas, solidarias y creativas es tarea de la educación de nuestros niños y niñas que, un día, llegarán a ser los ciudadanos responsables que todos queremos que sean.

En esta tarea, la educación y la formación juegan un papel de acicate de la cultura que es, en definitiva, el cultivo de lo que podemos y queremos llegar a ser como seres humanos. En esta tarea, el esfuerzo de todos es fundamental para sembrar esas semillas en nuestros centros escolares, cuidar a nuestros jóvenes, hacerles personas responsables y libres, protegerles de las iniquidades y hacerles pensar en la responsabilidad que todos adquirimos para hacer un mundo mejor que considere, también, a las generaciones futuras.

De esta manera, esta Consejería de Educación y Ciencia ha desplegado varios programas para atender estas nuevas demandas, entre ellos uno que enlaza a Andalucía con las preocupaciones de aquellas personas que más han trabajado de manera reconocida por la Paz del mundo. Uniéndose a la propuesta de los Premios Nobeles de la Paz, la Consejería adoptó como suya la *Década de Educación para la Paz y la No violencia de los Niños del Mundo*, aprobada por unanimidad en la Asamblea General de Naciones Unidas de 10 de noviembre de 1998 (A/RES/53/25, 19 noviembre de 1998), tomando con especial sensibilidad y preocupación los aspectos que en la misma se recomendaban.

Esta iniciativa reafirma el compromiso por una Cultura de la Paz en donde se respete la vida, se practique la No violencia activa, se comparta nuestro tiempo con los

que más lo necesitan, se defienda la libertad de expresión y la diversidad cultural, se promueva un consumo responsable y se contribuya al desarrollo de la Humanidad. Y junto a todo ello, tan importante para que el mundo sea más pacífico y habitable, una especial atención a nuestra infancia más cercana.

Tenemos la fortuna de que nuestra sociedad andaluza no tiene los problemas de otras sociedades que viven el flagelo de la guerra con sus niños-soldados, que tienen grandes desigualdades socio-económicas con sus niños de la calle, que padecen a flor de piel la violencia diaria de falta de oportunidades por diferencias de género, de etnia, de religión. En todos estos campos la Educación y la Justicia han de tener un significado real y tangible. No es tarea fácil superar estas barreras y abyecciones, hay que perseverar en dotarnos de herramientas y instrumentos jurídicos, educativos y sociales para que nuestra sociedad prospere y ayude a otras, mediante la solidaridad y la cooperación, a salir de esos pozos de violencia. También en esto hay que enseñar a nuestros escolares a que interioricen todos estos valores que nos ayuden a superar las diferencias y nos sitúen más cerca del a justicia.

Nos propusimos, con ello, una apuesta difícil y no siempre comprendida: aquella de que la *Paz* hay que cuidarla, estimularla y alimentarla, como un bien tan preciado y precioso que es, porque pudiera ser que un día la perdiéramos por abandono y dejadez. Y, hacerlo como una apuesta de coraje y de política, como una línea prioritaria, como una filosofía de actuación.

Con tal fin se elaboró el *Plan Andaluz de Educación y Cultura de Paz. Andalucía, Escuela de Paz*, que habría de incidir en los diferentes niveles de la enseñanza y los espacios formales e informales de la educación. En nuestras aulas, nuestros centros y nuestra Comunidad, el lenguaje de la paz ha tomado carta de naturaleza, se ha desplegado para cubrir muchas de las expectativas demandadas, en los CEPs, con seminarios y cursos, con múltiples actividades, con nuevas experiencias, con la renovación de inquietudes. Ha sido una labor constante, sin alardes, mesurada, pero impregnando conciencias, actitudes y comportamientos.

Parte de este esfuerzo se ha hecho más visible en el *I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*, celebrado en septiembre de 2002, en donde se encontró el espacio para difundir lo que se hacía en Andalucía y conocer lo que se experimentaba en muchas sociedades hermanas de la otra orilla del Atlántico.

En el terreno de la letra impresa se han confeccionado todo tipo de materiales para el aula y los centros escolares, gracias a la aportación de muchos maestros y maestras comprometidos con este esfuerzo común. Asimismo, se encargó a un grupo de expertos e investigadores de la paz la confección del *Manual de Paz y Conflictos* que habrá de servir como dispositivo para familiarizarse con lo que significan los aspectos más propedéuticos de la paz y los conflictos.

Así como ahora, tienen ustedes en sus manos, esta *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, elaborada por más de 130 profesores y profesoras, expertos en las más diversas disciplinas y materias, y pertenecientes a muchas Universidades, no sólo andaluzas, sino españolas y de otros lugares del mundo. Esperamos que sea una herramienta útil para los alumnos y profesores de nuestros centros escolares, especialmente de Bachillerato y de Universidad. En ella se pretende fijar el conocimiento más actual sobre la paz, para que ayude a fluir el razonamiento y la inteligencia de nuestros jóvenes.

En este breve balance nos parece que todo esfuerzo es poco, que la tarea no ha finalizado, que queda mucho por hacer a pesar de lo mucho que se ha andado y de la

gran cantidad de satisfacciones que nos hemos venido encontrando, en particular, entre los profesionales de la enseñanza, que día a día, con su trabajo y su honestidad marcan con su ejemplo los jalones de la paz.

Quiero terminar recordando como dicen los Laureados del Premio Nobel de la Paz, que estoy segura que «juntos podemos construir una nueva cultura de la no-violencia..., la que dará esperanza a toda la humanidad, y en particular, a los niños de nuestro mundo».

CÁNDIDA MARTÍNEZ LÓPEZ
*Excm. Consejera de Educación y Ciencia
Junta de Andalucía*

Amables lectores:

La Asamblea General de las Naciones Unidas declaró los primeros diez años de este milenio como la «Década internacional de la Cultura de la Paz y de la No violencia para los Niños del Mundo» (2001-2010). De este modo nos recordaba, a todos y a todas, la responsabilidad moral de comprometernos con la construcción de la paz y con la extensión de la cultura de la paz y los ideales no-violentos, especialmente entre los niños y los jóvenes. Esta responsabilidad atañe también a las instituciones y, en particular, a las universidades, como privilegiado espacio educativo.

Son numerosos los resultados de la investigación universitaria, en diversos campos del saber, que pueden utilizarse en la construcción de la paz, entendida no como la mera ausencia de guerra sino como un estado de las relaciones entre las personas y las sociedades que favorece la satisfacción generalizada de las necesidades humanas y el respeto de los derechos humanos. De esta forma, los investigadores universitarios están contribuyendo frecuentemente, muchas veces sin saberlo, a la construcción de la paz.

Asimismo, la práctica docente universitaria aporta cotidianamente a la cultura de la paz la transmisión de un extenso legado que incluye el aprendizaje colectivo de la Humanidad en formas de manejo pacífico de los conflictos, así como los recursos teóricos para mejorar la calidad de la vida y las relaciones humanas. El alumnado aprende en las aulas universitarias acerca de experiencias de paz, pasadas y presentes, que deberíamos emular y de otras experiencias violentas que deberíamos excluir de nuestra convivencia futura. Finalmente, la misma convivencia universitaria entre profesorado, personal de administración y alumnado es un ejemplo, siempre mejorable, de vida pacífica y de abordaje dialogado y democrático de los conflictos. Así pues, podemos afirmar que la Universidad es ya un espacio privilegiado para el florecimiento de la cultura de la paz, si bien es deseable que el compromiso de la institución universitaria con la paz se profundice y contribuya a reducir las situaciones de violencia que nos rodean, ya se den éstas en el ámbito doméstico, en nuestro entorno social más cercano o en las relaciones internacionales.

La Universidad de Granada ha puesto de manifiesto su compromiso con la paz de forma expresa y reiterada. Así, en nuestra Universidad, hemos asistido recientemente a la activa participación de la comunidad universitaria, de la mano de otros muchos grupos sociales, en los actos de protesta contra la Guerra de Iraq. Asimismo, la de

XVIII

Granada es una de las universidades españolas que han incluido en sus nuevos Estatutos la renuncia a realizar, en sus instalaciones, investigación alguna de carácter armamentista. Numerosos proyectos de investigación, cursos, seminarios y actos culturales de nuestra Universidad tienen como objeto la paz, la convivencia, los derechos humanos y otras temáticas relacionadas.

Finalmente, esta Universidad ha apoyado, desde sus orígenes, al Instituto de la Paz y los Conflictos, un instituto universitario de investigación, desde el que se ha coordinado la realización de la *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, fruto de la colaboración entre la Universidad de Granada y la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía. En su elaboración han intervenido numerosas personas desde diversas instituciones, con una elevada participación de universitarios y universitarias, muchos de ellos de la Universidad de Granada. Se trata de una obra que pretende poner el conocimiento científico riguroso sobre la paz, la violencia y los conflictos al alcance de un público amplio y contribuir, de esta forma, a una más amplia y profunda Cultura de la Paz. Por todas estas razones, esta Universidad se felicita por la aparición de la Enciclopedia que los lectores tienen ahora en sus manos y porque sea la Editorial Universidad de Granada quien haya sido la encargada en publicarla.

DAVID AGUILAR PEÑA
*Exmo. Rector de la Universidad
de Granada*

INTRODUCCIÓN

Si como dice la UNESCO la idea de la guerra surge en las mentes de los seres humanos, la de la paz debe también surgir en semejante sitio.

Abrimos esta Enciclopedia precisamente con este frontispicio que nace con la vocación de invitarles a pensar.

Hace ya algunos años que nos dimos cuenta de la necesidad de que existiera una obra de referencia sobre la paz y los conflictos en nuestra lengua vernácula. De hecho fue al poco tiempo de interesarme y, posteriormente, dedicarme a todos estos temas de investigación, docencia y publicitación de la paz cuando eché en falta dónde acudir para resolver las primeras dudas e inquietudes.

Ciertamente no existe una literatura científica amplia, exhaustiva y sistemática sobre la *Investigación para la Paz* en castellano, ni tan siquiera se han realizado traducciones rigurosas o, al menos, semi completas de los «padres» de este campo o de los principales especialistas y sus prosélitos. La sensación de ver lo que hay publicado en mi lengua materna –con honrosas excepciones qué las hay por fortuna–, es que queda mucho por hacer, no sólo para llegar a compararse con otros países que nos llevan décadas de adelanto, sino para sentirse notablemente satisfechos con lo que hasta ahora hay realizado.

Esta es, permítame el lector que sea sincero, la misma sensación que tengo como director de la obra que tiene en sus manos. Hemos hecho un gran esfuerzo de síntesis, de rigurosidad, de sistematización y de divulgación de muchos conceptos y términos que son imprescindibles de conocer y utilizar no sólo en la *Investigación para la Paz*, sino también en el lenguaje más general de las Ciencias Humanas y Sociales; pero es, tan sólo, un primer esfuerzo, un primer trabajo que nace con la vocación de ser un instrumento y una herramienta útil, pero también una tarea de alguna manera inconclusa por su vocación enciclopedista.

Queríamos llamarle precisamente Enciclopedia y evitar la terminología de Diccionario, dado que éste último es el resultado de fijar, delimitar y definir, con el máximo rigor normativista y académico, determinaciones jerárquicamente ordenadas de lo particular a lo universal, en las que cada concepto y singularidad pierde su autonomía. No era este nuestro propósito. Mientras que una Enciclopedia, en cambio, acorde con un modelo de red, procede estableciendo relaciones: analiza y describe más que define, ofrece la oportunidad de ensanchar los márgenes de cualquier conocimiento. Con la Enciclopedia podíamos entrar a contar y narrar, mediante discursos autónomos, lo que

nos preocupa del conocimiento, nos podía dar margen a ofrecer nuestras dudas e inquietudes; así, nos ha permitido, también, invitar a participar a especialistas para que tuvieran la oportunidad de sentirse libres de escribir y ensayar sobre problemas, conceptos y procesos. Ha sido, por tanto, un consciente ejercicio de cómo entendemos el conocimiento y el proceso de aprendizaje, como una aventura cordial no terminada, que no se quiere imponer sino en la que se invita a pensar.

Somos, asimismo, conscientes de la responsabilidad de esta obra al ser la primera de estas características en castellano. No queremos que sea la última, sino animar a que se realicen, en un futuro próximo, trabajos similares e, incluso, pensar que esta obra pueda ver en letra impresa prontas ampliaciones y actualizaciones. Sabemos que ha nacido para cubrir un hueco didáctico, pedagógico y editorial, que era necesario y que se enmarcaba en un proceso más complejo de concienciación y de acción política en favor de la paz. Participamos, desde el primer momento, en la responsabilidad y la importancia de tal filosofía.

Esta Enciclopedia está pensada, muy especialmente, para los profesores y maestros, para los alumnos de Bachillerato y para los universitarios, para que puedan resolver dudas y hacerse más preguntas, para aclarar sus ideas y para acercarse al apasionante campo de los Estudios de la Paz y los Conflictos. Es decir quiere ser una obra de consulta. Para ello se ha proporcionado, en cada voz, una bibliografía adjunta, a veces incluso páginas webs de referencia, así como llamadas a otras voces para completar la información. Todo ello se ha pensado para ser una mejor herramienta.

También se ha considerado al amplio público, más o menos erudito, al lector sistemático, al profesional que necesita saber velozmente qué cosa es cada cosa, a los que tienen tiempo y ganas porque el saber es un espacio libre para descubrir más y más. Para todos ellos se ha buscado cierta amenidad, un lenguaje claro, conciso y correcto, muchos ejemplos y mucho estilo narrativo y no sólo analítico.

El lector apreciará, también, que esta herramienta puede ser muy útil para los profesionales en general, no sólo los dedicados a las ciencias sociales, sino también a las ciencias experimentales y técnicas, porque les pone al día de muchos temas y conceptos bastante habitualmente utilizados en el mundo de los *mass media*, que forman parte de la preocupación de nuestras sociedades y que nos permite no desprendernos de nuestra labor como ciudadanos responsables.

Ciertamente es una Enciclopedia pero sólo una mini-Enciclopedia, puesto que por razones de espacio hemos tenido que seleccionar, muy rigurosamente, la información, el número de términos con criterios de importancia, evitando ofrecer entradas con nombres y vidas de personajes de la paz, porque hubiera hecho aún más arduo y amplio este trabajo; pero, no por ello, se ha querido renunciar a que estén las más importantes teorías, procesos, acontecimientos que verdaderamente han conformado nuestro mundo más cercano. Dándole mayor prioridad a términos y conceptos matrices relacionados con el mundo de la historia (especialmente la de la edad contemporánea), la educación, la antropología y la politología; y ofreciendo mayor amplitud en los términos propiamente de los Estudios de la Paz, tales como todas las formas de paces, del pacifismo, la no violencia, de las teorías de conflictos, así como los términos más emergentes y actuales a los que hemos dedicado más espacio del habitual.

Nos gustaría, también, poder llegar a los profesionales del otro lado del Atlántico: a muchos maestros y maestras, especialmente de América Latina, que día tras día desarrollan la pedagogía para liberar las mentes. Al profesorado universitario, uno de

los más comprometidos de todo el planeta. En realidad gracias a muchos de ellos, con los que hemos tenido oportunidad de compartir espacios y tiempos, de una u otra forma, nos han servido de referente sobre las muchas cosas que compartimos y que nos preocupan de este mundo, algunas de las cuales están expresadas en estas páginas.

Finalmente, usar esta Enciclopedia debe ser una tarea fácil, así se han confeccionado sus páginas, a las que al final le hemos añadido un índice onomástico que permitirá al lector una búsqueda fácil entre las más de 500 entradas. Esperemos que sea un buen alimento para el espíritu y el intelecto.

UNIVERSIDADES Y ENTIDADES QUE HAN COLABORADO

Universidades españolas: Alicante, Almería, Barcelona y Autónoma de Barcelona, Cádiz, Castellón, Deusto, Granada, Jaén, La Coruña, Las Palmas de Gran Canaria, Madrid (Autónoma, Complutense, Carlos III y Juan Carlos I), Málaga, Murcia, Sevilla y Universidad Pablo Olavide (Sevilla), Valencia, Zaragoza, Universidad Abierta de Cataluña y Universidad Ramón Llul.

Universidades extranjeras: Coimbra (Portugal), Estocolmo (Suecia), Florencia (Italia), Federico II Nápoles (Italia), Salerno (Italia), Bolivariana de Santiago de Chile y Universidad de Chile (Chile), Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y Universidad Autónoma del Estado de México (México), Universidad Pontificia de Bogotá, Universidad de Antioquia y Universidad de Cartagena (Colombia) y Universidad Abdel Male Assaadi (Marruecos).

Otras Instituciones: Ayuntamiento de Granada, Centro Bancaixa, Centro Pignatelli, Centro UNESCO de Andalucía, Estado Mayor del Ejército, Ministerio de Medio Ambiente, Pace e Dintorni (Milán) y el Parque Natural de la Sierra de Huétor.

Otras Instituciones educativas: Colegios e Institutos de Enseñanzas Medias pertenecientes a Andalucía. Asociación de Voluntarios de Protección Civil y Emergencia Granada 2000.

AGRADECIMIENTOS

Esta lista de agradecimientos es, obviamente, muy larga puesto que, como se puede imaginar, un trabajo de estas características es impensable sin el esfuerzo de muchas personas que sin espíritu y práctica de equipo hubiera resultado imposible dar a luz estos volúmenes en letra impresa.

Quiero comenzar por todos los autores y autoras de las voces que confiaron, desde un primer momento, en la oportunidad del proyecto y en el reto individual y colectivo que suponía. Algunos de los cuales se dieron cuenta de la dificultad que entrañó fijar, en negro sobre blanco, muchas de las cosas que eran parte de nuestro lenguaje habitual en muchos de nuestros debates y de nuestras aulas. Especialmente a los compañeros y compañeras del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada que ha sido el núcleo originario y sustentador de esta obra.

Me gustaría agradecer, también, a aquellos compañeros y compañeras de otras universidades que, gracias al correo electrónico, han hecho posible una comunicación permanente y constante. Especialmente a los amigos y amigas extranjeros cuya aportación ha sido fundamental y de gran calidad.

También quiero agradecer la amable, pero impetuosa, colaboración del Secretario de redacción, el profesor Francisco Jiménez, de una voluntad, empeño y trabajo poco habituales en el mundo de la universidad, con el que he podido compartir buena parte de los últimos meses de finalización de esta obra, día a día.

A los muchos colaboradores y colaboradoras, algunos de ellos y ellas autores de algunas voces y términos de esta Enciclopedia, los cuales han demostrado una gran calidad y madurez a pesar de su juventud. Todos ellos han realizado un trabajo diario y concienzudo sin el cual hubiera sido imposible terminar los volúmenes. Quiero referirme especialmente a José Ángel Ruiz, Marcela Arellano, Mari Carmen Roldán y Joaquín Pérez. A María Fernanda Ezeta y John Fredy Vélez que han confeccionado el índice onomástico. Y, muy especialmente, a la pulcritud y buen hacer de un tándem insustituible: María Angélica Bueno y Juan Manuel León, auténticos funcionarios del trabajo bien hecho.

A mis alumnos y alumnas, sin los cuales muchas de las cosas que hago y de los retos que me ofrecen no tendrían sentido, en ese afán por dar calidad a la enseñanza como servicio público.

Finalmente, no quiero dejar este capítulo sin reconocer la confianza depositada, en todos nosotros, por la Consejería de Educación y Ciencia, su Dirección General de Orientación Educativa y Solidaridad, así como el resto de sus equipos. Especialmente a los responsables de tan altos cargos, sin cuyo espíritu y práctica de la paz el Plan Andaluz no hubiera sido una realidad.

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
Director
mariol@ugr.es

Instituto de la Paz y los Conflictos
calle Rector López Argüeta s/n
(Centro de Documentación Científica)
18071 Granada

DIRECTOR
de la EDICIÓN

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
Profesor de Historia Contemporánea,
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos,
Universidad de Granada

SECRETARIO
de REDACCIÓN

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA
Profesor de Antropología Social,
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos,
Universidad de Granada

COMITÉ *de* ASESORAMIENTO CIENTÍFICO

DÍEZ JORGE, Elena.

Investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesora de Historia del Arte, Universidad de Granada.

DRAGO, Antonino.

Profesor de Historia de la Ciencia, Universidad Felipe II de Nápoles (Italia).

ELIZALDE HEVIA, Antonio.

Rector de la Universidad Bolivariana de Santiago de Chile, (Chile).

ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, Eduardo.

Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Historia Contemporánea, Universidad de Granada.

ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio.

Catedrático de Filosofía, Universidad de Granada.

FERNÁNDEZ HERRERÍA, Alfonso.

Profesor de Teoría e Historia de la Educación, Universidad de Granada.

GÓMEZ ISA, Felipe.

Profesor de Derecho Internacional Público, Universidad de Deusto.

JARES, Xesús R.

Catedrático de Pedagogía, Universidad de A Coruña.

LARA VALLE, Juan Jesús.

Profesor de Geografía Humana, Universidad de Granada.

L'ABATE, Alberto.

Profesor de Sociología, Universidad de Florencia (Italia).

MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent.

Director del Centro Internacional Bancaja para la Paz y el Desarrollo, profesor de Filosofía, Universidad Jaume I de Castellón.

MOLINA RUEDA, Beatriz.

Investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesora de Lenguas Semíticas, Universidad de Granada.

MUÑOZ MUÑOZ, Francisco A.

Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Historia Antigua, Universidad de Granada.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo.

Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Cultura y Civilización Islámica, Universidad de Granada.

PONTARA, Giuliano.

Profesor de Ética, Universidad de Estocolmo (Suecia) y director de la UNIP de Rovereto (Italia).

RODRÍGUEZ ALCÁZAR, Javier.

Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Filosofía de la Ciencia, Universidad de Granada.

ROLDÁN BARBERO, Javier.

Catedrático de Derecho Internacional Público, Universidad de Almería.

SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús Andrés.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Física Aplicada, Universidad de Granada.

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián.
Catedrático de Escuela Universitaria de Didáctica y Organización Escolar, Universidad de Granada.

TORRES LÓPEZ, Juan.
Catedrático de Economía, Universidad de Málaga.

TORTOSA, José María.
Catedrático de Sociología, Universidad de Alicante.

VINYAMATA CAMP, Eduard.
Profesor de Resolución de Conflictos, Universidad Ramón Llul de Barcelona.

AUTORES

de las VOCES

ABRISKETA, Joana.

Licenciada en Derecho, Universidad de Deusto.

ACOSTA MESAS, Alberto.

Profesor de Psicología, Universidad de Granada.

AGUADO HIGÓN, Ana.

Profesora de Historia Contemporánea, Universidad de Valencia.

ALCAÑIZ MOSCARDÓ, Mercedes.

Profesora de Sociología, Universidad Jaime I de Castellón.

ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada.

Investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesora de Psicología del Campus Universitario de Melilla, Universidad de Granada.

ALMEIDA CRAVO, Teresa Paula.

Profesora de Relaciones Internacionales, Universidad de Coimbra (Portugal).

ALONSO OLLACARIZQUETA, Lucía.

Investigadora del Seminario de Investigación para la Paz, «Pignatelli» de Zaragoza.

ARCOS RAMÍREZ, Federico.

Profesor de Filosofía del Derecho, Universidad de Almería.

ARELLANO VELASCO, Marcela.

Licenciada en Derecho, Universidad de Cartagena (Colombia).

ARIAS BONET, Gonzalo.

Investigador del pacifismo y la noviolencia.

BENAYAS DEL ÁLAMO, Javier.

Doctor en Ecología, profesor del Departamento de Biología, Universidad Autónoma de Madrid.

BARRAONDO LÓPEZ, Mikel.

Licenciado en Derecho por la Universidad de Navarra.

BUENO CIPAGAUTA, M.^a Angélica.

Licenciada en Ciencias Políticas, Universidad Pontificia Javeriana (Colombia).

BURGUET ARFELIS, Marta.

Profesora de Resolución de Conflictos, Universidad Abierta de Cataluña.

CABRERA GARCÍA, María Isabel.

Profesora de Historia del Arte, Universidad de Granada.

CALVO ROY, Susana.

Responsable del área Educación Ambiental en el Ministerio de Medio Ambiente.

CAMARERO CLEMOT, Fátima.

Licenciada en Ciencias Políticas, Universidad de Granada.

CANDIA BAEZA, Cristian.

Licenciado en pedagogía, Magister en Pedagogía y Profesor de Estado en Filosofía, Universidad Bolivariana de Chile (Chile).

XXVIII

- CANO PÉREZ, María José.
Investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesora de Lenguas Semíticas, Universidad de Granada.
- CASTILLA VÁZQUEZ, Carmen.
Profesora de Antropología Social, Universidad de Granada.
- CASTILLO GARCÍA, José Francisco.
Profesor asociado de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales, Universidad de Almería.
- CASTILLO SÁNCHEZ, José María.
Profesor emérito de la Facultad de Teología, Universidad de Granada.
- COMINS MINGOL, Irene.
Investigadora del Centro Bancaixa de Paz y Desarrollo, doctora en Filosofía, Universidad Jaume I de Castellón.
- DE CUETO NOGUERAS, Carlos.
Profesor de Ciencia Política, Universidad de Granada.
- DÍEZ JORGE, Elena.
Investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesora de Historia del Arte, Universidad de Granada.
- DÍEZ PERALTA, Eva María.
Profesora asociada de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales, Universidad de Almería.
- DRAGO, Antonino.
Profesor de Historia de la Ciencia, Universidad Federico II de Nápoles (Italia).
- DUARTE HERNÁNDEZ, Pablo.
Profesor de Filosofía.
- DURÁN MUÑOZ, Rafael.
Profesor de Ciencias Políticas, Universidad de Málaga.
- ELIZALDE HEVIA, Antonio.
Rector de la Universidad Bolivariana de Santiago de Chile, (Chile).
- ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, Eduardo.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Historia Contemporánea, Universidad de Granada.
- ESQUIVEL GUERRERO, José A.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Arqueología y Prehistoria, Universidad de Granada.
- ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio.
Catedrático de Filosofía, Universidad de Granada.
- FERNÁNDEZ ALLES, José Joaquín.
Profesor de Derecho Constitucional, escuela Universitaria de Estudios Jurídicos y Económicos del Campo de Gibraltar, adscrita a la Universidad de Cádiz.
- FERNÁNDEZ HERRERÍA, Alfonso.
Profesor de Teoría e Historia de la Educación, Universidad de Granada.
- FIGUEROA SORIA, José Guadalupe.
Profesor de Comunicación, Universidad Autónoma del Estado de México en Toluca (México).
- GARCÍA CANTALAPIEDRA, David.
Analista de Estudios Estratégicos del UNISCI (Unidad de Investigación, Seguridad y Cooperación Internacional), Universidad Complutense de Madrid.
- GARCÍA CAPILLA, Diego José.
Licenciado en Medicina y Cirugía por la Universidad de Murcia. Becario de Investigación, Universidad de Murcia.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo.
Profesor de Filosofía y Ética, Universidad Jaume I de Castellón.
- GARCÍA MORIYÓN, Félix.
Profesor de Ciencia Política, Universidad Autónoma de Madrid.
- GARRIDO REBOLLEDO, Vicente.
Profesor de Derecho Internacional Público, Universidad Carlos III.

- GERVILLA CASTILLO, Enrique.
Catedrático de Pedagogía Social, Universidad de Granada.
- GIL GARCÍA, Eugenia.
Investigadora del Instituto de Estudios de la Mujer. Profesora de Sociología de la Salud, Universidad de Jaén.
- GÓMEZ ISA, Felipe.
Profesor de Derecho Internacional Público, Universidad de Deusto.
- GONZÁLEZ GIMÉNEZ, Jesús.
Profesor de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales, Universidad de Almería.
- GRILLO, Rosa María.
Profesora de Literatura Latinoamericana, Universidad de Salerno (Italia).
- GUTIERREZ PÉREZ, José.
Profesor de Didáctica del Medio Ambiente, Universidad de Granada.
- HERAS HERNÁNDEZ, Francisco.
Técnico superior del Ministerio de Medio Ambiente.
- HERNÁNDEZ DEL ÁGUILA, Rafael.
Profesor de Geografía Física, Universidad de Granada.
- HERRERA FLORES, Joaquín.
Profesor de Filosofía del Derecho, Universidad Pablo de Olvide de Sevilla.
- HIGUERAS CORTÉS, Lorenzo.
Profesor de Psicología, Universidad de Granada.
- HOMET ALONSO, Ana.
Licenciada en Derecho en la Universidad de Deusto.
- HURTADO JORDÁ, Jorge.
Profesor de Sociología, Universidad de Alicante.
- JARES, Xesús R.
Catedrático de Pedagogía, Universidad de A Coruña.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Antropología Social, Universidad de Granada.
- JORDÁN ENAMORADO, Javier.
Profesor de Ciencia Política, Universidad de Granada.
- LA CALLE MARCOS, Abel.
Profesor de Derecho Internacional Público, Universidad de Almería.
- LAGUNA SANQUIRICO, Francisco.
General del Ejército Español.
- LARA VALLE, Juan Jesús.
Profesor de Geografía Humana, Universidad de Granada.
- L'ABATE, Alberto.
Profesor de Sociología, Universidad de Florencia (Italia).
- LEÓN MILLÁN, Juan Manuel.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, Licenciado en Geografía e Historia, Universidad de Granada.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, José.
Profesor de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universidad de Murcia.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Epigenio.
Director del Máster de Paz y Desarrollo y profesor de Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca, México).
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Historia Contemporánea, Universidad de Granada.
- LORENTE LINDES, Marcelo Antonio.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, Licenciado en Filología Clásica, Universidad de Granada.
- MARTÍN MORILLAS, José Manuel.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, Profesor de Filología Inglesa, Universidad de Granada.

- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent.
Director del Centro Internacional Bancaja para la Paz y el Desarrollo, profesor de Filosofía, Universidad Jaume I de Castellón.
- MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio.
Profesor de Filosofía Moral y Política, Universidad de Murcia.
- MARTÍNEZ VICENTE, José Manuel.
Profesor de Psicología, Universidad de Almería.
- MAS SOLÉ, Mercedes.
Maestra e investigadora de Educación para la Noviolencia de la Asociación Pace e Dinorni de Milán (Italia).
- MATEO PÉREZ, Miguel Ángel.
Profesor de Sociología, Universidad de Alicante.
- MEDINA DOMENECH, Rosa María.
Investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesora de Historia de la Medicina, Universidad de Granada.
- MIRÓN PÉREZ, María Dolores
Investigadora del Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad de Granada.
- MOLINA ALMAZÁN, Angustias.
Profesora de Filosofía de Instituto de Enseñanza Media.
- MOLINA RUEDA, Beatriz.
Investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesora de Lenguas Semíticas, Universidad de Granada.
- MORA MOLINA, Juan Jesús.
Profesor de Derecho, Universidad Pablo Olavide de Sevilla.
- MORALES MORENO, Alberto.
Profesor de Psicología, Universidad de Granada.
- MOURA, Tatiana Gonçalves.
Investigadora del Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra (Portugal).
- MUÑOZ MUÑOZ, Ana María.
Profesora de Biblioteconomía y Documentación, Universidad de Granada.
- MUÑOZ MUÑOZ, Francisco A.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Historia Antigua, Universidad de Granada.
- NAVARRO AZNAR, Fernando.
Profesor de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universidad de Murcia.
- PENALVA VERDÚ, Clemente.
Profesor de Sociología, Universidad de Alicante.
- PERALES PALACIOS, Fco. Javier.
Catedrático de Didáctica de las Ciencias Experimentales, Universidad de Granada.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Cultura y Civilización Islámica, Universidad de Granada.
- PERFECTO SÁNCHEZ, Ricardo.
Profesor de Filosofía, Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca, México).
- PIÑERO PANTÍN, José Carlos.
Profesor de Derecho Constitucional y Ciencia Política, Universidad de Barcelona.
- PONTARA, Giuliano.
Profesor de Ética, Universidad de Estocolmo (Suecia) y director de la UNIP de Rovereto (Italia).
- PUREZA, José Manuel.
Profesor de Relaciones Internacionales, Universidad de Coimbra (Portugal).
- RODRÍGUEZ ALCÁZAR, Javier.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Filosofía de la Ciencia, Universidad de Granada.
- RODRÍGUEZ MOLINA, José.
Profesor de Historia Medieval, Universidad de Granada.

- RODRÍGUEZ PRIETO, Rafael.
Profesor de Filosofía del Derecho, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.
- RODRÍGUEZ RAMÍREZ, Rubén.
Consultor Experto en Educación Ambiental.
- RODRÍGUEZ VÁZQUEZ, Magdalena.
Maestra de Educación Especial.
- ROJAS RUIZ, Gloria.
Investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesora de Pedagogía del Campus Universitario de Melilla, Universidad de Granada.
- ROJO ZEA, José Manuel.
Profesor de Historia de Instituto de Enseñanza Secundaria.
- ROLDÁN BARBERO, Javier.
Catedrático de Derecho Internacional Público, Universidad de Almería.
- ROLDÁN MOLINA, M.^a Carmen.
Licenciada en Geografía e Historia.
- ROMEVA RUEDA, Raúl.
Profesor de Relaciones Internacionales, Universidad Autónoma de Barcelona.
- ROMO AVILÉS, Nuria.
Subdirectora del Instituto de Estudios de la Mujer, profesora de Antropología Aplicada, Universidad de Granada.
- RUIZ JIMÉNEZ, José Ángel.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, Licenciado en Geografía e Historia, Universidad de Granada.
- RUIZ RUIZ, José Miguel.
Técnico Superior en Telecomunicaciones e Informática. Miembro y docente de Protección Civil.
- RUIZ VIEYTES, Eduardo J.
Director del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Profesor de Derecho Constitucional, Universidad de Deusto.
- SAINZ SÁNCHEZ, Enrique.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Sociología, Universidad de Granada.
- SALIM, Maryam.
Investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, Licenciada en Letras, Universidad de Abdel Male Assaadi (Marruecos).
- SALORT MEDINA, Miguel Ángel.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, Licenciado en Geografía e Historia, Universidad de Granada.
- SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús Andrés.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Física Aplicada, Universidad de Granada.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián.
Catedrático de Escuela Universitaria de Didáctica y Organización Escolar, Universidad de Granada.
- SÁNCHEZ GARCÍA, Antonio.
Profesor de Pedagogía Social, Escuela Universitaria de Magisterio «Inmaculada Concepción»-Ave María, adscrita a la Universidad de Granada.
- SAN GINÉS AGUILAR, Pedro.
Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos, profesor de Lenguas Orientales, Universidad de Granada.
- SECO MARTÍNEZ, José María.
Profesor de Filosofía del Derecho, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina.
Doctora en Historia y profesora titular de Historia Medieval, Universidad Complutense de Madrid.
- TITOS MARTÍNEZ, Manuel.
Catedrático de Historia Contemporánea, Universidad de Granada.
- TORRES LÓPEZ, Juan.
Catedrático de Economía, Universidad de Málaga.

TORTOSA, José María.

Catedrático de Sociología, Universidad de Alicante.

TUVILLA RAYO, José.

Coordinador Andaluz de las Escuelas Asociadas a la UNESCO y colaborador del Instituto de la Paz y los Conflictos.

URDIALES VIEDMA, María Eugenia.

Profesora de Geografía Humana, Universidad de Granada.

VÁZQUEZ GONZÁLEZ, Natalia I.

Profesora de Comunicación, Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca, México).

VELASCO CRIADO, Demetrio.

Catedrático de Pensamiento Político, Universidad de Deusto.

VERGARA ESTÉVEZ, Jorge.

Profesor de Estudios humanísticos, Universidad de Chile.

VIDAL LUENGO, Ana Ruth.

Profesora de Civilización y Cultura Árabes, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

VINYAMATA CAMP, Eduard.

Profesor de Resolución de Conflictos, Universidad Ramón Llul de Barcelona.

OTROS COLABORADORES Y AYUDANTES DE EDICIÓN

EZETA SALCEDO, M.^a Fernanda.

Licenciada en Relaciones Internacionales.

PÉREZ BLANES, Joaquín.

Licenciado en Ciencias de la Comunicación.

VÉLEZ, John Fredy.

Licenciado en Sociología.

TRADUCTORES

CARLUCCI, María Karina.

Licenciada en Filología.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario.

Doctor en Historia.

MERLI, Gabriele.

Licenciado en Filología.

MOLLAT, Michelangelo de María.

Licenciado en Psicología.

PERFECTO SÁNCHEZ, Ricardo.

Doctor en Filosofía.

CURRICULUMS

ABRISKETA, Joana.

Licenciada en Derecho por la Universidad de Deusto y diplomada en Ayuda Internacional Humanitaria por la misma, donde realiza una tesis doctoral sobre el fundamento de la asistencia humanitaria en el derecho internacional. Ha realizado cursos y estancias de investigación en varios países, y ha sido coordinadora de la Unidad de Estudios Humanitarios (1998-99).

ACOSTA MESAS, Alberto.

Doctor y profesor de Psicología en la Universidad de Granada. En esa universidad imparte la asignatura de Psicología de la Emoción. Sus principales líneas de investigación se centran en la Psico-fisiología de la Emoción, Emoción y Cognición y Convivencia y Resolución de Conflictos en el Ámbito Escolar. Colabora actualmente con varios centros escolares aplicando programas de educación en sentimientos que favorecen la convivencia.

AGUADO HIGÓN, Ana.

Doctora y profesora de Historia Contemporánea en la Universidad de Valencia. Es coordinadora del programa de doctorado del Institut Universitari d'Estudis de la Dona de la Universidad de Valencia. Pertenece a la Asociación Española de Historia de las Mujeres –AEIHM–, de cuya directiva ha formado parte varios años. Organizadora del VI Coloquio Internacional de la AEIHM en Valencia (1998) que se publicó un año después con el título *Mujeres, Regulación de Conflictos sociales y cultura de la paz*. Miembro del Consejo de Redacción de la Revista *Arenal* (Revista de Historia de las Mujeres). Ha publicado numerosos trabajos y artículos especializados en Historia de las Mujeres e Historia de las Relaciones de Género, entre ellos *Las mujeres entre la historia y la sociedad contemporánea* (Valencia, 1999), así como *La modernización de España, 1917-1939* (Madrid, 2002).

ALCAÑIZ MOSCARDO, Mercedes.

Doctora y profesora de Sociología de la Universidad Jaume I de Castellón. Desarrolla su actividad investigadora sobre género y derechos humanos en el Departamento de Filosofía, Sociología i Comunicació Audiovisual i Publicitat de esa universidad. Ha sido invitada en diversos máster internacionales para impartir temas de paz y desarrollo y ha realizado diversas estancias en varios países europeos y latinoamericanos.

ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada.

Doctora en Psicología, profesora Asociada del Departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación de la Facultad de Educación y Humanidades del Campus de Melilla de la Universidad de Granada. Es miembro del Grupo de Investigación «Innovación curricular en contextos multiculturales», especialmente aplicado al caso de aquella ciudad y, también, pertenece como investigadora al Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada.

ALMEIDA CRAVO, Teresa Paula de.

Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad de Coimbra (Portugal) y Master en Estudios sobre la Paz por el Departamento de Estudios sobre la Paz de la Universidad de Bradford (Reino Unido). Profesora Titular de Relaciones Internacionales de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra. Investigadora del Núcleo de Estudios para la Paz del Centro de Estudios Sociales de esa misma universidad. Desarrolla su actividad investigadora sobre temas de resolución de conflictos, reconstrucción posbélica, derechos humanos y geopolítica.

ALONSO OLLACARIZQUETA, Lucía.

Investigadora de la Fundación Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza («Centro Pignatelli»). Licenciada en Filología y Máster en Periodismo, su experiencia de trabajo en África y Asia, tanto como observadora electoral como investigadora, le ha llevado a centrar sus estudios en temas relacionados con la rehabilitación posbélica y la reconciliación. Es autora de diversas publicaciones, entre ellas *Reanudar lazos rotos en Camboya. Estudios sobre reconciliación* (Barcelona, 2003).

ARCOS RAMÍREZ, Federico.

Doctor en Derecho y profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Almería. Se ha preocupado de investigar el fenómeno de la guerra, desde la perspectiva jurídica, a la luz de la situación internacional tras la Caída del Muro de Berlín. Parte de esas investigaciones se han publicado en *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias* (Madrid, 2002).

ARELLANO VELASCO, Marcela.

Licenciada en Derecho por la Universidad de Cartagena (Colombia), maestra en Derechos Humanos por la Universidad Internacional de Andalucía y colaboradora del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, donde desarrolla un trabajo de investigación sobre el tema de los Niños Soldado.

ARIAS BONET, Gonzalo.

Funcionario de Naciones Unidas. Investigador y activista histórico de la noviolencia en España. Desarrolló una lucha antifranquista desde la noviolencia, fruto de ello fueron varios procesos y estancias en prisión. Ha sido un gran divulgador y publicista de pensadores como Lanza del Vasto, Tolstoi y Gandhi. Tiene escritas numerosas obras de pensamiento y difusión de la filosofía de la noviolencia. Es autor, entre otras, de *La noviolencia ¿tentación o reto?* (Cádiz, 1973), *El antigolpe. Manual para una respuesta noviolenta a un golpe de estado* (Cádiz, 1982) y *El ejército incruento del mañana* (Madrid, 1995).

BENAYAS DEL ÁLAMO, Javier.

Doctor en Ecología y profesor del Departamento de Ecología de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido Vicerrector de Calidad Ambiental, Director del Aula de Verano del Centro Nacional de Educación Ambiental y Coordinador del Programa Interuniversitario de Educación Ambiental. Entre sus publicaciones destacan: *Paisaje y Educación Ambiental: evaluación de cambios de actitudes hacia el entorno* (Madrid, 1992).

BARRAONDO LÓPEZ, Mikel.

Licenciado en Derecho por la Universidad de Navarra. Máster Europeo de Derechos Humanos y Procesos Democráticos por la Universidad de Padua (Italia). Ha trabajado como investigador del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto, como observador electoral internacional con la OSCE, como evaluador de proyectos para distintas organizaciones locales e internacionales y como asesor jurídico en cuestiones relacionadas con derechos humanos y derecho ambiental para diversas organizaciones en países latinoamericanos. Abogado internacionalista, especializado en derechos humanos, recursos ante tribunales e instancias internacionales y en asesoramiento jurídico a pueblos indígenas.

BUENO CIPAGAUTA, María Angélica.

Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Pontificia Javeriana (Colombia). Ha trabajado en temas de cooperación al desarrollo y solidaridad en su país. Actualmente es investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada en temas de reconciliación.

BURGUET ARFELIS, Marta.

Doctora en Pedagogía por la Universidad de Barcelona. Postgrado en Mediación y Resolución de Conflictos por la Universidad Ramón Llull. Actualmente imparte másters y postgrados sobre cultura de paz y resolución de conflictos en las Universidades de Barcelona, Ramón Llull, Oberta de Catalunya y Jaume I de Castellón. De entre sus publicaciones cabe destacar *El educador como gestor de conflictos* (Bilbao, 1999), así como numerosos artículos periodísticos.

CABRERA GARCÍA, María Isabel.

Doctora en Historia y profesora de Historia del Arte en la Universidad de Granada. Ha pertenecido a varios grupos de investigación sobre Patrimonio Arquitectónico y Urbano de Andalucía, y Tradición y modernidad en la creación artística y el gusto en España. Ha realizado varias estancias de investigación en el extranjero, entre ellas en la Universidad de Venecia.

CALVO ROY, Susana.

Responsable del área de Educación Ambiental en el Ministerio de Medio Ambiente, Vicepresidenta de la Comisión de Comunicación y Educación de la Unión Internacional para la conservación de la naturaleza. Coordinadora del Libro Blanco de la Educación Ambiental en España y de los Seminarios Permanentes de Educación Ambiental. Ha participado activamente en el Libro Blanco de Educación Ambiental del Ministerio de Medio Ambiente y ha publicado *Educación Ambiental, conceptos y propuestas: Educación Ambiental para el Desarrollo Sostenible*.

CAMARERO CLEMOT, Fátima.

Licenciada en Ciencias Políticas, Monitora de Participación Ciudadana del Ayuntamiento de Granada (1996-2003) y coordinadora del Centro Cívico Municipal de la Chana (2001-2003).

CANDIA BAEZA, Cristian.

Licenciado Pedagogía, magister en Pedagogía y Profesor de Estado en Filosofía en la Universidad Bolivariana de Chile. Es habitual colaborador de la Revista *Polis* de Santiago de Chile.

CANO PÉREZ, María José.

Doctora en Filología Semítica y profesora del área de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad de Granada. Es investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos de la misma Universidad. Es directora de la colección *Eirene* de la Editorial Universidad de Granada. Está especializada en Literatura Hispanohebrea con numerosas publicaciones sobre el tema. También ha publicado numerosos artículos sobre la relación entre la paz y el mundo hebreo.

CASTILLA VÁZQUEZ, Carmen.

Doctora en Antropología Social por la Universidad de Sevilla y profesora Asociada en el Departamento de Antropología y Trabajo Social de la Universidad de Granada. Se ha interesado por investigar la relación entre la antropología y el folclore, las medicinas alternativas, las romerías y hermandades, entre otras. Destacan, entre sus publicaciones: *Calañas y la Romería de la Coronada* (Sevilla, 1999) y *Hermandades y comunidades neocatecumenales* (Sevilla, 1999).

CASTILLO GARCÍA, José Francisco.

Licenciado en Derecho y profesor Asociado de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad de Almería. Es, a su vez, investigador del Centro Europeo de la Magistratura y de las Profesiones Jurídicas, por el Instituto Europeo de Administración Pública (EIPA), Antena de Luxemburgo. Prepara la tesis doctoral sobre la creación de un espacio judicial penal en la Unión Europea. Por último destacar que ha realizado estancias de investigación en La Haya, Bruselas y Nueva York, así como ha trabajado como *stagiaire* para el Servicio Jurídico de la Comisión Europea.

CASTILLO SÁNCHEZ, José María.

Teólogo, profesor emérito después de haber sido muchos años Catedrático de Teología con docencia en la Facultad de Teología de la Universidad de Granada, la Universidad Gregoriana de Roma y el Instituto Superior de Teología en San Salvador. Ha sido profesor visitante de una importante cantidad de universidades latinoamericanas. Es uno de los teólogos más conocidos en España, con una amplia lista de publicaciones centradas en los sacramentos, la espiritualidad y la reflexión sobre la vida cristiana y los ministerios en la Iglesia. Algunas de sus obras han tenido muchas ediciones, así como se han traducido a otras lenguas.

COMINS MINGOL, Irene.

Licenciada en Humanidades y doctora en Filosofía por la Universidad Jaume I de Castellón. Ha investigado sobre la ética del cuidado y ha realizado diversas publicaciones

en torno a la relación entre paz y género. Trabaja también como investigadora en el marco de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universidad Jaime I y colabora en el Máster Internacional de Estudios para la Paz y el Desarrollo de dicha universidad.

DE CUETO NOGUERAS, Carlos.

Doctor en Ciencias Políticas y profesor de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Granada. Director del Centro de Estudios y Análisis de Seguridad de esa misma universidad. Sus investigaciones han profundizado sobre los procesos de transición democrática en la Europa central y la europeización de las políticas nacionales. Entre sus publicaciones destaca, *Introducción a los estudios de seguridad y defensa* (Granada, 2001).

DÍEZ JORGE, M.^a Elena.

Doctora y profesora de Historia del Arte en la Universidad de Granada. Ha investigado y publicado especialmente sobre dos líneas: una dentro del Instituto de la Paz y los Conflictos de la que es miembro y sobre la multiculturalidad en el arte, y de la que son buen ejemplo libros como *El Palacio islámico de la Alhambra. Propuestas para una lectura multicultural* (Granada, 1998) o *El arte mudéjar. Expresión estética de una convivencia* (Granada, 2001). Por otro lado, ha compaginado estas investigaciones con otra línea como es la investigación de la Historia de las Mujeres, donde ha trabajado especialmente sobre los espacios de mujeres y en la actualidad sobre las mujeres y la paz.

DÍEZ PERALTA, Eva María.

Licenciada en Derecho y profesora Asociada de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad de Almería. Ha realizado estancias de investigación en el Instituto de Estudios Europeos de la Universidad Libre de Bruselas y en el Instituto Universitario Europeo de Florencia.

DRAGO, Antonino.

Licenciado en Física. Profesor de Historia de la Ciencia en la Universidad Federico II de Nápoles (Italia). Es uno de los más conocidos difusores y publicistas de la no-violencia en ese país. Asimismo ha investigado sobre el papel de la ciencia y la tecnología con uso militar y con uso pacífico, profundizando en los debates éticos, políticos y económicos que ello comporta. Ha desarrollado con profundidad modelos de defensa alternativos, entre ellos, el sistema de defensa civil sin armas (*difesa popolare non-violenta*). Tiene muy numerosas publicaciones sobre todos estos temas. Es miembro del IPRA (International Peace Research Association) y de Pax Christi Italia y ha pertenecido a la Comunidad del Arca de Lanza del Vasto.

DUARTE HERNÁNDEZ, Pablo.

Licenciado en Filosofía y profesor de esta materia.

DURÁN MUÑOZ, Rafael.

Licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Málaga y doctor en Ciencia Política por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor de Ciencia Política y de la Administración de la Facultad de Derecho en Málaga. Ha realizado diversas investigaciones en varios centros extranjeros: Portugal (Instituto de Ciencias Sociales), Estados Unidos (Instituto de Estudios Internacionales Helen Kellogg), etc., sobre procesos de democratización, cambios de régimen y nuevos movimientos sociales.

ELIZALDE HEVIA, Antonio.

Sociólogo. Rector de la Universidad Bolivariana de Santiago de Chile. Tiene una experiencia y un currículum amplísimo en investigaciones epistemológicas y sobre necesidades humanas. Fue miembro del equipo de CEPUR (Centro de Alternativas de Desarrollo de Chile) junto a Manfred Max-Neef y Martín Hopenhayn. Todos ellos teorizaron, junto a la Fundación sueca Dag Hammarskjöld, sobre una nueva clasificación y análisis de las necesidades humanas. Su libro más conocido, y que se ha publicado en varios idiomas, es *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones* (Barcelona, 1994).

ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, Eduardo.

Licenciado en Derecho, doctor en Filosofía y Letras y profesor de Historia Contemporánea. Fue miembro fundador del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada. Es investigador destacado de temas como la Masonería, la prensa y la irenología, de los cuales tiene publicados diversos libros en los que enlaza estos temas con la política, la ideología, los conflictos contemporáneos y las relaciones internacionales.

ESQUIVEL GUERRERO, José Antonio.

Doctor en Matemáticas y profesor de Prehistoria en la Universidad de Granada. Es subdirector e investigador del Instituto Andaluz de Geofísica de esa universidad y, además, es colaborador del Instituto de la Paz y los Conflictos donde desarrolla sus investigaciones sobre Teoría de juegos.

ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio.

Doctor en Filosofía y Teología y catedrático de Filosofía en la Universidad de Granada. Ha estudiado en Madrid, Innsbruck, Munich, Roma y Granada. Ha sido profesor invitado de varias universidades latinoamericanas (México, El Salvador, Perú, Paraguay, etc.). Y ha publicado numerosas obras de filosofía y teología. Su especialidad principal es la filosofía de la religión, aunque tiene también muchos estudios sobre autores del s. XX. En teología, su actividad docente y de publicaciones se ha centrado en la eclesiología.

EZETA SALCEDO, María Fernanda.

Licenciada en Relaciones Internacionales por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Ha trabajado en áreas de asesoría y consultoría tanto de política interna como internacional en sectores público y privado –México–. Actualmente cursa el segundo año del programa de Doctorado en Paz, Conflictos y Democracia de la Universidad de Granada.

FERNÁNDEZ ALLES, José Joaquín.

Doctor en Derecho y profesor de Derecho Constitucional de la Escuela Universitaria de Estudios Jurídicos y Económicos del Campo de Gibraltar, adscrita a la Universidad de Cádiz.

FERNÁNDEZ HERRERÍA, Alfonso.

Licenciado en Filosofía y doctor en Pedagogía. Profesor de Pedagogía del área de Teoría e historia de la educación, con el perfil de educación para la paz, materia en la

que realiza su labor docente. Gran parte de su labor investigadora está centrada en temas de paz y de educación para la paz. Ha sido miembro investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos. Sus temas de investigación también se han desarrollado con la profundización de las culturas orientales, especialmente de un sabio como Khrishnamurti.

FIGUEROA SORIA, José Guadalupe.

Profesor de Comunicación de la Universidad Autónoma del Estado de México en Toluca (México). Experto en temas de medios de comunicación, diseño y sus relaciones con la sociedad post-moderna. Ha realizado estudios de Máster y de Doctorado sobre desarrollo, paz y conflictos, tanto en México como en la Universidad de Granada (España).

GARCÍA CANTALAPIEDRA, David.

Doctor en Relaciones Internacionales. Analista de Estudios Estratégicos del UNISCI (Unidad de Investigación, Seguridad y Cooperación Internacional de la Universidad Complutense de Madrid). Investiga sobre seguridad europea y relaciones transatlánticas, tiene realizados estudios sobre geopolítica norteamericana y armas de destrucción masiva.

GARCÍA CAPILLA, Diego José.

Licenciado en Medicina y Cirugía por la Universidad de Murcia y licenciado en Filosofía por esa misma universidad. Ejerce como médico en servicio normal de Urgencias del Insalud en San Javier (Murcia) y además es becario de investigación en aquella universidad.

GARCÍA MARZÁ, Domingo.

Doctor en Filosofía y profesor de Ética y Filosofía política en la Universidad Jaume I de Castellón. Investigador en la Universidad de Francfort y en el Institut für Wirtschaftsethik de St. Gallen como becario de la Consejería Valenciana de Cultura. Ha trabajado e investigado sobre ética de empresa, teorías de la democracia y Europa. Entre otras obras ha publicado *Ética de la justicia* (Valencia, 1992) y *Teoría de la democracia* (Castellón, 1993).

GARCÍA MORIYÓN, Félix.

Licenciado y doctor en Filosofía. Catedrático de Enseñanzas Medias. Profesor Asociado de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha investigado sobre las aportaciones del pensamiento y la doctrina política del anarquismo a lo largo de la historia. Es autor de diversos trabajos sobre investigación histórica, sobre el pensamiento de Henry David Thoreau. Colabora habitualmente con la revista «Libre Pensamiento».

GARRIDO REBOLLEDO, Vicente.

Doctor en Derecho y profesor de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad Rey Juan Carlos I (Madrid). Es asesor e investigador del Centro de Investigación para la Paz (CIP), del Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE-CESEDEN), de la Escuela de Altos Estudios de Defensa (ALADE) del Ministerio de Defensa del estado español, entre otros. Ha visitado numerosos países impartiendo conferencias sobre no-proliferación nuclear, política exterior, seguridad y cooperación. Es colaborador de varios medios de comunicación como analista de

relaciones internacionales. Tiene numerosas publicaciones sobre política de seguridad y defensa común, armamentismo nuclear y biológico, etc.

GERVILLA CASTILLO, Enrique.

Doctor en Pedagogía y catedrático del Departamento de Pedagogía. Ha investigado sobre numerosos temas: educación de la religión y moral católica, la transversalidad de la LOGSE, el currículum escolar, la educación familiar y los modelos educativos, educación y procesos de globalización, entre otros. Destacan sus libros: *Postmodernidad y educación: valores y cultura de jóvenes* (Madrid, 1997) y *Valores del cuerpo educando: antropología del cuerpo y educación* (Barcelona, 2000).

GIL GARCÍA, Eugenia.

Socióloga, investigadora adscrita al Instituto de Estudios de la Mujer y Colaboradora de la Escuela Andaluza de Salud Pública. Profesora de Sociología de la Salud de la Universidad de Jaén. Ha publicado como coautora *La salud pública y el futuro del estado del bienestar* (Informe SESPA, Granada, 1998) y se ha interesado por el campo de investigación del género y las drogodependencias.

GÓMEZ ISA, Felipe.

Licenciado y doctor en Derecho por la Universidad de Deusto. Es profesor de Derecho Internacional Público y de Derechos Humanos en dicha Universidad, así como investigador del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, en el que coordina el Máster Europeo en Derechos Humanos y Democratización. Es autor de varias publicaciones relativas a los derechos humanos y ha participado en el Grupo de Trabajo para la elaboración de un Protocolo Facultativo a la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la mujer de Naciones Unidas.

GONZÁLEZ GIMÉNEZ, Jesús.

Licenciado en Derecho y profesor Asociado de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad de Almería.

GRILLO, Rosa María.

Licenciada en Literatura española por la Universidad de Salerno (Italia). Es profesora de Literatura española e hispanoamericana en esa misma universidad. Ha investigado sobre literatura del exilio español, sobre la cultura española en el siglo XX, así como la narrativa del Río de La Plata y la novela histórica del Descubrimiento y la Conquista. Dirige, en Italia, la colección de narrativa hispanoamericana, *Al Sur de Río Grande*. Es consejera científica del Consejo Científico del Centro de Estudios Mario Benedetti (Alicante, España) y del Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano (Perugia, Italia) y de sus revistas, respectivas, *América sin nombre* y *Thule*.

GUTIÉRREZ PÉREZ, José.

Doctor en Ciencias de la Educación y profesor del Departamento de Métodos de Investigación y Diagnóstico en Educación en la Universidad de Granada. Miembro de la Comisión Técnica de la Estrategia Andaluza de Educación Ambiental. Especialista en el campo de la Educación en Medio Ambiente con publicaciones como: *La Educación Ambiental: fundamentos teóricos, propuestas de transversalidad y orientaciones extracurriculares* (Madrid, 1995).

HERAS HERNÁNDEZ, Francisco.

Técnico superior del Ministerio de Medio Ambiente, experto en temas de Participación Ciudadana, Voluntariado y Movimientos Asociativos, miembro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Educación Ambiental y Evaluador Externo de Programas y Estrategias de Educación Ambiental en diferentes comunidades autónomas. Su último libro es una guía práctica de participación ciudadana en la gestión ambiental.

HERNÁNDEZ DEL ÁGUILA, Rafael.

Doctor en Geografía y profesor de Geografía Física de la Universidad de Granada. Director del Seminario de Medio Ambiente y Calidad de Vida de la Universidad de Granada. Experto en temas y conflictos ambientales y su educación, destacando su obra pionera en la literatura medioambiental, *La crisis ecológica: ¿de dónde viene y a dónde nos conduce?* (Barcelona, 1985).

HERRERA FLORES, Joaquín.

Doctor en Derecho y profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Pablo Olavide de Sevilla. Es Director del programa de Doctorado sobre Derechos Humanos y Desarrollo de esa universidad. Asimismo es Presidente de la Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos. Está muy interesado y ha investigado sobre derechos humanos, formas de resistencia y estudios post-coloniales, destaca su obra: *El vuelo de Anteo: Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (Bilbao, 2001).

HIGUERAS CORTES, Lorenzo.

Doctor en Psicología y profesor de Psicología de la Personalidad y de Psicología Jurídica en la Universidad de Granada. Ha participado en varios programas de doctorado sobre Educación Especial y Psicología de la Personalidad. Actualmente es profesor colaborador del Instituto Andaluz Interuniversitario de Criminología de esa universidad.

HOMET ALONSO, Ana.

Licenciada en Derecho por la Universidad de Deusto y Máster Europeo en Derechos Humanos y Democratización por la Universidad de Padua. Realizó una estancia en el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (Ginebra) con el Equipo de Proyectos Indígenas. Ha colaborado con la Organización Internacional del Trabajo en el Equipo Técnico para los Países Andinos (Lima) en materia de pueblos indígenas.

HURTADO JORDÁ, Jorge.

Graduado en Periodismo por la Escuela Oficial de Periodismo de Madrid y Doctor en Sociología por la Universidad Complutense. Es Catedrático de Escuela Universitaria en la Universidad de Alicante, en la que imparte clases de Estructura Social y Sociología Económica y del Trabajo, así como imparte doctorado con especial énfasis en temas de globalización y bienestar. En la actualidad sus líneas de investigación preferentes se centran en la sociología del trabajo y en la globalización, asuntos sobre los que ha publicado recientes artículos.

JARES, Xesús R.

Doctor en Pedagogía y catedrático de Didáctica y Organización Escolar en la Universidad de A Coruña. Ha sido uno de los difusores de la educación para la paz en España. Es coordinador del colectivo de Educadores pola Paz-Nova. Pertenece a la

Asociación Española de Investigación para la Paz (AIPAZ). Entre los diversos libros que ha escrito reseñamos dos de gran difusión: *Educación para la paz. Su teoría y su práctica*, (Madrid, 1999) y *El placer de jugar juntos. Nuevas técnicas y juegos cooperativos*, (Madrid, 2001).

JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco.

Maestro. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Granada. Doctor en Humanidades por la Universidad de Almería. Profesor de Antropología Social de la Universidad de Granada. Se ha interesado por múltiples temas de investigación en el campo de la geografía y la antropología urbana, la investigación y la educación para la paz. Miembro fundador de la Asociación Española de Investigación para la Paz (AIPAZ). Ha sido profesor visitante en varios centros como Southwark Town Hall y The Royal College (Londres), la Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca, México) y la Università degli Studi di Roma «La Sapienza» (Roma). Entre sus publicaciones destacan: *Paz y prospectiva. Problemas globales y futuro de la humanidad* (co-editor, Granada, 1994), *Juventud y racismo. Actitudes y comportamientos en Granada* (Granada, 1997), *El área metropolitana de Granada según sus habitantes* (co-autor, Granada, 2001) y, *Las gentes del Área Metropolitana de Granada. Relaciones, percepciones y conflictos* (Granada, 2004).

JORDÁN ENAMORADO, Javier.

Doctor en Ciencia Política y profesor del Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Granada. Ha sido becario de la OTAN y colaborador del Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional. Ha sido Investigador visitante en la Universidad de Oxford y en la London School of Economics, así como profesor invitado en el Instituto de Estudios Políticos de Burdeos. Actualmente investiga junto al Mando de Adiestramiento y Doctrina del Ejército de Tierra. Es coordinador del libro, *Introducción a los estudios de seguridad y defensa* (Granada, 2001).

L'ABATE, Alberto.

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Florencia. Profesor de Sociología en esa misma universidad. Es experto en metodología de las Ciencias Sociales. Ha sido profesor en diversas universidades en la India, Inglaterra, Suecia, Bélgica, Estados Unidos, etc. Pertenece a la IPRA (International Peace Research Association). En sus primeros años de formación trabajó con Danilo Dolci en Sicilia y junto a Aldo Capitini en Perugia. Ha investigado sobre la acción política de la noviolencia junto a Gene Sharp en la Universidad de Harvard (Cambridge, EE UU). Asimismo ha trabajado para Naciones Unidas y para la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo de Europa). Actualmente es docente de la primera licenciatura que existe en Italia sobre «Operatori per la Pace» en Florencia.

LA CALLE MARCOS, Abel.

Licenciado en Derecho y profesor Asociado de Derecho Internacional Público de la Universidad de Almería, especialista en Derecho Comunitario cuya investigación se ha centrado en el control jurisdiccional comunitario de la protección ambiental. Algunas de sus publicaciones versan sobre: *La nueva Directiva Marco del agua. Hacia una gestión sostenible del recurso* o *El régimen jurídico comunitario e internacional de los humedales*, ambas en el año 2002.

LAGUNA SANQUIRICO, Francisco.

General de Brigada de Infantería del Cuerpo General de las Armas del Ejército de Tierra. Ocupó la Subdirección General de Prestación del Servicio Militar a fines de los años 80. Fue Asesor del Gabinete del Jefe del Estado Mayor de la Defensa a mediados de los años 90. Sus temas de investigación han estado orientados, en los últimos años, a propiciar el diálogo entre la sociedad civil y el ejército, a las nuevas funciones de éste como cuerpos de peacekeeping y al alcance y problemas derivados de la profesionalización de los ejércitos.

LARA VALLE, Juan Jesús.

Doctor en Geografía. Profesor de Geografía Humana de la Universidad de Granada. Sus trabajos se han centrado en la geografía urbana desde una perspectiva social (segregación social, déficit de equipamientos, inmigración, protección del patrimonio cultural, etc.). Uno de sus trabajos pioneros fue sobre la ciudad de Almería entre 1900 y 1980 que, posteriormente, ha ido ampliando a otras ciudades y estudios sobre Andalucía. Sus investigaciones actuales se centran en aspectos más internacionales sobre las consecuencias de la globalización sobre la pobreza y el subdesarrollo. Es miembro del consejo de redacción de *Cuadernos Geográficos* de Granada.

LEÓN MILLÁN, Juan Manuel.

Licenciado en Geografía e Historia y especialista en Historia Contemporánea por la Universidad de Granada. Es diplomado en Estudios Avanzados por el Instituto de la Paz y los Conflictos de esa universidad, del que en la actualidad es investigador. Ha realizado varias estancias en el extranjero especialmente en Argentina para estudiar los derechos humanos. Sus líneas de trabajo e investigación tratan sobre los procesos de Reconciliación en el Cono Sur y los movimientos sociales por la Paz y la No violencia en Andalucía. Ha sido miembro de Protección Civil por la que recibió en el 2001 la medalla al Mérito Solidario de Andalucía.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, José.

Doctor en Derecho y profesor de Filosofía, Moral y Política del Departamento de Fundamentos del Orden Jurídico y Constitucional de la Universidad de Murcia. Se ha interesado por la investigación de muy diversos temas dentro de lo que podría denominarse como Historia del Pensamiento Jurídico a través de una metodología interdisciplinar. Destaca su obra sobre el filósofo francés Jean Jacques Rousseau que lleva por título: *La ley del corazón (un estudio sobre J. J. Rousseau)* (Murcia, 1989).

LÓPEZ MARTÍNEZ, Epigmenio.

Licenciado en Ciencia Política y Maestro en Estudios para la Paz y el Desarrollo por la Universidad Autónoma del Estado de México y la Universidad Jaume I de Castellón (España). Actualmente es director del Programa de Maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo en México. Es profesor de Ciencia Política en esa universidad y continúa desarrollando su labor investigadora sobre temas de medio ambiente, globalización y movimientos sociales. Destaca su libro *Medio Ambiente y desarrollo, una perspectiva desde el Desarrollo Sustentable* (México, 2001).

LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario.

Doctor en Historia y profesor de Historia Contemporánea por la Universidad de Granada. Director del Instituto de la Paz y los Conflictos de esa universidad. Ha sido

investigador y profesor visitante, entre otros, en Oxford y Lancaster (Inglaterra) y Salerno y Florencia (Italia). Sus primeras investigaciones se centraron sobre las formas de control social y de violencia de Estado en sociedades rurales destacando su publicación *Orden público y luchas agrarias* (Madrid, 1995). Posteriormente ha investigado sobre procesos de reconciliación, pacifismo y no violencia (*Historia de la Paz*, Granada 2000) y actualmente está trabajando en un proyecto sobre Cuerpos Civiles de Paz. Ha sido profesor en diversos máster internacionales sobre la Paz y Desarrollo. Ha colaborado como asesor en diversos proyectos de cultura de paz en España, Italia, México y Colombia. Es miembro científico de diversas revistas de investigación para la paz en España e Italia. Pertenece a la Asociación de Investigación para la Paz (AIPAZ).

LORENTE LINDES, Marcelo Antonio.

Licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Granada y becario de investigación en la misma universidad. Miembro del Instituto de la Paz y los Conflictos. Ha investigado sobre pensamiento y filosofía clásica.

MARTÍN MORILLAS, José Manuel.

Doctor en Filología y profesor de Filología Inglesa de la Universidad de Granada. Es investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de esa misma universidad. Se ha especializado en investigar la relación entre el lenguaje y la violencia, así como aspectos interculturales complejos en las sociedades actuales. Su último libro es un análisis sobre los múltiples aspectos simbólicos y culturales en los que se manifiesta la violencia y lleva por título, *Los sentidos de la violencia* (Granada, 2003).

MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent.

Doctor en Filosofía, profesor del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón. Ha realizado trabajos de investigación en las Universidades de Frankfurt (Alemania) y Berkeley (Estados Unidos). Es director del Máster Internacional de Estudios para la Paz y el Desarrollo, y titular de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la paz. Ha publicado sobre múltiples temas: Didáctica de la Filosofía, Filosofía del Lenguaje, Fenomenología y Filosofía para la Paz, etc., y es un gran publicista de todos estos temas. Su último libro de gran difusión es *Filosofía para hacer las paces* (Barcelona, 2001).

MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio.

Profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Murcia. Ha sido profesor visitante en diversas universidades norteamericanas: Harvard (Massachusetts), Montclair State College (New Jersey) y Notre Dame (Indiana). Es miembro de la Asociación española de Ética y Filosofía Política. Forma parte del grupo de investigación «Desigualdad, cooperación y desarrollo» de esa universidad. Ha investigado muy diversos temas destacando su trabajo sobre el liberalismo ético-político de John Rawls, así como su participación en *Ética* (Madrid, 1996) junto a Adela Cortina y *Ética para el desarrollo de los pueblos* (Madrid, 2000).

MARTÍNEZ VICENTE, José Manuel.

Doctor en Psicología y profesor del Departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación de la Universidad de Almería. Ha investigado sobre la Psicología y el Aseoramiento y Orientación vocacional y profesional. Es secretario de la Asociación Andaluza de Psicología Evolutiva y Psicopedagogía y asesor científico de la revista

Investigación Psicoeducativa y Psicopedagógica. Se ha preocupado por orientar el camino vocacional de muchos universitarios y en este sentido es coautor del *Programa Autoaplicable de Orientación Laboral* (Almería, 2001).

MAS SOLÉ, Mercedes.

Maestra. Ha trabajado en varios centros escolares públicos en Madrid. Desde 1989 vive y trabaja en Milán (Italia) como formadora en proyectos de educación para la paz y la noviolencia. Actualmente es presidenta de la asociación «Pace e Dintorni» y anualmente ofrece cursos en la Escuela de Verano del Instituto San Pío X de Madrid. Es coordinadora del libro *Educación en la noviolencia* (Madrid, 2000).

MEDINA DOMÉNECH, Rosa María.

Médico. Doctora en Historia de la Medicina y profesora de Historia de la Ciencia de la Universidad de Granada. Es investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos de esa universidad. Asimismo, ha investigado con una beca en el Centre for the History of Science, Medicine and Technology, University of Manchester (Inglaterra), financiada por el programa Marie Curie de la Unión Europea. Actualmente desarrolla una línea de investigación que analiza el papel de la medicina con el proceso colonial español en Guinea Ecuatorial, así como desarrolla un proyecto de investigación que examina el papel de la Ciencia en los procesos de identidad colonial, racial y nacional. Es co-editora de la monografía *Ciencia, tecnología y sociedad* (Granada, 1997).

MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores.

Doctora en Historia Antigua por la Universidad de Granada. Es investigadora del Instituto de Estudios de la Mujer en dicha universidad. Secretaria de *Arenal*, revista de Historia de las Mujeres y miembro del Consejo Editorial de la colección *Feminae* de la Universidad de Granada. Ha publicado numerosos trabajos sobre religión, poder, espacios domésticos y paz. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el occidente Mediterráneo* (Granada, 1996) y *Olimpia* (Madrid, 2001).

MOLINA ALMAZÁN, Angustias.

Licenciada en Filosofía, profesora de Enseñanza Secundaria y miembro del Gabinete del Plan Andaluz de Educación para la Cultura de Paz y Noviolencia, en la provincia de Granada.

MOLINA RUEDA, Beatriz.

Doctora y profesora de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. Es investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos de esa misma universidad. Parte de su investigación está dedicada al campo de las religiones, las culturas y la paz, con especial referencia al mundo árabe islámico. Dentro de esta línea ha publicado diversos trabajos sobre el concepto, la historia y las cosmovisiones que aporta el Islam al tema de la paz y los conflictos. Ha sido profesora visitante en diversos países árabes. Actualmente es la secretaria de la colección *Eirene* del Instituto de la Paz y los Conflictos.

MORA MOLINA, Juan Jesús.

Doctor en Derecho y profesor del Departamento de Derecho Público de la Universidad Pablo Olavide de Sevilla. Ha investigado sobre sociología jurídica y filosofía

del derecho, ampliando la clásica visión jurista por otra mucho más amplia, plural e interdisciplinaria en la que enlaza los problemas de la globalización con una nueva teoría del conocimiento jurídico.

MORALES MORENO, Alberto.

Doctor en Psicología y profesor del Departamento de Psicología Experimental y Fisiología del Comportamiento de la Universidad de Granada. Sus líneas de investigación son Psicobiología y Psicofarmacología del miedo y de la ansiedad. Es investigador del Instituto de Neurociencias de la Universidad de Granada.

MOURA, Tatiana Gonçalves.

Licenciada en Relaciones Internacionales con especialización en Cooperación Internacional por la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra (Portugal). Máster en Sociología de dicha Facultad e investigadora del Núcleo de Estudios para la Paz del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra. Sus temas de investigación están relacionados con el papel de las mujeres en los procesos de paz y en la reconstrucción posconflicto, así como el papel de aquéllas en otros procesos sociales y políticos (especialmente medioambiente y violencia).

MUÑOZ MUÑOZ, Ana María.

Profesora del Departamento de Biblioteconomía y Documentación, miembro del Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad de Granada. Actualmente trabaja en las líneas de investigación sobre estudios de documentación sobre la perspectiva de género. Entre sus libros se encuentra (coautora): *Fuentes de información para los estudios de las mujeres* (Granada, 2000).

MUÑOZ MUÑOZ, Francisco Adolfo.

Doctor en Historia y profesor de Historia Antigua de la Universidad de Granada. Es investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de esa universidad. Miembro fundador de la Asociación Española de Investigación para la Paz (AIPAZ). Ha dirigido diversos proyectos de investigación sobre Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo y Resolución Pacífica de Conflictos. Ha realizado diversas estancias en el extranjero y ha sido invitado a diversos máster y cursos internacionales, tanto en Europa como en América Latina. Entre sus obras destacan: *Hacia un Mediterráneo pacífico* (Granada, 1997) y *La paz imperfecta* (Granada, 2001).

NAVARRO AZNAR, Fernando.

Doctor en Derecho y profesor de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Murcia, dentro del Departamento de Fundamentos del Orden Jurídico y Constitucional en donde imparte, entre otras, la Teoría de la Ciencia y de la Metodología Jurídica. Ha investigado sobre objeción de conciencia, resistencia civil a los gobiernos y sobre desobediencia civil del que es autor del libro: *Desobediencia civil y sociedad democrática* (Murcia, 1990).

PENALVA VERDÚ, Clemente.

Licenciado en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid, Doctor en Sociología por la Universidad de Alicante. Actualmente es profesor del Departamento de Sociología II de dicha Universidad. A su vez, imparte clases en el curso de

doctorado de «Bienestar social y desigualdades». Ha impartido docencia en la maestría sobre Paz y Desarrollo en la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca (México).

PERALES PALACIOS, Francisco Javier.

Doctor en Física y catedrático de Didáctica de las Ciencias Experimentales de la Universidad de Granada. Es un gran divulgador y publicista de las ciencias experimentales en todos los ámbitos de la enseñanza por su máxima preocupación porque las ciencias lleguen comprensibles y de forma útil a todas las personas. Ejemplo de ello son algunas de sus últimas obras, como: *Didáctica de las ciencias experimentales: teoría y práctica de la enseñanza de las ciencias* (Alcoy, 2000) y *Resolución de problemas* (Madrid, 2000).

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo.

Doctor en Filología Semítica y profesor de Historia del Islam Contemporáneo de la Universidad de Granada. Especialista en Historia de las mujeres y relaciones de género en el mundo Árabe y en Sociedad Civil y transiciones democráticas en el Magreb, temas estos sobre los que ha publicado numerosos estudios, entre ellos: *Estatuto jurídico de la mujer argelina: matrimonio y divorcio* (Granada, 1991) y *Mujeres argelinas en lucha por las libertades democráticas* (Granada, 1997). En la actualidad es subdirector del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada.

PERFECTO SÁNCHEZ, José Ricardo.

Licenciado, maestro y doctor en Filosofía, grados que obtuvo –con mención honorífica– en la Universidad Iberoamericana. Es diplomado en Educación Superior por la Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca, México). Ha sido profesor en diversas universidades latinoamericanas. Perteneció a varios comités científicos de revistas internacionales en el campo de la filosofía política y jurídica. Ha publicado multiplicidad de artículos y libros, destacando: *Una reflexión filosófica sobre el concepto de ser humano en estudios para la paz* (Toluca, 2001). Asimismo, ha desempeñado numerosos cargos de política académica en la Universidad Autónoma del Estado de México. En la actualidad es director del Seminario Permanente de Paz y Desarrollo de esa universidad.

PIÑERO PANTÍN, José Carlos.

Licenciado en Sociología, Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad de Barcelona. Diploma de Estudios Avanzados y Master en Relaciones Internacionales. Investigador del Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE) y profesor del Departamento de Derecho Constitucional y Ciencia Política de la Universidad de Barcelona. Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas y sus líneas de investigación se centran en el ámbito de las relaciones internacionales, la Política Exterior, de Seguridad y Defensa Común de la Unión Europea y las relaciones civiles-militares.

PONTARA, Giuliano.

Profesor de Filosofía de la Universidad de Estocolmo (Suecia). Ha investigado sobre ética teórica y meta-ética (en ese campo ha publicado, en España, *Ética y generaciones futuras*, Madrid, 1996). Asimismo ha desarrollado análisis sobre investigación

para la paz y filosofía política, con particular atención sobre la relación entre ética y política en la doctrina de la no violencia gandhiana. Gran polemista (especialmente con Norberto Bobbio en *Elogio de la templanza*, Madrid, 1997) que ha publicado numerosas obras: *Antigone e Creonte* (Turín, 1990); *Guerre, disobbedienza civile nonviolenza* (Turín, 1996); o *Gandhi. Teoria e pratica della nonviolenza* (Turín, 1996), libro este último del que se han hecho varias ediciones. Actualmente es director de la Universidad Internacional de las Instituciones y los Pueblos por la Paz (IUPIP) en Rovereto (Trento, Italia).

PUREZA, José Manuel.

Doctor en Sociología de las Relaciones Internacionales. Profesor Titular de Relaciones Internacionales de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra (Portugal). Coordinador de la Licenciatura en Relaciones Internacionales de esa misma universidad y coordinador del Núcleo de Estudios para la Paz del Centro de Estudios Sociales de esa universidad. Sus temas de investigación son la prevención de conflictos, la cultura de paz, los derechos humanos y el derecho internacional. Destacan entre sus muchas publicaciones, *El patrimonio común de la humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad?* (Madrid, 2002).

RODRIGUEZ ALCÁZAR, Francisco Javier.

Doctor en Filosofía y profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Granada. Ha sido investigador visitante de la Washington University (Saint Louis), del Massachusetts Institute of Technology y de la Universidad de Oxford. Ha sido secretario y director de la colección *Eirene*. En la actualidad es Secretario Académico del Instituto de la Paz y los Conflictos. Es autor de *Ciencia, valores y relativismo* (Granada, 2000), *Cultivar la paz* (Granada, 2000) y co-autor de *Ciencia, tecnología y sociedad* (Granada, 1997). Ha investigado sobre diversos temas de epistemología, filosofía de la ciencia e investigación para la paz. Ha sido profesor invitado en diversos máster y cursos internacionales.

RODRÍGUEZ MOLINA, José.

Doctor en Historia y profesor de Historia Medieval en la Universidad de Granada. Licenciado en Teología por la Facultad de Teología de Cartuja (Granada). Desde 1971 viene ocupando la mayor parte de su tarea investigadora en el estudio del Reino de Jaén, especialmente el periodo comprendido entre los siglos XIII y XVI, cuyo objetivo le ha llevado a recorrer los archivos provinciales, andaluces, nacionales y extranjeros buscando datos documentales con los que poder interpretar y explicar el medioevo jiennense.

RODRÍGUEZ PRIETO, Rafael.

Doctor Europeo en Derecho y profesor Asociado del Área de Filosofía del Derecho de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Sus temas de investigación están relacionados con el desarrollo de las nuevas ciudadanías, la sociedad de la información y teoría de la cultura.

RODRÍGUEZ RAMÍREZ, Ruben.

Consultor experto en Educación Ambiental, Guía-intérprete del Centro de Visitantes de Puerto Lobo en el Parque Natural de la Sierra de Huetor (Granada). Es Presidente de la Junior Empresa Ecoaula.

RODRÍGUEZ VÁZQUEZ, Magdalena.

Maestra de Educación Primaria, especialista en Pedagogía Terapéutica y Apoyo a la Integración y en Educación Infantil. Ha colaborado con varios grupos de trabajo y formación sobre práctica psico-motriz, lenguaje de signos, adaptaciones curriculares y logopedia.

ROJAS RUIZ, Gloria.

Licenciada en Ciencias de la Educación y profesora Asociada del Departamento de Didáctica y Organización Escolar de la Facultad de Educación y Humanidades del Campus de Melilla. Es miembro del Grupo de Investigación «Innovación curricular en contextos multiculturales» e investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada.

ROJO ZEA, José Manuel.

Licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Granada y profesor de Historia de Enseñanzas Medias. Ha participado en diversos proyectos educativos, relacionados con la Educación para la Paz, la recuperación de la memoria histórica y el cine como recurso didáctico, participando en diversas publicaciones como *¿Qué es ESO de la Paz?* (Granada, 2002). Por otra parte es organizador de las I Jornadas de Recuperación Histórica y Movimiento Anarquista en Torreperogil (Jaén).

ROLDAN BARBERO, Javier.

Catedrático de Derecho Internacional Público y Cátedra Jean Monnet de Derecho Comunitario Europeo en la Universidad de Almería. Ha ampliado estudios en Bruselas, Florencia, La Haya y París. Es autor de numerosas publicaciones, entre las que se encuentran los libros *Democracia y Derecho Internacional* (Madrid, 1994), *Ensayo sobre el Derecho Internacional Público* (Barcelona, 1996) y *Las relaciones exteriores de España* (Madrid, 2001).

ROLDÁN MOLINA, María del Carmen.

Licenciada en Geografía e Historia por la Universidad de Granada. Diplomada en Biblioteconomía y Documentación por la misma universidad. Es colaboradora del Instituto de la Paz y los Conflictos, de la Universidad de Granada, en el área de Relaciones Institucionales, donde realiza el doctorado en «Paz, Conflictos y Democracia».

ROMEVA RUEDA, Raúl.

Doctor en Relaciones Internacionales y Licenciado en Ciencias económicas por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente es coordinador de Investigación y profesor de la Escuela de Cultura de Paz de la UAB/Cátedra UNESCO sobre Paz y Derechos Humanos. Es autor de varias publicaciones como: *Posguerra y paz. Déficits, retos y oportunidades de la Rehabilitación posbélica o Bosnia-Herzegovina: Lecciones de una guerra* (Madrid, 1997).

ROMO AVILÉS, Nuria.

Doctora en Antropología Social por la Universidad de Granada. Profesora Asociada en el Departamento de Antropología y Trabajo Social de la Universidad de Granada. Subdirectora del Instituto de Estudios de la Mujer de esta Universidad. Ha realizado diversas investigaciones europeas y españolas sobre el uso de drogas y las formas

L

de ocio juveniles, investigando en la aplicación de la perspectiva de género al estudio de los usos de drogas por las mujeres.

RUIZ JIMÉNEZ, José Ángel.

Licenciado en Filosofía y Letras en la especialidad de Historia Contemporánea por la Universidad de Granada, Maestro Europeo en Derechos Humanos y Democratización por las Universidades de Padua y Essex, Maestro en Derechos Humanos en el Mundo Contemporáneo por la Universidad Internacional de Andalucía y Diplomado en Estudios Avanzados por el Instituto de la Paz y Conflictos de la Universidad de Granada, del que ahora es miembro. Becario de Investigación en la Universidad de Granada, sus líneas de trabajo son los Movimientos Sociales, la Noviolencia y los Derechos Humanos en el marco de la Historia Actual.

RUIZ RUIZ, José Miguel.

Técnico Superior en Telecomunicaciones e Informática. Miembro de la Red de Radio emergencia de Protección Civil del Ministerio del Interior (desde 1982) y de la Agrupación de Voluntarios de Protección Civil del Ayuntamiento de Granada (desde 1987). Es profesor de Telecomunicaciones en Emergencia y Protección Civil de los cursos organizados por la Escuela de Seguridad Pública de Andalucía (Junta de Andalucía), de la Empresa Pública de Emergencias Sanitarias, la Universidad de Granada, el Ayuntamiento de Granada, la Cruz Roja, entre otras. Es, asimismo, vocal del Consejo Provincial del Voluntariado de la Conserjería de Gobernación de la Junta de Andalucía.

RUIZ VIEYTEZ, Eduardo J.

Doctor en Derecho y Profesor de Derecho Constitucional en la Universidad de Deusto. Ha sido asesor jurídico del Ararteko y vocal del Foro para la Integración Social de los Inmigrantes. Desde 1991 es miembro de la ONGs de acogida a inmigrantes *Bilbo Exxezabal*. Ha realizado varias publicaciones en ámbitos relacionados con la inmigración y las minorías, siendo consultor del Consejo de Europa en materia de minorías lingüísticas. En la actualidad es Director del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto.

SAINZ SÁNCHEZ, Enrique.

Doctor en Sociología y profesor de Sociología de la Universidad de Granada. Miembro del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada. Ha investigado en temas de seguridad y defensa en Europa.

SALIM, Maryam.

Licenciada en Letras por la Universidad de Abdel Malek Assaadi (Tetúan, Marruecos), especializada en Historia. Diploma de Estudios Avanzados por el Instituto la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada. Colaboradora del mismo, investigando en el campo de la cooperación hispano-marroquí.

SALORT MEDINA, Miguel Ángel.

Licenciado en Geografía e Historia, especialidad Historia Antigua, por la Universidad de Granada. Ha sido becario del Instituto de la Paz y los Conflictos de esa universidad. Ha investigado sobre la visión del filósofo cordobés Lucio A. Séneca en

torno a la paz y la concordia. Muy interesado en el papel de los medios de comunicación, la guerra y la paz, condujo un programa de radio de la Cadena Ser en Granada.

SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús Andrés.

Licenciado en Física y profesor de Escuela Universitaria en Arquitectura Técnica de la Universidad de Granada. Pertenece al Departamento de Física Aplicada y es miembro del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada. Su línea de investigación es la Ciencia y Tecnología para la Paz. Ha sido co-editor de los libros: *Paz y prospectiva. Problemas globales y futuro de la humanidad* (Granada, 1994) y *Ciencia, tecnología y sociedad: Contribuciones para una cultura de la paz* (Granada, 1997).

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián.

Doctor en Ciencias de la Educación y Catedrático de Escuela Universitaria de Didáctica y Organización Escolar de la Universidad de Granada en el campus de Melilla. Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de esta Universidad desde su fundación. Director y fundador del Grupo de Investigación *Innovación Curricular en Contextos Multiculturales* del Plan Andaluz de Investigación desde 1988. Su actividad docente e investigadora se centra fundamentalmente en la Educación Intercultural y la Educación para la Paz, temáticas sobre las que ha escrito varios artículos y libros especializados.

SÁNCHEZ GARCÍA, Antonio.

Licenciado en Filología Románica, Pedagogía y Filosofía. Doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad de Granada. Profesor de Teoría Educativa de la Escuela Universitaria de Magisterio 'Inmaculada Concepción'-Ave María (adscrita a la Universidad de Granada). Además de todo un conjunto de comunicaciones, artículos y libros podemos destacar: *Hacia un modelo de educación para la vejez* (Granada, 1998) y *Un modelo de educación en los mayores: la interactividad* (Madrid, 1998).

SAN GINÉS AGUILAR, Pedro.

Doctor en Filología Románica y Profesor de Lingüística General. Es profesor de Pensamiento Chino y Licenciado en estudios chinos de París VIII. Sus líneas de investigación versan sobre la Traducción, la Sinología, Multimedia, etc. Ha publicado artículos y libros sobre estos temas y varias monografías sobre pensadores chinos. Así por ejemplo tenemos *Han Fei Zi: el arte de la política (los hombres y la ley)* (Madrid, 1998), *Libro del Maestro Gongsun Long* (Madrid, 2001) entre otros.

SECO MARTÍNEZ, José María.

Doctor en Derecho y profesor Asociado de Filosofía del Derecho de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Muy interesado en todos los temas relacionados con la problemática y el análisis que se derivan de las teorías de la cultura.

SEGURA GRAIÑO, Cristina.

Doctora en Historia y profesora titular de Historia Medieval en la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de esa universidad. Ha sido Presidenta de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres (AEIHM). Tiene numerosas publicaciones sobre Historia de las Mujeres en la que es una autoridad.

TITOS MARTINEZ, Manuel.

Doctor en Historia. Catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Granada. Vicepresidente del Centro UNESCO de Andalucía. Ha investigado en temas económicos y financieros del que es especialista. Ha desarrollado muchos de sus trabajos sobre estudios económicos de los sistemas de cajas de ahorros, del papel de las cámaras de comercio, industria y navegación. Asimismo, tiene toda una literatura en torno al papel económico, turístico y paisajístico de Sierra Nevada. Ha colaborado en la confección de Agenda Local 21 de Granada.

TORRES LÓPEZ, Juan.

Doctor en Economía. Catedrático de Economía Política y Hacienda Pública de la Universidad de Málaga. Ha investigado, desde enfoques alternativos y críticos a los convencionales, la realidad macroeconómica de Andalucía y de España. Es autor de numerosas publicaciones, entre las que se destacan: *La otra cara de la política económica. España, 1982-1994.* (Madrid, 1995), *Desigualdad y crisis económica. El reparto de la tarta* (Madrid, 1995) y *Pensiones públicas: ¿y mañana qué?* (Barcelona, 1996).

TORTOSA, José María.

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Roma y en Sociología por Madrid. Es Catedrático del Departamento de Sociología II y titular de la Cátedra Rafael Altamira (Instituto de Investigación sobre la Paz) de la Universidad de Alicante. Ha dado, fuera de España, clases o conferencias en Universidades de Italia, Inglaterra, Estados Unidos, China, Francia, México, Ecuador, Cuba, Brasil, Argelia y Colombia; investigó en Bolivia y Polonia. Ha realizado informes para la Universidad de Naciones Unidas y para el II Programa Europeo de Lucha contra la Pobreza. Autor de más de una docena de libros como *Sociología del sistema mundial* (Madrid, 1992) *El juego global: maldesarrollo y pobreza en el sistema mundial* (Madrid, 2001).

TUVILLA RAYO, José.

Maestro. Coordinador Regional del Plan Andaluz de Educación para la Cultura de Paz y NoViolencia. Coordinador Andaluz de las Escuelas Asociadas a la UNESCO. Miembro Pedagógico del Centro Internacional de Formación en la Enseñanza de los Derechos Humanos y la Paz (CIFEDHOP) de Ginebra. Miembro del Comité Internacional de la Asociación Mundial por la Escuela Instrumento de Paz. Miembro colaborador del Instituto de la Paz y los Conflictos de Granada y del Instituto de Estudios Almerienses.

URDIALES VIEDMA, María Eugenia.

Doctora en Geografía y profesora de Geografía Humana en la Universidad de Granada. Ha investigado sobre población, medio rural y desarrollo. También se ha interesado por el papel nuevo de la geopolítica y la geografía. Tiene numerosas publicaciones sobre todos estos temas, entre las que destacan su participación en obras colectivas como: *Historia Económica de Granada* (Granada, 1998) y *La población en Andalucía* (Sevilla, 2000) y su interesante monografía *Las cuevas en Andalucía: evolución, situación y análisis demográfico de la provincia de Granada* (Granada, 1987).

VÁZQUEZ GONZÁLEZ, Natalia Ix-Chel.

Licenciada en Ciencias de la Comunicación por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus de Toluca (México). Maestra en estudios para la Paz

y el Desarrollo por la Universidad Autónoma del Estado de México. Becaria de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) en el Programa de doctorado Paz, Conflictos y Democracia de la Universidad de Granada. Profesora en la Licenciatura de Comunicación de la Universidad Autónoma del Estado de México.

VELASCO CRIADO, Demetrio.

Doctor en Ciencias Políticas (Madrid), Máster en Filosofía (París). En la actualidad es Catedrático de Pensamiento Político en la Universidad de Deusto. Autor de obras sobre el marxismo, el anarquismo y los derechos humanos, destacan sus monografías *Ética y Poder Político en Mijail A. Bakunin* (Bilbao, 1993) y *Pensamiento Político contemporáneo* (Bilbao, 2001). Es colaborador ocasional del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto.

VÉLEZ RODRÍGUEZ, John Fredy.

Licenciado en Sociología por la Universidad de Antioquia (Colombia). Ha trabajado como investigador en derechos humanos, tratamiento de conflictos y paz en organismos no gubernamentales en Colombia y en el Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia. Actualmente es becario de Investigación del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada donde realiza una investigación sobre la Teoría de la Guerra Justa.

VERGARA ESTÉVEZ, Jorge.

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Diplomado en Estudios Avanzados de Filosofía. En la actualidad está realizando el Doctorado en Filosofía en la Universidad de París VIII. Es profesor del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile y editor de la revista *Polis* de la Universidad Bolivariana. Sus áreas de investigación son la filosofía política, los estudios culturales latinoamericanos y la epistemología de las ciencias sociales. Próximamente editará un libro sobre *Liberalismo, democracia y neoliberalismo*.

VIDAL LUENGO, Ana Ruth.

Doctora en Filología. Profesora de Lengua y Literatura Árabe de la Universidad de las Palmas de Gran Canaria. Miembro colaborador del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada. Sus trabajos de investigación se centran en las cosmovisiones e ideas sobre la paz en el Islam y la regulación pacífica de conflictos en un contexto árabe-islámico. Ha viajado por diversos países árabe-islámico, con especial experiencia en Egipto.

VINYAMATA CAMP, Eduard.

Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencias Económicas. Conflictólogo. Estudios universitarios en Francia. Delegado del Rector de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) para el *Campus for Peace*. Director del Área de Conflictología de la UOC. Coordinador del Master Internacional de Resolución de Conflictos (UOC). Autor de un gran número de títulos sobre teoría de conflictos, entre los que destacamos *Conflictología. Teoría y práctica en Resolución de Conflictos* (Barcelona, 2001) y *Manual de prevención y resolución de conflictos: conciliación, mediación, negociación* (Barcelona, 1999). Es director de la *Revista de Conflictología* y Presidente de la Sociedad Catalana de Conflictología.

G L O S A R I O

A

ACCIÓN HUMANITARIA
ACTITUD
ACTIVIDADES EDUCATIVAS PARA LA PAZ
ACULTURACIÓN
ADHESIÓN
ÁGAPE
AGENDAS DE LA PAZ
AGRESIÓN
AGRESIVIDAD
AHIMSA
ALIENACIÓN
ALTERNATIVAS
ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS
AMISH
AMISTAD
AMNISTÍA
AMOR
ANALISTA DE SEGURIDAD
ANARQUISMO
ANDROCENTRISMO
ANSIEDAD
ANTISEMITISMO
ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN
ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO
ANTROPOLOGÍA PARA LA PAZ
APARTHEID
APÁTRIDA
APRENDIZAJE COOPERATIVO
ARBITRAJE
ARBITRAJE INTERNACIONAL
ARMAGEDÓN
ARMAS BIOLÓGICAS
ARMAS ESTRATÉGICAS
ARMAS LIGERAS
ARMAS LIGERAS (Campaña para el control de las armas ligeras «Adios a las armas»)

ARMAS LIGERAS (IANSA: Red internacional de acción sobre las armas ligeras)
ARMAS QUÍMICAS
ARMAMENTISMO
ARMISTICIO
ARMONÍA
ARTE Y PAZ
ASIMILACIÓN
AUTODETERMINACIÓN
AUTOESTIMA
AUTOPROTECCIÓN
AUXILIO
AYUDA OFICIAL AL DESARROLLO

B

BAHA'Í
BALCANIZACIÓN
BALSERO
BANCA DE LOS POBRES
BANCO MUNDIAL
BASES MILITARES
BELICISMO
BELLUM IUSTUM
BENEFICENCIA
BOAT-PEOPLE
BOMBAS DE PALOMARES
BUDISMO

C

CALIDAD DE VIDA
CAMBIO SOCIAL
CAPITALISMO
CAPITULACIÓN
CARIDAD
CARRERA DE ARMAMENTOS
CASCOS AZULES
CÁTEDRAS UNESCO
CHANISMO

CHIÍSMO
 CHIPKO
 CICLO ARMAMENTÍSTICO
 CIENCIA Y TECNOLOGÍA PARA LA PAZ
 CINISMO
 CIUDADANÍA
 CIUDADANOS DEL MUNDO
 CLEMENCIA
 CND
 COLONIALISMO
 COLONIZACIÓN
 COMERCIO DE ARMAS
 COMERCIO JUSTO
 COMISIONES DE LA VERDAD
 COMPASIÓN
 COMUNICACIÓN
 CONCILIACIÓN
 CONCORDIA
 CONFERENCIAS DE CONSENSO
 CONFIANZA
 CONFLICTO
 CONFLICTOLOGÍA
 CONFLICTOS AMBIENTALES
 CONFLICTOS DE GÉNERO
 CONFLICTOS EDUCATIVOS
 CONFLICTOS EN LAS ORGANIZACIONES
 CONFLICTOS ESTE-OESTE
 CONFLICTOS INTERPERSONALES
 CONFLICTOS NORTE-SUR
 CONFLICTOS POLÍTICO-SOCIALES
 CONFUCIANISMO
 CONFUCIONISMO
 CONSCRIPCIÓN
 CONSENSO
 CONSOLIDACIÓN DE LA PAZ
 CONSUMISMO
 CONSUMO RESPONSABLE
 CONTAMINACIÓN
 CONTRAVALOR
 CONTROL DE ARMAMENTOS
 CONVENCIÓN
 CONVENCIÓN DE SENECA FALLS
 CONVENIO
 CONVIVENCIA
 CONVIVENCIA ESCOLAR
 COOPERACIÓN
 COOPERACIÓN PARA EL DESARROLLO
 CORRESPONSABILIDAD
 CRÍMENES CONTRA LA HUMANIDAD
 CRÍMENES DE GUERRA
 CRIMINALIDAD
 CRISTIANISMO
 CRUZ ROJA-MEDIA LUNA ROJA
 CUÁQUEROS
 CUERPOS CIVILES DE PAZ
 CUERPO DE PAZ

CULTURA
 CULTURA PARA LA PAZ

D

DAOÍSMO
 DECLARACIÓN DE SENECA FALLS
 DECLARACIÓN ISLÁMICA UNIVERSAL DE DE-
 RECHOS HUMANOS
 DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS
 HUMANOS (1948)
 DEFENSA
 DEFENSA ALTERNATIVA
 DEFENSA CIVIL NOVIOLENTA
 DEFENSOR DEL PUEBLO
 DEFENSORES DE LOS DERECHOS HUMANOS
 DEMOCRACIA
 DEPORTE
 DERECHO A LA PAZ
 DERECHO AL DESARROLLO
 DERECHO AL MEDIO AMBIENTE
 DERECHO DE ASILO
 DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN DE LOS
 PUEBLOS
 DERECHO DE RESISTENCIA
 DERECHO PENAL INTERNACIONAL
 DERECHO DE GUERRA
 DERECHOS DE LA INFANCIA
 DERECHOS DEL NIÑO
 DERECHOS HUMANOS
 DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES
 DESAPARECIDOS
 DESAPARICIONES FORZOSAS O INVOLUNTARIAS
 DESARROLLO
 DESARROLLO HUMANO
 DESARROLLO MORAL
 DESCOLONIZACIÓN
 DESERCIÓN
 DESMILITARIZACIÓN
 DESMINADO
 DESNUCLEARIZACIÓN
 DESOBEDIENCIA
 DESOBEDIENCIA CIVIL
 DESPLAZADOS
 DESVIACIÓN
 DETERMINISMO
 DETERRENCE
 DEUDA EXTERNA
 DÍA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN RACIAL
 (21 de marzo)
 DÍA DE LA PAZ
 DÍA DE LAS NACIONES UNIDAS
 DÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS
 DÍA ESCOLAR DE LA NOVIOLENCIA Y LA PAZ
 (DENYP)
 DIÁLOGO
 DIÁLOGOS

DIFERENCIA
 DILEMA DEL GALLINA
 DILEMA DEL PRISIONERO
 DIPLOMACIA CIVIL NOVIOLENTA
 DIPLOMACIA CONVENCIONAL
 DIPLOMACIA PARALELA
 DISCRIMINACIÓN
 DISUASIÓN
 DISUASIÓN NUCLEAR
 DIVIDENDOS DE LA PAZ
 DOCTRINAS DE LA SEGURIDAD NACIONAL
 DOUKHOBORS
 DROGA

E

ECOFEMINISMO
 ECOLOGÍA
 ECOLOGÍA PROFUNDA
 ECOLOGISMO
 ECONOMÍA CRIMINAL
 ECONOMÍA ECOLÓGICA
 ECONOMÍA ÉTICA
 ECONOMÍA SUMERGIDA
 ECOSOCIALISMO
 EDUCACIÓN
 EDUCACIÓN AFECTIVO-SEXUAL
 EDUCACIÓN AMBIENTAL
 EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS
 EDUCACIÓN EN VALORES
 EDUCACIÓN ESPECIAL
 EDUCACIÓN FAMILIAR
 EDUCACIÓN GLOBAL
 EDUCACIÓN INTERCULTURAL
 EDUCACIÓN MULTICULTURAL
 EDUCACIÓN PARA EL DESARME
 EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO
 EDUCACIÓN PARA LA COMPRENSIÓN INTER-
 NACIONAL
 EDUCACIÓN PARA LA CONVIVENCIA
 EDUCACIÓN PARA LA PAZ
 EDUCACIÓN PARA LA SALUD
 EDUCADORES/AS POR LA PAZ
 EDUCAR EN LA NOVIOLENCIA
 EFECTO CNN
 EIRENE
 EJÉRCITO
 EMBAJADAS
 EMPATÍA
 EMPODERAMIENTO
 END
 ENEMIGO
 ENERGÍAS ALTERNATIVAS
 ENERGÍA NUCLEAR
 ENFOQUE HUMANÍSTICO TRANSPERSONAL
 ENTROPÍA
 EPISTEMOLOGÍAS PARA LA PAZ

EQUIDAD
 EQUILIBRIO DEL TERROR
 ESCLAVITUD
 ESCUDO ANTIMISILES
 ESCUELA BARBIANA
 ESCUELA DE LOS NOMBRES (*MING JIA*)
 ESCUELA INSTRUMENTO DE PAZ
 ESCUELA MODERNA
 ESCUELA NUEVA
 ESCUELAS ASOCIADAS A LA UNESCO
 ESTADO
 ESTADO DEL BIENESTAR
 ESTEREOTIPOS
 ESTOICISMO
 ESTRÉS POST-TRAUMÁTICO
 ESTUDIOS ESTRATÉGICOS
 ÉTICA DE MÁXIMOS
 ÉTICA DE MÍNIMOS
 ÉTICA DEL CUIDADO
 ÉTICA DE LA VIRTUD
 ÉTICA DISCURSIVA
 ÉTICA Y POLÍTICA
 ETNOCENTRISMO
 EUGENESIA
 EUTANASIA
 EVALUACIÓN DE TECNOLOGÍAS
 EXTRANJERÍA

F

FEMINISMO
 FEMINISMO DE LA DIFERENCIA
 FEMINIZACIÓN DE LA PAZ
 FEMINIZACIÓN DE LA POBREZA
 FILADELFIA
 FILANTROPIA
 FOCO GUERRILLERO (Teoría del)
 FONDO MONETARIO INTERNACIONAL
 FORMACIÓN DEL PROFESORADO
 FRATERNIDAD
FREEZE
 FUERZAS DE INTERVENCIÓN RÁPIDA
 FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO
 FUNDAMENTALISMOS

G

GANDHISMO
 GENERACIONES FUTURAS
 GÉNERO
 GENOCIDIO
 GEOGRAFÍA Y PAZ
 GEOPOLÍTICA
 GEOPOLÍTICA DE LA PAZ
 GITANOS
 GLOBALIZACIÓN
GREENHAM COMMON
 GUERRA

LVIII

GUERRA ATÓMICA
GUERRA CIVIL
GUERRA DE GUERRILLAS
GUERRA DE LAS GALAXIAS
GUERRA DE LOS TREINTA AÑOS
GUERRA FRÍA
GUERRA JUSTA
GUERRA TOTAL

H

HARTAL
HINDUISMO
HISTORIA DE LAS MUJERES
HOLOCAUSTO
HOLOCAUSTO NUCLEAR
HUELGA DE HAMBRE
HUMANISMO

I

IDEOLOGÍA
IDEOLOGÍA DE LA ESCASEZ
IFOR (International Fellowship Reconciliation)
IGUALDAD ENTRE IGUALES
IGUALDAD POLÍTICO-SOCIAL
I+D MILITAR
IMPERIALISMO
IMPLICACIÓN
INDÍGENAS
I.N.E.S
INICIATIVA DE DEFENSA ESTRATÉGICA
INMIGRACIÓN
INSUMISIÓN
INTEGRACIÓN ESCOLAR
INTELIGENCIA EMOCIONAL
INTERCULTURALIDAD
INTERNACIONAL DE RESISTENTES A LA GUERRA
INTERNACIONALISMO
INTERNET
INTERSUBJETIVIDAD
INTIFADA I
INTIFADA II
INTOLERANCIA
INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ
IRENÓLOGO
IRENOLOGÍA
ISLAM
ISLAMISMO
IUS AD BELLUM
IUS IN BELLO

J

JAINISMO
JUDAÍSMO
JUEGOS COOPERATIVOS
JUGUETES NO BÉLICOS Y NO SEXISTAS

JUSTICIA
JUSTICIA INTERNACIONAL

K

KÁGGABA
KARMA
KILOTÓN
KOGI
KRIYA
KU-KLUX-KLAN
KUNDALINI

L

LAICIZACIÓN
LARZAC
LEGISMO
LENGUAJE Y PAZ
LIBERTAD POLÍTICA
LIBREPENSAMIENTO
LIMITES DEL CRECIMIENTO
LITERATURA Y GUERRA
LITERATURA Y PAZ
LUCHA NO ARMADA

M

MACHISMO
MAFIA
MALDESARROLLO
MANIFIESTO RUSSELL-EINSTEIN
MANTENIMIENTO DE LA PAZ
MARCHA DE LA SAL (1930)
MARCHA DE SELMA A MONTGOMERY
MARCHA SOBRE WASHINGTON
MARCHA VERDE
MARGINACIÓN
MARINALEDA
MASONERÍA
MASS MEDIA
MATRIMONIO
MAYEÚTICA RECÍPROCA
MEDIACIÓN
MEDIACIÓN ESCOLAR
MEDIOAMBIENTALISMO
MEDIO ESCOLAR
MEDIOS DE COMUNICACIÓN
MELTING POT
MENNONITAS
MENOR (Protección del)
MESTIZAJE
MÉTODOS DE ACCIÓN NOVIOLENTA
MIEDO
MIGRACIONES (emigración e inmigración)
MILITARISMO
MINAS ANTIPERSONA
MINAS ANTIPERSONALES (Acuerdo sobre)
MINORÍA ÉTNICA

MINORÍAS
 MITO
 MODELOS DE DEFENSA ALTERNATIVA
 MODELOS DE DESARROLLO
 MODELOS MENTALES-CULTURALES
 MODERNIDAD
 MOÍSMO
 MONTGOMERY (Boicot a los autobuses)
 MOVIMIENTO DE LA RESISTENCIA
 MOVIMIENTO ECOLOGISTA
 MOVIMIENTO INTERNACIONAL DE RECON-
 CILIACIÓN
 MOVIMIENTO PACIFISTA
 MOVIMIENTO POR LOS DERECHOS DE LAS
 MUJERES
 MOVIMIENTOS ANTIGLOBALIZACIÓN
 MOVIMIENTOS DE CIENTÍFICO Y TÉCNICOS
 CON COMPROMISO SOCIAL
 MOVIMIENTOS INDIGENISTAS
 MOVIMIENTOS SOCIALES
 MUJERES
 MUJERES (Conferencias Internacionales sobre...)
 MUJERES DE NEGRO
MULTY-TRACK DIPLOMACY
 MURO DE BERLÍN
 MUSEO DE LA PAZ
 MUTILACIÓN GENITAL FEMENINA

N

NACIONALISMO
 NAZISMO
 NECESIDADES HUMANAS: PRINCIPALES DE-
 BATES
 NECESIDADES HUMANAS FUNDAMENTALES
 NEGOCIACIÓN
 NEGOCIACIÓN INTERNACIONAL
 NEOCOLONIALISMO
 NEOHINDUÍSMO
 NEUTRALIDAD CIENTÍFICA
 NIÑOS SOLDADO
 NO INTERVENCIÓN
 NÓMADAS (pueblos)
 NO-PROLIFERACIÓN/PROLIFERACIÓN
 NORMAS DE CONVIVENCIA
 NORTE-SUR
 NOVIOLENCIA
 NOVIOLENCIA (en España)
 NUEVA ECONOMÍA
 NUEVA MASCULINIDAD
 NUEVAS TECNOLOGÍAS Y CONFLICTOS
 NUEVO ORDEN ECONÓMICO INTERNACIONAL

O

OBJECCIÓN DE CONCIENCIA
 OLIMPIADAS
 OMBUDSMAN

OPCIÓN CERO
 OPERACIONES DE LA ONU PARA EL MANTE-
 NIMIENTO DE LA PAZ
 ORGANIZACIÓN NACIONES UNIDAS (ONU)
 ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES
 ORIENTACIÓN PSICO-CULTURAL
 OTAN

P

PACIFICACIÓN
 PACIFISMO
 PACIFISMO ANTINUCLEAR
 PACIFISMO FEMINISTA
 PACIFISMO RELIGIOSO
 PACTO DE VARSOVIA
 PACTOS INTERNACIONALES DE DERECHOS
 HUMANOS
 PAÍSES NO ALINEADOS
 PALOMA DE LA PAZ
 PÁNICO
 PARADIGMA DE LA COMPLEJIDAD Vs. PARA-
 DIGMA TRADICIONAL
 PARTICIPACIÓN
 PARTICIPACIÓN EDUCATIVA
 PATERA
 PATRIARCADO
 PATRIMONIO COMÚN DE LA HUMANIDAD
 PAX
PAX AUGUSTA
PAX CHRISTI INTERNATIONAL
PAX ROMANA
 PAZ
 PAZ DE DIOS
 PAZ DE WESTFALIA, 1648
 PAZ FEMINISTA
 PAZ GAIA
 PAZ GRIEGA
 PAZ IMPERFECTA
 PAZ INTERCULTURAL
 PAZ INTERNA
 PAZ NEGATIVA
 PAZ NEUTRA
 PAZ PERPETUA
 PAZ POR EL DERECHO
 PAZ POSITIVA
 PAZ SOCIAL
PEACE-BUILDING
PEACE CORPS
PEACE-KEEPING
PEACEMAKING
PEACE RESEARCH
 PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO
 PEDAGOGÍA Y PAZ
 PENA DE MUERTE
 PERDÓN
 PODER

LX

PODER DEL PUEBLO
PODER DESTRUCTIVO
PODER INTEGRADOR
PODER Y CONOCIMIENTO
POSTCOLONIALISMO
POSTMODERNIDAD
POTENCIAS ATÓMICAS
PRECIO DE LA SANGRE
PREJUICIO
PREMIOS NOBEL ALTERNATIVOS
PREMIOS NOBEL DE LA PAZ
PREVENCIÓN DE CONFLICTOS ARMADOS
PRISIONEROS DE GUERRA
PROBLEMAS GLOBALES
PROCESO DE NÜREMBERG, 1945-1946
PROCESOS DE LEIPZIG, 1920-1922
PROCESOS DE NÜREMBERG, 1947-1949
PROSPECTIVA
PROTECCIÓN CIVIL
PROTECCIÓN DE LA POBLACIÓN CIVIL EN
 LOS CONFLICTOS ARMADOS
PROTECCIÓN DE LOS BIENES CULTURALES EN
 CASO DE CONFLICTO ARMADO
PROTECCIÓN DE MINORÍAS
PROYECTO MANHATTAN
PSICOLOGÍA Y CONFLICTIVIDAD
PUGWASH

Q

QUILOTÓN
QUÍMICA
QUINTA LIBERTAD
QUIT INDIA

R

RACISMO
RACISMO CIENTÍFICO
RAINBOW WARRIOR
RATIFICACIÓN
RAZA
RECICLAJE
RECOMENDACIÓN
RECONCILIACIÓN
RECONVERSIÓN MILITAR-INDUSTRIAL
RECURSOS NO CONVENCIONALES
RED INTERNACIONAL DE INGENIEROS Y
 CIENTÍFICOS PARA LA RESPONSABILIDAD
 GLOBAL (*INES, INTERNATIONAL NETWORK
 OF ENGINEERS AND SCIENTISTS FOR GLO-
 BAL RESPONSIBILITY*)
REFUGIADOS
RELIGIONES Y PAZ
REPRESALIAS
RESCATE
RESENTIMIENTO
RESISTENCIA NOVIOLENTA (A GOLPES DE
 ESTADO)

RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS ESCOLARES
RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS SOCIALES
RESPONSABILIDAD

S

SALAM
SALT I y II
SARVODAYA
SATISFACTOR
SATYAGRAHA
SEGREGACIÓN RACIAL
SEGURIDAD COLECTIVA
SEGURIDAD HUMANA
SEMIÓTICA DE LA PAZ
SENECA FALLS, 1848
SERENIDAD
SERVICIO MILITAR
SERVICIO MILITAR OBLIGATORIO
SEXISMO
SHALOM
SIMBOLISMO Y PAZ
SIMBOLOGÍA DE LA PAZ
SIMPATÍA
SINERGIA
SINERGIA SOCIAL
SISTEMA-MUNDO
SOBERANÍA
SOCIALIZACIÓN
SOCIEDAD DE NACIONES
SOCIETY OF FRIENDS
SOCIO-AFECTIVO (ENFOQUE)
SOFISMO
SOLIDARIDAD
SPIN-OFF
SUFISMO
SUICIDO
SUICIDIO POLÍTICO
SWADESHI
SWARAJ

T

TAOÍSMO
TECNOLOGÍA PARA LA PAZ
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN
TEOLOGÍA DE LA NOVIOLENCIA
TEORÍA DE CONFLICTOS CULTURALES
TEORÍA DE JUEGOS
TEORÍA DE LA PAZ
TEORÍA DEL CONFLICTO
TEORÍA DEL DOMINÓ
TEORÍA DEL FOCO GUERRILLERO
TEOSOFÍA
TERCER MUNDO
TERRORISMO
TOLERANCIA
TOLSTOISMO (El pensamiento de Tolstoi y la no-
 violencia)

TORTURA
 TOTALITARISMO
 TRABAJO INFANTIL
 TRANSARME
 TRANSCULTURALIDAD
 TRANSFORMACIÓN NOVIOLENTA DE CON-
 Flictos
 TRANSICIÓN POLÍTICA
 TRANSVERSALIDAD/TRANSVERSALES
 TRATA DE SERES HUMANOS
 TRATADO DE RENUNCIA A LA GUERRA, 1928
 TREGUA DE DIOS
 TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL
 TUMBA DEL SOLDADO DESCONOCIDO

U

UNESCO
 UNICEF
 UNIÓN DE CIENTÍFICOS COMPROMETIDOS
 UNIVERSALISMO
 UNIVERSIDAD PARA LA PAZ DE NACIONES
 UNIDAS
 UTOPIÁS
 UTOPIÁS DE PAZ

V

VALORES
 VEGETARIANISMO

VERDES
 VIOLENCIA
 VIOLENCIA CULTURAL
 VIOLENCIA DE GÉNERO
 VIOLENCIA DIRECTA
 VIOLENCIA ESTRUCTURAL
 VIOLENCIA SIMBÓLICA
 VOCACIÓN

W

WAR RESISTERS' INTERNATIONAL
WELFARE STATE
W.I.L.P.F. (Women's International League for Peace and Freedom)
WORLDWATCH INSTITUTE (Instituto de Observación del Mundo)

X

XENOFILIA
 XENOFOBIA

Y

YIHAD
 YOGA

Z

ZEN
 ZONAS LIBRES DE ARMAMENTO NUCLEAR
 ZONAS NEUTRALES

ENCICLOPEDIA
de PAZ
y CONFLICTOS

a-k



AMISTAD



ACCIÓN HUMANITARIA. Es la asistencia que Estados, organizaciones intergubernamentales y organizaciones no gubernamentales (ONG's) prestan a las víctimas de las catástrofes naturales y de los conflictos económicos, sociales y políticos que muchas veces se convierten en guerras de diferente intensidad. Tiene su origen inicialmente en la caridad cristiana que ya en la Edad Media se organizaba alrededor de los monasterios para socorrer a los pobres, víctimas de las pestes, etc. Con las Cruzadas se establece una relación más directa entre las guerras y los cuidados a los peregrinos cristianos y a los soldados heridos. Surgen así las órdenes hospitalarias y militares. A partir del siglo XVIII por impulso de la Ilustración se desarrolla el concepto de «humanitarismo» como compromiso con el alivio del sufrimiento humano, simplemente por ser seres humanos pertenecientes a la «humanidad» y desligado de los motivos religiosos iniciales. Desde el siglo XIX hay una relación entre acción humanitaria y colonización con el desarrollo de una medicina colonial que trataba de descubrir enfermedades y vacunas. También en el s. XX empieza la «intervención humanitaria» que tiene un carácter distinto: es la intervención militar de unos países en otros argumentando «razones humanitarias» que muchas veces enmascaran intereses políticos, económicos o estratégicos, a costa de la soberanía de los estados en los que se interviene.

En Europa la relación entre ayuda humanitaria y guerra viene acentuada porque ini-

cialmente personalidades destacadas como la enfermera Florence Nightingale en la guerra de Crimea (1854-1855) y Henri Dunant a partir de la batalla de Solferino (1859), fueron pioneros en atender a las víctimas de la guerra que eran, principalmente, soldados. Así Dunant crea la Cruz Roja en 1863 como una organización permanente de atención a las víctimas de las guerras que en su actuación había de ser «neutral» e «independiente» de los Estados. En la Convención de Ginebra de 1864 se reconoce por primera vez un espacio humanitario neutral en los campos de batalla.

Las organizaciones intergubernamentales primero en la Sociedad de Naciones y después en la Organización de las Naciones Unidas (ONU), también desempeñan una función fundamental en la ayuda humanitaria. Así crean agencias para la infancia (UNICEF), la salud (OMS), programa mundial de alimentación (PMA y FAO). A finales de los años 30 se producen primero en Estados Unidos y después en Europa las primeras organizaciones humanitarias privadas que más tarde se denominarán ONG.

La guerra de Biafra en su intento de independencia de Nigeria en 1967, produjo una hambruna entre los biafreños cercados por el ejército nigeriano que supuso un giro en la forma de entender la ayuda humanitaria. El problema era ¿en qué medida el alivio que produce la ayuda humanitaria contribuye a que se prolongue la tragedia? Los postulados de neutralidad e independencia se habían que-

dado insuficientes y se crea la organización Médicos sin Fronteras (MsF) en 1971; que, además de prestar ayuda y curar, realiza también el papel de «denuncia y testimonio» de las causas del sufrimiento que se trata de aliviar. 1979 es otro año crucial con los problemas de los vietnamitas que huían de su país, los *boat-people* precedente de las actuales pateras. Otro tema importante para la asistencia humanitaria es el de los refugiados por causa de los conflictos armados. Para abordarlo, se ha creado en las Naciones Unidas el Alto Comisionado para los Refugiados (ACNUR). También el drama que sufrió Etiopía entre 1983 y 1984 supuso una reflexión importante para las organizaciones de ayuda humanitaria. Sobre todo, se incrementó la relación entre la sensibilización y la responsabilidad de los medios de comunicación de masas. Se establece así una especial relación entre ONG y prensa, con el riesgo de convertir la ayuda en espectáculo, incluso con el peligro de convertirla en un instrumento tranquilizador de las conciencias, para no llegar a las causas más profundas de los desastres, y en un artículo de venta para recaudar fondos.

El debate actual desde el punto de vista jurídico se centra en convertir el derecho a la asistencia de un derecho de las organizaciones que ayudan, a un derecho de las víctimas. Desde el punto de vista ético se trata de superar los prejuicios de la neutralidad y la independencia con el compromiso con los afectados a los que se ha de reconocer el derecho a decidir sobre lo que se considere alivio de su sufrimiento, desde sus propias tradiciones culturales, creencias y concepciones de las relaciones sociales. Desde el punto de vista de la práctica de las organizaciones se trata de relacionar la ayuda humanitaria inmediata con la cooperación al desarrollo a más largo plazo que afronte las causas profundas de los desastres.

Véase también: ACNUR, Cooperación al desarrollo, Organización de las Naciones Unidas, Refugiados.

Bibliografía:

FERRE, Jean-Luc (1997), *La acción humanitaria*. Madrid, Paradigma.

UNIDAD DE ESTUDIOS HUMANITARIOS (Ed.) (1999), *Los desafíos de la acción humanitaria. Un balance*. Barcelona, Icaria/Antrazyt.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

ACTITUD. Al preguntarnos ¿qué entendemos por actitud? Son muchas las definiciones dadas, pero se pueden agrupar en tres grandes bloques:

a) *Definiciones de carácter social*, son las primeras en aparecer y quizás las más olvidadas. Los autores más representativos son Thomas y Znaniecki. Para ellos, las actitudes serían el reflejo a nivel individual de los valores sociales de su grupo.

b) *Definiciones conductuales*, siguiendo un orden cronológico, son las siguientes en aparecer. Para los autores conductistas, la actitud es la predisposición a actuar o responder de una forma determinada ante un estímulo u objeto actitudinal.

c) *Definiciones cognitivas*, son las últimas en aparecer y surgen alrededor de los años 50, coincidiendo con el cambio del paradigma del conductismo al cognitivismo. Rokeach define la actitud como un conjunto de predisposiciones para la acción que está organizado y relacionado en torno a un objeto o situación.

Siguiendo a Eagly y Chaiken, la actitud sería una tendencia psicológica que se expresa mediante la evaluación de un objeto social concreto con cierto grado de favorabilidad o desfavorabilidad. Al definir la actitud como tendencia se entiende que es un estado interno de la persona. Esta tendencia es evaluativa, es decir, se refiere a la asignación de aspectos positivos o negativos a un objeto. La evaluación implica valencia (carácter positivo o negativo que se atribuye al objeto actitudinal) e intensidad (se refiere a la gradación de esa valencia). En la definición de estos autores nos encontramos con dos términos que hay que concretar qué entendemos por *evaluación*, éste hace referencia al afecto que nos produce, las emociones que moviliza, las ideas o creencias que nos despierta, resumiendo es la asignación de aspectos positivos o negativos sobre un determinado objeto social. Y por *objeto*

social entendemos las situaciones sociales, las personas, los problemas sociales, los objetos que producen una evaluación actitudinal.

Las principales características de las actitudes son:

1. Conjunto organizado de creencias o convicciones (componente cognitivo): las actitudes suelen presentarse como conjunto sistemático de creencias, valores, conocimientos, expectativas..., que están organizados y cuyos componentes tienen una congruencia o consistencia entre sí.

2. Tendencia a responder de un modo determinado (componente conductual): es una de las características más importantes de la actitud. Normalmente una actitud positiva/negativa hacia un objeto actitudinal implica un comportamiento congruente con la actitud subyacente.

3. Predisposición favorable/desfavorable hacia el objeto de actitud (componente afectivo): la actitud va acompañada de carga afectiva, es decir de sentimientos positivos o negativos.

4. Carácter estable y permanente. La estabilidad indica que las actitudes son un conjunto consistente de creencias y actos. Esto no implica que puedan cambiar, por el contrario, pueden crecer, deteriorarse o desaparecer por factores externos o internos.

5. Las actitudes son aprendidas, principalmente, por procesos de socialización. Intervienen en este aprendizaje factores ambientales, sociales, familiares, medios de comunicación, grupos...

6. Las actitudes son transferibles, es decir, se pueden generalizar y traspasar a diferentes situaciones y de diversos modos.

7. Las actitudes desempeñan un papel dinamizador en el conocimiento y en la enseñanza. Se tiende a conocer aquello hacia lo que se tiene una actitud positiva y a no prestar atención a los objetos, situaciones o personas asociadas a elementos negativos.

Los componentes de los que consta la actitud son tres:

— *El componente cognitivo*: es el conjunto de ideas, creencias, conocimientos que las

personas tenemos de ese objeto social. Esa información puede ser de primera mano (conocemos el objeto social que estamos evaluando) o puede ser una información que nos ha llegado a través de terceros, por rumores, por medios de comunicación..., podemos decir que el componente cognitivo hace referencia al estereotipo.

— *El componente afectivo*: hace referencia a los sentimientos, emociones que ese objeto actitudinal despierta en nosotros. Este componente es el prejuicio.

— *El componente conductual*: nos sitúa en la conducta que manifestamos ante ese objeto de evaluación. Este componente hace referencia a la discriminación.

Pongamos un ejemplo sobre la actitud de una persona hacia el tabaco. Lo analizaremos teniendo en cuenta el *componente cognitivo* (el tabaco produce cáncer, los médicos me aconsejan que no fume, conozco personas que han muerto por el tabaco...); el *componente afectivo* (me siento incómoda cuando estoy con personas que fuman, tengo miedo a enfermarme por cáncer...) y el *componente conductual* (pierdo dinero si compro tabaco, evito lugares donde hay fumadores, me da alergia el humo...). Es clara la actitud de esta persona hacia el tabaco, su actitud será negativa, de rechazo.

De lo anteriormente dicho, la actitud es el resultado de un conjunto de informaciones (cognitiva, afectiva y conductual) y lo deseable es que éstas sean consistentes entre sí. Si entre estos elementos existen informaciones contradictorias se producirá disonancia, malestar, entonces ¿cuál será la actitud de esa persona hacia el tabaco? Pongamos el siguiente ejemplo: la persona X es fumadora pero quiere dejarlo, el problema es que no puede. Analizaremos las informaciones que la persona tiene sobre el tabaco. La *información cognitiva* es: fumar es malo, las estadísticas informan que perjudica a la salud, crea malos hábitos, dependencia...; la *información afectiva* es: me siento mal cuando fumo porque pienso que he perdido el control sobre mi cuerpo, estoy incómoda si no tengo tabaco a mano, me pongo nerviosa si no me dejan fumar en sitios públicos, en los

exámenes..., y, por último, la *información conductual*: fumo demasiado aunque intento evitarlo, el tabaco me puede, quiero dejarlo pero es imposible. ¿Cómo solucionará esta persona estas informaciones contradictorias? Las soluciones a este problema podrían ser dos: la primera sería que la persona dejara de fumar, pero esto sería difícil (recordemos que es una fumadora empedernida). La segunda solución es, quizás la más fácil, modificar el componente cognitivo, es decir, añadiendo nueva información, por ejemplo: no todo el mundo que fuma muere de cáncer, a mí me gusta fumar por qué dejar algo que me gusta, prefiero fumar a engordar, conozco personas mayores que fuman y tienen una salud de hierro... Con esta segunda solución se producen las barreras psicológicas que impiden que algunas actitudes negativas, como por ejemplo las actitudes de rechazo hacia los grupos minoritarios, desaparezcan.

Si nos preguntamos ¿por qué tenemos actitudes? o ¿cuáles son las consecuencias de mantener nuestras actitudes? Una primera respuesta será que las actitudes cumplen una función de preparación ante el objeto actitudinal. La actitud alerta a la persona, la orienta hacia los objetos de un mundo social. Una segunda respuesta nos dice que las actitudes cumplen cuatro funciones importantes:

— *Función auto-defensiva*. Nos sirve para protegernos de sentimientos negativos hacia nosotros mismos o nuestro grupo y nos permite proyectar nuestros sentimientos negativos hacia las personas de los otros grupos, como los grupos minoritarios.

— *Función instrumental, adaptativa o utilitaria*. Las actitudes nos ayudan a conseguir los objetivos deseados (recompensas) y a evitar los objetivos no deseados (castigos). Por ejemplo, es más funcional adoptar actitudes semejantes a las personas a las que se desea tener como amigo.

— *Función expresiva de conocimientos*. Esta función es fundamental porque nos ayuda a organizar el mundo. Las actitudes nos ayudan a clasificar, categorizan el mundo y como consecuencia nos ahorra tiempo y esfuerzo. Así, cuando estamos ante un objeto social

rápidamente recuperamos de nuestra memoria la evaluación que hicimos de ese objeto en el pasado, si la evaluación era positiva o negativa.

— *Función expresiva de valores*. La manifestación de actitudes en conductas nos ayuda a definirnos pública y privadamente sobre nuestros valores centrales.

Hay dos consideraciones importantes que conviene tener en cuenta en relación con las funciones de las actitudes: la primera, una actitud puede desempeñar funciones diferentes para diferentes personas. Así, hay personas que suelen tener actitudes acordes con sus valores más profundos, sin importarles lo que los demás piensen, mientras que otras personas suelen tener actitudes más «adaptativas», en consonancia con la gente que le rodea y no refleja sus convicciones íntimas. La segunda cuestión a considerar respecto a las funciones de las actitudes es que un mismo objeto de actitud puede desempeñar distinta función para distintas personas. Así, un político de un determinado partido puede que manifieste actitudes positivas hacia los inmigrantes y esta actitud desempeñe una función expresiva de valores (entre sus valores está la Igualdad, el derecho a ser diferentes, la tolerancia), mientras que para otro candidato político puede que actitudes positivas hacia la inmigración tenga una función utilitaria, adaptativa o instrumental (es una buena forma de captar votos, es una campaña de imagen...).

Véase también: Discriminación, Prejuicio, Valor.

Bibliografía:

- CACCIPO, John T. y COLS. (1991), «The nature of attitudes and cognitive responses and their relationships to behavior», PETTY, R. E., OSTROM, T. M. y BROCK, C. (Eds.), *Cognitive responses in persuasion*, Hillsdale, Erlbaum.
- EAGLY, Alice H. y CHAIKEN, S. (1998), «Attitude structure and function», GILBERT, D., FISKE, S. y LINDZEY, G. (Eds.), *Handbook of social psychology*, 4.ª ed., vol. 1, pp. 269-322, New York, McGraw-Hill.
- ROKEACH, M. (1968), *Beliefs, attitudes and values*. San Francisco, Jossey-Bass.

THOMAS, William y ZNANIECKI, Florian (1981),
The polish peasant in Europe and America.
 Vol. 1. Chicago, University Chicago Press.
 INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
 y GLORIA ROJAS RUIZ

ACTIVIDADES EDUCATIVAS PARA LA PAZ. Se van a enfocar las actividades desde tres contextos, cada uno más amplio que el anterior, pero que mantienen entre sí una estrecha relación. Cada uno de ellos funciona como elemento generador de actividades, estrategias, metodologías, técnicas diversas, de distinto alcance, que van a confluir, reforzándose unas a otras, en el mismo objetivo: la cultura de la paz, en un sentido amplio. Los contextos, de menos a mayor amplitud son los siguientes: 1. El currículum; 2. El centro escolar; 3. Otros contextos institucionales y sociales.

1. *El currículum como contexto.* Las actividades, como dimensión del currículum, deben verse contextualizadas en la metodología. Por método se entiende toda estrategia educativa destinada a propiciar y promover aprendizaje, es decir, la forma de seleccionar, organizar y secuenciar las actividades en función de los objetivos perseguidos. Ahora bien, la metodología tiene un doble sentido:

a) Como *elemento curricular.* Se refiere a los mecanismos y decisiones relativas a la organización espacio-temporal de la actividad educativa, es decir, al conjunto de estrategias concretas y modelos de actividades y técnicas que constituyen la labor cotidiana de la clase: clases teóricas, trabajos prácticos del alumnado, actividades de investigación, técnicas de grupo, etc.

b) Como *marco didáctico de referencia,* como estilo o modelo didáctico general que marca el enfoque *estratégico* básico. En este sentido podemos hablar de modelo activo, modelo transmisivo, modelo investigativo... condicionando la toma de decisiones respecto del resto de los elementos curriculares. Funciona, pues, como un elemento organizador del currículo. Según sea el modelo didáctico elegido (segundo sentido) así se eligen las dis-

tintas estrategias, actividades y técnicas didácticas concretas (primer sentido). Así pues, ambas acepciones se complementan, siendo la segunda acepción el marco general, el modelo dentro del cual tienen sentido y coherencia unas determinadas estrategias y técnicas y no otras. Por eso esta segunda acepción da una coherencia al conjunto de los procesos de enseñanza-aprendizaje manteniéndolos dentro de la orientación básica, del enfoque estratégico básico.

Muchas de estas actividades educativas por la paz (convivencia, tolerancia, derechos humanos, igualdad, desarrollo, democracia, medio ambiente...) han nacido y han estado ligadas a grupos de renovación pedagógica, a movimientos sociales y a colectivos pacifistas, feministas, ecologistas, ONG's, a diferentes agentes sociales con anterioridad a la toma de conciencia por parte de la administración de la necesidad de educar en los aspectos señalados por esas actividades, asociaciones y organismos y que se concretaron en los temas transversales o transversalidad. Esto se ha reflejado en la creación de una enorme cantidad de recursos educativos, didácticos, creados por estos grupos e instituciones, muchos de ellos no oficialmente dedicados a la educación, lo que contrasta con la escasa producción que se ha dado desde la propia institución educativa, hasta hace pocos años.

Es precisamente este estilo directo, experiencial, vivencial, que saca la teoría de la práctica, con esa funcionalidad sociomoral de los conocimientos, en donde se asume una práctica y un compromiso con los problemas reales del mundo que se manifiestan en la propia comunidad, con esa negación a fraccionar el conocimiento como expresión de la negativa a fragmentar la realidad, con esa práctica organizativa grupal donde cada uno asume responsabilidades... lo que constituye ese *marco estratégico básico* del que hablábamos. Las notas características de este marco estratégico que están definiendo las diferentes actividades y técnicas pueden ser las siguientes:

— El carácter vivencial, experiencial, participativo, activo, como uno de los elemen-

tos más importantes del aprendizaje, que se completa con una reflexión sobre la experiencia y lo aprendido, personalmente y en grupo, según momentos y técnicas. En esto consiste el *método socioafectivo*, tan empleado para el aprendizaje de actitudes, valores y conductas relacionadas con la cultura de la paz y la convivencia.

— Funcionalidad sociomoral de los conocimientos que busca proporcionar al alumnado oportunidades para poner en práctica sus nuevos conceptos, procedimientos y actitudes, lo que supone también, una escuela abierta a la comunidad

— Búsqueda de situaciones de aprendizaje que sean relevantes y, por consiguiente, motivadoras.

— Posibilidad de compromiso desde lo local con los problemas globales que afectan a la humanidad

— Identificar, explicitar y partir de las ideas y experiencias previas que tenga el alumnado, contrastando esas ideas y experiencias con las nuevas situaciones de aprendizaje

— Relaciones de confianza entre profesor y alumno, pero sin perderse el respeto mutuo.

Estas características no siempre se darán todas, no siempre estarán configurando la totalidad de las prácticas y técnicas concretas, sino que establecen un marco estratégico amplio y flexible orientador e inspirador de dichas actividades.

2. *El centro escolar como contexto.* El estilo organizativo del centro escolar es fundamental ya que de cómo sea su cultura institucional, su desarrollo como institución, de eso dependerá todas las facetas de su vida educativa, las cuales están afectando a su ambiente, a lo que es posible hacer o no, a la rigidez de su organización temporal y espacial, al estilo de la cultura profesional de los docentes. En otro lugar se ha hablado de la formación del profesorado, de la relación entre el desarrollo profesional de los docentes y el desarrollo institucional del centro educativo. Ambas cosas se coimplican mutuamente y el estilo de esta cultura institucional estará afectando positiva o negativamente al desarrollo de las estrategias, metodolo-

gías y actividades. Sólo una gestión participativa y colegiada de los centros, posibilitará el liderazgo múltiple de los profesores, y una autonomía en el desarrollo curricular que incite al desarrollo organizativo conjunto del centro. Esto comporta una determinada concepción de los profesores como profesionales reflexivos que investigan y comparten conocimientos con sus colegas en sus contextos naturales de trabajo, y exige ir configurando el centro (con los recursos y apoyos necesarios) como comunidad de aprendizaje para los alumnos, los profesores y la propia escuela como institución, lo que permite articular, en un mismo proceso, cambios organizativos en los centros y cambios individuales de los profesores que posibilitan la construcción de nuevas culturas profesionales, permitiéndonos cambiar de una cultura de la ejecución individual de propuestas externas, a una cultura de la autonomía, de la innovación internamente generada y del trabajo colegiado.

Primar la dimensión organizativa-institucional del centro escolar como unidad básica de cambio implica generar procesos y formas de trabajo colegiado dirigidas a autorrevisar lo que se hace, repensar lo que se podría cambiar y consensuar planes de acción, lo que requiere la cooperación de todos o de la mayoría de los miembros para analizar reflexiva y colegiadamente dónde se está, por qué y cómo se ha llegado ahí, valorar logros y necesidades, todo lo cual puede implicar cambios importantes en las actividades, técnicas y metodologías docentes. Así, a partir de la autorrevisión crítica conjunta de la práctica docente, se hace un diagnóstico de la situación, lo que supone una percepción común de los problemas y necesidades, se movilizan las experiencias, saberes e ideas para proponer los cambios deseables y encontrar las soluciones posibles. En este modo de trabajo que inaugura una cultura colegiada y cooperativa frente a otras individualistas y fragmentadas, en el ámbito del centro escolar como unidad de cambio, hay que contextualizar esta segunda dimensión *definitora y generadora* de actividades estrategias y técnicas. Así se entroncaría muy bien con las necesidades y actividades de una educación en

los valores de la transversalidad y de una cultura de paz.

3. *Otros contextos institucionales y sociales.* Una educación en valores de paz no es responsabilidad única del centro escolar. Además, aunque quisiera no podría hacerlo solo porque hoy día los contextos de influencia social y mediática son tan potentes que se necesita conjugar la acción de todos los agentes educativos para poder diseñar y desarrollar con garantía una gama de acciones, de interinfluencias, que nos lleven al fin deseado. Por consiguiente, los profesores, además de contar con una adecuada cultura institucional del centro escolar (punto anterior) tienen que trabajar conjuntamente con los padres. Estos no pueden inhibirse de su parte como educadores responsables y menos, deben poner dificultades, en la práctica, a la labor de los profesores. No habrá éxito o será muy escaso, sin los padres. Además de los padres tenemos otros agentes sociales de la comunidad que pueden y deben y, en muchos casos, quieren trabajar con padres y profesores: servicios sociales, ONG's diversas, otras instituciones y movimientos sociales. La colaboración del centro escolar con estas instituciones y organizaciones es a menudo más fácil de conseguir, no sólo de forma puntual, que la de los padres. Otro aspecto importante sería el tema de los medios de comunicación. Si ellos no se autocontrolan, se debería trabajar para que los propios alumnos lo hagan y para esto sería fundamental el trabajo de los padres. El trabajo conjunto de todas estas instancias tienen un enorme poder configurados de experiencias, metodologías y técnicas de lo más diversas.

A continuación se van a enumerar algunas de ellas de forma genérica sabiendo que muchas saldrán, se generarán desde estos tres contextos. Si un profesor no se encuentra con una escuela abierta a otros agentes educativos exteriores, perderá mucha variedad de estrategias educativas en los valores de paz, y estará aún más empobrecido si la cultura del centro es la típica cultura fragmentada, formalista y rutinaria, porque entonces sólo se tendrá a sí mismo en el contexto del propio currículum, de su materia o área específica. Algunas metodologías y actividades son las siguientes:

(1) Técnicas de dinámica de grupos. Son muy variadas (técnicas de presentación, para conocerse, crear confianza y comunicación... buscando un ambiente de clase propicio para la participación individual y grupal; técnicas para establecer actitudes de escucha, respuesta, técnicas cooperativas, para afrontar problemas; técnicas de resolución de conflictos, de mediación, de toma de decisiones por consenso...); (2) Juegos (cooperativos, competitivos, de rol, de escucha y observación, de identidad y aprecio, juegos de descubrimiento de lo positivo, juegos de ordenación, de simulación...); (3) Estudio de casos; (4) Técnicas de discusión en pequeños grupos; (5) Técnicas de aprendizaje cooperativo; (6) Técnicas de trabajo en pequeños grupos; (7) Videoforum; (8) Cineforum; (9) Trabajos de campo (son de muy diverso tipo: ecológicas, actividades de voluntariado, de compromiso con la comunidad...); (10) Charlas de personas invitadas; (11) Técnicas de relajación; (12) Discusión dirigida; (13) Imaginación guiada o/y visualización creativa; (14) Taller de clarificación de valores; (15) Narraciones y lecturas; (16) Otros talleres diversos (análisis de los valores de la letra de canciones, de vídeos musicales, de teatro...); (17) Dilemas morales; (18) Dramatizaciones; (19) Celebraciones diversas y otras actividades lúdicas, deportivas, manipulativas, salidas al campo, etc.

Véase también: Educación para la Paz, Educadores de Paz, Día Escolar de la NoViolencia y la Paz, Escuela Instrumento de Paz.

Bibliografía:

- CASCÓN, Paco (1991), *La alternativa del juego I y II*. Madrid, Autor/APDH.
- DÍAZ-AGUADO, María José (1996), *Escuela y tolerancia*. Madrid, Pirámide.
- GUITART ACED, Rosa M. (1990), *101 Juegos no competitivos*. Barcelona, Graó.
- HERNANDO, María de los Ángeles (1997), *Estrategias para educar en valores*. Madrid, CCS.
- JARES, Xesús (1992), *El placer de jugar juntos*. Madrid, CCS.
- MENDOZA GONZALO, Pedro (1995), *El debate en el aula*. Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

ACULTURACIÓN. La aculturación o incul-turación es un término que se utiliza abundan-temente para expresar la necesidad de inte-grarse en una cultura. Es un concepto que ha cobrado nueva significación a la luz del proce-so actual de globalización y ante el fenómeno de inmigraciones masivas. Denuncia la xeno-fobia y el sociocentrismo de personas o gru-pos que van a otros países, sobre todo cuando son del tercer mundo, y adoptan una postura de menosprecio y minusvaloración de las cos-tumbres y estilo de vida propios de los indíge-nas y ciudadanos que les acogen. La acultura-ción ha cobrado nueva importancia en el con-texto del diálogo entre culturas, pueblos y religiones. Se exige atención y respeto a las diferencias socioculturales, en lugar de inten-tar imponer una cultura standard como mode-lo universal. La universalidad y el respeto a las culturas no se logra abstrayendo de la identi-dad colectiva y personal de los grupos concer-nidos. No se es más universal cuando se re-nuncia a la propia cultura para asumir un punto de vista supuestamente neutral y abstracto.

Hay que aculturarse desde la aceptación de unas raíces culturales concretas, que, sin em-bargo, no pueden llevar a una sociedad ce-rrada, replegada sobre sí misma y puebleri-na, sino al diálogo y la apertura que permite ensanchar el propio horizonte cultural. Es una temática conflictiva hoy día, dada la interde-pendencia creciente que hay en el mundo, y lo masivo de la emigración, el turismo, y los contactos internacionales. Al inmigrante se le pide aculturarse en la sociedad receptora, en lugar de mantenerse al margen en un gue-to sociocultural, pero, al mismo tiempo, la sociedad tiene que cambiar también a partir de las aportaciones que hacen los foráneos. Las culturas son evolutivas, cambiantes y so-metidas a un proceso de transformación cons-tante. No hay esencias nacionales o cultura-les, fijas, estáticas e inamovibles. De ahí, la necesidad de una aculturación al llegar a una sociedad distinta, y de una apertura al cam-bio y al enriquecimiento con las aportacio-nes de otras personas y grupos, en una socie-dad donde hay un gran flujo de inmigrantes o múltiples contactos con personas de otras culturas. La aculturación hay que completarla con el mestizaje, que es lo propio de una

sociedad abierta y relacionada, en la que con-viven personas y grupos muy diferentes, cada uno de ellos con su propia riqueza cultural. Hoy asistimos al final de las sociedades pu-ras, que son endógenas, es decir, cerradas en sí mismas, siendo la capacidad de diálogo, la apertura a otras culturas y la capacidad de aculturación una clave del nuevo orden mun-dial que se está estableciendo.

Véase también: Cultura, Inmigración, Intercul-turalidad, Minorías.

Bibliografía:

- ESTRADA, Juan A. (1996), «Identidad y recono-cimiento del otro en una sociedad mesti-za», en JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y SÁN-CHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (Eds.), *Grana-da, ciudad intercultural e integradora*. Gra-nada, Instituto de Paz y Conflictos-Ayun-tamiento de Granada, 11-78.
- PÉREZ TAPIAS, José A. (1996), *Claves humanis-tas para una sociedad democrática*. Madrid, Anaya.

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

ADHESIÓN. Es una forma que tiene el Estado de expresar su consentimiento para obligarse por un tratado cuando no ha sido firmante del mismo. Es otra forma solemne de manifestación del consentimiento para vin-cularse a un tratado internacional.

Véase también: Estado.

Bibliografía:

- REMIRO BROTONS, A. (1987), *Derecho interna-cional público. 2. Derecho de los Tratados*. Madrid, McGraw-Hill.

JAVIER ROLDÁN BARBERO

ÁGAPE. Comida de celebración, banquete en común, en el que se comparten las bebi-das y los alimentos en un ambiente familiar, fraternal o festivo. En la antigua Grecia, ága-pe (del verbo *agapaô*, amar, querer; de eti-mología desconocida) tenía el sentido primi-genio de amor, cariño, pero sin implicacio-nes amorosas ni eróticas.

Para los cristianos eran unas «fiestas del amor» que se celebraban en casas particulares. Con un especial sentido litúrgico, venían acompañadas de una comida en común que empezaba la noche del sábado y terminaba el domingo por la mañana. Gracias a Tertuliano (*Apología* VII-IX) conservamos, en sus líneas generales, el desarrollo de la celebración: una oración introductoria precede a la colocación de los invitados en los asientos de una casa particular; tras lo cual venía la comida en cuyo transcurso los asistentes hablaban de temas religiosos, se lavaban posteriormente las manos como símbolo de purificación, la sala era iluminada y se cantaban salmos e himnos improvisados, para acabar con una oración final y una despedida.

Desgraciadamente, según se deduce de la lectura de S. Pablo, el vino, la comida y la compañía generaron ciertos episodios de disturbios y desórdenes que se avenían muy poco con el espíritu cristiano. Quedaba muy cercano en el tiempo el espíritu diametralmente opuesto del banquete pagano, caracterizado por todo tipo de desenfreno verbal, sexual y gastronómico, para que dejara de afectar a los ágapes cristianos o que también estuviera en la naturaleza de las cosas que tales sucesos se presentaran. En este sentido, los Concilios de Laodicea en el 363 y de Constantinopla 692 prohibieron todo banquete y celebración en las iglesias, de modo que hacia el siglo VIII los ágapes habían desaparecido casi por completo; a pesar de que no nos cabe duda de que un auténtico espíritu cristiano conformaba estos eventos y que la mayoría de los participantes se mantuvieron dentro de los más estrictos límites, los abusos terminaron con una celebración que tenía el amor fraterno como común denominador.

Con posterioridad, la palabra ha sido reservada para designar todo tipo de comida, fiesta o merienda, desprendiéndose de su antiguo sentido religioso.

Véase también: Amor, Concordia.

Bibliografía:

CODA, Piero (1996), *El ágape como gracia y libertad: en la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*. Madrid, Ciudad Nueva.

NYGREN, Anders (1969), *Eros y ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona, Sagitario.

SOBLE, Alan (1989), *Eros, agape and philia: readings in the philosophy of love*. Nueva York, Paragon House.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y MARCELO LORENTE LINDES

AGENDAS DE LA PAZ. Una agenda recuerda las cosas que hay que hacer o tener en cuenta. En asuntos públicos y sociales se utiliza la palabra «agenda» para referirse al conjunto de objetivos y prioridades en un terreno determinado. En el campo de la investigación para la paz, la agenda se ha visto alterada conforme cambiaba la comprensión teórica de la Paz y la violencia y, también, en función de diversos acontecimientos históricos que han modificado las prioridades sociales con respecto a la paz.

Tradicionalmente, el concepto de *paz* ha estado estrechamente ligado al de guerra. La *paz* se ha entendido, primordialmente, como ausencia de *guerra* o, a veces, más genéricamente, como ausencia de cualquier forma de *violencia*. La proliferación de las guerras fomentó el anhelo de paz a lo largo de la historia. Cuando, finalmente, durante la Primera y la Segunda Guerras Mundiales la violencia alcanzó sus máximos niveles por la movilización de recursos bélicos, por el número de países implicados y, sobre todo, por el número de víctimas y destrucción causados, se produjo una fuerte convulsión en la conciencia de los políticos, religiosos, pensadores y población en general que se hicieron conscientes de que las «buenas» intenciones no eran suficientes para conseguir un mundo más justo y pacífico. Efectivamente, la mayor parte de las personas no querían la guerra y, sin embargo, ésta se producía una y otra vez. Era necesario, pues, utilizar todos los recursos disponibles para que la guerra no se repitiera. En el ámbito intelectual, la reacción consistió en desarrollar una *teoría de la paz* profunda y coherente que optimizara todos los recursos disponibles y trabajara por avanzar en su desarrollo. De ese modo nació la investigación para la paz.

La agenda inicial de la *Investigación para la Paz* estaba marcada, inevitablemente, por las tradiciones y experiencia anteriores, incluidas las recientemente terminadas confrontaciones bélicas y el pleno auge de la guerra fría. En estas circunstancias, era razonable que la *paz* se concibiera principalmente de forma negativa (paz negativa) esto es, como ausencia de violencia directa. También era razonable que buena parte de la atención de los investigadores se centrara en el armamentismo, atendiendo inicialmente a las armas nucleares y, posteriormente, a otras armas de destrucción masiva. En los últimos años, la agenda del desarme se ha renovado con objetivos alcanzables como la eliminación de las minas anti-persona o el control del comercio de las armas ligeras. Con estos objetivos no se cuestiona la existencia de los ejércitos, aunque se pretende disminuir su nivel de amenaza, su capacidad destructiva y, sobre todo, sus efectos sobre la población civil.

Hay que resaltar que la atención prioritaria al problema del armamentismo y a la amenaza de una guerra nuclear global determinó, en general, un enfoque metodológicamente reducido por parte de los investigadores que abordaban esta problemática en esta fase. En consecuencia, se realizaron prioritariamente estudios empíricos, desde disciplinas como las relaciones internacionales y la ciencia política, sobre la magnitud y evolución de los arsenales, las fuentes de tensión geoestratégica, etc. Otra característica destacable de la agenda tradicional fue la dificultad para reconocer el conflicto como un espacio abierto de reflexión y acción, y la consiguiente aspiración a la *resolución* o eliminación de los conflictos.

La agenda clásica sigue teniendo vigencia en muchos aspectos, en tanto en cuanto muchas de las amenazas y aspiraciones que la motivaron siguen presentes en nuestros días (las guerras, el armamentismo, etc.). Sin embargo, diversas circunstancias han permitido la renovación y aparición de nuevas agendas de la paz que modifican y amplían considerablemente esa agenda clásica.

En primer lugar, las nuevas agendas mantienen el interés por la violencia, pero ampliando el objeto de estudio al incluir nuevos escenarios de la violencia como el hambre, las enfer-

medades, la falta de condiciones dignas de vida, el analfabetismo, la falta de cultura, la discriminación de las mujeres, las relaciones interétnicas, la ausencia de democracia, la deuda externa, etc. A su vez, la toma en consideración de estas realidades ha llevado a ampliar y complementar el concepto tradicional de violencia (violencia directa) con otros como los de violencia estructural y violencia cultural.

En segundo lugar, se ha visto la necesidad de atender de forma más positiva a la comprensión de lo que es la Paz y a las estrategias para su construcción. Un paso decisivo en este sentido consistió en vincular la paz con la satisfacción de las necesidades humanas y, a través de ellas, con el desarrollo, en tanto en cuanto una concepción adecuada del desarrollo humano debe incluir, entre sus ingredientes fundamentales, la creación de las condiciones de satisfacción de las necesidades humanas básicas. En resumen, podemos afirmar que el objetivo de la Investigación para la Paz se ha convertido en el de investigar todas aquellas circunstancias y ámbitos donde es posible la *construcción* de la paz y la elaboración de propuestas que hagan esa construcción posible. De ahí, también, que los derechos humanos y la democracia se hayan convertido en otros dos focos de interés para los investigadores de la paz, en la medida en que se les considera vehículos esenciales de ésta.

Hablar de necesidades humanas, junto con otras preocupaciones, teóricas y prácticas, obliga a repensar el papel de los *conflictos*, entendidos como contraposición de intereses y percepciones, en la construcción de la paz. Pues si bien es verdad que las dificultades en la satisfacción simultánea y justa de las necesidades básicas de todos los seres humanos son fuente de conflictos, también lo es que los conflictos fuerzan la búsqueda de soluciones, son una fuente de creatividad y renovación continua. Los conflictos son una realidad ligada a la condición humana, una realidad biológica y social que no sólo no hay que considerar una lacra sino que hay que valorar, entre otras razones, por su importancia evolutiva en la supervivencia de nuestra especie y en la dinamización de los grupos sociales. De ahí que la Investigación para la Paz haya adoptado la *regulación*, la ges-

tión, la *transformación* (y no siempre eliminación) de los conflictos como su objetivo. Esta nueva visión de los conflictos constituye, a su vez, un ingrediente importante en la adopción de la paz imperfecta como un objetivo más acorde con la realidad humana que el ideal regulativo de una paz total y libre de conflictos que, por ser seguramente inalcanzable, sería probable que generase más frustración que movilización.

Una tercera característica de las nuevas agendas de la Investigación para la Paz es su enfoque *holístico* en la aproximación a sus problemáticas y objetivos. Este enfoque viene dado por la constatación de que la única perspectiva viable para la construcción de la paz es una escala planetaria: dadas las circunstancias del mundo contemporáneo, no existirá paz si no es global. Cabría decir, aunque parezca contradictorio, que la paz que se persigue debería ser holística, global, pero probablemente no total ni perfecta.

Este carácter holístico de las investigaciones, junto con la ampliación del campo de estudio exigido por la atención a aspectos diversos (como las necesidades humanas, el desarrollo, los derechos humanos, la democracia, etc.), obligan a la Investigación para la Paz a contar con las aportaciones de especialistas de diversas áreas, a ser interdisciplinar. Incluso es necesario dar un paso más e intentar la *transdisciplinariedad*, que consiste en la mutua fructificación entre disciplinas y el enriquecimiento a través de las nuevas aportaciones que puedan surgir de la interacción orgánica de las mismas. Esta última condición es ineludible para dar respuesta a una realidad cada vez más entrelazada y «globalizada». Precisamente éste es un cuarto rasgo destacado de las nuevas agendas, en contraposición con el carácter relativamente reductivo y especializado de la tradicional.

En resumen, una agenda mundial renovada de la paz debe incluir no sólo la aspiración a disminuir la presencia de las guerras y otras formas de violencia directa, sino además ciertas prioridades orientadas hacia la satisfacción generalizada, equitativa y sostenible de las necesidades humanas y hacia el respeto universal a los derechos humanos. Las instituciones académicas y los centros de investiga-

ción deben movilizarse en la comprensión de los problemas globales desde una perspectiva interdisciplinar, con objeto de realizar propuestas fundamentadas para la transformación de la realidad planetaria hacia una regulación generalizada de los conflictos por vías pacíficas. Asimismo, deben profundizar en la construcción de un concepto de seguridad basado más en la satisfacción de necesidades y el desarrollo sostenible que en la soberanía, los ejércitos y la territorialidad.

Ahora bien, la transformación de las mentalidades hacia la construcción de la paz desborda el ámbito de las comunidades científicas. No basta con un cambio en los planteamientos investigadores, pues el objetivo último, más allá de comprender los mecanismos de la paz y la violencia, consiste en transformar la realidad. Con este propósito, es necesario extender el sentimiento de pertenencia a una misma especie por encima de la conciencia de pertenencia a una cierta etnia o nación. También es necesario fortalecer la «nueva diplomacia» emergente en la sociedad civil a través de las organizaciones no gubernamentales, una nueva diplomacia que está consiguiendo incluir en la agenda internacional temas como la eliminación de las minas terrestres, el control de las armas ligeras, la condonación de parte de la deuda externa del Tercer Mundo, la oposición a la violencia contra la mujer, la protección de los derechos del niño, el establecimiento de un Tribunal Penal Internacional, etc. A su vez, estos cambios en la mentalidad y esta creciente movilización social se verían muy reforzados con el desarrollo de la educación para la paz y la cultura de la paz. De ahí que una de las prioridades de las agendas de la paz sea la reivindicación de que la educación para la paz sea obligatoria en todos los niveles formales del sistema educativo y que se realicen programas de educación y cultura de paz en los niveles no formales.

Véase también: Conflicto, Investigación para la Paz, Violencia.

Bibliografía:

GALTUNG, Johan (1985), *Sobre la paz*. Barcelona, Fontamara.

—, (2003), *Paz por medios pacíficos*, Bilbao, Bakeaz.

MUÑOZ MUÑOZ, Francisco A. (Ed.) (2001), *La paz imperfecta*. Granada, Universidad de Granada.

RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier (Ed.) (2000), *Cultivar la paz: perspectivas desde la Universidad de Granada*. Granada, Universidad de Granada.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

AGRESIÓN. Este término describe un tipo de comportamiento o acción que tiene como fin ocasionar daño a un oponente. Suelen diferenciarse distintas manifestaciones agresivas. Probablemente su expresión más contundente y enraizada en la filogenia sea el ataque físico. Pero, el ataque verbal, los insultos, la burla, el ridículo, etc., también son modos de agresión. Igualmente lo son la exclusión, el rechazo, y el boicoteo social. Ocasionar daño o destrozo a las propiedades ajenas, robarlas, apropiarse de ellas, etc., también son muestras de agresión. En todos los casos, el objetivo es ocasionar daño o perjuicio a alguien. Dependiendo de cada cultura, algunas de estas manifestaciones son más rechazadas o son más toleradas que otras.

Las causas del comportamiento agresivo son muy variadas. Algunos etólogos, por ejemplo, piensan que los seres vivos utilizamos la agresión de modo natural en situaciones en que nuestras condiciones de supervivencia están en peligro como cuando alguien nos amenaza disputando nuestro territorio, o los alimentos, o la pareja sexual, etc. Desde la biología nos sugieren que algunas hormonas como la testosterona pueden favorecer el comportamiento agresivo o que algunos individuos psicópatas se caracterizan por una actividad reducida en el cortex frontal ventromedial y en la amígdala cuando procesan información afectiva. En psicología, durante algunas décadas, los defensores de la denominada «hipótesis frustración-agresión» han argumentado que impedir o dificultar el logro de cualquier objetivo lanza automáticamente una reacción agresiva contra quien obstaculiza nuestros propósitos. Más recien-

temente, sin embargo, se argumenta que no hay una relación automática entre la frustración y la agresión. Algunas personas pueden reaccionar con tristeza y sumisión ante la imposibilidad de alcanzar sus metas; otras pueden encarar las dificultades con mayor arrojo; otras pueden corregir y modificar rápidamente sus objetivos inalcanzables; otras, efectivamente, pueden reaccionar de modo agresivo. Nuestra experiencia y aprendizaje previo y nuestras convicciones e ideas van a determinar la respuesta ante la frustración. Por último, numerosos estudios han puesto de manifiesto que ciertas condiciones molestas como el ruido, el calor, el hacinamiento, etc., generan un estado afectivo desagradable y negativo que puede favorecer el comportamiento agresivo.

Aunque en situaciones cotidianas no es fácil separarlas, suele diferenciarse entre *agresión instrumental* y *agresión hostil*. La primera describe un comportamiento cuyo fin en sí mismo no es estrictamente ocasionar daño a un oponente o a una víctima sino lograr, por ejemplo, su sumisión, o que nos proporcione dinero, o que no haga ciertas cosas, etc. Un chantajista, por ejemplo, utiliza la amenaza de daño con el fin de conseguir dinero. Su comportamiento agresivo es un medio, un instrumento, para apropiarse del dinero de otra persona. De modo semejante a como un adolescente utiliza el comportamiento de besar o hacer un comentario agradable a sus padres para lograr llegar más tarde a casa durante el fin de semana, se puede utilizar la agresión para aprovecharse de la gente. La segunda se refiere a un comportamiento cuyo fin primordial es ocasionar daño a quien creemos que nos ha humillado, ofendido, agraviado, etc., de manera intencional. En este caso el enfado, la ira, la indignación, etc., que sentimos favorecen el ataque como medio de protección de nuestra identidad personal, de nuestras creencias, de nuestras normas, etc. La agresión es favorecida por nuestro estado emocional. Es importante esta diferenciación porque el control de ambos tipos de agresión suele requerir estrategias diferentes. En el primer caso es recomendable alterar las consecuencias de la agresión, de manera que, por ejemplo, es previsible que un chantajista no

continúe su agresión cuando ésta no le proporcione ya ingresos económicos adicionales. En el segundo, probablemente se necesite cambiar el estado emocional, lo cual tendrá la consecuencia de disipar nuestra tendencia a atacar. Si tras interpretar como ofensivo el comentario que nos ha dirigido un/a amigo/a nos damos cuenta que no nos ha querido insultar, nuestra ira no perdurará por más tiempo, con lo cual es menos probable que dirijamos nuestra agresión contra él.

En ciertos momentos de nuestra niñez las reacciones agresivas son habituales. Es frecuente, por ejemplo, que un niño de dos, tres o cuatro años intente agredir físicamente a otro niño que le acaba de quitar el cochecito o el muñeco con el que estaba jugando. Sin embargo, con el desarrollo, a través de la socialización proporcionada por nuestra cultura occidental, la mayoría de nosotros somos capaces de controlar nuestras reacciones ante esas circunstancias adversas e inhibimos nuestras tendencias de ataque. Desde muy pequeños la mayoría de nosotros aprendemos que el comportamiento agresivo no es correcto, que debemos resolver las diferencias o los conflictos a través del diálogo y la negociación. No obstante, a pesar de que el entorno familiar y nuestro sistema educativo corrigen de manera muy temprana nuestros comportamientos agresivos, hay importantes diferencias individuales tanto en el nivel de control que ejercemos sobre nuestras tendencias de ataque como en la convicción de que las diferencias o problemas deben resolverse a través del acuerdo amigable. Además, se han encontrado ciertas preferencias en el modo de intentar ocasionar daño a otra persona en función del género. Las niñas inhiben sus agresiones físicas a una edad más temprana que los niños y utilizan el ataque verbal y las estrategias de exclusión social con más frecuencia que éstos.

La psicología social ha puesto de manifiesto la importancia de la imitación en el aprendizaje del comportamiento agresivo. Los individuos, especialmente niños, que se relacionan en su actividad cotidiana con modelos (padres, hermanos, compañeros, profesores, personajes de la tele, protagonistas de películas, etc.) que utilizan la agresión para lo-

grar sus fines también aprenden a comportarse de manera agresiva. Observan la *eficacia* de ese tipo de comportamiento y la imitan. Además, aprenden al mismo tiempo el núcleo de ideas con que suele justificarse la propia agresión.

Un problema importante para el control y la regulación del comportamiento agresivo es que puede desencadenar una *espiral de agresión*. Cuando ocasionamos un daño en un oponente, éste frecuentemente también se protege con una acción agresiva dirigida contra nosotros. En ese momento, al experimentar nuevos daños o heridas, volvemos a reaccionar contra él con otra agresión, probablemente aún más contundente, lo cual lleva a su vez a nuestro contrario a dirigir también nuevas acciones agresivas contra nosotros. En esa dinámica de escalada de agresión puede mantenerse la relación durante un tiempo importante. Además, como fisiológica y cognitivamente las acciones agresivas son muy exigentes, es difícil desengancharse de esa dinámica. En el ámbito internacional, cuando dos países mantienen posiciones enfrentadas y llegan al conflicto bélico, se describe esta dinámica en términos de *escalada del conflicto*.

Véase también: Agresividad, Violencia, Violencia Directa.

Bibliografía:

BERKOWITZ, Leonard (1997), *Agresión: causas, consecuencias y control*. Bilbao, Desclé de Brouwer.

MIGUEL, Amando de (1986), *Agresión social*. Madrid, Instituto de Ciencias del Hombre.

ALBERTO ACOSTA MESA
y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

AGRESIVIDAD. La agresividad es una propensión a conducirse o comportarse de manera agresiva. Los individuos agresivos están inclinados a atacar, dañar o herir a las personas, animales o cosas con las que se relacionan; utilizan la agresión en su relación habitual con los demás y con su entorno. Frecuentemente interpretan los acontecimientos del mundo en términos de lucha,

contienda o disputa, de manera que siempre hay vencedores y vencidos, ganadores y perdedores. Asumen que los fuertes, los agresivos, van a ser los triunfadores, mientras que los débiles, los que se dejan dominar, fracasarán en el logro del reconocimiento social. Con estas convicciones no es extraño que valoren muy positivamente su propensión a la agresión, pues ella les garantiza el éxito.

Numerosos teóricos e investigadores se han preguntado si la especie humana es agresiva o no por naturaleza. En general, suele aceptarse que sí lo somos; igual que otras especies. La agresividad sería un rasgo que se mantiene porque favorece la supervivencia de nuestra especie. En situaciones que requieren la defensa del territorio o de los recursos para sobrevivir, la agresividad nos ayudaría a protegernos de posibles intrusos. Lo que no siempre resulta claro es si nuestras agresiones se engloban en ese rasgo con supuesto valor de supervivencia o por el contrario forman parte de la violencia, que para numerosos pensadores es un producto estrictamente cultural. El comportamiento agresivo enraizado en la filogenia, además de estar desencadenado por unas condiciones específicas como la posibilidad de que nos arrebatan un espacio o una pertenencia, también se controla y se inhibe por los efectos que nuestra propia acción va teniendo sobre el oponente. Entonces, cuando nos damos cuenta por su expresión facial, corporal o verbal que hemos ocasionado un dolor suficiente para que desista de sus malévolas intenciones contra nosotros, o que acepta nuestro mayor poderío o superioridad, inhibimos la agresión porque entendemos que ya ha alcanzado el fin para el que estaba destinada: protegernos o proteger lo nuestro. Sin embargo, la agresión desnaturalizada no se regula por esas claves inhibitorias. El comportamiento agresivo vinculado a la violencia suele estar despersonalizado, en el sentido de que las armas o las ideologías median entre el agresor o la víctima, con lo cual no se detectan o perciben correctamente las señales que informan al agresor que ha logrado su objetivo de auto-protección. En ausencia de esas claves de

efecto inhibitorio, la acción agresiva prosigue cruelmente con independencia ya de su adecuación o ajuste para el logro de la salvaguardia.

Las ideologías se relacionan estrechamente con la agresividad a través de los *prejuicios*. Cuando en un grupo social se transmiten inter- e intra-generacionalmente actitudes negativas y hostiles contra otro grupo social es frecuente que se dirijan comportamientos agresivos contra él. En estos casos se justifica la agresión desde la propia ideología, no desde la auto-protección. Se crean enemigos ficticios, se arremete contra ellos y se justifica la agresión deshumanizando a los miembros del otro grupo, y considerándolos inmeritorios de los derechos normales de cualquier persona.

Desde una perspectiva individual se han estudiado algunas características distintivas de las personas agresivas. Una de sus peculiaridades es lo que se conoce como *sesgo de atribución hostil*, es decir, su tendencia a interpretar como malévolas y hostiles las intenciones de los demás, aunque de hecho no lo sean. Otro rasgo que les acompaña es lo que se denomina *locus de control interno*, la creencia de que pueden influir directamente en los acontecimientos del mundo y de su entorno. Esta convicción les lleva a utilizar la agresión como un instrumento para alterar el curso de lo que acontece. También se ha encontrado una relación interesante entre agresividad y lo que se conoce como *Patrón de Conducta Tipo A*. Las personas que manifiestan este patrón se caracterizan por su alta competitividad, grandes apremios temporales y alto nivel de hostilidad y agresión. Parece como si la competitividad, el querer ser más que los demás y quererlo ser pronto, llevase irremediamente a algunas personas a utilizar la agresión contra quien se interponga en su camino.

Véase también: Agresión, Violencia, Violencia Directa.

Bibliografía:

FISAS, Vicenç (1998), *El sexo de la violencia: género y cultura de la violencia*. Barcelona, Icaria.

TOBEÑA PALLARÉS, Adolf (2003), *Anatomía de la agresividad humana*. Barcelona, Debolsillo.

ALBERTO ACOSTA MESA
y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

AHIMSA. Término procedente del Sánscrito que acabó siendo internacionalmente conocido gracias a Mohandas Gandhi, tanto porque formó parte de su filosofía política, como de sus campañas noviolentas. Ahimsa se ha venido traduciendo a las lenguas indoeuropeas con el significado de ‘noviolencia’, siendo su raíz la palabra ‘himsa’ que, asimismo, se traduce como ‘violencia’. En realidad, esta traducción no llega a revelar del todo el profundo significado que tiene ahimsa en lenguaje sánscrito, para éste el concepto implica no sólo a la acción, sino a la palabra, al deseo y al pensamiento, es decir, a todos y cada uno de los aspectos de la vida humana.

Desde el punto de vista etimológico la palabra ahimsa deriva de la raíz sánscrita *hims* que significa perjudicar, dañar, herir, matar, con el añadido del prefijo *a* que le da un valor privativo vendría a significar –como ya hemos dicho– no perjudicar, no dañar, no matar, etc. Sin embargo, esta sería una interpretación demasiado restringida y, además, tomada en un sentido negativo. Ya en el *Isvaragita* o *Poema del Señor*, uno de los textos sagrados más apreciados del hinduismo, ahimsa es una de las virtudes morales más exaltadas que es interpretada como una incapacidad –o total ausencia– del deseo de dañar, odiar, hacer el mal, o matar a cualquier ser viviente. Algunos autores incluso piensan que debería traducirse por el término inocencia o pureza porque ambas reflejarían la verdadera profundidad transformadora y expresiva de mente y corazón que significa ahimsa.

Ahimsa es, también, un mandato ético que se encuentra en religiones como el Jainismo, el Budismo y el Hinduismo. Sin embargo, no para todas tiene este mandamiento o precepto la misma importancia. Para el Jainismo, ahimsa es el primero y más importante de sus cinco votos: 1. No herir ni matar a ningún ser viviente; 2. Sinceridad; 3. Rectitud; 4. Vivir

con castidad; y, 5. Desapego de las cosas, es el principio central de todo su sistema ético. Para los seguidores del Jainismo, ahimsa significa no causar de manera absoluta ningún tipo de daño o sufrimiento a cualquier forma de vida (tanto humana, como no humana). Ello incluye, no sólo renunciar a causar daño o sufrimiento físico, sino también de otro tipo, como psíquico, moral, verbal. Pero, además, ahimsa implica una búsqueda –fundamentalmente personal– de la pureza, de la auto-perfección y de la autorrealización. En este sentido, el concepto de ahimsa se amplía con fuertes componentes espirituales (alma humana y proyección religiosa) y antropológicos (concepción del ser humano y de lo humano). Al igual que para Mahavira, el gran héroe de esta religión del s. VI a. C., también llamado Jina (vencedor), –fundador de esta religión y modelo absoluto de vida y moral ascética, que renunció a cualquier deseo o instinto de los sentidos y que consiguió el máximo autocontrol a través de la superación de sí mismo–, ahimsa se convierte en el camino o el instrumento para superar el ciclo de la reencarnación (*samsara*) y alcanzar –mediante una búsqueda progresiva y permanente–, el estado final de ‘iluminación’ y ‘conocimiento total’ (*moksha*), esto es, la completa y definitiva liberación del círculo de la eterna reencarnación, es decir, acabar deviniendo estado espiritual puro. Así, ahimsa se puede interpretar como una vía ideal de perfección espiritual y humana en la que, lógicamente, en esta aventura no cabe sino el respeto y el amor por todo lo viviente.

Para los budistas, con Asoka (s. III a. C.), rey convertido al budismo y a la paz, ahimsa se convierte en *dharma*, es decir, en norma sagrada o ley permanente cuya observancia hace a quienes lo practican más virtuosos y justos. Sin embargo, ahimsa es algo menos importante para el budismo, sólo es parte del cuarto principio (el que hace referencia al camino que conduce a la cesación del daño) de los Ocho Caminos hacia la Nobleza y la conducta correcta. No obstante, para el Budismo, ahimsa no sólo significa no causar daño y actuar con cuidado; sino que, además, involucra la actitud de la compasión hacia el sufrimiento de todos los seres vivos.

Asimismo y en relación con las otras dos religiones, ahimsa también es un concepto importante en el hinduismo, tanto por la íntima relación de éste con aquéllas, como por su propia tradición ética e histórica. Tanto es así que Gandhi calificó al ahimsa como «la clave del hinduismo». Por ejemplo, encontramos en un texto como el *Yogasùtra* una definición de ahimsa como: la «abstención de ofensa en todas sus formas, en todos los tiempos y hacia todos los seres». Sin embargo, para entender lo positivo de estas abstenciones –y desde un punto de vista sólo funcional para comprenderlo mejor–, podríamos decir que ahimsa, vista como compendio de todas las virtudes, es comparable al valor que tiene el Amor en el cristianismo, que es la pieza clave para comprender su mensaje. Sin embargo, en el hinduismo, esta norma moral (ahimsa) no es absoluta como lo era en el jainismo. La observancia de ahimsa tiene sus límites en los deberes marcados por el *svadharma*, es decir, por el cumplimiento de los deberes del propio estado, condición que es determinada por la propia posición social o por el estadio de la vida en que cada ser se encuentre. El ejemplo más usado es el del campesino que, en su labor de arar la tierra, sin más remedio tendrá que herir o matar insectos y otros animales, rompiendo involuntariamente el precepto de ahimsa. ¿Pero, y el que pertenezca a la casta de los guerreros, cómo puede respetar ahimsa? Precisamente, otro texto sagrado, el *Bhagavad-Gita* (comparable en importancia a los Evangelios en el cristianismo), cuenta el dilema moral en el que se halla el guerrero Arjuna que, estando en el campo de batalla y teniendo con él la justicia, prefiere ser muerto que matar. Sin embargo, un enviado de Dios le recuerda el deber del guerrero, esto es, combatir. ¿Cómo debe expresarse, entonces, ahimsa para el deber de un guerrero? La respuesta es: abstenerse de la violencia inútil, innecesaria, descontrolada, desmedida. El guerrero debe combatir en el campo de la acción moral, del deber, de la justicia y debe ser movido por ellas, no por la sed de venganza, de causar más daño del necesario para restablecer la entera justicia. Debe exponer su vida en ello y hasta perderla si fuese necesario pero, también debe

saber, que no debe dañar o matar si ello es posible o, en su caso, matar lo menos posible para restablecer el orden moral. Todo lo que se haga en exceso está rompiendo el deber de ajustarse –dentro del orden de castas y funciones asignadas a cada una– a ahimsa.

Finalmente, también para el hinduismo, como para las otras dos religiones anteriormente mencionadas, en ahimsa está reflejado el valor y el mensaje espiritual del sacrificio que forma parte del pensamiento y la tradición hindúes. Primero está el sacrificio interior (y esto vale para campesinos, guerreros, sacerdotes y comerciantes) que fortalece todos los aspectos del alma y del cuerpo, que prepara para la acción o para la abstención, que educa y capacita para vivir de acuerdo a las reglas naturales. Luego está la otra gran idea de sacrificio: la cosmología que está toda permeada por la idea de que a través del sacrificio el mundo se genera y regenera continuamente; la misma manifestación del universo es un sacrificio lacerante y doloroso porque comporta un tránsito del Uno (la unidad es siempre el ideal supremo en India) a lo múltiple. A su vez, la recomposición de la unidad puede tener lugar solamente a través del sacrificio y, el primer sacrificio de todos es el de uno mismo, porque sólo renunciando al propio yo es posible reconstruir la unidad.

Conocido todo esto, ahimsa adquiere en el universo de Gandhi una gran importancia gracias a la investigación y la interpretación ético-política que él hace de aquélla. Para Gandhi ahimsa era mucho más que el concepto negativo de no causar daño o sufrimiento. A su juicio, ahimsa debía ser interpretado en positivo y con todas sus potencialidades, tanto es así que lo identificó con el amor. Para Gandhi amar era el «estado activo de ahimsa», llegando a llamar incluso a ésta como la «ley del amor». En tal sentido se podría decir que Gandhi consideraría este concepto (amor) con similares significados a los que caridad tiene para los cristianos (el amor no es sólo intención moral sino también y sobre todo acciones hacia el prójimo) y ágape en lengua griega (compartir).

Asimismo, en el universo normativo y político de Gandhi, ahimsa es clave para comprender en toda su extensión la acción de la

noviolencia y, con ella, otros conceptos asociados a ésta (entre ellos satyagraha, sarvodaya, swadeshi y swaraj). Asimismo, en este sentido ahimsa, como forma de amor y compasión hacia las demás criaturas implica reducir, hasta los límites posibles y en ciertas circunstancias, el sufrimiento innecesario y gratuito de los animales, llegando incluso a sacrificarlos para evitar su angustia. Finalmente, con la profunda interpretación que hace Gandhi de ahimsa se llega a comprender mucho mejor la complejidad en la que se expresa la violencia. Para él, la violencia física tendía a ocultar otros tipos más tenues y sutiles de expresión de aquélla, la «violencia pasiva», es decir, el necesario combustible (tal como: las palabras y los juicios ásperos, las voluntades perversas dominadas por la ira, el rencor o el resentimiento, la avidez y la codicia, así como la crueldad y la inhumanidad) para alimentar aquélla. Por ello, para él, ahimsa debía trabajar en la prevención y la conversión de la violencia pasiva en buenos pensamientos y acciones que evitarían, finalmente, las expresiones de la violencia física.

Véase también: Gandhismo, Jainismo.

Bibliografía:

- DÍAZ, Carlos (1997), *Manual de Historia de las religiones*. Bilbao, Desclé de Brouwer.
- GANDHI, Mohandas K. (1991), *Autobiografía. La historia de mis experimentos con la verdad*. Barcelona, Aura.
- , (1979), *Todos los hombres son hermanos*. México, Ediciones Sígueme.
- KRAFT, Kenneth, (Ed.) (1992), *Inner Peace, World Peace. Essays on Buddhism and Nonviolence*. New York, State University of New York Press.
- PÁNIKER, Agustín (2001), *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*. Barcelona, Kairós.
- PONTARA, Giuliano (1996), Introducción a M. K. GANDHI, *Teoria e pratica della non-violenza*. Torino, Einaudi.

Webs:

<http://www.wizard.net/~ethan/Source-Of-Peace.htm> (sobre ahimsa en las diversas religiones).

<http://www.himalayanacademy.com/books/pamphlets/AhimsaNonViolence.html> (sobre la ética hindú de la noviolencia).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

ALIENACIÓN. Palabra derivada del étimo latino *alienus* que significa ajeno (o extraño en el sentido de no propio) y que, por tanto, cabe tomar como sinónimo de enajenación. En el campo del derecho enajenación es un término genérico que indica la transmisión por cualquier medio (venta, donación, permuta, etc.) de una propiedad. Es una desappropriación. En psiquiatría es sinónimo de locura, entendida también genéricamente como enajenación mental. Ambos términos sinónimos, especialmente el de alienación, a lo largo de los siglos XIX y XX han ido incorporando importantes connotaciones procedentes de corrientes de pensamiento como el marxismo, el existencialismo o el cristianismo. Desde todas ellas la alienación va configurándose como una identificación con elementos ajenos, no esenciales a la propia naturaleza humana.

La idea de alienación como extrañamiento, como conversión de uno mismo en otro distinto, se remonta, al menos, al *energoumenos* de los griegos y al *mente captus* latino, expresiones que describen a alguien que actúa no desde su voluntad sino desde una fuerza venida del exterior. En la tradición cristiana estos energúmenos y mentecatos pasarán a ser los poseídos por el demonio. En el siglo XVIII, con la Ilustración, se produce un cambio fundamental en la concepción de la locura, que ya no se entenderá como un añadido a la naturaleza humana sino como la pérdida o la desposesión de lo que ésta tiene de más esencial, sus facultades superiores que la distancian del resto de los animales. Las alucinaciones y los delirios se entienden como una carencia, como una incapacidad de reconocer la realidad.

Desde entonces, gracias al humanismo ilustrado, la locura pasará a formar parte de las debilidades del hombre, es decir, adquiere un sentido humano y no sobrenatural. Pero esta «humanización» de la locura no va acompañada en la práctica (psiquiátrica) de una inte-

gración social del loco, sino que perversa y paradójicamente supone una nueva vuelta de tuerca en su alienación: se le segrega y se le deshumaniza. El loco es alguien que ha perdido la más alta facultad humana, su voluntad, la libertad de regirse a sí mismo y, por tanto, puede ser desposeído de los derechos del hombre y del ciudadano que proclama la revolución burguesa. El loco alienado puede ser internado, aislado socialmente, si lo pide un familiar cercano y dicha petición es avalada por un diagnóstico médico. Además, ello conlleva su sustitución como sujeto de derecho. Una vez institucionalizado, no es extraño que se utilice la misma segregación como evidencia de enfermedad. Contra este modo de proceder luchará, en los años cincuenta del siglo XX, el movimiento antipsiquiátrico para el que el loco no está alienado porque está enfermo sino que está enfermo porque está alienado.

Desde la antipsiquiatría se afirma que el loco está alienado porque el poder psiquiátrico así lo define con el fin de excluirlo de una sociedad uniforme que debe ser protegida de la radical individualidad conflictiva de la propia locura. La locura es un elemento más de las relaciones de poder en nuestra sociedad y pone de manifiesto las propias contradicciones sociales. El marxismo nos dice que el hombre está alienado porque está considerado, tratado y valorado como una mercancía. El existencialismo nos transmite la idea de que el hombre está alienado porque no toma su propia existencia contingente como el principio creador de su acción. El pensamiento cristiano postula que el hombre está alienado porque está extrañado de Dios. En definitiva el hombre quedará enajenado cuando se fragmenta, cuando se identifica con elementos ajenos, no esenciales a su naturaleza, con aspectos parciales (el trabajo o el ocio, el placer o el dolor, las posesiones materiales o la renuncia, el poder o la sumisión y un largo etcétera) insuficientes, y muchas veces innecesarios y hasta contraproducentes para vivir una verdadera vida de hombre en todas sus dimensiones de realización personal.

Véase también: Integración, Marginación, Socialización, Violencia Cultural, Violencia Estructural.

Bibliografía:

- FOUCAULT, Michel (1992), *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta.
- , (1978), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI de España.
- , (1985), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Alianza.
- SCHAAF, Adam (1979), *La alienación como fenómeno social*. Barcelona, Crítica.
- ALBERTO ACOSTA MESA
Y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

ALTERNATIVAS. En todas las épocas de la historia de la humanidad y en casi todas las culturas ha existido en una de sus fases o evolución una gran rigidez mental y social desde las religiones, ideologías o gobiernos políticos para la solución de problemas. La clase y gestores dominantes han marcado un camino y una solución única para las resoluciones de todos los problemas: económicos, legales, sociales y hasta educativos.

Las instituciones que pretenden una educación para la paz y resolución de conflictos no ven bien ni aceptan en sus procesos de formación estos fundamentalismos históricos y actuales. Desde la tolerancia axiológica presentan unos proyectos sociales y educativos a los que se le denominan «alternativas». Por alternativas podemos entender el ofrecimiento o aceptación de otros métodos distintos a los dominantes para la solución de problemas e incluso la aceptación de otros enfoques de la realidad social. La valoración de las alternativas ante la solución de conflictos es un reflejo de la dignidad humana tanto en quienes las presentan y ponen en práctica como en quienes las aceptan, sobre todo cuando provienen de un análisis reflexivo de los problemas y situaciones problemáticas con la intención de encaminarlas hacia el bien. La exposición y confrontación de soluciones distintas han de tener como metodología el diálogo o búsqueda de la verdad.

En nuestra cultura actual, la necesidad de alternativas para la igualdad, integración social y desarrollo de la solidaridad con otras culturas o formas de pensar aparece en múltiples aspectos:

1. *Alternativas éticas*: Tradicionalmente y con muy pocas excepciones, el obrar ético ha estado marcado por una gran cantidad de obligaciones y prohibiciones provenientes de creencias e instituciones religiosas sobre las que no se podía hacer reflexiones ni argumentaciones no coincidentes.

La sociedad actual postmoderna, marcada por un gran pluralismo ético y axiológico, hace imposible llegar a una coincidencia en la regulación de conflictos. Las alternativas o inculturización de los valores fundamentales necesita de una gran variedad de enfoques y de caminos para la resolución de problemas. La actitud de aceptación de alternativas, sin embargo, no ha de tender hacia la resignación sino a la búsqueda de un posible consenso para no terminar en un fatalismo moral. Desde unos mismos valores se puede llegar a soluciones alternativas según la situación y la inculturización de dichos valores. La aceptación de la igualdad de todos ante los principios humanos fundamentales no implica desde la razón práctica una igualdad de soluciones.

La práctica de la tolerancia adquiere en las alternativas una metodología esencial para la implantación de la igualdad: una presentación de los problemas, un análisis conjunto de los mismos, propuestas o alternativas de todos los participantes y la transformación o puesta en práctica de los soluciones aceptadas por todos. Esta metodología es sumamente necesaria en la educación en alternativas porque las alternativas éticas implican originariamente un respeto activo y práctico hacia la conciencia del que discrepe de nosotros lo que por otra parte, tampoco implica una resignación o renuncia a la propia identidad. La tolerancia es la comprensión de otras alternativas, de otros puntos de vista sobre un mismo problema. Según Aristóteles, el consenso no siempre se identifica con la verdad porque ésta es *la adecuación de la mente a la realidad*, pero sí puede ayudar a la búsqueda de la misma desde prospectivas diferentes y para su puesta en práctica siempre que no choquen con los derechos humanos universales.

2. *Alternativas sociales*: Democracia institucional frente a los autoritarismos. La gran amenaza frente a la tolerancia y a la acepta-

ción de alternativas es la progresiva implantación del «pensamiento único». Tras la caída del marxismo en la última década del Siglo XX, numerosos pensadores como Fukuyama no cesan de implantar ideas y visiones únicas sobre la realidad social. Este mismo autor, muy recientemente, en 1999, sigue afirmando que «nada de lo que ha sucedido en la política y en la economía mundiales en los diez últimos años, contradice mi conclusión de que la democracia liberal y la economía de mercado son las únicas alternativas viables para la sociedad actual». Esta teoría de Fukuyama es la denominada «pensamiento único» y tiene como finalidad el predominio de la clase dominante tanto en lo ideológico como en lo económico, convenciendo a los dominados además de que dichos principios impuestos son los mejores para ellos. El pensamiento único con su tendencia globalizante desde la clase dominante, legitima las estructuras sociales actuales caminantes cada vez más con el neoliberalismo a la desigualdad social, ha de ser frenado por otras alternativas más humanitarias. Frente a las proposiciones del pensamiento único, el Estado democrático real ha de partir de la corresponsabilidad de todos los ciudadanos. Los gobiernos y los legisladores no pueden ignorar la base social para la variedad de leyes ni gobernar sólo desde los principios de la clase dominante. La actualidad social no ha de cristalizarse ni ser considerada como inmutable: La democracia es una continua alternativa legalizada para la solución de problemas; una coherencia entre el pluralismo teórico y el práctico para que la masa poblacional no termine dominada por la clase imperante porque la democracia es una forma de pensamiento que trata con pluralidad y aceptación de alternativas.

3. *La globalización económica*: El concepto de globalización económica se refiere al proceso de formación de un sistema económico mundial. Si tendiese a la igualdad de la aldea global, el significado de globalización sería aceptable pero en su significado real es el predominio de muy pocas empresas sobre toda la humanidad por lo que no es aceptable porque la economía no es una realidad completamente globalizada ni ha de estar su-

jeta únicamente a las tendencias que se dirigen a su mundialización. La globalización económica está derivando en la deuda externa de los países del Tercer Mundo, en el aumento de riqueza frente al aumento de pobreza de unos países respecto a otros, en el paro juvenil y en la seguridad laboral fundamento del desarrollo personal.

La doctrina de las alternativas no ha de rechazar la globalización en principio por sus posibles bienes ante un buen enfoque no especulativo. Pero sí ha de generar alternativas como repensar las funciones del Estado frente a las grandes empresas, el respeto a las estrategias económicas regionales, desarrollo de un nuevo pensamiento sobre las finalidades de la economía, etc.

En la búsqueda de un mundo o aldea global en el que todos los seres sean conscientes de la igualdad y de la solidaridad, las instituciones para la paz no pueden dejar de presentar alternativas al pensamiento único, al determinismo económico y a los autoritarismos o fundamentalismos.

Véase también: Conflictos, Tolerancia.

Bibliografía:

- ARBÓS, Xavier y GINER, S. (1993), *La Gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*. Madrid, Siglo XXI.
- FLORES, Tomás (1996), *Temas sobre la economía actual*. Bilbao, UPV/EHU.
- NAVARRO, Vicente (1997), *Neoliberalismo y Estado del Bienestar*. Barcelona, Ariel.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés (1999), *Crear de otra manera*. Santander, Sal Terrae.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1997), *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona, Icaria.
- , (1998), *Utopística o las opciones históricas del s. XXI*. México, Siglo XXI.

ANTONIO SÁNCHEZ GARCÍA

ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS.

Organismo creado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1950 con un objetivo doble e interconectado: proporcionar protección internacional y buscar solución a los problemas que acompañan a los refugia-

dos. En su alumbramiento contaba con una plantilla de 33 funcionarios, presupuesto de 33.000 dólares y un mandato específico: ayudar a 1.200.000 europeos obligados a dejar su hogar, en lo que todavía eran secuelas de la Segunda Guerra Mundial. En un primer momento se le dio un mandato de 3 años que se amplió 5 años más, dado que el problema de los refugiados no sólo no se atenuaba sino que seguía creciendo.

De ese modo se ha ido perpetuando en el tiempo a la vez que se configuraba como una de las principales agencias humanitarias del mundo, dependiente del Sistema de Naciones Unidas. El reconocimiento internacional a su labor le ha supuesto la concesión del Premio Nobel de la Paz en dos ocasiones, 1954 y 1981. Posteriormente en 1991 recibió el Premio Príncipe de Asturias.

Su objetivo es el de ayudar en el día a día a los refugiados, a la vez que crear un Marco Legal Internacional para la defensa de sus derechos. Por tanto, su actividad principal va dirigida hacia los refugiados, es decir a las personas que han huido de su país por temor a ser perseguidas a causa de su religión, nacionalidad, etnia, creencias políticas o pertenencia a un grupo social determinado y que a causa de un temor fundado no quiere o no puede volver a dicho país. También colabora en la prestación de ayuda a los desplazados internos.

En estos 50 años ha prestado ayuda a unos 50 millones de personas, de origen muy diverso. Tras asistir a los refugiados de la Segunda Guerra Mundial, en la segunda mitad de la década ayudó a los 250.000 húngaros que huían de la URSS y un número similar de argelinos, afectados por la guerra de independencia contra Francia. En los años 60 actuó preferentemente en África y en la década siguiente lo hace especialmente en Asia, en la primera mitad a raíz de la guerra civil entre Pakistán Occidental y Oriental, actual Bangladesh, que supuso un desplazamiento de unos 10 millones de personas, y a lo largo del conflicto de Vietnam (1945-1975), pero especialmente en los últimos años durante el éxodo de vietnamitas que pasó a conocerse como *Boat-People*. Complementariamente también ayudó en la políticamente muy con-

vulsa América Latina, especialmente ayudando a encontrar refugio a los chilenos, que huían del golpe militar de Augusto Pinochet en Septiembre del año 1973. En los 80 ACNUR actúa preferentemente en dos focos: El Centroamericano, generado a partir de los conflictos de Nicaragua, El Salvador y Guatemala, que dejaron unos 2 millones de desplazados y el afgano, que provocó la salida de unos 5 millones de personas, las cuales huían del régimen de Kabul, apoyado por la URSS.

La diversidad de conflictos y la apertura de nuevos escenarios bélicos, hace que en los 90 surjan otras dos áreas, especialmente receptoras de las ayudas de ACNUR. Se trata de la guerra en los Balcanes, que supuso más de 4 millones de desplazamientos y el Conflicto de los Grandes Lagos Africanos, donde se inscribe el genocidio de Ruanda en el que cerca de un millón de hutus fueron masacrados y unos dos millones hubieron de refugiarse en los países vecinos. Actualmente –2001– cuenta con más de 50.000 trabajadores humanitarios que actúan en más de 120 países y un presupuesto global de 1000 millones de dólares. Sus programas y guías de actuación son aprobadas por un Comité Ejecutivo de 55 Estados miembros que se reúnen anualmente en Ginebra. Un segundo grupo de trabajo o Comité Permanente se reúne varias veces por año. Una vez al año presentan un informe a la Asamblea General de las Naciones Unidas a través del Consejo Económico y Social.

Recientemente –diciembre de 2000– se ha conmemorado el 50 aniversario de su constitución, si bien, como decía su máximo responsable Sadako Ogata, no había nada que celebrar, dado que la longevidad del organismo refleja el profundo fracaso de la comunidad internacional, tanto en la génesis como en la resolución de conflictos. Sí ha servido para plantear el problema de la financiación, dada la disminución de las aportaciones de los países donantes, entre los que Estados Unidos, Japón y Holanda ocupan los primeros puestos y España el 20.º lugar.

Véase también: *Boat-People*, Desplazados, Refugiados.

Bibliografía:

- ACNUR (1985), *Revista Refugiados*. Cuatrimestral. Ginebra.
- MALGESINI, Graciela (Ed.) (1998), *Cruzando Fronteras. Migraciones en el Sistema Mundial*. Barcelona, Icaria.
- NACIONES UNIDAS (2000), *La Situación de los Refugiados en el Mundo*. Informe conmemorativo del 50 aniversario de la constitución del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.
- MARÍA EUGENIA URDIALES VIEDMA

AMISH. Véase *Pacifismo religioso*.

AMISTAD. Define una forma de relación en la que está presente el afecto personal, desinteresado y recíproco, que se establece entre las personas y se fortalece con el trato. Una de las consecuencias es la lealtad a través de la cual el vínculo se mantiene y renueva continuamente por las acciones desinteresadas de ambas partes.

Los humanos estamos necesitados de compañía, de relaciones con los demás, y las establecemos de diversas maneras (amor, noviazgo, matrimonio, cooperación, altruismo, filantropía, etc.), para satisfacer mutuamente diversas necesidades, desde el afecto hasta multitud de acciones que no podríamos emprender solos. *La amistad* es una de estas formas que está casi «institucionalizada» en todas las culturas y en la que una o varias personas se reconocen mutuamente y se prestan ayuda en los quehaceres diarios de la vida.

Desde una perspectiva sociológica la función primordial de la *amistad*, así como otras relaciones de afiliación es la de garantizar, a través de las funciones que satisface, la supervivencia de las personas y las sociedades. Cumple un papel importante en el establecimiento y el mantenimiento de relaciones pacíficas, justamente por ello se habla de la *amistad entre los pueblos*, dándosele una dimensión diplomática (diplomacia) e internacional.

La amistad es una relación voluntaria pero a la vez es una necesidad. Los amigos son una fuente de ayuda a la autoestima y que

permiten solventar y superar los conflictos internos. A pesar de esta reflexión no podemos pensar en la amistad como un valor con características universales ya que éstas cambian según las culturas. La propia cultura influye en el concepto de amistad y lo que consideramos como amistad en el mundo occidental varía en las culturas orientales. Del mismo modo, el concepto tradicional de amistad diferenciaba diversos modelos de amistad según el género aunque en la actualidad se tiende a considerar tanto propio de hombres como de mujeres y especialmente la posibilidad de amistad entre géneros.

La amistad ha sido tratada desde la Antigüedad y ha supuesto intensas reflexiones para los pensadores griegos como Sócrates, Platón –con *Lisis* o *De la Amistad*– y especialmente Aristóteles, para quien la amistad es una benevolencia recíproca, guiada por la razón y la virtud que se da entre personas que gozan de semejantes gustos y condiciones. También la amistad fue tratada por los romanos como Séneca o Cicerón, este último con el tratado *De amicitia* y donde defiende la importancia de mantener y cultivar las amistades. El propio Cayo Julio César hablaba de la importancia de *pacem et amicitiam cum aliquo facere* (hacer las paces y amistades con alguno) donde la amistad es entendida como una alianza.

Este concepto de amistad como pacto y alianza se aprecia simbólicamente en el apretón de manos en las monedas romanas, en las miniaturas medievales que representan las treguas entre bandos mediante la amistad pactada con las manos, con el abrazo o con el beso como símbolos de acuerdo y amistad, o el propio cuadro de la *Rendición de Breda* de Velázquez, ejemplo de la dignidad representada y alcanzada por la diplomacia, principalmente por ser una instancia capaz de llegar a una resolución pacífica del conflicto y un acuerdo amistoso.

A través de Tomás de Aquino, en su *Summa Theologica*, el cristianismo hará su aportación a un concepto de amistad en el que el amigo quiere a su amigo y lo respeta como es compartiendo con él las alegrías y las penas. La misma idea se mantendrá en la simbología renacentista donde según el autor del

XVI del tratado *Iconología*, Cesare Ripa, y manteniendo la tradición greco-romana de la representación de la *pax* como una mujer y muchas de las virtudes y diosas cercanas también como mujeres, la amistad será una mujer vestida de blanco y señalando con su dedo al corazón con el lema «*longe et prope*» (lejos y cerca) pues según esto el verdadero amigo siempre lleva al amigo en el fondo de su corazón. Esta imagen, abrazada a un olmo seco, simboliza que una verdadera amistad ha de durar siempre aún en las mayores necesidades. El mismo autor también indica que se podrá representar como las Tres Gracias, pues la amistad no tiene otro fin que alegrar y favorecer al otro y en ello surgen tres beneficios de la amistad: el dar, el recibir del otro y el responder; por eso las Tres Gracias irán estrechándose las manos o abrazándose porque el nudo de la amistad une estrechamente a las personas.

Véase también: Amor, Cooperación, Filantropía, Paz.

Bibliografía:

- ADOMEIT, Klaus (1995), *Aristóteles, sobre la amistad*. Córdoba, Universidad de Córdoba.
- PIZZOLATO, Luigi (1996), *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*. Barcelona, Muchnik.
- REQUENA SANTOS, Félix (1994), *Amigos y redes sociales: elementos para una sociología de la amistad*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- SÁNCHEZ REGUERO, Carmen (1979), *El campo semántico amistad/enemistad en Homero, Hesíodo, Lirica, Filosofía Presocrática, Esquilo, Sófocles y Eurípides*. Granada, Universidad de Granada.
- YAGER, Jan (1998), *La amistad hoy*. Buenos Aires, Javier Vergara Editor.

ELENA DÍEZ JORGE
y FRANCISCO A. MUÑOZ

AMNISTÍA. *Amnistía* es una palabra sinónima de *amnestia*, que a su vez procede de una voz griega que significa *olvido*. Este es el sentido que encontramos en el diccionario de la lengua de la Real Academia: olvido de los

delitos políticos, otorgado por la ley ordinariamente a cuantos reos tengan responsabilidades análogas entre sí.

La amnistía supone una extinción de responsabilidad penal por la comisión de un delito político, según la Real Academia, y el perdón (u olvido) del mismo por parte del Estado como único titular del Derecho legitimado para ejercitar el *derecho de gracia*, una de cuyas manifestaciones es la amnistía. La aplicación de la amnistía supone que si hay un proceso abierto, se extingue; así como con la pena y todos sus efectos si ya se hubiese dictado sentencia.

La palabra *amnistía* hemos de ubicarla en el ámbito jurídico; la amnistía y el indulto conforman lo que jurídicamente se denomina *derecho de gracia*. En la exposición que sigue trataré de delimitar el significado de *amnistía*. Para ello comenzaré con el significado e implicaciones del *derecho de gracia* y, posteriormente, explicaré la diferente significación de las palabras *amnistía* e *indulto*.

Siguiendo a Javier Sádaba,

«el poder político sólo puede ejercerse desde un derecho que encuentra su último fundamento en la moral. Y ésta (...) necesita al perdón si no quiere ser una moral cerrada».

El derecho de gracia sería una expresión política del perdón.

El perdón es un concepto sustentado en razones morales; es una relación moral entre personas en la que se manifiesta *la soberanía del yo*: en el ámbito de las relaciones interpersonales, si soy capaz de perdonar es porque hago uso de mi libertad y dejo sin efecto la sanción que justamente correspondería al que me ha ofendido; se anula la deuda y se suprime el resentimiento; si soy capaz de perdonar, supero el deber de justicia y me convierto en *soberano de mí mismo*. Desde esta perspectiva, el perdón es una virtud moral; pero lo que nos interesa es la dimensión jurídica del perdón.

El derecho de gracia (y su expresión en forma de amnistía e indulto) recorre la historia de diversas culturas, adoptando nombres diversos. Históricamente también ha tenido sus

enemigos teóricos, considerando que no es moral porque es la destrucción de la justicia. Kant, por ejemplo, es uno de los enemigos teóricos del derecho de gracia ya que para este filósofo de la Ilustración tal derecho sería uno de los «restos» del poder absoluto ejercido por el soberano que, de manera arbitraria, podía interferir en la relación simétrica, de igualdad, que *debe* darse entre personas autónomas; esta relación genera deberes y su incumplimiento, la necesidad de una actuación de la justicia sobre quien ignora sus deberes en relación con los demás; esta acción justa no puede, para Kant, someterse a la decisión de un poder que pueda anularla, como es el caso del derecho de gracia.

Podemos preguntarnos: ¿son compatibles la justicia y el derecho de gracia (amnistía e indulto)? ¿es posible la convivencia del derecho con la amnistía y el indulto? Voy a argumentar que la respuesta a estas preguntas es la siguiente:

«con el derecho de gracia no se trata de anular la justicia sino de llegar a sus límites, sin sobrepasarlos».

En primer lugar, la moral puede entenderse en dos sentidos: uno negativo o prescripción de no hacer el mal (por ejemplo, no matar) y otro positivo o prescripción de hacer el bien (por ejemplo, ayudar al pobre, aunque yo no sea la causa de su pobreza). El perdón y, en la parte que nos interesa, la amnistía y el indulto como forma social del perdón, conecta con esta segunda dimensión de la moral o dimensión positiva.

Y, en segundo lugar, la justicia puede ser contemplada como imparcialidad, en su dimensión meramente formal, que manda no hacer a los otros lo que uno no quiere para sí mismo; sería equivalente a la dimensión negativa de la moral; pero existe también una dimensión positiva de la justicia, de manera que la imparcialidad supone una aproximación a los demás.

El derecho de gracia choca con la justicia. Pero ese derecho, en cuanto forma de aplicación social del perdón, forma parte de la moral, que va más allá de la simple función defensiva de la justicia; se sitúa en los límites de la

justicia. Para aclarar estos conceptos en pugna, hay que aceptar que el derecho de gracia tiene su límite en no producir una anulación de la justicia, cuestión que habrá que comprobar en cada caso concreto.

En cuanto a la amnistía, ya se ha dicho que hay que ubicarla en el ámbito jurídico; por ello, puesto que la amnistía deroga una ley penal, debe tener carácter de ley; por tanto, es competencia del poder legislativo o, por delegación, del ejecutivo. La amnistía es casi siempre una medida polémica, tanto desde un punto de vista social, con sectores a favor y en contra de un perdón de estas características, como doctrinal, aduciendo en su contra que atenta a la división de poderes, con el argumento de que la amnistía está desvinculada del poder judicial que es el que debería decidir sobre un procedimiento de este tipo.

Históricamente el poder de amnistía lo tenían los reyes, quienes amnistiaban por propio derecho. Sin embargo, en la Constitución española de 1869 ya se contempla que el monarca tenía que ser autorizado a amnistiar por el Parlamento; en la Constitución de 1931 se otorgaba el derecho de amnistía sólo al Parlamento. Las distintas ocasiones en que se ha concedido la amnistía en España han sido las siguientes: Carlos V a los comuneros (1522); Felipe IV a los catalanes sublevados (1652); Felipe V a los catalanes sublevados (1713); Fernando VII a los afrancesados (1820); María Cristina a los liberales (1832); Isabel II a los sublevados carlistas (1849); durante la II República para los delitos de prensa e imprenta (1931) y el Frente Popular para los mismos delitos (1936). En 1976 y 1977 se dieron en España dos amnistías generales. En la Constitución española de 1978 se excluyeron los indultos generales o amnistías.

En nuestros días es interesante resaltar la labor de *Amnistía Internacional* como una organización solidaria en defensa de la amnistía en el sentido que aquí se está dando a esta palabra; uno de sus objetivos principales es obtener la libertad de todos los presos de conciencia, es decir, de las personas que han sido recluidas a causa de sus convicciones políticas, religiosas o cualquier otro motivo de conciencia, siempre que no hayan recurrido a la violencia ni hayan propugnado su uso.

También se señala como objetivo principal acabar con los homicidios políticos y las desapariciones forzadas. Amnistía Internacional trabaja en pro del respeto de los derechos humanos proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en otras normas internacionales. Defiende casos individuales de personas cuyo delito político es denunciar el incumplimiento por parte de determinados gobiernos de dichos derechos; pretende el olvido de estos delitos políticos, la anulación de cualquier tipo de pena si hubiese sido impuesta y la extinción de la responsabilidad penal.

En tercer lugar se aborda el concepto de indulto para diferenciarlo de la amnistía, intentando evitar posibles confusiones. El significado que da el diccionario de la Real Academia es el siguiente:

«Gracia por la cual se remite total o parcialmente o se conmuta una pena, o bien se exceptúa y exime a uno de la ley o de otra obligación cualquiera».

En el indulto se aplica el derecho de gracia por la autoridad competente que perdona total o parcialmente una pena impuesta en sentencia firme. El indulto se diferencia de la amnistía en que la amnistía supone la desaparición total del delito, que se tiene por no cometido. Sin embargo, el indulto sólo implica el perdón de la pena, pero no afecta a otras consecuencias de la condena (por ejemplo, al indultado no se le cancelan los antecedentes penales). Otra diferencia está en que la amnistía puede dictarse para causas penales aún no juzgadas, mientras que en el indulto ha tenido que haber sentencia condenatoria firme. El indulto se contempla en la legislación española actual con carácter individual.

Véase también: Desapariciones forzadas, Libertad, Perdón, Soberanía.

Bibliografía:

- ABEL, Olivier (1992), *El perdón: quebrar la deuda y el olvido*. Madrid, Cátedra.
- AGUADO RENEDO, César (2001), *Problemas constitucionales del ejercicio de la potestad de gracia*. Madrid, Civitas.

POWER, Jonathan (1985), *En contra del olvido: la lucha de amnistía internacional por los derechos humanos*. México, FCE.

SÁDABA, Javier (1995), *El perdón. La soberanía del yo*. Barcelona, Paidós.

DIEGO JOSÉ GARCÍA CAPILLA

AMOR. Define el sentimiento altruista experimentado por una persona hacia otra, que se manifiesta en desear su presencia y compañía, gozar con lo que es bueno para ella y sufrir con lo que es malo. Por extensión se puede aplicar a un amplio espectro de relaciones afectivas, desde el mutuo cariño de los cónyuges hasta el deseo no correspondido, pasando por las relaciones fraterno-filiales, las familiares en general, sin olvidar el sentimiento de amistad (de la propia palabra derivará *amicus-a*), e incluso puede darse entre grupos como el de la familia, etc. Hay abundantes frases que ejemplarizan este uso: amor mío, amor maternal, amor entre marido y mujer, amor al prójimo, amor a la patria, amor a la humanidad, su gran amor es..., hacer el amor, con mil amores, amor propio, amor con amor se paga, por el amor de Dios, etc., y en otras muchas ocasiones es reemplazada por «querer» y «cariño», lo que no hace sino confirmar su amplia presencia social.

Su origen etimológico es incierto (su equivalentes griego eran *erôs* y *philia*), hay quien le supone un origen etrusco, por lo que se ha dicho que era un préstamo hecho a la lengua de los antiguos romanos para significar una realidad desconocida para ellos. Otros apuntan que podría provenir de un vocablo expresivo perteneciente a la lengua popular como *amma*, palabra del lenguaje infantil de los niños para referirse a su madre y que vendría a equivaler a nuestra «mama». Este posible origen de la lengua familiar y expresiva explicaría las dificultades que encontramos a la hora de reconstruir su procedencia.

Aunque se reconoce que la atracción interpersonal y el *amor* siempre han estado presentes, han sido algo difícil de definir, quizás por la propia complejidad personal y social que se encuentra en conductas emocionales y afectivas como la simpatía, la atracción, la admiración hacia determinadas personas, la

pasión amorosa, la afiliación, la amistad, etc. Quizás también por ello han estado relegados al campo sentimental y privado, y los investigadores sociales lo han considerado tradicionalmente como temas menores y superficiales.

Finalmente, no podía ser de otra forma, se reconoce la necesidad que tenemos las personas de establecer fuertes vínculos con los demás, (relaciones interpersonales), la supervivencia de las personas y de la especie depende justamente de estas relaciones que están integradas en el proceso de socialización. A pesar de que su definición siga teniendo algunas dificultades, en los últimos años estos fenómenos han sido motivo de investigación de científicos sociales y particularmente de la psicología social.

El *amor* se define entonces como el *intenso deseo por la unión con otra persona*, así está asociado a un estado de profunda excitación emocional y fisiológica, al éxtasis y a la realización. El *amor pasional* va asociado a la ternura, la intimidad, sentimientos sexuales, regocijo (en su caso dolor), ansiedad, alivio, altruismo, celos, etc. En definitiva una serie de sentimientos positivos hacia la persona amada (hasta la idealización que puede convertirse en un problema), expresiones físicas de afecto (besos, abrazos, caricias, etc.), acciones de ayuda (en sus obligaciones, trabajo, regalos, etc.) y aceptación de sus aspectos negativos (que pasan a un segundo plano).

Si bien el sentimiento parece universal no lo son sus manifestaciones, que varían de una cultura a otra, dándole mayor o menor relevancia, dotándole de unas normas para su realización que asimismo han variado a lo largo del tiempo y el espacio. En el *Banquete* Platón habla del amor (*eros*) como una vía ascendente de contemplación, conocimiento, que conduce a reconocer la belleza de todos los cuerpos. Partiendo de esta fuente, elaboraciones posteriores han estereotipado lo que se ha llamado el *amor platónico* en el que, por encima de las «mundanas» cualidades físicas, a la persona amada se le otorgan y suponen unas altas cualidades. Sin embargo este significado hasta cierto punto no tiene continuidad en tiempos posteriores ya que, según parece, eran pocos los rasgos de cariño

y ternura que se le atribuían, más bien lo consideraban un mal del que era necesario huir, así no es raro que lo caractericen como un estado patológico en el que el afectado debe considerarse como un auténtico enfermo. En este sentido, podemos comprobar la concepción del *amor* como enfermedad en la tragedia *Hipólito* de Eurípides, en el poeta latino Lucrecio, en su *De rerum natura*, pero no sólo en obras de tipo literario sino también de contenido científico como son los tratados médicos de la antigüedad, que plasman una auténtica sintomatología de este padecimiento del corazón junto con su correspondiente terapéutica, así lo observamos en Galeno, Erasístrato, Rufo de Efeso, por citar algunos.

Contrariamente, en el otro extremo del planeta y casi coetáneamente –siglo IV a. C.– Mo Zi escribió un libro titulado *Política del amor Universal* en el que, como su propio nombre indica, la política, el arte de gobernar, debía estar regida por el *amor* a los súbditos, a los congéneres. Hasta cierto punto propuestas similares fueron realizadas por los filósofos pitagóricos en el mundo griego antiguo, aunque hayan sido más reconocidos por sus teorías matemáticas y secundariamente musicales.

El cristianismo ha desarrollado en muchos episodios a lo largo de su historia la importancia del amor, desde el canónico *amarás al prójimo como a ti mismo* a la sentencia de Jesús *amaos los unos a los otros como yo os he amado siempre*. Las características de este amor descansan ante todo en el altruismo y la filantropía como conductas garantes de alcanzar el bienestar y la felicidad. Sin embargo este amor, como todo el del mundo antiguo y medieval, es más cognitivo que emocional, desprovisto de los aspectos pasionales y carnales, aunque esto no le resta importancia por su inmensa capacidad de potenciar la comunidad de las personas.

Siglos más tarde, el *amor* romántico, inalcanzable, supuso un nuevo enfoque que, años después tendría gran repercusión no sólo en las descripciones de las novelas sino también como modelo de conducta real. Un salto cualitativo de enorme entidad fue el paso dado por algunos poetas cortesanos de Provenza

que inventaran lo que se ha dado en llamar *amour courtois* donde la persona amada se convertirá en un objeto de culto, emparentado con la devoción a un dios. En el *amor* cortés la voluntad de la mujer adquirirá rango de ley, dando lugar a episodios a medio camino entre lo grotesco y lo dramático en una extraña mezcla de barbarie y delicadeza como la del amante caído en desgracia ante su dama que se deja arrancar una uña para recuperar su favor, o las conocidas justas en las que los caballeros estaban dispuestos a descalabrar a su adversario por el «honor» y «buen nombre» de sus amadas. Algo más tarde se extenderá a toda Europa marcando toda una forma de ser conocida en la historia con el nombre de «caballeresca». También, con el *amor* cortés se inicia lo que podríamos llamar una «educación sentimental» del hombre, lo que parece que había faltado hasta entonces. Este *amor* ha conservado su vigencia hasta nuestros días, también porque se ha producido una cierta adaptación en la que los aspectos más estridentes han sido aparcados, se ha producido lo que podríamos llamar un cierto aburguesamiento del *amor*, en el que ha pasado a ser expresión de nuevos grupos sociales emergentes. Finalmente se estimó que la salida y fin más natural del *amor* es el matrimonio, al cual se considera como el «sumum» de la felicidad en época moderna.

La forma de *amor* y de vida en pareja, a pesar de ser la dominante, ha sido contestada por diversos grupos de la izquierda tradicional, o simplemente críticos con las costumbres. Algunos teóricos del comunismo soviético, que consideraron al amor como un resto fósil de época burguesa, y las corrientes contestatarias de los años 60, abogaron por un *amor libre* sin los encorsetamientos sociales y legales de la sociedad tradicional. Este *amor libre* se convirtió en una bandera entre los movimientos «hippies», también opuestos a las guerras, particularmente a la del Vietnam, que hicieron de la frase *haz el amor y no la guerra* un lema que caracterizó una generación entera y cuyos ecos todavía resuenan. Asimismo grupos que anteriormente eran considerados como marginales (colectivos de homosexuales y lesbianas) comenzaron a abogar por una definición más amplia y abierta

del amor, dando cabida a parejas homosexuales, superando de esta forma al amor heterosexual.

En lo que respecta a los aspectos filosóficos y ontológicos del amor, sorprende cuanto menos que un sentimiento tan importante y capital en la vida humana haya recibido tan poca atención por las gentes que se dedican al pensamiento, intelectuales, filósofos, científicos, etc. Destaquemos entre los «clásicos» *Del amor* de Sthendal que nos informa acerca de los diferentes tipos de *amor* vigentes en su tiempo y algunas frases dispersas en multitud de obras que reproducen los tópicos del tema; el filósofo alemán Arthur Schopenhauer que dedicará una obra, ciertamente meritoria, al problema, pero desde una vertiente pesimista; Wilhelm Reich y su *Revolución sexual*; Erich Fromm y *El arte de amar*; y en otros muchos autores como Foucault, Marcuse, Ortega y Gasset con una recopilación de artículos titulada *Estudios sobre el amor*; etc.

En la actualidad las ciencias sociales otorgan un papel cada vez mayor al *amor*, con ello no hacen sino reconocer la amplia presencia en diversos procesos sociales de este sentimiento de carácter inmensamente positivo –que incluye la comprensión de las imperfecciones de los demás– a veces cargado de fuertes emociones y excitación fisiológica, ya sea en la necesidad y el cuidado (ética del cuidado) del otro, la confianza, el compromiso, la tolerancia, en el deseo apasionado del otro, los sentimientos sexuales, el regocijo, la ternura, intimidad, idealizaciones de la otra persona (*amor platónico*), felicidad, etc.

A pesar de que ya hemos dado suficientes pistas, podríamos preguntarnos ¿por qué nos enamoramos? Una línea de razonamiento descansaría en la propia evolución de nuestra especie en la que garantizar el éxito en la búsqueda de pareja –y de esta forma garantizar la reproducción y supervivencia– es un asunto de orden capital, ya que en él se juega toda forma de vida su propia supervivencia; sin duda la química de nuestros organismos (hormonas, feromonas, etc.) ayudan a que todo funcione un poco mejor. Por otro lado lo hacemos cuando pensamos que hemos encontrado la persona adecuada sobre la cual proyectar nuestros sentimientos de acuerdo con

nuestro aprendizaje, nuestra cultura y gustos particulares. Todo ello se da en unas condiciones en las que además conseguimos cierta excitación emocional y, por qué no, sexual.

Desde la perspectiva de la investigación para la paz, y sintonizando con todos los componentes individuales y sociales positivos que comporta el *amor* se han realizado diversas aproximaciones al papel que debe jugar en la creación de condiciones de paz. Por ello, los pacifistas y noviolentos queremos recuperarla, cada vez más, como virtud pública, e incluso política, ya que, por un lado, todas sus connotaciones son de paz y, por otro, sus proyecciones hacia todas las esferas de la vida no traerían sino ventajas. En este sentido queremos resaltar la propuesta realizada por Kenneth Boulding en su estudio sobre el poder, que propone reconocer un poder *integrativo* noviolento cuyas características serían las de favorecer la presencia de propuestas y acciones que supongan un beneficio social, y cuya base principal sería el *amor*.

En fin, hay muchas y buenas razones para potenciar el amor.

Véase también: Ahimsa, Amistad, Filantropía, Noviolencia.

Bibliografía:

- BOULDING, Kenneth (1993), *Las tres caras del poder*. Barcelona, Paidós.
- FROMM, Erich (1967), *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*. Buenos Aires, Paidós.
- GARCÍA GUAL, Carlos (2001), *Platón. El banquete*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARCUSE, Herbert (1968), *Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral.
- ORTEGA Y GASSET, José (1973), *Estudios sobre el amor*. Madrid, Revista de Occidente.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1901, red. 1999), *El amor, las mujeres y la muerte*. Madrid, Edaf.
- FRANCISCO A. MUÑOZ
y MARCELO LORENTE LINDES

ANALISTA DE SEGURIDAD. Se dice del profesional que estudia todas las características o atributos que influyen en el equilibrio estratégico entre diferentes países o zonas

geoestratégicas y las instituciones y regímenes que crean seguridad colectiva. La seguridad se entiende, en sentido restringido, como seguridad del Estado en relación con otros Estados y en relación con todos los grupos y personas que desde adentro pueden cuestionar su continuidad como Estado. En sentido amplio habría que considerar la seguridad como prevención de las «nuevas guerras», aquéllas que se producen cuando la política de la «corrupción inclusiva» ya no es viable y se empieza a desarrollar una «política de la identidad» excluyente, que en confluencia con otros factores, crisis de desarrollo, crisis de la deuda, etc., llevan a la guerra, tal y como define Mary Kaldor.

Tradicionalmente se ha considerado la distribución de la población y los recursos económicos y militares como algo relevante para la seguridad. Por ejemplo, la importancia de Alemania en Europa depende de su centralidad, de ser el país con la población más numerosa de toda Europa, de su potencial industrial, etc. La importancia geoestratégica de Europa en el equilibrio intercontinental se verá refrendada por la Fuerza de Despliegue Rápido. Para la visión geoestratégica de Estados Unidos, Europa ha de mantener diversos equilibrios, por un lado el de Alemania en Europa, por otro el de Europa y Rusia, el de Europa y EE UU, y más recientemente, de la mano del propio EE UU, entre Europa y Asia. Qué se incluye bajo el concepto de seguridad, hoy en día, es una cuestión que varía según las diferentes escuelas y círculos, académicos, profesionales y militares. Se puede decir que existe una escuela pesimista, hobbesiana, que cree inevitable que continúen existiendo guerras para resolver los conflictos de valores y los conflictos sobre los recursos valiosos y que lo que unifica una polis es el miedo. En el lado opuesto, desde una visión más equilibrada, se reconoce que una distribución más justa de los recursos, y un mayor respeto propio y ajeno de la gestión de los recursos, es la mejor prevención de las guerras. Desde esta perspectiva es pertinente que el analista de seguridad se ocupe de las migraciones forzadas y «voluntarias» que se producen, aunque convertir exclusivamente en un proble-

ma de seguridad las migraciones es un planteamiento reduccionista. El concepto de seguridad ha de tener en todo caso una extensión limitada, so pena de vaciarlo de contenido. Además, aunque es cierto que las palabras no son propiedad de un determinado círculo de usuarios, no hay que perder de vista la posibilidad de diálogo con la comunidad de especialistas que debaten sobre seguridad. Pero también parece obvio que los destinatarios y usuarios de ese discurso de la seguridad han de ser tenidos en cuenta aunque no se expresen en los términos más precisos de los debates profesionales. En este sentido es relevante la apreciación de Buzan y otros autores que ponen de manifiesto que una posible dimensión del término seguridad es la de estar inmovilizado, y el miedo, la protección civil y similares pueden hacer perder calidad de vida al ciudadano que si fuera consultado al respecto preferiría seguramente perder parte de su seguridad obtenida a un precio excesivo (por ejemplo el de la contaminación radiactiva cerca de las fábricas y laboratorios de armamento nuclear) a cambio de mayor libertad y calidad de vida. Pero la protección se ofrece a cambio de sumisión como ya dijo Carl Schmitt. Y la protección militar, también a escala internacional (por ejemplo la protección del gobierno de Arabia Saudita por EE UU), y por supuesto a escala de defensa nacional, redistribuye la riqueza en favor de cierto tipo de industria, la industria de seguridad y militar. El analista de seguridad utiliza información de diferentes fuentes, primarias y específicas, para realizar estimaciones de la probabilidad de que surja algún conflicto, que tras la correspondiente escalada pueda llevar a la guerra. Se suele distinguir la fase de análisis de la fase de evaluación de la información. El producto profesional del analista es un informe en el que realiza recomendaciones a los decisores políticos y a otros profesionales y burocracias vinculadas a dichos decisores distinguiendo la información de base y las inferencias que se hacen a partir de ella.

Véase también: Seguridad colectiva, Seguridad humana.

Bibliografía:

- KALDOR, Mary (2001), *Las nuevas guerras: la violencia organizada en la era global*. Barcelona, Tusquets.
- RITTBERGER, Victor (Ed.) (1997), *Regime Theory and International Relations*. Londres, Clarendon Press.

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

ANARQUISMO. El anarquismo es una corriente política que tiene su origen en el siglo XIX, alcanzando un gran apogeo en el último tercio de dicho siglo y el primero del siguiente. Se difundió por numerosos países, siendo España posiblemente el lugar en el que alcanzó mayor arraigo y donde pudo poner en práctica de forma algo generalizada su proyecto de sociedad libertaria.

Aparece como una de las corrientes del pensamiento y la práctica socialista que lucha contra el modelo capitalista de sociedad, corrientes que arraigan en los países industrializados en el siglo XIX. Bien pronto, sin embargo, se separa como una tendencia con una concepción específica, claramente diferenciada de las otras orientaciones, la marxista o la socialdemócrata, con las que mantendrá unas relaciones conflictivas durante mucho tiempo. Comparte con ellas la crítica al sistema de explotación y alienación de los trabajadores y la propuesta de una sociedad basada en la propiedad colectiva de los medios de producción. Las diferencias proceden de la insistencia de los anarquistas en la opresión política, la dominación, como núcleo de su crítica a la sociedad burguesa capitalista. Es el problema del poder, y más en concreto el de el Estado como maquinaria de dominación y control social, el origen de los males que aquejan a la sociedad. Este, junto a otros rasgos de su ideológica, terminan distanciándole profundamente del resto de las corrientes socialistas.

Si bien es cierto que el anarquismo aparece como propuesta política en esa época, siendo Pierre Proudhon la primera persona que utiliza el término, es posible considerar también el anarquismo como una tendencia que está presente en la humanidad desde remotos orígenes y en todas las sociedades. Así lo

defiende Kropotkin en un artículo que escribe para la *Enciclopedia Británica*, y así lo han entendido otros pensadores anarquistas posteriores. Podemos rastrear los planteamientos anarquistas en tradiciones como la de Lao Tse o en el cristianismo primitivo, y también en diversos autores y movimientos sociales presentes en Europa durante la Edad Media y el Renacimiento. En la segunda mitad del siglo XX, en especial a partir de los movimientos sociales que se desencadenan en los años sesenta, vuelve con vigor el pensamiento y práctica anarquistas, que sigue estando presente en los más recientes movimientos sociales que denuncian el modelo neoliberal de globalización. Y eso es válido incluso en el caso de que algunos de estos movimientos no reivindiquen expresamente el término anarquista.

Lo primero que conviene señalar en el anarquismo es la dificultad de definir una ortodoxia o un cuerpo de doctrina claramente delimitado. Es cierto que en todas las corrientes de pensamiento y acción social ha habido enseguida diferentes interpretaciones que han dado lugar a tendencias diversas e incluso enfrentadas, como es el caso en el marxismo. Lo que caracteriza al anarquismo es que esa diversidad se plantea casi como constitutiva y nadie pretende imponer a nadie qué debe entenderse correctamente por anarquista, aunque a veces hayan abundado las descalificaciones mutuas. En el anarquismo podemos ver más bien una forma de entender la realidad social y humana con límites más bien fluidos e imprecisos, de tal modo que las diferentes maneras de exponerlo pueden diverger y conservar un cierto aire de familia o grado de parentesco. Nada más, y nada menos. Lo que se expone en estas líneas no puede entenderse, por tanto, como definición canónica y mucho menos normativa.

Como ya se ha mencionado, el rasgo más claro que aglutina a quienes se consideran anarquistas es la crítica radical del poder. El origen de las injusticias sociales, de las desigualdades y de las miserias humanas, hay que verlo en la presencia de relaciones de poder, en la tendencia profundamente arraigada en seres humanos e instituciones a imponer su voluntad a quienes les rodean. Unos seres

oprimen a otros, anulando su capacidad de llegar a ser personas plenamente desarrolladas y vivir una existencia satisfactoria. Es posible que esa tendencia arraigue en el miedo y la propia debilidad, en el temor a lo diferente o en la incapacidad de ser uno mismo por sus propios medios. El hecho es que hay personas cuyo proyecto existencial se basa en la dominación, mientras que otros se ven sometidos; lo paradójico es que con cierta frecuencia algunos aceptan sumisamente la dominación, engrosando así la posición de poder de quienes les está dominando.

El poder se manifiesta en diversas relaciones sociales. Se da en el seno de la familia patriarcal, en las iglesias organizadas y en las mismas organizaciones obreras que luchan contra el capitalismo. En todo caso, la configuración más clara del poder, la más nociva para la vida social, es la del Estado, incluyendo aquí el Estado de las democracias representativas, la forma más sofisticada hallada hasta el momento de preservar las estructuras de dominación aparentando que se respeta la voluntad popular. El Estado es una maquinaria bien engrasada de control social, de dominación, de usurpación de la soberanía del pueblo. En su configuración de Estado nacional, que surge en el Renacimiento, es una institución cimentada en la violencia constante: violencia contra toda forma de disidencia interior y violencia contra todos los enemigos exteriores. De ahí que los dos pilares fundamentales de todo Estado —que reclama el monopolio absoluto en el uso de la fuerza— sean la policía y el ejército, a los que se unen una miríada de eficaces burócratas que garantizan que todo ciudadano es debidamente registrado, controlado, seguido y encauzado para evitar la disidencia.

Frente al poder, el anarquismo reivindica constantemente la libertad individual. Cada ser humano es único e irrepetible y jamás debe someterse a ninguna colectividad o a ningún otro tipo de ente que apele al sacrificio individual en virtud de espúreos beneficios colectivos. No hemos nacido para obedecer, sino para ser libres, para llevar adelante nuestro propio proyecto existencial; tampoco estamos aquí para vivir de rodillas o someternos a ningún amo. Recogiendo un ideal

muy antiguo, los anarquistas —también llamados *libertarios* precisamente por su insistencia en la libertad— proponen aquello de «sé tu mismo» o «llega a ser quien eres»; tenemos que decidir por nosotros mismos, sin aceptar ni imposiciones ni claudicar con delegaciones. Sólo es libertad la que conquistamos por nuestro propio esfuerzo y la que nos merecemos cada día al ejercer nuestra capacidad de decisión. De ahí que sea fundamental el desmontar todas las estructuras que impiden el ejercicio de la propia libertad, como las relaciones salariales de explotación en las empresas o como las relaciones de subordinación frente al aparato estatal. Sin menospreciar esos impedimentos, los anarquistas nos recuerdan con insistencia que es nuestra propia sumisión el alimento de los poderosos, que muchas veces bastaría con que nos negáramos a obedecer para desmontar todo el tinglado de opresión en el que se apoyan los potentados. En parte, al poder le pasa como al traje nuevo del emperador: basta con que alguien niegue su existencia para que se desmorone su atractivo y todo el mundo se dé cuenta de que no existía tal traje.

La insistencia innegociable en la libertad individual ha podido dar lugar a orientaciones anarquistas muy individualistas, pero no es esa la tendencia dominante. Mi libertad es siempre algo completamente social: sólo soy libre en una sociedad en la que me reconozcan y tratan como tal otros seres libres. Mi libertad no comienza y termina donde comienza y termina la libertad de quienes me rodean. No vivimos en una sociedad de mónadas aisladas y egoístas, cada una luchando por preservar su propio espacio de subsistencia, entrando de ese modo en una permanente competición con las demás personas. Para ser libre tengo que exigir al mismo tiempo la libertad de todo el mundo, pues en un mundo en el que existan amos y esclavos nunca podremos ser totalmente libres. El anarquismo es una teoría social y política profundamente solidaria.

Las sociedades que progresan son precisamente aquellas que han sabido cooperar para hacer frente a los problemas que amenazaban su supervivencia o su calidad de vida. Al cooperar sale lo mejor que llevamos dentro y

somos capaces de llevar adelante empresas que de otro modo estarían condenadas al fracaso. La exaltación de la competitividad como motor social tiene, por el contrario, nefastas consecuencias, entre las que podemos destacar la conversión de todo ser humano en un potencial enemigo así como la lógica división social entre los perdedores y los ganadores. Además de esas secuelas negativas, la competitividad es menos eficaz en la resolución de los problemas que la cooperación. Somos seres sociales, nuestra existencia individual va indisolublemente unida a las redes sociales en las que hemos nacido y en las que vivimos y sin ellas dejaríamos de ser lo que somos. De ahí que la proyección social y comunitaria de lo que hacemos no suponga ningún menoscabo de nuestra individualidad, sino más bien su potenciación. Mantener al mismo tiempo un individualismo sin fisuras, exaltando la irrenunciable responsabilidad que todos y cada uno tenemos en nuestra propia vida, y una solidaridad inquebrantable que valora positivamente y profundiza los lazos sociales que nos constituyen como personas, mantener esos dos polos es uno de los rasgos esenciales del anarquismo.

La propuesta política anarquista es consecuente con estos principios que se acaban de exponer. El principio federativo se convierte en idea reguladora de todas las relaciones políticas y también sociales. Los seres humanos establecen pactos libremente para conseguir solidariamente los objetivos propuestos, pactos que obligan a todos los implicados pero que pueden ser disueltos en cualquier momento sin verse amenazados por coacciones externas. Sólo los acuerdos libremente firmados y libremente aceptados son vinculantes en la práctica. Al mismo tiempo, es importante que las agrupaciones sociales que establecen esos pactos no sean demasiado grandes, pues en ese caso se dificultaría la participación activa de todos sus miembros en la gestión de los asuntos públicos que a todos ellos interesan. La democracia defendida por los anarquistas es sustancialmente una democracia participativa, cuya calidad vendrá determinada por la real implicación de los ciudadanos en la toma de decisiones y en el cumplimiento de los acuerdos.

Para gestionar adecuadamente esos acuerdos será necesario establecer consejos u otros órganos de coordinación en los que personas, con un mandato de la agrupación a la que pertenecen, van tomando las medidas oportunas para llevar adelante las decisiones y van coordinando las propuestas procedentes de agrupaciones diferentes. Resulta básico, por tanto, que el poder de decisión siga en manos de las asambleas en las que participa todo el mundo; no puede darse delegación de funciones de tal modo que los mandatarios se conviertan en representantes con capacidad de tomar decisiones por sí mismos. Ese es el punto débil de las democracias representativas que los anarquistas denuncian constantemente: una vez elegidos, los representantes dejan de defender realmente los intereses de sus representados para defender otros ajenos o estrictamente personales. Como es obvio, para que el sistema funcione es imprescindible que la información (no olvidemos que la información es poder) circule fluidamente entre las personas que tienen que tomar decisiones y que exista siempre un máximo de transparencia en todo el proceso. Cuidar la limpieza de los procedimientos es un requisito básico de toda sociedad que pretenda ser democrática.

Por otra parte, los anarquistas afirman que la mejor manera de controlar el ejercicio de poder es profundizar en algunas propuestas que ya aparecieron en la constitución de las primeras democracias contemporáneas, la de Estados Unidos y la de Francia. Se trata de dividirlo al máximo, evitando que se produzca una concentración que al final termine acabando con cualquier posibilidad de participación efectiva de los ciudadanos. El principio federativo garantiza una mayor fragmentación del poder, como también lo garantiza el hecho de que contemos con mandatarios y no con delegados o representantes. Un paso más se da al exigir una estricta rotación en los cargos de gestión pública; nadie debe ocupar un cargo más de un período, volviendo después de eso a sus trabajos habituales. La estabilidad laboral de las personas que administran las cosas públicas debe ser compensada con el cambio constante de quienes, por mandato de la ciudadanía, ocupan una

posición en la que se gestiona el cumplimiento de las decisiones tomadas en asamblea. Este modelo global de organización de la vida política es lo que los anarquistas llaman *autogestión*, y debe hacerse extensiva a todas las esferas en las que se desenvuelve la vida de los seres humanos. De nada sirve que la vida política se organice de forma autogestionaria si no se hace lo mismo en la vida económica, en las empresas, en la vida cultural y educativa, en las múltiples asociaciones dedicadas a fines más concretos o en la propia vida familiar.

No cabe la menor duda de que el modelo propuesto plantea algunas dificultades y que puede ser más lento. Cuenta además con la oposición de numerosas personas que prefieren no participar y que realmente delegan en otras personas para que decidan por ellas, rebelándose sólo (y no siempre) cuando los representantes comienzan a excederse en sus funciones, algo por otra parte muy previsible. La lentitud, sin embargo, es sólo aparente, pues el anarquismo considera que con la autogestión se están alcanzando siempre un doble objetivo: en primer lugar el propio de las decisiones que se tienen que gestionar, sea éste un plan hidrológico o un proyecto de salud laboral; en segundo lugar, la autogestión es una escuela permanente de democracia en la que la gente está aprendiendo a participar y mejorando esa participación, están, en definitiva, construyendo democracia. Esta no es algo dado de una vez por todas, ni siquiera algo «natural», sino que es una apuesta de los seres humanos, sin duda más eficaz que cualquier otra, pero no inevitable; exige dedicarle un tiempo y una voluntad política expresa. De no ser así, es posible buscar otros modos de vida social en los que la libertad y la participación no ocupen un lugar relevante. Basta con observar nuestras propias sociedades.

Esto me permite subrayar una última dimensión del anarquismo que me parece fundamental. Los anarquistas siempre han querido una revolución integral, un cambio radical en las relaciones sociales y también en las mismas personas. Para ellos no se trata de tomar el poder ni de organizar la economía de otra manera. Desde luego es importante

arrojar de los puestos de mando a quienes ahora los ocupan, pero de nada serviría el esfuerzo si posteriormente esas posiciones fueran ocupadas por otras personas que volverían a dejarse llevar por las reglas del juego y se corromperían como todas las que les precedieron en el cargo. Los anarquistas lo quieren todo y no se conforman con menos. Quieren el pan, pero también quieren las rosas; quieren garantizar la subsistencia de todos los seres humanos, pero también desean una vida plena de sentido para todo el mundo en la que ya nadie tenga que soportar la opresión de nadie, en la que ni un sólo ser humano sea ninguneado o tenga que escupir sangre para que otros vivan mejor. Si en la revolución no vamos a poder bailar, esa no será una revolución anarquista; quieren la Luna y no se conforman con mirar al dedo que la señala. De ahí que importen mucho los fines que buscamos, pero igualmente importantes son los medios, pues es realmente en estos donde la humanidad se juega el cambio social. El fin no justifica los medios y estos siempre deben ser coherentes con el fin que se va buscando.

Sólo seremos libres si practicamos la libertad y sólo llegaremos a una sociedad solidaria si practicamos aquí y ahora la solidaridad. Es en el presente, nunca en el futuro, donde se pone a prueba el valor de los ideales anarquistas, en la capacidad de sus planteamientos para provocar un cambio radical en la vida cotidiana de los seres humanos, que de ese modo irán avanzando lentamente, pero con seguridad, hacia una sociedad basada en la libertad y el apoyo mutuo. La revolución tiene que afectar además a todos los ámbitos en los que se desarrolla la vida de los seres humanos: la sociedad, la empresa, la familia, las relaciones interpersonales, la naturaleza... No es de extrañar, por tanto, que el anarquismo siga en estos momentos absolutamente vigente. Sus denuncias de la mezquindad democrática de los regímenes parlamentarios son totalmente pertinentes; su propuesta de incrementar la participación y el apoyo mutuo resultan tan perentorias como siempre o algo más en un mundo cada vez más interrelacionado; su exigencia de modificar todas las relaciones en las que partici-

pan los seres humanos está en profunda sintonía con movimientos sociales que luchan por las condiciones de vida de las mujeres, los niños, los inmigrantes y excluidos sociales, o que se ocupan de mejorar nuestra forma de utilizar el medio ambiente. El anarquismo sigue tan vivo y tan provocador como lo estuvo en el siglo XIX, actuando como catalizador de una conciencia humana profundamente insatisfecha con el desorden establecido incapaz de proporcionar no ya felicidad, sino subsistencia, a la mayoría de la población de la tierra.

Véase también: Democracia, Empoderamiento, Humanismo.

Bibliografía:

- ÁLVAREZ JUNCO, José (1991), *Ideología política del anarquismo español*. Madrid, Siglo XXI.
- ARVON, Henri (1981), *El anarquismo del siglo XX*, Madrid, Taurus.
- HOROWITZ, Irving L. (1990), *Los anarquistas: la teoría y la práctica*. Madrid, Alianza, 2 vols.
- GARCÍA MORIYÓN, Félix (2001), *Senderos de libertad*. Madrid, Cincel.
- GARCÍA MORIYÓN, Félix (1985), *Del socialismo utópico al anarquismo*. Madrid, Cincel.
- MARSHALL, Peter (1993), *Demanding the impossible. A history of Anarchism*. Londres, Fontana Press.

Web:

RED LIBERTARIA: <http://www.red-libertaria.com/portada/index.html>.

FÉLIX GARCÍA MORIYÓN

ANDROCENTRISMO. El término en sí mismo y desde su etimología indica al predominio de lo masculino sobre lo femenino en cualquier aspecto de una cultura. El varón es el centro, el que determina y actúa sin tener en cuenta la existencia de lo femenino. Es por lo tanto una línea histórica contraria al valor de la igualdad. La desigualdad social tiene tres criterios esenciales: el clasismo, el racismo y el sexismo. El androcentrismo es el signo simbólico del sexismo al indicar el dominio del varón sobre la mujer en todos los momentos históricos y culturales desde

unas situaciones extremas como la esclavitud de la mujer hasta otras de corte «caballeresco» o protección de la mujer por considerarla como débil e inferior al varón.

Si hacemos un recorrido histórico podemos analizar cómo ha sido siempre el varón el que ha marcado el eje social (político, económico y cultural) tanto en público como en privado, tanto con imposiciones como con prohibiciones a la mujer. Desde el principio histórico de toda cultura, los varones se han impuesto a la mujer en primer lugar por su superioridad física. La única misión y rol de la mujer en la sociedad ha sido el de realizar su función de esposa y madre sin contribuir en ningún otro aspecto social o cultural. En algunas épocas, hasta la discriminación de la mujer se asoció a una sublimación de sus misiones domésticas como podemos ver en textos de autores tan importantes y no tan antiguos como Balzac al afirmar que «la mujer casada es una esclava a la que hay que saber sentar sobre un trono».

El origen y el fin último del androcentrismo es el famoso «ansia de poder» del pensamiento nietzscheano que está presente en cualquier fase de una sociedad y que ha marcado el dominio del fuerte sobre el débil. Si admitimos la teoría evolutiva de toda sociedad tal como la expuso sociológicamente A. Comte podemos ver cómo en el primer estadio de toda sociedad, que es el religioso, el androcentrismo es casi absoluto: El misterio o ser absoluto al que se adora suele ser siempre masculino; los ministros y dirigentes de las instituciones religiosas, salvo en muy pocas excepciones, son varones y en la normativa religiosa, las prohibiciones a la mujer son muy superiores a las del varón, aunque teóricamente se afirme la igualdad de varones y mujeres.

En la segunda fase evolutiva, la racional, la situación de sumisión, de servidumbre y de sujeción no sólo ha estado bien vista sino hasta impuesta por los grandes pensadores al seguir considerando como en la fase religiosa que la naturaleza de la mujer era inferior a la del hombre. Según el orden natural, lo menor debe servir a lo mayor. La mayoría de las corrientes filosóficas tradicionales han considerado a la mujer en una perpetua mi-

noría de edad. La distribución de roles y finalidades sociales se hacía desde un isomorfismo entre las funciones sexuales y obligaciones públicas. El racionalismo tradicional, que aún no ha desaparecido del todo, encasilla rígidamente a la mujer en la inferioridad intelectual y al varón en las ideas claras por lo que debe ser él quien domine.

En la tercera fase, en la científica y tecnológica, el androcentrismo y desigualdad se ha seguido manteniendo y a pesar de la defensa de la igualdad en numerosos proyectos y legislaciones queda aún un largo camino que recorrer. Según el Art. 14 de la Constitución Española, el androcentrismo ya no es legal pero este camino hacia la igualdad de género ya fue iniciado en la época de la Ilustración pero sin llegar al ámbito de la praxis social. J. J. Rousseau en su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, descubre ya el androcentrismo histórico y aunque defiende la importancia de lo femenino sigue pensando que la única tarea de las mujeres es la tarea natural de ser madres y esposas y que su espacio social es el privado y doméstico; es para estas funciones para lo que deben ser educadas. Igualmente, la Revolución Francesa que defendía la igualdad en sus principios fundamentales siguió manteniendo la sujeción de la mujer y el modelo patriarcal en la estructuración de la familia.

La educación para la paz, tal como aconseja la UNESCO y la OIT debe excluir el androcentrismo tanto en la inculturización de nuestros días como en los derechos y educación. Científicamente, los *Women's Studies* de 1960 de los Estados Unidos, han demostrado que lo biológico, lo sexual, no determinan ni la inteligencia ni la dimensión social. Este punto de partida, aunque se pueda admitir una diferencia psicológica y una complementariedad sexual, debe influir en el progreso actual, sin el que no es posible la paz

El paradigma educativo sobre la igualdad tiene todavía en Occidente un malestar que traspasa a cada uno de los géneros creando una gran tensión. La irrupción de la mujer en la esfera política, económica y cultural está creando un gran proceso de transformación que aún no se puede dar por terminado ni eliminado en androcentrismo. Al ser más de

la mitad de la humanidad femenina, la transformación social y la Educación para la paz piden que ambos sexos sean componentes en igualdad de oportunidades, de complementariedad sexual y psicológica pero no de heteronomía de un sexo, el femenino a otro, el masculino. En el proceso educativo, frente al androcentrismo tradicional y familiar se han de asumir otros principios: desaparición de la sumisión por razón del sexo, la no identificación, como ya se hace lingüísticamente, de hombre sólo con varón sino con otras dimensiones, la no identificación de las diferencias biológicas con superioridad o inferioridad así como la unión y complemento de maternidad con paternidad.

Véase también: Educación para la paz, Nueva masculinidad, Racismo científico, Sexismo.

Bibliografía:

- AMORÓS, Celia (1996), *Diez palabras claves sobre la mujer*. Estella, Verbo divino.
- ARANA, M.^a José (1993), *Rescatar lo femenino para reanimar la Tierra*. Barcelona, Cristianismo i Justícia.
- LUKE, Carmen (1999), *Feminismos y pedagogías de la vida cotidiana*. Madrid, Morata. S. L.
- MAGALLÓN, Carmen (1997), *Derechos humanos desde el género*. Zaragoza, Pignatelli.
- , (1997), *Los derechos humanos, camino hacia la paz*. Zaragoza, Pignatelli.

ANTONIO SÁNCHEZ GARCÍA

ANSIEDAD. No es tarea fácil dar una definición de ansiedad en tan sólo unas líneas. No obstante, sí que es posible formarse una correcta idea del término a partir del concepto de miedo. Ambos, miedo y ansiedad, están estrechamente relacionados. En efecto, de nuevo nos encontramos ante un estado emocional —un estado de ánimo, para ser más precisos— caracterizado por respuestas externas que recuerdan mucho a las del miedo: hipervigilancia, huida, alteraciones del sistema nervioso autónomo, secreción de adrenalina, etc. En esta ocasión, sin embargo, los estímulos y situaciones desencadenantes no están tan bien definidos; son, por el contrario, más vagos e imprecisos, esto es, su carácter es más psi-

cológico que físico. No se trata del sentimiento concreto y claramente identificable que acompaña al hecho de huir de un atacante que amenaza nuestra vida. No, es algo más sutil. Quizás un ejemplo aclare la situación. Supongamos que nos vemos en la necesidad de pedir un crédito bancario; en estas circunstancias —nada extraordinarias, por cierto— es normal verse asaltado por cierto tipo de pensamientos inquietantes: ¿podré hacer frente al crédito? ¿cuál es la probabilidad de que conserve el trabajo hasta que consiga cancelarlo? ¿y si me veo expuesto a algún tipo de embargo? ¿qué pensará mi pareja de esta nueva aventura financiera? En fin, para qué seguir. De forma tanto consciente como inconsciente, esos pensamientos, esas ideas, hacen que el organismo reaccione de manera parecida a como lo hace cuando lo que prima es el miedo. Ansiedad y miedo comparten, pues, las formas de expresión fisiológica y externa, aunque éstas son ahora evocadas por situaciones de índole más psicológica.

Enfatizan los expertos el hecho de que la ansiedad no puede ser conceptualizada como una emoción, sino como un estado de ánimo. Así entendida, la ansiedad no sería equiparable con el miedo. Tratemos de clarificar la diferencia entre ambos. Las emociones —el miedo, por ejemplo— están siempre «dirigidas» a un objeto, sea éste real o imaginado; así, si tengo miedo lo tengo «de algo». Por contra, los estados de ánimo —la ansiedad, por ejemplo—, carecen del mismo; puedo estar ansioso y no saber el porqué. De forma precisa diríamos que sólo las emociones tienen «contenido intencional». En cualquier caso, unos y otros no debieran verse como compartimentos estancos, aislados y sin vía posible de comunicación: una vez desaparecido el estímulo o situación inductora de miedo y extintos sus efectos motivacionales, puedo verme asaltado por una preocupación difusa y duradera que influya en mi modo de actuar y pensar; e igualmente pueden las cosas suceder en dirección opuesta, siendo así factible que, inmerso en un estado prolongado de ansiedad, reaccione de forma exagerada ante situaciones que, aun siendo amenazantes, en ningún caso se justifica la intensidad de la respuesta.

Al contrario de la creencia popular, se entiende que la ansiedad es un estado emocional adaptativo y necesario, ya que moviliza los recursos psíquicos de la persona y la impulsa a actuar, favoreciendo así la toma de decisiones. Volviendo al ejemplo anterior, nuestro atribulado personaje optaría bien por pedir el crédito, bien por olvidarse del asunto, abandonando esa tierra de nadie que es la indecisión. Por otro lado, la psicología también nos enseña que un exceso de ansiedad puede transformar la vida en un calvario, interfiriendo con el normal quehacer de las personas. En estas circunstancias, la ansiedad deviene en un sentimiento insano, que acarrea no poco sufrimiento al individuo, pudiendo manifestarse a través de cuadros patológicos de gran complejidad como el trastorno obsesivo-compulsivo, los ataques de pánico y el estrés post-traumático, entre otros.

Véase también: Estrés post-traumático, Miedo, Pánico.

Bibliografía:

CHAUVEAU, Bernard (1992), *La ansiedad en la vida cotidiana*. Barcelona, Tamis.

MIGUEL TOBAL, Juan José (1996), *La ansiedad*. Madrid, Aguilar.

ALBERTO MORALES MORENO

ANTISEMITISMO. Con este término se denomina la doctrina o tendencia de los antisemitas, es decir, los enemigos de los hebreos, de su cultura o de su influencia. Si bien este es el significado exacto, de forma genérica se entiende que el término antisemitismo engloba en sí un rechazo y una oposición, no sólo de la religión y la cultura religiosa, sino también de las razas y pueblos semitas en general y de la judía en particular.

El antisemitismo es un término de cuño reciente, concretamente de finales del siglo XIX, pero el rechazo contra la etnia judía es muy anterior, se puede remontar hasta la antigüedad. Desde esa época hasta la invención del término antisemitismo, sería más correcto hablar de antijudaísmo.

Se ha intentado justificar el antijudaísmo-antisemitismo como una consecuencia lógica

derivada de la actitud etnocéntrica de los propios hebreos, alegando la autodefinición de «pueblo elegido». No es desde la época de Moisés o desde el periodo monárquico unificado –David y Salomón, siglos XI-X a. de C.–, sino mucho antes, ya desde la época de los Patriarcas –Abraham, Isaac y Jacob– cuando los hebreos pactan con una divinidad, Yavé, dedicando exclusivamente a Él el culto. No obstante, ese pacto no conllevó en ningún momento la negación o exclusión de otras divinidades. Por lo tanto es cierto que el pueblo de Israel se ha considerado el pueblo preferido de su divinidad, en la misma medida en que consideraba a otros pueblos los preferidos de sus divinidades. La única diferencia que en la antigüedad presenta el judaísmo respecto a sus vecinos –cananeos, filisteos, fenicios, etc.– es el carácter monoteísta de la religión judía.

Durante la antigüedad, hasta que el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio, no se puede hablar de un antijudaísmo como tal; si bien es cierto que los judíos sufren algunos casos de persecución y rechazo, éstos son casos aislados y nunca oficiales. En modo alguno se puede considerar como actitud antijudía las guerras y deportaciones que los reyes asirios y babilónicos mantuvieron respecto a los hebreos. Cuando el rey asirio Tiglat-Piléser III emprendió una campaña militar contra Israel (siglo VIII a. de C.), o cuando Nabucodonosor en el año 598 a. de C. destruye Jerusalén, y deporta a los notables judíos a Babilonia, sólo se puede considerar como el reflejo de las relaciones entre naciones de la época; de hecho, los israelitas no fueron los únicos pueblos que al ser vencidos fueron deportados, era la práctica habitual de la época. Cuando se produce la vuelta de los desterrados judíos desde Babilonia, gracias al decreto de Ciro, los judíos han de sufrir, como el resto de sus vecinos, las imposiciones político-religiosas de los herederos de Alejandro Magno, es decir, los Ptolomeos y los Seleúcidas. Lo más parecido a una manifestación antijudía son las matanzas de judíos de Alejandría en tiempo de Calígula (38 a. de C.), pero en realidad fue un enfrentamiento entre etnias por los derechos de ciudadanía.

Es en Roma, en el año 49/50 d. de C., cuando encontramos los primeros enfrentamientos entre las tradiciones religiosas cristiana y judía. La religión cristiana había sido en su origen una secta heterodoxa judía y es por ese carácter herético por lo que es rechazada por el judaísmo oficial, e incluso puede considerarse que las comunidades paleocristianas fueran perseguidas por los judíos, tal como aparece en el libro de *Los Hechos de los Apóstoles* y en *Las Cartas de S. Pablo*, pero a medida que el cristianismo fue creciendo se produce una inversión del fenómeno. Es el comienzo del antijudaísmo cristiano, de características absolutamente diferentes al antijudaísmo precristiano, el uno esporádico, local, no oficial, sin fundamento ideológico, el otro permanente, universal, oficial y con fundamento ideológico. El antijudaísmo cristiano tiene su fundamento ideológico en la consideración del carácter deicida del pueblo judío –mataron a Jesús–, en su rotunda negación de la llegada del Mesías y en que se hayan cumplido las profecías mesiánicas en la persona de Cristo-Jesús.

Durante la antigüedad, en España, hay episodios como el del concilio de Elvira/Granada y los sucesivos concilios de Toledo donde se dictan normas contra los judíos, como la separación entre los cristianos y los judíos para comer, la prohibición de los matrimonios mixtos, de la propiedad o del derecho a cultivar el campo, etc., permitiéndoseles ejercer sólo los oficios prohibidos a los cristianos como era el de prestamista, comerciante, etc., oficios que con el tiempo acarrearían mala fama sobre los judíos, pero que es innegable que realizaron como ocupaciones prioritarias.

Pero es durante la Edad Media cuando la iglesia cristiana adopta una postura radical antijudía: Cruzada de 1096; Gregorio VII (1073-85) promulga los primeros decretos; con Inocencio III y el IV Concilio de Letrán se alcanza el cenit de las doctrinas antijudías. Esto supuso para los judíos una serie de persecuciones que culminaron con las expulsiones territoriales que se iniciaron con la inglesa de 1290 y concluyó con la española de 1492. Durante la Edad Media los movimientos contra judíos de mayor trascendencia se originaron a raíz de la actividad proselitista de los frailes

dominicos, la llamada orden de los Predicadores. Las consecuencias inmediatas de las prédicas de estos religiosos fueron el asalto a las aljamas o juderías y la celebración de las disputas públicas, de las cuales las más notables fueron las de París (1240), Barcelona (1263) y Tortosa (1413-14). En España las persecuciones más importantes comenzaron en el siglo XIV; es cuando se inicia la presión antijudía que desembocaría en las masacres de 1391 y la desaparición de las grandes aljamas andaluzas de Sevilla, Cádiz, Jerez, etc.

El antijudaísmo medieval estuvo acompañado de las más diversas acusaciones contra los judíos, muchas de ellas completamente falsas como la creencia en la profanación de hostias, los sacrificios rituales de niños cristianos para beber su sangre, o los envenenamientos de los acuíferos en épocas de epidemia a los que eran inmunes gracias a la magia. Otras acusaciones estaban basadas en hechos reales como era la práctica de la usura, la autosegregación —a la que por lo demás eran obligados haciéndoseles vivir en barrios especiales, como guetos, aljamas o juderías—, el corporativismo, la concienciación de ser un sólo pueblo al margen del lugar donde viviesen, etc. También el que algunos pocos judíos se dedicaran a la recaudación de impuestos, se ocuparan de las finanzas del reino o que acumularan grandes fortunas creó una animadversión popular antisemita que ha perdurado hasta nuestros días.

En este momento sí se puede hablar de un etnocentrismo judío que afianzó el concepto del «otro», lo que creó toda una serie de estereotipos culturales que reafirmaron el antijudaísmo y lo convirtieron en un sentimiento general expresado en frases como «más malo que un judío», «perro judío» o «judiada». También la iconografía se recrea en la imagen del judío perverso con unas características físicas —nariz aguileña, mirada perversa...— que convierte a los miembros de esta etnia en paradigma de la maldad. De tener estas ideas, muy arraigadas entre el pueblo llano, no se puede excluir a las autoridades religiosas o civiles, y así vemos cómo durante el reinado de los Reyes Católicos se firmaron leyes, 1481 y 1483, que recogían toda la tradición legislativa antijudía medieval.

En 1789 con la Revolución Francesa se inicia para los judíos una situación inédita desde la época grecorromana, por primera vez los judíos tienen la oportunidad de integrarse en todos los ámbitos de la vida del país en el que viven, recibiendo los mismos derechos y obligaciones que sus conciudadanos: la Asamblea General proclama la *Declaración del Hombre y del Ciudadano* en la que se recoge el siguiente texto: «Nadie debe ver reducidos sus derechos a causa de sus convicciones, ni aún a causa de su religión». En el caso de España es a partir de la Revolución de 1868, momento en que los judíos se convierten formalmente, aunque con retraso sobre el resto de países de Europa occidental, en ciudadanos de pleno derecho.

Esta nueva situación genera un gran cambio en el microcosmos judío, que se podría resumir en: a) Hasta la Ilustración la forma de vida es la de la Edad Media; b) Los Siglos XVIII-XIX, se produce la salida física, legal e intelectual del gueto; c) Siglo XX, se produce el abandono por la mayoría de los judíos de la autosegregación; y, d) La meta de la mayoría judía es la formación y educación civil.

Pero el antijudaísmo era un sentimiento tan arraigado en las sociedades cristianas, y en todas sus clases que fue imposible desarraigarlo con leyes. Una de las consecuencias que las corrientes racionalistas y la ilustración tuvieron sobre el judaísmo fue el surgimiento de otra forma de antijudaísmo, el llamado antijudaísmo científico. Esta nueva forma de antijudaísmo está basado en el desarrollo de las ciencias, y cimentado en las teorías evolucionistas de Darwin y en las de las supervivencias de las razas. El antijudaísmo no es ahora religioso sino racista, apoyado en supuestos biológicos. Surge entonces el concepto de antisemitismo, término formulado por Wilhelm Marr en 1879 y que se popularizó rápidamente. El empleo de este término en lugar de antijudío es sólo una forma de dar apariencia de racionalidad a una fobia ancestral.

El viejo fantasma del antijudaísmo, ahora antisemitismo, vuelve a aparecer, y se reforzará con los movimientos románticos y nacionalistas que a fin de cuentas fomentan el fanatismo racial o racista.

Esta era la situación cuando surge el nacionalsocialismo, y se produce una de las mayores persecuciones de toda la historia contra los judíos. En principio la persecución no se sustenta en principios religiosos, está basada en supuestos raciales para lo que se recurre a justificaciones científicas: Es el antisemitismo que ha suplantado al antijudaísmo tradicional. El antisemitismo científico, también llamado específico, será la religión del III Reich, y las disposiciones nazis sobre los judíos, aún más terribles que las dictadas por la Iglesia en la Edad Media y en la Contrarreforma. Pero la postura de las iglesias cristianas, tanto protestantes como católicas, fue la de fomentar la ruptura del débil diálogo que se había iniciado con la Modernidad, e incluso en algunos casos, si no llega a animar a la aniquilación de la raza/pueblo judío, desde luego lleva a no presentar la más mínima protesta. La primera declaración, de un primado polaco, condenando el antisemitismo fue la realizada por Josef Glemp en 1991 al visitar Jerusalén. Las disculpas oficiales de la iglesia católica se formularon en el año 2001.

El antisemitismo se ha basado en la exaltación del nacionalismo, del propio grupo y su raza, lo que conlleva el desprecio por otras etnias, y consecuentemente la xenofobia y el odio hacia el que es diferente en cualquiera de sus manifestaciones, ya sea color, religión o cultura, por ello es frecuente que se aúnen los sentimientos antisemitas con otros «anti», como «antinegro», «antigitano», etc.

Como consecuencia de los movimientos nacionalistas, y reforzado por el sentimiento de segregación que experimentó el pueblo judío tras el Holocausto nazi, los judíos han vivido su propio nacionalismo: el sionismo. El sionismo no es un movimiento único, sino que existen muchas corrientes en el seno del movimiento sionista, desde el sionismo socialista hasta el sionismo ultraconservador. Si el primero era laico y de tendencias internaciona- listas, que sólo aspiraba a conseguir un territorio para los judíos dispersos, el sionismo ultraconservador es ultranacionalista y racista.

Cuando finalizó la II Guerra Mundial, por resolución de la ONU, se creó el Estado de Israel, en 1948. En él convivieron todas las tendencias del judaísmo, desde los partidos

de extrema izquierda a los de extrema derecha, pero la mayor parte de ellos siempre regidos por el ideal sionista. El derecho moral del pueblo judío a poseer un estado es indudable, y los medios para conseguirlo que en un principio fueron legítimos, una vez superada esa etapa pierden su legitimidad, sobre todo cuando se convierten en fundamentos de una doctrina de claras tendencias nacionalistas y racistas. Para el pueblo judío es evidente que ha habido un cambio de paradigma y con la creación del Estado de Israel ha comenzado la posmodernidad. Por primera vez en veinte siglos los judíos tienen soberanía sobre un territorio.

Sin embargo, en los últimos tiempos el sionismo ultranacionalista que domina gran parte de la política israelí, ha hecho gala de la misma prepotencia y del mismo desprecio por el «otro» que cualquier otro movimiento nacionalista, llegando a presentarse casi como un movimiento racista que potencia el odio de religiones, entre otras fobias. La postura de los gobiernos israelíes respecto al pueblo palestino reproduce clichés que los propios judíos han experimentado a lo largo de su historia, desde la segregación o la negación de los derechos a la extorsión y la tortura. Esta actitud ha generado una nueva forma de antisemitismo, que podríamos denominar antisionismo o antiisraelismo.

Es ahora cuando realmente se presenta para los judíos, como para el resto de los integrantes de otras tradiciones religiosas, el gran reto de la posmodernidad, donde los valores ancestrales hay que olvidarlos o transformarlos en pro de un nuevo concepto de la vida.

La recomendable y necesaria postura crítica ante cualquier actitud racista no debe hacernos proyectar una visión distorsionada de la realidad. Es realmente peligroso identificar al Estado de Israel con los judíos, pues ello nos puede llevar a reproducir odios ancestrales antijudíos, y a resucitar el peligroso fantasma del antisemitismo. Es obligación en todo análisis riguroso disociar conceptos como judío, israelí o sionista, para no hacer con ellos una amalgama de «anti».

En el actual sistema educativo tendente a una educación basada en la paz, no tiene cabida ninguna postura que pueda despertar sen-

timientos de antisemitismo. La paz y la tolerancia, valores esenciales de la investigación para la paz, han de ver el antisemitismo como un pasado vergonzoso que no se ha de repetir.

Véase también: Judaísmo, Racismo científico, Xenofobia.

Bibliografía:

- MACÍAS, Uriel (Coord.) (2000), *Los judíos en la España contemporánea*. Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha.
- MESSADIÉ, Gerald (2001), *Historia del Antisemitismo*. Buenos Aires, Grupo Zeta.
- POLIAKOV, León (1984), *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*. Barcelona, Muchnik.
- , (1985), *Historia del antisemitismo. La Emancipación y la reacción racista*. Barcelona, Muchnik.
- , (1986), *Historia del antisemitismo. De Mahoma a los marranos*. Barcelona, Muchnik.
- , (1986), *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de Corte*. Barcelona, Muchnik.

M.^a JOSÉ CANO PÉREZ

y FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN.

La vinculación entre Antropología y Pedagogía es evidente, ya que en todo proceso educativo de socialización subyace un modelo antropológico. El ser humano no es sólo el viviente que puede ser educado sino aquel que necesita de la educación para alcanzar la plenitud que le es propia. El ser humano es el animal que necesita aprender a ser el mismo.

Desde estas premisas, la Antropología de la Educación es una subdisciplina de la Antropología Social y Cultural que se justifica en el interés de los antropólogos por los procesos educativos. Tales procesos educativos son entendidos como aquellos mediante los cuales cada grupo transmite su cultura, o sea, como procesos de transmisión de culturas. La Antropología de la Educación se construye a partir de la preocupación del antropólogo por las culturas (objeto de estudio de la Antropología) y consiguientemente por la forma en que éstas se transmiten y se adquieren de generación en generación.

Esta transmisión de generación en generación es lo que se denomina *enculturación*, aunque actualmente se está dando un «abismo generacional», es decir, que los más jóvenes no tienen los estilos de vida de sus mayores y los mayores desconocen cada vez más los estilos de vida de los jóvenes. Por ejemplo, en China, se admira y protege a los ancianos, y se prefiere a los varones antes que a las mujeres. En la Unión Europea se ha dejado de valorar las personas mayores, mientras que en la minoría étnica de los gitanos siguen teniendo un gran valor.

La enculturación es una expresión castellana utilizada en Antropología para denominar a la educación. La Antropología de la Educación añade una referencia clara y precisa al objeto teórico del trabajo antropológico: *la cultura*. La educación, la socialización y la enculturación constituyen un triángulo cuyo contenido de referencia es la cultura. El tratamiento antropológico implica utilizar una de sus premisas epistemológicas: el punto de vista holístico, desde el cual entendemos que la transmisión-adquisición de cultura es un proceso más. Como señala Ogbu «un concepto como el de transmisión-adquisición de cultura debe mostrar cómo la educación está imbricada con la economía, el sistema político, la estructura social local y el sistema de creencias de la gente a la que esta escuela sirve», todo ello sin olvidar los valores de paz, derechos humanos, justicia, solidaridad, todos ellos valores que suelen defenderse desde una investigación para la paz comprometida con la sociedad que nos ha tocado vivir.

La cultura se transmite mediante la enculturación (transmisión de unas generaciones a otras), y mediante la difusión (transmisión de la cultura de unas sociedades a otras). La cultura es una variable independiente que no puede ser explicada por el determinismo infraestructural. La modernidad (como evolución o transmisión de la cultura) despreció la cultura porque la creyeron destruida, sin embargo, los postmodernos han demostrado que la cultura no sólo sobrevive, sino que es capaz de intervenir creadoramente sobre la realidad, como un sujeto protagonista por derecho propio.

Como consecuencia de lo anterior, podríamos definir la Antropología de la educación como «los procesos de enseñanza-aprendizaje de la cultura». En este punto, es obligada la siguiente pregunta: ¿Enseñar o educar? Enseñar es tan fácil que casi todo el mundo puede realizarlo; educar, es algo más difícil, ya que es construir nuestro proceso de enseñanza-aprendizaje desde la crítica, es la transgresión pacífica de la cultura dominante (etnocéntrica, jerárquica y dominante), donde nuestra formación de educadores hace que nuestra acción se convierta en expertos del presente y del futuro.

Educar no consiste simplemente de dar clases, ya que esta experiencia pedagógica busca contribuir a la transformación de la persona, en su más amplio sentido, mediante la clase, la investigación social y el trabajo en equipo. A esto, hay que añadir el sentido común, construyendo nuestra cultura en un espacio y en un tiempo vivido, y cómo no, plantear los problemas de los lugares que nos ha tocado vivir.

Sócrates nos señalaba que:

«la educación brota desde dentro, aunque sea posible estimularla desde fuera [...] La educación no consiste en atiborrar al alumno de conocimiento; tampoco, en la adquisición de un conjunto de destrezas, [...] La educación es ante todo una obra moral, que no puede llevar a buen puerto desde un enfoque puramente técnico de la acción del maestro, en el que los métodos de enseñanza sean el elemento fundamental. La educación no puede ser irresponsable desde el punto de vista ético [...]».

Por eso, en su opinión,

«quién al educar intenta eludir su responsabilidad moral es un farsante, además de un iluso. El verdadero educador es el que tiene plena conciencia de que su misión es actuar como ‘un técnico en el cuidado del alma’ y obra en consecuencia. Sólo quien se considere capacitado para mejorar moralmente a las personas debería tener la osadía de ofrecerse para educarlas. Y antes de dar un paso

semejante, debería preguntarse con toda seriedad si cumplirá con lo que promete, porque el riesgo de sus experimentos recaerá sobre personas indefensas».

La educación es, desde el punto de vista de la Antropología, no lo que la persona sabe o ha aprendido a hacer, sino su forma interior de vida: lo más íntimo y valioso que posee, lo que le hace ser lo que es y nadie le puede arrebatarse. En definitiva, aprender a pensar críticamente, como soporte para desarrollar capacidades, destrezas y habilidades cognitivas en la cultura de los seres humanos.

Véase también: Antropología del Desarrollo, Antropología para la Paz, Cultura, Enculturación, Investigación para la Paz, Pedagogía.

Bibliografía:

- GARCÍA AMILBURU, María (1997), *Aprendiendo a ser humanos. Una Antropología de la Educación*. Pamplona, EUNSA.
- GARCÍA CASTAÑOS, Javier y PULIDO MOYANO, Rafael A. (1994), *Antropología de la Educación*. Madrid, Eudema.
- MEAD, Margaret (1972), *Educación y Cultura*. Buenos Aires, Paidós.
- OGBU, John U. (1981), School Ethnography: A Multilevel Approach, *Anthropology & Educational Quarterly*, XII. 1, 3-29.
- VELASCO, Honorio, GARCÍA CASTAÑOS, Javier, DÍAZ DE RADA, Ángel (1993), *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid, Trotta.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO.

Si el tema central de la Antropología es la cultura (entendida como el modo de vida de un grupo humano e incluye un repertorio de creencias, costumbres, valores y símbolos) y la diversidad cultural, la Antropología del Desarrollo es la relación entre cultura y desarrollo. Esta relación está condicionada por el modo de definir los términos cultura y desarrollo, lo que puede encerrar una cierta dificultad procedente de la complejidad de ambos.

La Antropología del Desarrollo es una subdisciplina dentro de la Antropología Social y Cultural que se ocupa del estudio de las cau-

sas del subdesarrollo entre los países en vías de desarrollo y los países desarrollados. Sin embargo, esta Antropología del Desarrollo es un proceso cultural de enseñanza-aprendizaje que promueve valores y actitudes críticas relacionados con la solidaridad, la tolerancia, la empatía..., y que favorece la comprensión sobre la realidad de los pueblos del «Sur» y sobre nuestra propia realidad en el «Norte», desde una perspectiva crítica y emancipatoria. Es una antropología dinámica, participativa y creativa orientada hacia la acción y el cambio cultural.

Según Ángel Montes, la coherencia de la Antropología del Desarrollo, se produce por la aplicación del conocimiento generado por la Antropología del Desarrollo sobre las diversas culturas al estudio, ejecución y evaluación de los procesos de desarrollo y de los cambios sociales y culturales que los acompañan en el marco de las relaciones Norte-Sur y de la globalización, y a la resolución de los problemas y necesidades sociales desde la perspectiva de los grupos sociales implicados.

La importancia de una Antropología del Desarrollo se pone de manifiesto en la Conferencia Internacional de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos en Viena en 1993 donde reafirmó el derecho al desarrollo como derecho universal e inalienable y como parte integrante de los derechos humanos fundamentales, siendo la persona humana el sujeto central del desarrollo. De igual forma, la IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer constituyó una oportunidad para consolidar los compromisos adscritos en un único documento centrado en la situación y el papel de la mujer. El mensaje principal que se derivó de la Conferencia de Beijing es que la equidad de género es un objetivo que debe afectar al conjunto de las políticas y planes de desarrollo de los países. Las cuestiones de género dejan de ser tratadas como un asunto de mujeres para pasar a ser consideradas como un enfoque que afecta, de modo transversal, a todos y cada uno de los ámbitos del desarrollo.

Además, la Antropología del Desarrollo debe ser considerada como una especialización de la Antropología aplicada, donde se centra en los problemas de desarrollo agrícola

en las comunidades rurales y de pequeños agricultores. Los antropólogos han estudiado a los campesinos más que a otra clase de grupos. El conocimiento de la Antropología del Desarrollo nos pueda ayudar a comprender –en el caso de Andalucía– a concretar las condiciones y aspiraciones de vida campesina de forma que pueden dar respuesta como miembros de proyectos interdisciplinarios a mejorar los niveles de vida en las sociedades del Tercer Mundo. Como señala Cohen,

«...los antropólogos que toman partido insisten en que la objetividad de la antropología y otras ciencias sociales es ilusoria y que el fracaso en impulsar la realización de un objetivo representa a sí mismo una forma de toma de partido [...] Los antropólogos que no usan activamente sus habilidades y conocimientos para lograr lo que ellos creen que es una solución, no hacen más que facilitar que los que creen lo contrario se impongan. Estos antropólogos son también parte del problema».

La Antropología del Desarrollo pretende promover programas sociales, educativos y actividades sobre paz, conflictos, violencia, desarrollo y medio ambiente en el ámbito formal y no formal de la sociedad occidental. Sus ideas fuerza son: a) Desarrollar proyectos de trabajo científicos y educativos que integran actividades de sensibilización, formación e información: seminarios, cursos, exposiciones, jornadas y talleres, etc.; b) Realizar programas de investigación para abordar desde el trabajo diario de cualquier disciplina y con unos enfoques globalizadores cuestiones sobre paz, conflictos, desarrollo y medio ambiente; c) Promover la transversalidad en los centros culturales y educativos desde una perspectiva globalizadora y crítica; y, d) Elaborar materiales educativos y divulgativos sobre paz, conflictos, desarrollo y medio ambiente.

Estos cuatro planteamientos nos deben dar una idea que nos caracterice dentro de una Antropología del Desarrollo progresista e innovador desde una óptica de «Peace Research». Además, estas ideas son las que conectan con la «Investigación para la Paz», ya

que los problemas y conflictos del desarrollo no sólo afectan a los países más pobres sino también a las sociedades y gobiernos de los países más ricos. Cooperar por el «Sur» requiere ir más allá de la transferencia de recursos del Norte al Sur. Supone la búsqueda de un modelo de desarrollo viable para todos, respetuoso con el medio ambiente, que favorezca la participación de la mujer y reduzca la desigualdad a nivel mundial. Es necesaria una opinión pública informada y comprometida en promover cambios en las políticas y sociedades del «Norte».

La Antropología del Desarrollo es necesaria para corregir las formas de información que se nos presenta en estos momentos. La prensa escrita ha simplificado su discurso en el momento en que aparecen nuevos pobres que nadie denuncia y el mundo, se ha complicado de un modo considerable. La pregunta es obligada, ¿cómo es posible que la capacidad de razonamiento de una persona se vea anulada, persuadida de tal forma, que sea capaz de responder y hacer lo que mandan esos dirigentes?

Desvelar todas estas ideas es preciso para elaborar una Antropología del Desarrollo progresista e innovador donde la paz se conforme con su eje principal.

Véase también: Antropología para la Paz, Cooperación para el Desarrollo, Globalización.

Bibliografía:

- AA. VV. (2000), *La antropología de la ayuda humanitaria*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- AMIN, Samir (1975), *El desarrollo desigual*. Barcelona, Fontanella.
- MONREAL, Pilar y GIMENO, Juan Carlos (1999), *La controversia del Desarrollo. Críticas desde la Antropología*. Madrid, IUDL/UCM.
- MONTES DEL CASTILLO, Ángel (2000), «Antropología del Desarrollo», MONTES DEL CASTILLO, Ángel (Ed.) *Universidad y cooperación al desarrollo*. Murcia, Universidad de Murcia, 355-411.
- PNUD (1993-2001), *Informe sobre Desarrollo Humano*. Madrid, Mundi Prensa.
- VIOLA, Andreu (Comp.) (2000), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona, Paidós.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

ANTROPOLOGÍA PARA LA PAZ. Es una ciencia cuya curiosidad e interés por el ser humano es infinita, que abarca desde el origen del hombre hasta la actualidad y se interesa por todas las culturas de todos los lugares, siendo la diversidad humana el objeto de estudio de la Antropología.

El término viene de la palabra griega «anthropos» (hombre, humano) y «logos» (ciencia, conocimiento). La Antropología es el estudio comparado y global de la humanidad, de sus diferentes modos y estilos de vida en el espacio y en el tiempo, es decir, un análisis de la práctica (conocer y transformar la realidad) cultural en el tiempo y en el espacio. Los antropólogos son investigadores que insisten en analizar la diversidad humana en todas las épocas y todos los lugares del mundo para comparar y concretar su conocimiento.

La Antropología es, como otras Ciencias Sociales y Humanas, una síntesis de perspectivas humanísticas, científicas, biológicas, históricas, psicológicas, sociológicas, económicas, religiosas, etc. Esta ciencia según Levi-Strauss, tiende a un conocimiento global del hombre, abarcándolo en sus dimensiones históricas y geográficas y observando tanto a las sociedades en las grandes urbes del mundo tecnológico, evolucionado y desarrollado como aquellas que viven en medios rurales o naturales, en pequeñas tribus (las llamadas sociedades primitivas o ágrafas). La Antropología es la ciencia del hombre y de su cultura, es decir una ciencia humanística, social y del comportamiento, donde los antropólogos deben proporcionar datos que reúnan los siguientes rasgos:

a) Que tengan validez, es decir, que los datos y las declaraciones puedan ser cotejados por otras fuentes de información.

b) Que los datos obtenidos sean representativos y conseguidos a partir de un elevado número de personas entrevistadas, de tal forma que abarquen un amplio espectro social, de edad, de rango, etc.

c) Que los datos recogidos puedan ser similares si otro investigador emprendiera una encuesta o una prospección semejante, con técnicas parecidas, en parecidas circunstancias de tiempo y espacio.

d) Por último, que los datos acumulados sean generalizables, es decir, que los resultados obtenidos se puedan aplicar a otras unidades del mismo grupo consultado y en el que se ha trabajado.

La Antropología estudia la humanidad, sus características físicas, biológicas y culturales, etc., de todos los diferentes pueblos del mundo sin límite espacial y a través del tiempo (la aparición del hombre y su evolución a todos los niveles). Se basa en el estudio, análisis y diagnóstico desde diferentes disciplinas (inter y transdisciplinar) de la vida del hombre, esto constituye su característica más destacable ya que tiene una visión global y holística que se nutre de distintas disciplinas (sociología, psicología, biología, historia, geografía, economía, etc.), y que viene a cubrir todas las perspectivas de la vida humana.

Según la tradicional clasificación norteamericana, la Antropología suele parcelarse en cuatro subdivisiones básicas, donde los antropólogos se suelen identificar con una o más ramas de especialización: a) *Antropología cultural* que estudia la conducta humana que es aprendida, en lugar de la transmitida genéticamente y que es típica de un grupo humano particular. El que con frecuencia se añade a ella la *Antropología social* se debe a la influencia del funcionalismo social de Radcliffe-Brown y sus seguidores, quienes establecen una clara distinción entre una ciencia de la estructura y de la función social (antropología social) y un estudio histórico-descriptivo de la cultura (etnología o antropología cultural); b) La *Arqueología* se especializa en entender los sistemas socioculturales que existieron en el pasado, de los cuales no se tienen testimonios escritos o cuyos sistemas de escritura no han sido todavía bien descifrados; c) La *Antropología lingüística* se encarga del estudio antropológico de las lenguas; y, d) La *Antropología física* comprende el estudio de la humanidad desde una perspectiva biológica.

A estas cuatro subdisciplinas, se está añadiendo actualmente, por influencia norteamericana la *Antropología aplicada* que incluye cualquier uso del conocimiento y las técnicas de las cuatro subdisciplinas para identi-

ficar, resolver y evaluar problemas y conflictos prácticos. Estas «antropologías», al concretarse en una Antropología «para» la Paz, y no «de» la Paz deben considerarse como instrumentos que hay que concretar para la Paz, además, constituyen al igual que la investigación para la paz su objeto de estudio el ser humano.

Al estudiar la Antropología las diferencias y semejanzas entre distintas culturas debe seleccionarse aquellos aspectos comunes existentes entre unas y otras, y para ello diseña un patrón universal. El patrón universal es la estructura de la sociedad. Cuando el antropólogo realiza una investigación tiene que reunir y ordenar todos los datos de fuentes directas e indirectas de la cultura estudiada, y ordenar las partes y aspectos de todos los elementos de la sociedad.

A pesar de que cada sociedad tiene una cultura o modo de vida diferente siempre hay entre ellas un patrón universal, es decir, conductas, creencias iguales, modos de vida, etc. Es por ello por lo que el patrón universal se divide en:

— *Infraestructura*: se encarga o trata los aspectos de producción y reproducción. Se basa en los aspectos *etic* de las culturas. Suele hacer referencia a las economías de subsistemas.

— *Estructura*: Trata los aspectos económicos y políticos. Se basa en la economía y política de tipo *etic*.

— *Superestructura*: Trata los aspectos relacionados con el ocio, aspectos lúdicos, de creatividad, tiempo libre... Se basa en los aspectos de tipo *emic* de la estructura e infraestructura. Se dan los conocimientos creativos, artísticos, etc., en definitiva, culturales.

Las descripciones *emic* son aquellas en las que se describen las cosas desde el punto de vista del participante. Por el contrario, si se conociese a través del observador con palabras científicas sería *etic*. En Antropología el más utilizado o en el que más se insiste es el de la infraestructura. La infraestructura es la causa de la estructura y de la superestructura.

La Investigación para la Paz suele establecer ciertas relaciones desde esta óptica, en un planteamiento que va desde la paz negativa,

Relación del Patrón Universal Antropológico y la Investigación para la Paz

	ANTROPOLOGÍA		VIOLENCIA		PAZ
1.º	Infraestructura (producción y reproducción)	Directa	— Física — Verbal — Psicológica	Negativa	— Cultural
2.º	Estructura (política y económica)	Estructural		Positiva	— Imperfecta — Cultural
3.º	Superestructura (cultura, ocio y tiempo libre)	Cultural	— Simbólica	Neutra	— Cultural

paz positiva/imperfecta/cultural y paz neutra. Como se plantea en el siguiente cuadro.

Para examinar la idea de paz partimos de los tres axiomas que nos propone Johan Galtung:

a) El término de «paz» se utilizará para objetivos sociales comúnmente aceptados por muchos.

b) Estos objetivos sociales puede ser complejos y difíciles, pero no imposibles de alcanzar.

c) Consideramos válida la siguiente afirmación: la «paz» es la ausencia de «violencia».

Es este tercer principio el que vincula los términos de paz y violencia entre sí; si la violencia es el ser, la paz es el no ser. La violencia estará presente cuando las realizaciones efectivas (somáticas y mentales) estén por debajo de sus realizaciones potenciales.

Buscar los puntos de encuentro entre la investigación para la paz y la antropología viene dado por su carácter inter, multi y transdisciplinar en su metodología. Siendo lo inter, multi y transcultural otro de sus rasgos definitorios, sin perder de vista que la antropología ofrece una perspectiva transcultural única, comparando constantemente las costumbres de una sociedad con las de otras.

La cultura es otro punto de encuentro entre Investigación para la Paz y la Antropología, ya que las culturas son tradiciones y costumbres, transmitidas mediante aprendizaje, donde se desarrollan las creencias y los comportamiento de los seres humanos expuestas en ellas. La cultura es el elemento estructurante a la hora de enfrentarse a las formas de violencia futuras, a través de construcciones mentales. Johan Galtung es tajante cuando nos dice:

«los seres humanos en sociedad son el objeto de estos estudios [...] y más concretamente, una ciencia social aplicada, clara y explícitamente orientada por valores [...]. El mundo no es neutral. Los hechos normalmente no se dividen en pacíficos o violentos, sino que simplemente tienden a estar más cerca de una u otra categoría», siempre categorías culturales. Es decir, no existe una sola cultura sino culturas en plural. Por lo tanto, no se trata de poner la cultura al alcance de todos, este es un planteamiento engañoso. Se trata de permitir que todos los grupos sociales, incluso los más marginados, puedan vivir en su propia subcultura. En definitiva no se está por la labor de difundir masivamente una cultura dominante sino de posibilitar la emergencia de todo tipo de expresión cultural desde los intereses y posibilidades de cada grupo humano.

La cultura es lenguaje, y puesto que el lenguaje organiza, estructura y favorece la comunicación, formación y transmisión de nuestras ideas, es de gran importancia observar cómo cada lengua ha plasmado en el vocabulario y otras estructuras lingüísticas más complejas sus peculiares elaboraciones sobre estos conceptos: paz, violencia, racismo, xenofobia, marginación, etc. Elementos imprescindibles que deben ser estudiados y comprendidos desde la Investigación para la Paz y la Antropología desde una perspectiva transcultural.

Véase también: Antropología de la Educación, Cultura para la paz, Paz, Transculturalidad, Violencia.

Bibliografía:

GALTUNG, Johan (1995), *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*. Madrid, Tecnos.

- HARRIS, Marvin (1968), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid, Siglo XXI.
- , (2000), *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza editorial.
- KOTTAK, Conrad Phillip (2001), *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de cultura hispana*. Madrid, McGraw-Hill.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1997), *Antropología estructural*. Barcelona, Altaya.
- NANDA, Serena (1987), *Antropología cultural. Adaptaciones socioculturales*. México, Grupo Editorial Iberoamérica.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

APARTHEID. El racismo contemporáneo es la secuela de hechos históricos que, como el colonialismo, tuvieron su justificación económica e ideológica. No es extraño que el *apartheid* fuese la fase última de un racismo colonial llevado hasta sus últimas consecuencias. La práctica del *apartheid* ha constituido hasta su eliminación una amenaza para la paz internacional. De ahí que la lucha contra el racismo sea uno de los objetivos principales de los organismos internacionales y de las organizaciones a favor de los derechos humanos.

El término *apartheid* que en lengua afrikaner significa separación describe la rígida división racial entre la minoría blanca gobernante y la mayoría (bantúes, mestizos, indios y paquistanés) de color, vigente en Sudáfrica hasta las primeras elecciones generales celebradas en 1994 en las que Nelson Mandela fue elegido presidente. Esta práctica de discriminación contra los negros, iniciada como política oficial en 1948, se remonta a un par de siglos, desde que llegaron los colonos europeos a África y comenzaron a apoderarse de las tierras de la población autóctona. En 1910, los afrikaners o bóer (descendientes de los colonos holandeses) y la población inglesa se unieron para formar la Unión Sudafricana y adoptaron una estrategia deliberada de discriminación en la que los negros perdieron todos sus derechos. Bajo este sistema la población minoritaria (14%) se adueñó del 87% de las tierras e impuso su poder políti-

co basado en un conjunto de leyes, reglamentos y disposiciones discriminatorias, aplicadas por un enorme aparato militar represivo. Algunas de estas leyes fundamentales del *apartheid* fueron: Population Act (clasificaba a la población por razas), Group Area Act (el país se divide por zonas raciales), Bantu Laws Amendment Act (permitía el desalojo o encarcelamiento de los africanos desempleados), Riotous Assemblies Act (prohibía cualquier reunión pública de dos o más personas) o Internal Security Act (autorizaba la detención y el encarcelamiento sin sometimiento a juicio). Sin duda el sistema de *apartheid* constituía un régimen social basado en la conculcación sistemática de la mayoría de los principios contenidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Después de los disturbios antiapartheid ocurridos en Sharpeville en marzo de 1960, el gobierno ilegalizó las organizaciones políticas negras, incluido el Congreso Nacional Africano que se creó en 1912 para luchar contra estas políticas injustas. Debido a las escaladas de violencia, huelgas, boicots y manifestaciones en el interior del país, al derrocamiento de los gobiernos colonialistas de Mozambique, Zimbabue y Angola, junto con las presiones internacionales, el gobierno sudafricano se vio obligado a revocar algunas de las restricciones legales, aprobando reformas que permitieron la organización de sindicatos negros y cierto grado de participación política por parte de la oposición. El presidente electo Frederik Willem de Klerk puso fin en 1990 al sistema de *apartheid* con la liberación del dirigente negro Mandela y la legalización de las organizaciones políticas negras.

La condena del *apartheid* como un crimen se vio reforzada en el derecho internacional por la adopción por la Asamblea General de Naciones Unidas, en 1973, de la Convención Internacional sobre la Represión y el Castigo del Crimen de *Apartheid* que establece que se considerará criminalmente responsables de apartheid en el plano internacional a los particulares, los miembros de las organizaciones e instituciones y los representantes del Estado, tanto si residen en el territorio del Estado en que se perpetran los actos como en cualquier otro Estado.

En la actualidad, pese a la erradicación de este crimen contra la humanidad en Sudáfrica, en muchas partes del mundo el odio racial o la discriminación por razón social, sexo o motivo religioso está presente como en el caso de Afganistán donde desde 1996 la milicia extremista de los talibanes impuso un estado brutal de apartheid (segregación racial) de género en el que mujeres y niñas fueron despojadas de sus derechos humanos más básicos, arrebatándoles su visibilidad, su voz y su movilidad. Expulsadas de las escuelas y de las universidades, forzadas a vestir las «burga» o «chadari», incapacitadas para caminar con libertad siempre acompañadas por un pariente, brutalmente golpeadas, azotadas o asesinadas, las mujeres afganas sufren los edictos y decretos que limitan sus derechos al trabajo, la educación o la salud.

Véase también: Colonialismo, Derechos humanos, Discriminación, Racismo científico.

Bibliografía:

- GUIARD, Odette (1986), *Apartheid*. México, Fondo de Cultura Económica.
 RIESGO, Juan Manuel (1993), *El apartheid*. Madrid. Historia 16.

JOSÉ TUVILLA RAYO

APÁTRIDA. El individuo que carece de la nacionalidad de un Estado. La Convención sobre el Estatuto de los Apátridas, firmada en Nueva York el 28 de septiembre de 1954 y a la que España se adhirió el 24 de mayo de 1997 (BOE n.º 159 de 4/7/1997), dispone en su primer artículo que

«(...) el término 'apátrida' designará a toda persona que no sea considerada como nacional suyo por ningún Estado, conforme a su legislación».

En efecto, la nacionalidad es el vínculo jurídico que une a una persona con un Estado. La adquisición y la pérdida de la nacionalidad son ámbitos reservados a la competencia exclusiva del Estado. Esto significa que corresponde a cada Estado determinar libremente, de conformidad con su legislación, quié-

nes son sus nacionales y cuáles son los derechos y deberes inherentes a dicha condición. Asimismo, el Estado conserva la facultad de privar a una persona de su nacionalidad de acuerdo con sus leyes internas. Las razones por las que un individuo puede devenir apátrida son múltiples y de diversa naturaleza. No han sido infrecuentes, desafortunadamente, los supuestos de desnacionalización por motivos políticos, étnicos, raciales, religiosos o penales. Sin embargo, la privación arbitraria de nacionalidad por parte de un Estado puede ser considerada un grave atentado contra los derechos más elementales de la persona.

A pesar de que el Derecho Internacional no proscribiera la apatridia, no obstante, ciertas normas internacionales relativas a la protección de los derechos humanos limitan, en cierta medida, la competencia discrecional de los Estados para otorgar y despojar a una persona de su nacionalidad. Así, por primera vez en la historia, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre 1948, incluyó el derecho a la nacionalidad entre los derechos fundamentales de la persona. En especial, su artículo 15 establece que «toda persona tiene derecho a una nacionalidad». Esta misma disposición señala, a renglón seguido, que «a nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad». La filosofía recogida en este instrumento internacional que, aun careciendo de obligatoriedad directa, ha alcanzado un importante valor jurídico, político y moral en el conjunto de la sociedad internacional, tuvo su eco en la normativa internacional sobre derechos fundamentales adoptada, años más tarde, en el ámbito universal y regional. En el plano universal, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, firmado en Nueva York en 1966 (BOE n.º 103 de 30/4/1977), menciona en el artículo 24.3 que «todo niño tiene derecho a adquirir una nacionalidad». En este mismo sentido deben ser citados los artículos 7 y 8 de la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño de 20 de noviembre de 1989 (BOE n.º 313 de 31/12/1990). Precisamente el artículo 7 señala que «el niño (...) tendrá derecho desde que

nace a (...) una nacionalidad» y establece la obligación de los Estados partes de velar por la efectividad de este derecho «sobre todo, cuando el niño resultara de otro modo apátrida». En el plano regional europeo, el artículo 4 de la Convención Europea sobre Nacionalidad de 1997, elaborada bajo los auspicios del Consejo de Europa y hasta el momento no firmada por España, reconoce el derecho de todo individuo a poseer una nacionalidad, y declara que la apátrida debe ser evitada y que nadie será privado arbitrariamente de su nacionalidad, entre otros. En el ámbito latinoamericano, de forma más clara si cabe, el artículo 20 de la Convención Interamericana de Derechos Humanos de 1969, también conocida como Pacto de San José de Costa Rica, enuncia el derecho a la nacionalidad y a no ser privado de ella arbitrariamente, y señala con firmeza que «toda persona tiene el derecho a la nacionalidad del Estado sobre cuyo territorio ha nacido, si no tuviera derecho a otra». La consecuencia práctica que se deriva de la formulación de todos estos principios para los Estados firmantes de las citadas convenciones es que, forzosamente, han de tomarlos en consideración a la hora de definir sus respectivas legislaciones nacionales en materia de nacionalidad. Prueba de ello, pongamos por caso, es el artículo 11.2 de la Constitución Española al establecer que «ningún español de origen podrá ser privado de su nacionalidad». En esta misma línea, nuestro legislador ha procurado que quienes de otro modo fueran apátridas adquieran la nacionalidad española de origen si han nacido en nuestro territorio (artículo 17 c) del Código Civil).

Más allá de la normativa internacional relativa a la protección de los derechos humanos, la comunidad internacional ha mostrado una especial preocupación por las situaciones de apátrida. Este interés motivó la elaboración en el marco de las Naciones Unidas de dos convenios internacionales en la materia: la ya citada Convención sobre el Estatuto de los Apátridas, hecha en Nueva York el 28 de septiembre de 1954 y la Convención de las Naciones Unidas para reducir los casos de apátrida, firmada también en Nueva York el 30 de agosto de 1961. En la primera,

los Estados signatarios asumen el compromiso de regularizar la situación de los apátridas que se hallen en su territorio, y facilitar su nacionalización. En la segunda, las Partes contratantes se obligan a prevenir y evitar en el futuro un incremento de los supuestos de apátrida, prohibiendo de manera categórica, en su artículo noveno, la privación de nacionalidad por razones de tipo racial, étnico, religioso o político. Si la Convención de 1954 ha contado con el respaldo de un ingente número de Estados no puede decirse lo mismo de la Convención de 1961. En efecto, el escaso número de Estados participantes en esta última, entre los que no se encuentra España, suscita algunas dudas acerca de su utilidad en la práctica. Por último, la Ley española en materia de extranjería actualmente en vigor (BOE n.º 307 de 23/12/2000) contiene una disposición, el artículo 34, que recoge fielmente los compromisos internacionales asumidos por nuestro país. En efecto, este precepto señala que:

«el Ministerio del Interior reconocerá la condición de apátrida a los extranjeros que manifestando que carecen de nacionalidad reúnen los requisitos previstos en la Convención sobre el Estatuto de Apartidas, hecha en Nueva York el 28 de septiembre de 1954, y les expedirá la documentación prevista en el artículo 27 de la citada Convención. El Estatuto de apátrida comportará el régimen específico que reglamentariamente se determine».

Véase también: Declaración Universal de Derechos Humanos, Derechos del Niño, Derechos humanos, Estado.

Bibliografía:

SAURA ESTAPÀ, Jaume (1998), *Nacionalidad y nuevas fronteras en Europa*. Madrid, Marcial Pons.

EVA DIEZ PERALTA

APRENDIZAJE COOPERATIVO. Es un tipo de aprendizaje que pretende fomentar la cooperación en el desarrollo del mismo, a través de estrategias y actividades que promue-

ven interacciones sociales entre los participantes en el proceso. Las investigaciones sobre comparación social demuestran que es habitual que los alumnos comparen sus resultados con los de los compañeros que mejor rendimiento académico obtienen y que, un continuo fracaso en las actividades escolares da lugar al desinterés por el estudio de las distintas materias del currículum. Un sistema para cambiar esta desmotivación por sentimientos de eficacia es el uso de los procedimientos de aprendizaje cooperativo, ya que uno de los objetivos básicos de esta estrategia es dar la oportunidad a todos los alumnos de una clase de alcanzar éxitos en sus actividades escolares, lo que favorece que puedan destacar aquellos niños en desventaja o que arrastran una historia de fracaso escolar. Ya en Juan Amos Comenio (1592-1670) aparecen las primeras referencias sobre las ventajas del aprendizaje cooperativo:

«el que enseña a los otros se educa a sí mismo, consolida lo aprendido y encuentra ocasiones de avanzar en su comprensión de las cosas».

Los pasos comunes de los distintos procedimientos sobre aprendizaje cooperativo son los siguientes:

— Dividir la clase en equipos de aprendizaje (de 4 a 6 miembros) con diferentes niveles de rendimiento. Los componentes suelen ser los mismos durante el tiempo que dura el programa.

— Animar para que todos los miembros del grupo cooperen en el desarrollo de la tarea que se les encomiende.

— Recompensar los resultados obtenidos como consecuencia del trabajo del grupo.

Algunas de las condiciones necesarias para el desarrollo del aprendizaje cooperativo son:

— Conocer las características del grupo (edad, niveles de aprendizaje, etc.) con el que se va a trabajar para elegir las técnicas más adecuadas.

— Establecer con claridad los objetivos del programa de aprendizaje cooperativo que se va a llevar a cabo.

— Planificación de la tarea a realizar: qué vamos a hacer, con qué recursos contamos, qué participación se va a requerir de cada uno de los miembros del grupo y cómo vamos a evaluar el trabajo. En el desarrollo de este apartado, han de colaborar los miembros de los equipos con el educador, comenzando así a asumir la parte de responsabilidad que les corresponde en la tarea.

— Evaluar los resultados de forma comparada: el equipo evalúa lo que aporta cada uno de sus miembros, la clase entera evalúa al equipo y el educador, los trabajos individuales.

Entre los procedimientos de aprendizaje cooperativo más utilizados están los siguientes:

1. El procedimiento de D. Johson y R. Johson (1975): Se forman equipos pequeños y heterogéneos y se organizan para realizar una tarea; el grupo que mejor ha llevado a cabo el trabajo es el que recibe la recompensa.

2. Investigación en grupo (Mc Dugall, 1975): Se acuerda un tema de trabajo y se establecen grupos según capacidades y habilidades comunes. Cada equipo realiza una parte de la tarea, siendo necesario que se dialogue sobre las dificultades de lo que se está trabajando durante el desarrollo del proceso.

3. Teams-games-tournament (TGT) (De Vries y R. E. Slavin, 1978): La base de esta técnica es formar equipos heterogéneos de alumnos, en los que todos sus componentes deben ayudarse en la preparación de los torneos con otros grupos. Los estudiantes, como representantes de sus propios equipos, compiten con otros compañeros de sus mismos niveles de rendimiento. Las puntuaciones que éstos obtienen de forma individual se suman a la puntuación media de su grupo. El profesor recoge todos los resultados en un marcador.

4. Student Teams Achievement Divisions (STAD) (Robert Slavin): Esta técnica es de parecida estructura a la anterior, pero, en lugar de celebrarse torneos, el profesor evalúa con exámenes individuales; los resultados no se comparan con toda la clase, sino que se toma de referencia el resto de compañeros que forman un equipo homogéneo. Una variación de esta actividad es ir comparando los resul-

tados que los alumnos van alcanzando en las diferentes evaluaciones; cuando un alumno mejora en su rendimiento, suma los puntos a los del grupo que le ha entrenado.

5. Grupos de estudio y tutorías de pares: En esta técnica, los grupos desarrollan sus conocimientos y capacidades para ayudar a los demás, permitiendo la interrelación y la cooperación entre alumnos de diferentes niveles. Los alumnos que tutorizan a sus compañeros reciben una preparación anterior; el papel del profesor es de apoyar y dar refuerzos en los momentos necesarios.

6. Jigsaw (de E. Aronsen en 1978): Los equipos se distribuyen de forma heterogénea y el contenido que se va a trabajar se divide en tantas apartados como miembros tiene el grupo. Cada alumno estudia su parte y dialoga con los compañeros de otros equipos a los que les ha correspondido trabajar el mismo contenido (grupos de expertos). Posteriormente, cada uno aporta a los de su equipo el trabajo realizado y, finalmente, todos los miembros son preguntados y evaluados de forma individual sobre el contenido entero.

Véase también: Cooperación, Educación.

Bibliografía:

- AGUADO, M. Teresa (1997), *Educación Multicultural, su teoría y su práctica*. Madrid, UNED.
 DÍAZ AGUADO, M.^a José y BARAJA, Ana (1992), *Educación y Desarrollo de la Tolerancia*. Madrid, MEC.

Web:

www.firn.edu/doe/ceop/cooperativelearning.html
 INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
 y GLORIA ROJAS RUIZ

ARBITRAJE. Método de resolución de conflictos en el que las partes en disputa se someten al juicio o solución que otorga una tercera parte con poder de decisión y neutral al conflicto. En este método las partes en conflicto delegan la solución del mismo en la persona o instancia que hace de árbitro, y ambas partes deben acatar dicha resolución.

Se suele recurrir a este método cuando la negociación y/o la mediación no han dado

resultados positivos, aunque en ocasiones hay que recurrir a él directamente. Es uno de los métodos, junto a los otros dos citados, que aparecen explicitados en el artículo 33, Cap. VI, de la Carta de las Naciones Unidas para la resolución pacífica de los conflictos. Sin embargo aún siendo necesaria en determinados casos, su aplicación desde el punto de vista educativo es el menos atractivo por la pérdida de protagonismo de los actores implicados en la búsqueda de la solución al conflicto.

Véase también: Arbitraje internacional.

Bibliografía:

- GONZÁLEZ CAMPOS, J. D., SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, L. I. y ANDRÉS SÁENZ DE SANTAMARÍA, M. P. (1998), *Curso de Derecho Internacional Público*. Madrid, Civitas. 830-837.

JAVIER ROLDÁN BARBERO

ARBITRAJE INTERNACIONAL. La coexistencia en el seno de la Comunidad internacional de tantos y tan diversos Estados con intereses en ocasiones contrapuestos puede dar lugar, inevitablemente, a la aparición de conflictos entre ellos. El Derecho internacional cuenta con ciertos mecanismos orientados a encauzar y resolver las disputas que surjan entre dichos Estados. Hoy por hoy, los Estados que componen la sociedad internacional están obligados a poner fin a sus controversias internacionales a través de medios pacíficos, aunque disponen de libertad en cuanto a la elección de los mecanismos de arreglo. La Carta de las Naciones Unidas ha incluido el arbitraje internacional entre los instrumentos dirigidos a solventar de forma pacífica las diferencias internacionales. En efecto, su artículo 33 dispone que:

«[L]as partes en una controversia cuya continuación sea susceptible de poner en peligro el mantenimiento de la paz tratarán de buscarle solución, ante todo, mediante la negociación, la investigación, el arbitraje, el arreglo judicial, el recurso a organismos o acuerdos regionales u otros medios pacíficos de solución».

Los antecedentes históricos más remotos del arbitraje internacional se localizan en la antigua Grecia, Roma y en la Europa Medieval. No obstante, los orígenes del arbitraje internacional moderno se remontan al siglo XVIII, cuando en 1794 los Gobiernos de Estados Unidos y Gran Bretaña firmaron el célebre Tratado Jay. En virtud de este Tratado internacional, titulado de «amistad, comercio y navegación», ambos Estados convinieron poner fin mediante arbitraje a los conflictos surgidos a raíz de la guerra de la independencia americana (problemas fronterizos, deudas, presas marítimas y reparaciones). Otro ejemplo clásico de arbitraje internacional lo encontramos casi un siglo después en el memorable asunto Alabama (1872), que enfrentó a Gran Bretaña y Estados Unidos en la delicada cuestión de la neutralidad británica en la guerra de secesión americana. Sin embargo, un paso decisivo en la historia y consolidación del arbitraje, tal y como se concibe en la actualidad, se produjo con motivo de la celebración de dos Conferencias de Paz en La Haya en 1899 y 1907. Ciertamente, en el marco de estas Conferencias internacionales se adoptaron dos convenciones en materia de arreglo pacífico de las controversias internacionales que, entre otras cosas, codificaron las reglas generales del arbitraje y crearon un Tribunal Permanente de Arbitraje. La denominación de este último no debe inducir a error ya que ni es un verdadero Tribunal ni su funcionamiento es permanente; se limita a facilitar el recurso al arbitraje confeccionando una lista de árbitros designados de antemano por los Estados partes contratantes en las citadas Convenciones. El atributo «permanente» va referido a su Secretaría ubicada en el Palacio de la Paz de La Haya, edificio que alberga también la sede del Tribunal Internacional de Justicia. Con posterioridad, tanto el Pacto de la Sociedad de Naciones (1919) como la Carta de las Naciones Unidas (1945) contenían referencias expresas e implícitas al arbitraje internacional. La Comisión de Derecho Internacional, órgano dependiente de la Asamblea General y encargado de la codificación del Derecho internacional, redactó en 1958 un «Modelo de reglas sobre el procedimiento arbitral» que ha pretendido servir de guía a los Estados a la

hora de someter sus controversias al arbitraje internacional.

El artículo 37 del Convenio de La Haya de 1907 sobre Arreglo Pacífico de Controversias precisa el propósito del arbitraje internacional en los términos que siguen: «tiene por objeto arreglar los litigios entre Estados mediante jueces elegidos por ellos y sobre la base del respeto del Derecho. El compromiso del arbitraje implica la obligación de someterse de buena fe a la sentencia arbitral». Partiendo del contenido esta disposición se pueden extraer las siguientes características del arbitraje internacional: en primer lugar, el arbitraje es un procedimiento jurisdiccional de solución de diferencias internacionales. Entraña, por tanto, la intervención de un tercero imparcial para zanjar una controversia internacional, cuya decisión es obligatoria; en segundo lugar, a pesar de que la disposición citada hace referencia al arbitraje entre Estados, en nuestros días las Organizaciones Internacionales pueden acudir también al procedimiento arbitral. No es infrecuente, además, el arbitraje entre Estados y particulares, especialmente en materia de inversiones; en tercer lugar, los jueces o árbitros son designados por las partes para que conozcan de un asunto determinado y dejan de serlo tras haber pronunciado la sentencia arbitral. El órgano arbitral suele estar compuesto por tres o cinco árbitros; en cuarto lugar, ningún sujeto de Derecho internacional está obligado a someter sus controversias a arbitraje. En realidad, el acuerdo entre las partes en una controversia constituye el fundamento del arreglo arbitral. En otras palabras, se requiere el consentimiento expreso de ambas partes para la constitución de un Tribunal arbitral con competencia para dirimir las disputas que se susciten entre las mismas. En cuanto a las formas de prestar este consentimiento, cabe hacer la siguiente distinción: (i) Tratándose de una controversia ya existente, la voluntad manifiesta de las partes se materializa en un acuerdo internacional único, conocido con el nombre de «compromiso arbitral», en el que quedan fijados el objeto de la controversia, la designación de los árbitros, las reglas de procedimiento y el derecho aplicable por el Tribunal arbitral. (ii) Respecto de una controversia futura, el consentimiento de

las partes puede expresarse por distintas vías, bien a través de un Tratado de Arbitraje por el que las partes convienen el arbitraje obligatorio de sus controversias, bien mediante la llamada «cláusula compromisoria» incluida en un tratado internacional relativo a otra materia y por la que se establece la obligación de recurrir al arbitraje para la solución de las controversias que puedan surgir respecto a la interpretación o aplicación de dicho tratado; en quinto lugar, la sentencia arbitral se redacta por escrito y debe estar suficientemente motivada. Dicha sentencia, basada en el Derecho internacional, contiene una solución definitiva del litigio siendo obligatoria únicamente para las partes en la controversia que, en todo caso, han de cumplirla de buena fe. La sentencia es inapelable, esto es, no existe la posibilidad de recurrirla ante otra instancia arbitral o judicial. No obstante, las partes pueden interponer ante el propio tribunal arbitral que la emitió dos tipos de recursos: a) un recurso de revisión, cuando una vez dictada la sentencia se descubre un hecho nuevo que de haberse conocido antes hubiera ejercido una influencia definitiva en el fallo del Tribunal y b) un recurso de interpretación a fin de aclarar el alcance y sentido de la sentencia.

La aparición del arreglo judicial en el siglo XX no ha desbancado el recurso al arbitraje como medio de solución de controversias internacionales. Por el contrario, y tras un largo periodo de decadencia, el arbitraje internacional ha experimentado en los últimos tiempos un importante auge. Prueba del renovado interés mostrado hacia esta institución es el hecho de que algunas convenciones internacionales de carácter multilateral le han reconocido un papel destacado en la solución de controversias. Sirvan como ejemplos el Convenio de Naciones Unidas sobre Derecho del Mar de 1982 (BOE n.º 39 de 14/2/1997) o el Convenio Marco de las Naciones Unidas sobre el cambio climático de 1992 (BOE n.º 27 de 1/2/1994). Por otra parte, no ha sido infrecuente el recurso al procedimiento arbitral para la resolución de conflictos de naturaleza fronteriza, por ejemplo, el asunto de la delimitación de la plataforma continental entre el Reino Unido y Francia en el Canal de la Mancha y en el Atlántico (1977), o el

caso de la delimitación de la frontera marítima entre Guinea-Bissau y Senegal (1989).

Véase también: Justicia internacional.

Bibliografía:

- GONZÁLEZ CAMPOS, J. D., SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, L. I. y ANDRÉS SÁENZ DE SANTAMARÍA, M. P. (2002), *Curso de Derecho Internacional Público*. 2.ª ed. revisada, Madrid, Civitas.
- PASTOR RIDRUEJO, J. A. (2000), *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*. Madrid, Tecnos.
- QUEL LÓPEZ, F. J. (2000), *La interpretación, revisión y nulidad de las sentencias arbitrales internacionales*. Bilbao, Universidad del País Vasco.
- REMIRO BROTONS, A., *et alii* (1997), *Derecho Internacional*. Madrid, McGraw-Hill.
- SOBRINO HEREDIA, J. M. (1999), «Procedimientos de aplicación de las normas internacionales (II): La solución pacífica de las controversias internacionales (los medios de arreglo diplomático y el arbitraje)», en DÍEZ DE VELASCO, M., *Instituciones de Derecho Internacional Público*. Madrid, Tecnos.

EVA DÍEZ PERALTA

ARMAGEDÓN. Armagedón es la palabra utilizada en la tradición bíblica para nombrar la apocalíptica batalla que acompaña la segunda venida del hijo de Dios, suponiendo la última de las violencias que acaba con todas las violencias e injusticias. En sentido general, es frecuente el uso del término Armagedón para referirse a un final drástico y violento de la vida humana.

La palabra Armagedón se ha utilizado en numerosas ocasiones en los medios de comunicación, el cine y la literatura, pero en la Biblia se la menciona una sola vez, en el libro de la Revelación del apóstol San Juan. Existe, no obstante, otra referencia a la batalla de Armagedón en el Antiguo Testamento, pero sin mencionarla bajo ese nombre, en Zacarías (14:2). La referencia original en la biblia es Ar Meguido, que significa literalmente «monte de Meggido», una ciudad hoy al norte del Estado de Israel de la que únicamente se conservan ruinas y donde, según la

profecía del apóstol San Juan, la batalla de Armagedón debe tener lugar. El monte Meggido está situado al oeste del río Jordán en la Palestina central del norte, a unos 16 km. al sur de Nazaret y 24 km. tierra adentro de la costa marítima del Mediterráneo, en la extensa llanura de Esdrelón. Allí tuvieron lugar muchas de las más sangrientas batallas de Israel (Jt. 5,19), destacando la que supuso la derrota del rey Josías (2 Re 23, 29-30).

Según la profecía bíblica, los «reyes de la tierra en todo el mundo» han de unirse mediante la actividad de la trinidad del infierno y del propio Satán para lo que se llama «la batalla de aquel gran día del Dios Todopoderoso» (Apocalipsis 16:14). Esta confluencia de las naciones de la tierra se dará en un lugar que se llama Armagedón (Apocalipsis 16:16), donde Dios juzgará las naciones por su persecución contra Israel (Joel 3:2), por su pecaminosidad (Apocalipsis 19:15), y por su impiedad (Apocalipsis 16:9). Generalmente se ha sostenido que la batalla de Armagedón es un evento al final de la gran tribulación que tiene lugar poco antes de la segunda venida de Cristo a la tierra. En ella, tal y como sucedió en la primera ocasión en que fue crucificado, los humanos combatirán a Cristo. La diferencia estribará en que el hijo de Dios no vendría ahora al mundo a dejarse matar, sino que lo haría como rey de reyes para ganar la batalla a Satán. El alcance de este gran movimiento es tal que Dios se ocupará de «los reyes de la tierra en todo el mundo» (Apocalipsis 16:14).

La batalla debe librarse entre el Dios cristiano y los ejércitos de las naciones de la tierra bajo Satán. En el libro de la Revelación (17), un ángel describe a Juan cómo los reyes de la tierra delegarán su poder en un solo líder al que llama «la bestia». La batalla contra Cristo y sus ejércitos será posible debido a la existencia de un gobierno mundial –algo similar a Naciones Unidas–, lo que facilitará la congregación de un gran ejército para combatir a Cristo y sus santos. También en el libro de la Revelación (17), se explica que para que se cumpla la palabra de Dios, toda la población mundial debe tener el «propósito común» de luchar contra lo que crearán una «invasión alienígena» a la que es necesario hacer frente. En Juan (18) Dios describe los resultados de

la batalla como el «banquete de bodas del cordero», porque los cadáveres de los humanos suponen un gran festín para los animales salvajes de la tierra. Después de la batalla, la predicción afirma que Satán será encadenado durante mil años, los muertos en Cristo resucitarán y el reino de Dios se extenderá por toda la tierra. En Zacarías (14), se añade que entonces los pueblos e individuos de la humanidad empezarán finalmente a aprender a convivir felizmente entre sí.

Como señala la profecía, la idea de Armagedón trae consigo la promesa de una paz perdurable que puede tener al menos tres interpretaciones. La primera, como *paz de la muerte*, destrucción absoluta del mundo tal y como lo conocemos, ya sea por prescripción divina o por la propia acción humana. En este sentido, existe una corriente determinista y no religiosa según la cual la existencia de ejércitos rivales, por su lógica recíproca, llevará a la exterminio total de la humanidad debido a la capacidad de destrucción masiva que han terminado desarrollando. De acuerdo con esta interpretación, que ganó consistencia durante los años de la Guerra Fría, existe una inercia en el desarrollo de la civilización en la que la configuración de intereses materiales, políticos, ideológicos y de seguridad va más allá de categorías tradicionales como lucha de clases o imperialismo para desembocar en el exterminio de la humanidad como posibilidad real –las tesis del exterminismo como la última etapa de la civilización, de la que hablaron autores como E. P. Thompson–. Esta corriente de pensamiento señala que el peligro es tan evidente que la tecnología militar ha alcanzado un punto en el que puede destruirse el planeta más de 60 veces, mientras la iniciativa política y los procedimientos de negociación resultan inútiles ante la rapidez y magnitud que requieren las respuestas a accidentes o emergencias de guerra relacionadas con armas nucleares. Y es que el armamento moderno es tan devastador que las respuestas militares deben ser casi instantáneas, por lo que existe la posibilidad de que las soluciones y posibilidades políticas no puedan evitar una posible catástrofe.

Una segunda interpretación consideraría la paz del Armagedón como la fase posterior a la

existencia de unos seres humanos que suponen la parte dañina de la creación y que terminan pagando sus excesos con la desaparición. Ésta puede sobrevenir en forma de castigo divino en la tradición religiosa o bien en la aniquilación por autodestrucción –por armas nucleares, químicas, bacteriológicas, etc.– o a causa de factores exógenos. En cualquier caso, y a diferencia del supuesto anterior, la vida en el planeta podría continuar armoniosamente tras la desaparición de la *plaga* humana.

En tercer lugar, en el Armagedón se encuentra para otros la idea de destrucción como regeneración de la especie humana, tal como sucede en una intervención quirúrgica: se suprimirían tejidos podridos aunque ello supusiera pérdidas de sangre y una larga convalecencia, pues así se devolvería al *enfermo* –la humanidad– a una vida con redoblada vitalidad. Así, el Armagedón sería un renacer en el que cabrían dos posibilidades. La primera contemplaría una acción consciente de exclusión y aniquilación de aquellos que no respondan a un perfil determinado, que habría sido elegido por una fracción de la humanidad con pretensiones universalistas. Por otra parte, en segundo lugar, existe la creencia de que una situación de destrucción masiva podría generar un shock por el cual la sociedad humana realizara un esfuerzo constructivo, crítico y consciente a fin de organizar nuevas formas de convivencia más solidaria que imposibilitaran nuevas explosiones de violencia global.

Véase también: Guerra total, Paz perpetua.

Bibliografía:

- SHELL, Jonathan (1981), *The Fate of the Earth/The Abolition*. Stanford, Stanford Nuclear Age Series.
- THOMPSON, Edward Palmer (1960), «Countermarching to Armageddon». *New Left Review*, 4.
- , (1980), «Exterminismo, la última etapa de la civilización», en THOMPSON, E. P., *Opción Cero*. Barcelona, Crítica.

Web:

ANÁLISIS BÍBLICOS EN INTERNET: <http://www.interbiblia.com>

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

ARMAS BIOLÓGICAS. Debido a la doble finalidad, civil y militar, que caracteriza en la mayoría de los casos a los agentes biológicos, no resulta sencillo proponer una definición universalmente aceptada de lo que se entiende por arma biológica. La Convención sobre la prohibición del desarrollo, la producción y el almacenamiento de armas bacteriológicas (biológicas) y tóxicas y sobre su destrucción (en adelante, Convención de Armas Biológicas o CAB), de 10 de abril de 1972 (en vigor desde el 26 de marzo de 1975 y ratificada por 144 Estados), contiene una obligación genérica para los Estados. Parte en la misma de no desarrollo, producción o almacenamiento, adquisición, retención y destrucción (o en su defecto, desviación para usos pacíficos) de agentes microbianos u otros agentes biológicos o toxinas, así como armas, equipos o vectores destinados a utilizar esos agentes o toxinas con fines hostiles o en conflictos armados. Sin embargo, la CAB no define expresamente lo que se entiende por agente biológico (que normalmente se refiere a organismos, material infectado o bien, su equivalente sintético obtenido de aquellos y que se multiplica dentro de un organismo humano, animal o planta atacada). La Convención de Armas Biológicas tampoco define el término toxina, es decir, toda sustancia que es obtenida a partir de procesos biológicos o microbianos y que actúa como un agente biológico.

Las armas biológicas son de naturaleza muy diferente a las armas químicas. Un arma química es un veneno que se convierte en letal al entrar en contacto con la piel, las mucosas o los ojos. Las armas biológicas son microorganismos, bacterias o virus que invaden el cuerpo, se multiplican dentro de él y lo destruyen. Como ejemplos de armas biológicas basadas en virus serían la viruela o las fiebres hemorrágicas. Son bacterias la peste, causada por la bacteria *yersinia pestis*, usualmente transmitida por las pulgas que parasitan en las ratas; la turalemia, similar a la peste pero mucho menos grave, causada por la bacteria *francisella tularensis*, que además de por la picadura de insectos u otros animales se puede transmitir por el agua; el ántrax, infección causada por la bacteria *bacillus anthracis*, que puede formar unas esporas de una extraordi-

naria resistencia y perdurar durante muchos años en el suelo o en casi cualquier lugar; y el botulismo, que no es una infección, sino un envenenamiento muy grave causado por una toxina fabricada por la bacteria *Clostridium botulinum* y que no sobrevive en contacto con el oxígeno, aunque sí puede hacerlo en latas de conserva mal esterilizadas. A diferencia de las armas químicas, las biológicas se pueden utilizar como armas estratégicas, de ahí su enorme potencial destructor. Pueden causar la muerte a un número muy elevado de personas y sus efectos no se limitan a un lugar u objetivo reducido. Por el contrario, las armas químicas sólo tienen un uso táctico limitado.

Existen dos tipos básicos de armas biológicas, las contagiosas y las que no lo son. El ántrax, pese a su enorme poder devastador, no lo es y sí lo es en cambio el virus de la viruela, que se extiende con rapidez y posee efecto multiplicador, provocando una tasa de mortandad elevada. Aunque la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró erradicada la viruela en 1979 (el último caso se registró en Somalia en 1977), una de las variedades de este virus es el *Variola Major*, sumamente contagioso, ya que por cada nuevo caso se pueden contagiar veinte personas.

A diferencia de las armas nucleares, lo importante de las armas biológicas (y de las químicas) no es su número, sino la posesión efectiva, dado que su multiplicación en laboratorios es más rápida, sencilla y sobre todo, son extremadamente baratas, lo que les ha hecho ganarse el sobrenombre de «bomba de los pobres». Se utilizan para su producción las mismas infraestructuras e instalaciones que las industrias civiles (química y farmacéutica). Comparado con otros tipos de armas, para lograr la mortandad de una población civil desprotegida se necesitaría una inversión de 2.000 dólares por kilómetro cuadrado utilizando armas convencionales, 800 dólares si se utilizaran armas nucleares, 600 si se tratase de un gas nervioso y tan sólo 1 dólar si el ataque fuese con armas biológicas.

A menudo se emplea también la expresión *proliferación cualitativa* para referirse a las armas químicas y biológicas, ya que, constituyen una amenaza más política que militar

y resultan mucho más efectivas como instrumento de chantaje o amenaza de eventual utilización. Por ese motivo, se suele señalar que la principal ventaja de la guerra biológica es el sentimiento de incertidumbre, el no saber quién está infectado ni quién va a estarlo, ni siquiera cuándo lo estará.

Otro de los aspectos problemáticos es que tampoco se necesitan sofisticados sistemas de lanzamiento para su diseminación, ni grandes contenedores para su transporte, como están poniendo de manifiesto los ataques con ántrax contra Estados Unidos y sus Embajadas en el extranjero, utilizando un método rudimentario, el envío de cartas conteniendo polvo seco de la bacteria *Bacillus anthracis*, causante de la infección por ántrax que por simple inhalación de sus esporas, puede llegar a causar la muerte, como de hecho ha ocurrido.

A diferencia de las armas químicas, las biológicas no necesitan para su fabricación grandes laboratorios o centros de producción. Los agentes biológicos, como el ántrax, se producen a pequeña escala y son mucho más efectivos con tan sólo una unidad. Se escoge unos pocos kilogramos de la bacteria del ántrax seco para producir un arma letal efectiva. Comparándolas con las armas nucleares, en la relación de 1 megatón/10 toneladas de agente biológico, el área afectada por las armas biológicas es de 300 veces mayor. El tiempo de eficacia pasa de minutos en las nucleares, a varios días en las biológicas y, a diferencia de las primeras, la tasa de mortandad es mucho más elevada.

Existe también una gran dificultad a la hora de controlar los tráfico ilícitos de agentes biológicos ya que, hay que demostrar a priori, como ocurre con las sustancias químicas, la finalidad militar última de la sustancia transferida. Mientras que en el ámbito nuclear se puede establecer por ejemplo una prohibición absoluta de producción y/o exportación de materiales fisionables, como el uranio altamente enriquecido o el plutonio, en el biológico, no se puede prohibir con carácter general la producción y/o exportación de una vacuna o de un antibiótico, que a su vez puede servir para producir un virus y, por consiguiente, ser ya utilizado como un arma biológica.

Pese a que la CAB constituye el primer acuerdo de desarme multilateral que prohíbe una categoría completa de armas de destrucción masiva, su eficacia es limitada, debido a la ausencia de un sistema de verificación efectivo de las disposiciones contenidas en la Convención. El Protocolo de Verificación de la Convención de Armas Biológicas, en negociación desde 1995, debería ser adoptado durante la Conferencia de las Partes en la CAB que se celebra en Ginebra del 19 de noviembre al 7 de diciembre de 2001. Estados Unidos, que en un primer momento se desmarcó del mismo por considerar que su aplicación sería perjudicial para los intereses de su *industria biodefensiva*, parece haber cambiado su postura inicial tras los ataques con ántrax de octubre de 2001 contra ciudadanos e intereses norteamericanos. En concreto, Estados Unidos (junto a otros países con un importante desarrollo del sector farmacológico) se mostraba sumamente receloso con relación al sistema de inspecciones (denominado *investigaciones*, como término menos agresivo) que el Protocolo de Verificación pretende imponer a las industrias civiles por considerar que podría dar lugar al intrusismo de otros Estados y llegar a poner en peligro secretos industriales. Por ello, Washington se venía oponiendo desde 1995 hasta octubre de 2001 a la creación de un órgano de control encargado de inspeccionar las instalaciones susceptibles de ser utilizadas para la guerra bacteriológica y que ahora sí apoya. Por otra parte, muchos Estados (especialmente los pertenecientes al movimiento de los no-alineados, como Brasil, la India, Irán o Pakistán) mantienen una actitud reticente con relación al Protocolo de Verificación basándose en que el sistema de inspecciones por denuncia que éste instituye podría ser utilizado para acusar a una industria farmacológica de estar fabricando armamento biológico, con la única finalidad de impedir que siga investigando o produciendo un producto que entre en competencia directa con otros laboratorios de países más industrializados.

El Protocolo de Verificación (que se compone de un preámbulo, trece artículos, alguno de ellos de más de 100 páginas, siete anexos

y un apéndice), trata de establecer, a semejanza de la Convención de Armas Químicas, una lista de productos y sustancias que se permite producir (siempre en función de su finalidad, que en todo caso debe ser pacífica), así como las garantías para su transferencia entre Estados partes en la Convención de Armas Biológicas. Una vez comience a aplicarse el Protocolo (algo que dependerá en gran medida de la posición que vaya a adoptar Estados Unidos), se creará en cada uno de los Estados signatarios una Autoridad Nacional para la Prohibición de las Armas Biológicas que se encargará de la coordinación de sus trabajos con un organismo internacional de control, así como de recibir las declaraciones de actividades de las industrias *biomilitares* y farmacológicas (que en estos momentos son voluntarias), verificando el grado de cumplimiento de los compromisos contenidos en la Convención.

Son muchos los Estados que han desarrollado e, incluso, realizado experimentos relacionados con las aplicaciones militares de las armas biológicas, aunque ninguno de ellos lo ha reconocido abiertamente. Ni la Convención de Armas Biológicas, ni el *Protocolo sobre la prohibición del uso en la guerra de gases asfixiantes, tóxicos o similares y de medios bacteriológicos* (Protocolo de Ginebra de 17 de junio de 1925), prohíben expresamente dichos experimentos. El Protocolo de Ginebra sólo establece una prohibición de utilización de armas químicas y biológicas en casos de conflictos armados. Se sospecha que el Reino Unido utilizó en la Isla de Gruinard en 1941 para experimentar el potencial del ántrax como instrumento de lucha biológica. En 1943, cuando se hizo evidente que ni Japón, ni Alemania contaban con dicho potencial, el programa británico de armamento biológico fue definitivamente cancelado. Por lo que se refiere a Francia, fue el propio Presidente de la República, François Mitterand, el que anunció en 1988 haber destruido por completo su arsenal de armas biológicas.

Existen otros casos en los que los programas de armas biológicas han seguido su curso. En la actualidad, se estima que diecisiete países poseen programas de armas biológi-

cas. Irak fue acusada en 1994 de poseer tularemia, además de ántrax. En 1999, los inspectores de la Misión Especial de Naciones Unidas encargada de verificar inspección y destrucción de las armas de destrucción masiva en Irak (UNMOVIC) acusaron al régimen de Saddam Hussein de haber realizado experimentos con armas químicas y biológicas utilizando prisioneros políticos. En 1991, durante la Guerra del Golfo, Irak instaló bombas aéreas y ojivas de misiles con agentes de guerra biológica en cuatro localidades del país, previendo su utilización de ser atacada con armas nucleares durante el conflicto. Tampoco existe certeza que Irak no llegase a utilizar agentes biológicos durante el conflicto, sobre todo, teniendo en cuenta el llamado *Síndrome del Golfo*, que padecen un gran número de soldados norteamericanos que fueron desplegados en la región.

Otros Estados sospechosos de estar desarrollando programas de armas biológicas son Libia, Corea del Norte, Irán o Sudán. En la mayoría de los casos dichos programas incluyen el ántrax como elemento esencial de la *guerra bacteriológica*, aunque todos ellos se han escudado en los usos pacíficos, agrícolas y sanitarios de la mayoría de sus agentes y sustancias biológicas.

Estados Unidos declaró en 1969 haber puesto fin a su programa de producción de armas biológicas y en 1975 haber destruido totalmente su arsenal biológico. No obstante en 1999 el representante de Corea del Norte ante Naciones Unidas acusó a Estados Unidos de haber utilizado armamento biológico durante la guerra de Corea, hipótesis refrendada por varios especialistas.

Finalmente, por lo que se refiere al programa de armas biológicas ruso (el más ambicioso y de mayor magnitud), sigue rodeado de un gran hermetismo. Gran parte de la información con respecto al mismo (en lo que respecta a los tipos de agentes y cantidades producidas) se conoce a través de las declaraciones realizadas a diferentes medios de comunicación por el científico ruso Ken Alibek (conocido por el nombre de doctor Anatjan Alibekov, subdirector de investigación y producción del programa de armas biológicas de la URSS), que emigró a Estados Unidos en

1992. Según Alibek, las instalaciones biológicas rusas de Biopreparat («El Sistema»), se encontraban repartidas por todo el territorio de la antigua Unión Soviética y en ellas trabajaban 60.000 científicos, de ellos, 2.000 expertos dedicados exclusivamente a la producción del ántrax. Precisamente, en mayo de 1979 apareció un brote de ántrax en la región de Svendlovsk, en el que murieron 69 personas y otras 96 resultaron afectadas de diversa gravedad. La entonces URSS no desmintió el incidente, pero lo atribuyó a un supuesto caso de carne contaminada con la bacteria, en contra de las normas veterinarias soviéticas.

Pese a lo anterior, una de las mayores preocupaciones de la Comunidad Internacional con respecto a las armas biológicas no está centrada en los tráfico ilícitos de sustancias y agentes biológicos que se puedan producir a medio-largo plazo, sino más bien en la posibilidad de fuga de cerebros con conocimientos biotecnológicos suficientes a países interesados en reproducir virus y bacterias a gran escala para su aplicación militar. La hipótesis se ha visto especialmente reforzada a raíz de la desintegración política de la URSS. Algunos científicos rusos que trabajaron durante un largo período en el programa de armas biológicas de la antigua URSS, como el ya mencionado doctor Anatjan Alibekov (al que se le debe, entre otras cosas, la invención del ántrax ruso, mucho más potente y letal que el ántrax convencional, presumiblemente, debido a la utilización de la ingeniería genética) señalan que, con la reducción de los salarios (17 dólares mensuales) muchos científicos se vieron obligados a emigrar no sólo a Estados Unidos y al Reino Unido, sino también a China, Irán, Irak, Libia y Siria. En 1991, la URSS tenía capacidad para fabricar la variante U del virus de Marburgo (parecido al virus del Ébola y enormemente letal), muy potente al aire, ya que bastan tan sólo cinco partículas microscópicas en los pulmones de un mono para conseguir que el animal muera en cuestión de segundos. Como análisis comparativo, el ántrax convencional, necesita 8.000 esporas alojadas en los pulmones para garantizar la infección y la muerte en un animal. La peculiaridad adicional de dicho virus es que podría ser cargado en las cabezas de los mi-

siles rusos MIRV, con unos sistemas especiales de enfriamiento en cada una de las 10 cabezas cónicas que permitiría mantener el virus con vida durante las altas temperaturas que se alcanzan en la fase de entrada del misil en la atmósfera terrestre. Se dejaría caer sobre un objetivo preelegido, utilizando unos paracaídas, liberando una nube de biopartículas que se harían rápidamente invisibles. La variante U del virus de Marburgo nunca formó parte del arsenal biológico soviético, que sí estaba en cambio compuesto por alrededor de 20 toneladas de viruela seca genéticamente modificada para que fuese efectiva en usos bélicos, almacenada en bunkers y el ántrax de Alibekov. No obstante, uno de los máximos peligros puesto de manifiesto por el que trabajara durante dieciocho años en «El Sistema» es la posibilidad que al menos diez de sus colegas pudieran haberse llevado consigo, antes de emigrar a los países mencionados, la variante U del virus congelado y que hasta ahora sólo ha sido probado en monos.

Véase también: Armas químicas, Armagedón.

Bibliografía:

- AA. VV. (1999), *The United States and Biological Warfare: Secrets from the early Cold War and Korea*. York, Universidad de York (Canadá).
- ALIBEK, Ken (1999), *Biohazard: The Chilling True Story of the largest Covert Biological Weapons Program in the World*. New York, Random House.
- GARRIDO REBOLLEDO, Vicente (1999), «La agenda de las negociaciones sobre no-proliferación y desarme. Un estudio sobre el futuro de la no-proliferación», *Monografías del CESEDEN*. 30, Madrid, CESEDEN.
- LEMONICK, Michael D. (2001), «La amenaza del oscuro invierno terrorista», *El País*, 30 de septiembre.

VICENTE GARRIDO REBOLLEDO

ARMAS ESTRATÉGICAS. Las armas estratégicas son armas de destrucción masiva que pueden alcanzar el corazón del territorio enemigo a gran velocidad y eventualmente con gran precisión, hasta el punto de des-

truir las armas equivalentes del enemigo. Las armas de destrucción masiva son, de forma históricamente probada en Hiroshima y Nagasaki, las armas nucleares y termonucleares. Las grandes potencias, Estados Unidos y Rusia, las definen como aquellos misiles, los llamados misiles intercontinentales con cabezas armadas de explosivos nucleares, que tienen recíprocamente, suficiente alcance para llegar a cualquier punto de su territorio y que por su poder destructivo pueden servir a la ejecución de los fines estratégicos declarados. Durante la época de la guerra fría estos fines estratégicos se concretaban en la llamada «mutua destrucción asegurada».

Cuando se consideran otros países de referencia las armas consideradas estratégicas tienen menos alcance, sencillamente porque se trata de países geográficamente más próximos. Existen cuatro tipos de sistemas de armas estratégicas: las basadas en tierra, las lanzadas desde submarinos, las que llevan los bombarderos y las basadas en el espacio. El «escudo antimisiles» que promueve el actual presidente norteamericano pretende desplegar armas en el espacio, lo que hasta ahora no se había hecho. Se estima que un solo submarino ruso de la clase Delta puede provocar, a media potencia de fuego, la muerte de 6.820.000 personas en 8 ciudades norteamericanas diferentes. Eso es sólo una pequeña muestra de la magnitud de destrucción que puede alcanzar el arsenal nuclear existente estimado en unos 10.000 megatonnes.

Véase también: Armas biológicas, Armas ligeras, Armas químicas.

Bibliografía:

- GARRIDO REBOLLEDO, Vicente (1999), «La agenda de las negociaciones sobre no-proliferación y desarme. Un estudio sobre el futuro de la no-proliferación», *Monografías del CESEDEN*. 30, Madrid, CESEDEN.

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

ARMAS LIGERAS. Armas ligeras son todo tipo de armas convencionales que puedan ser transportadas por una persona o por un vehículo ligero, pudiéndose dividir a su vez en

«armas pequeñas» diseñadas para uso personal (revólveres y pistolas, rifles y carabinas, ametralladoras ligeras, rifles de asalto y ametralladoras de pequeño calibre), y «armas ligeras» propiamente diseñadas para el uso de varias personas (ametralladoras pesadas, lanzagranadas, cañones antiaéreos portátiles, cañones anticarro, lanzadores portátiles, misiles contracarro).

Se calcula que en todo el mundo existe un arsenal de 500 millones de armas de fuego (a las que habría que añadir otros millones de armas a disposición de los cuerpos policiales y de seguridad), y que desde que finalizó la Segunda Guerra Mundial unos 30 millones de personas han perecido en los diferentes conflictos armados que han sucedido en el planeta, 26 millones (el 90%) de los cuales a consecuencia del impacto de armas ligeras. Es decir, las armas ligeras son, de largo, las que matan a más gente y las que afectan más directamente a la población civil.

Las armas de fuego existen desde hace siglos, pero los adelantos tecnológicos de los últimos 150 años las han hecho mucho más letales y numerosas. Desde que en 1836, Samuel Colt introdujo su primer revólver, han aparecido posteriormente los famosos rifles de repetición Winchester (1869) y las primeras ametralladoras, que se inventaron en Inglaterra en 1882. En 1947 Mikhail Kalashnikov inventó el fusil de asalto AK-47. Una arma simple y robusta que aún hoy causa estragos en muchas partes del mundo. Otros tipos de armas ligeras utilizadas en los conflictos armados actuales son el fusil norteamericano M-16; el alemán G-3; el belga FN-FAL; y la pistola israelí Uzi. En las armas ligeras puede incluirse también el material policial y represivo, cuyo comercio se ha mostrado muy activo en los últimos años, y la munición (cartuchos, granadas, minas, explosivos, etc.).

Véase también: Armas ligeras (Campaña para el control de las, «Adiós a las armas»), Armas ligeras (Campaña para el control de las, IANSA), Ciclo Armamentístico, Minas antipersona, Minas antipersonales (Campaña contra, ICBL).

Bibliografía:

- FISAS, Vicenç (2000), *Adiós a las armas ligeras: Las armas y la cultura de la violencia*. Barcelona, Icaria.
- , (1989), *Las armas de la democracia: Exportaciones españolas de armamento 1980-1988*. Barcelona, Crítica.

RAÚL ROMEVA RUEDA

ARMAS LIGERAS (Campaña para el control de las armas ligeras «Adiós a las armas»). Se trata de una nueva fase en las campañas a favor del desarme que desde 1994 encabezan de forma conjunta Amnistía Internacional, Greenpeace, Médicos sin Fronteras y Oxfam-Intermón, coordinadas desde la Cátedra UNESCO sobre Paz y Derechos Humanos. El propósito de la campaña es lograr: (1) más transparencia en la producción y la exportación española de armamento, especialmente a través de la divulgación de los productos vendidos a cada país, condición necesaria para saber si hay coherencia con lo dictado por el Código de Conducta de la Unión Europea; (2) más y mejor control de dichas armas, tanto en España como en la Unión Europea y a nivel internacional, mediante la mejora del Código de Conducta ya existente en la UE, el apoyo a diversas iniciativas impulsadas por diferentes países y organismos internacionales, y el control de los agentes intermediarios mediante la creación de un registro público sobre los mismos; y (3) mayor promoción de proyectos de recompra y destrucción de armas ligeras en determinados países.

Estas cuatro entidades, además, cuentan con una Plataforma de apoyo compuesta por 13 ONG's y federaciones. Las ONG's, federaciones e instituciones que forman la plataforma de apoyo son: CIP/Fundación FUEHEM; Coordinadora de ONG's para el Desarrollo, Cruz Roja, Educación Sin fronteras, España con Acnur, Federació Catalana d'ONG per la Pau, Fundació per la Pau, Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, Justícia i Pau, Manos Unidas, Seminario de Investigación para la Paz, Unesco Etxea, UNICEF. A nivel internacional, esta campaña se enmarca en

la Red de Acción Internacional sobre Armas Ligeras.

Véase también: Armas ligeras, Armas biológicas, Armas ligeras (Campaña para el control de las, IANSA), Ciclo armamentístico, Minas antipersona, Minas antipersonales (Campaña contra, ICBL).

Bibliografía:

FISAS, Vicenç (2000), *Adiós a las armas ligeras: Las armas y la cultura de la violencia*. Barcelona, Icaria.

—, (1989), *Las armas de la democracia: Exportaciones españolas de armamento 1980-1988*. Barcelona, Crítica.

ORGANIZACIÓN PARA LA SEGURIDAD Y LA COOPERACIÓN EN EUROPA (OSCE) (2000), *Seminar on small arms and light weapons*. Viena.

Webs:

INTERMÓN-OXFAM: <http://www.intermonoxfan.org>

PÁGINA SOBRE DESARME DE LA ONU: <http://www.di-sarmament.un.org>

RAÚL ROMEVA RUEDA

ARMAS LIGERAS (IANSA red internacional de acción sobre las armas ligeras). El éxito conseguido por la Campaña Internacional Contra las Minas Antipersona (ICBL) motivó que muchas de las organizaciones que habían formado parte de esta amplísima red decidieran seguir trabajando de forma coordinada. Esta vez, sin embargo, el objetivo es mucho más complejo: conseguir el control de las armas ligeras. El problema de la proliferación de armas ligeras ya fue analizado durante los años ochenta por algunas personas que se dedicaban a estudiar estas cuestiones. Sin embargo, no fue hasta acabada la guerra fría que se empezó a tener conciencia, en el ámbito internacional, de la dimensión del problema.

A partir de este momento, empezaron a aparecer algunas iniciativas regionales destinadas a restringir la proliferación de estas armas. Así, la presidencia holandesa de la Unión Europea adoptó en 1997 un Progra-

ma para la prevención y el combate del tráfico ilícito de armas convencionales, que después sería adoptado por el Consejo. Posteriormente, el Consejo adoptó una Acción Común, en 1998, para combatir la acumulación desestabilizadora y la proliferación de armas ligeras y de pequeño calibre. Asimismo, la Organización de Estados Americanos (OEA) aprobó en noviembre de 1997 la implementación de una «Convención contra la producción y el tráfico ilegal de armas de fuego, munición y explosivos, y otros materiales relacionados».

Todo esto ha motivado que surjan numerosas propuestas desde la sociedad civil con el objetivo de mejorar la regulación actual sobre las armas ligeras. En 1998, se aceleraron los trabajos para crear la Red Internacional de Acción sobre las Armas Ligeras (IANSA, según las siglas en inglés) que oficialmente empezó a funcionar en mayo de 1999. Se trata de un grupo de entidades lideradas por Amnistía Internacional, BASIC, Christian Aid, International Alert, Oxfam, Pax Christi y Saferworld, con el apoyo de centenares de otras organizaciones de todo el mundo, dispuestas a trabajar por los mismos objetivos: controlar las transferencias legales de estas armas, prevenir el tráfico ilícito, incrementar la transparencia de este comercio, retirar el mayor número posible de estas armas en los países en conflicto, disminuir la demanda de estos materiales y establecer normas de no posesión, con el propósito de promover un entorno en el que sea posible construir una paz duradera, con desarrollo, seguridad humana y respeto por los derechos humanos. En España, la red está representada por la Campaña para el control de las Armas Ligeras (Adiós a las armas).

Véase también: Armas ligeras, Armas ligeras (Campaña para el control de las, «Adiós a las armas»), Ciclo armamentístico, Minas antipersona, Minas antipersonales (Campaña contra, ICBL).

Bibliografía:

FISAS, Vicenç (2000), *Adiós a las armas ligeras: Las armas y la cultura de la violencia*. Barcelona, Icaria.

—, (1989), *Las armas de la democracia: Exportaciones españolas de armamento 1980-1988*. Barcelona, Crítica.

ORGANIZACIÓN PARA LA SEGURIDAD Y LA COOPERACIÓN EN EUROPA (OSCE) (2000), *Seminar on small arms and light weapons*. Viena.

Web:

RED INTERNACIONAL DE ACCIÓN SOBRE LAS ARMAS LIGERAS: <http://www.iansa.org>
RAÚL ROMEVA RUEDA

ARMAS QUÍMICAS. Desde el punto de vista jurídico, el artículo II de la *Convención sobre la prohibición del desarrollo, la producción, el almacenamiento y el empleo de armas químicas y sobre su destrucción* (en adelante Convención de Armas Químicas o CAQ), de 13 de enero de 1993, señala que por «armas químicas» se entiende, conjunta o separadamente: a) Las sustancias químicas tóxicas o sus precursores, salvo cuando se destinen a fines no prohibidos por la CAQ, siempre que los tipos y cantidades (limitadas) de que se trate sean compatibles con esos fines; b) Las municiones o dispositivos destinados, de modo expreso, a causar la muerte o lesiones mediante las propiedades tóxicas de las sustancias especificadas en el apartado a) que libere el empleo de sus municiones o dispositivos; o c) Cualquier equipo destinado de modo expreso a ser utilizado directamente en relación con el empleo de las municiones o dispositivos especificados en el apartado b). Por otra parte, la CAQ señala que por «sustancia química tóxica» se entiende, toda sustancia química que, por su acción química sobre los procesos vitales, pueda causar la muerte, la incapacidad temporal o lesiones permanentes a seres humanos o animales. Y ello, cualquiera que sea su origen o método de producción, ya sean que se produzcan en instalaciones, como municiones o de otro modo. Finalmente, por «precursor» debe entenderse, cualquier reactivo químico que intervenga en cualquier fase de la producción, por cualquier método de una sustancia química tóxica (artículo II.3 de la CAQ).

A los efectos de la Convención de Armas Químicas, se consideran fines no prohibidos (y, en consecuencia, las sustancias y precur-

sores químicos empleados en dichos supuestos quedarían excluidos de la consideración de «arma química»): a) Las actividades industriales, agrícolas, de investigación, médicas o realizadas con otros fines pacíficos; b) Los fines de protección, es decir, los relacionados directamente con la protección contra sustancias químicas tóxicas y contra armas químicas; c) Los fines militares no relacionados con el empleo de armas químicas y que no dependen de las propiedades tóxicas de las sustancias químicas como método de guerra y, finalmente, d) El mantenimiento del orden, incluida la represión interna de disturbios (entiéndase, los *gases lacrimógenos*).

Desde un punto de vista menos formal, se puede decir que las armas químicas, a diferencia de las biológicas, constituyen un veneno que se convierte en letal al entrar en contacto con la piel, las mucosas o los ojos. No obstante, un agente químico adquiriría la consideración de arma química dependiendo de si la sustancia o precursor ha sido manipulada como bomba, *binaria* o *unitaria*. Las *bombas binarias* incluyen dos componentes, no letales por separado pero que, una vez combinados en una bomba u artefacto similar (por ejemplo una cápsula de un proyectil de 155 milímetros o un misil), sí lo son. Los gases contenidos en dichas bombas se encuentran normalmente en estado líquido. En la mayoría de los casos los dispositivos son giratorios con el fin de que se mezclen bien sus elementos químicos. El impacto sobre el objetivo abre la cápsula del proyectil o misil y el agente, ya letal, sale disparado, normalmente, como aerosol (en forma de una nube de finas partículas). Por su parte, la *bomba unitaria* contiene el agente letal (normalmente en estado líquido comprimido) que al impactar, sale disparado como aerosol o bien en pequeñas gotitas.

Existen dos escenarios en los que las armas químicas pueden ser emitidas al medio ambiente. El primero, en un ataque contra una fábrica o instalación de producción y/o almacenamiento de sustancias y/o precursores químicos. El segundo, por el uso directo de las armas químicas por parte de un Estado (ataque militar) o grupo terrorista (ataque terrorista) contra el territorio de otro

Estado o contra un núcleo de población. De ahí que las armas químicas, a diferencia de las biológicas, sólo tengan un uso táctico o limitado. Resultaría prácticamente imposible poner suficiente cantidad de una sustancia química en el aire, con una concentración suficientemente elevada para causar la muerte a un número elevado de personas en un territorio extenso de uno o varios Estados. No obstante, conviene tener en cuenta que los efectos de las emisiones accidentales en el aire de agentes químicos pueden variar considerablemente en función del tipo de gas utilizado. Además, existen gases no letales pero igualmente nocivos para la salud y el medio humano.

Por lo que se refiere a la clasificación de las sustancias químicas tóxicas, la más general está basada en la diferenciación entre agentes zootóxicos y fitotóxicos. Unos y otros pueden ser incapacitantes o letales. Atendiendo a los efectos antifisiológicos, los agentes zootóxicos se subdividen en líquidos o gases y estos últimos a su vez en agentes nerviosos, vesicantes, asfixiantes y no letales. No obstante, para concienciarse verdaderamente de los riesgos que ocasionaría para el ser humano y su medio natural la utilización de sustancias y precursores químicos en un conflicto armado, acción terrorista o, simplemente, su emisión a la atmósfera por accidente, es necesario ilustrar su clasificación con algunos de sus posibles efectos:

— *Agentes nerviosos*. Se trata de compuestos órgano fosforados diseñados para penetrar en el cuerpo humano a través de la piel o por inhalación. Su efecto (anticolinesterasado) inhibe la actividad del sistema nervioso, causando parálisis y finalmente la muerte por supresión del sistema respiratorio, de ahí que muchas veces reciban el nombre de gases asfixiantes. Los agentes más importantes de este tipo son el GA (Tabun), el GB (Sarín), el Soman y el VX. Todos ellos se encuentran en estado líquido a temperaturas normales. Pueden ser lanzados utilizando las cabezas de los misiles o fumigarse desde tanques, como aerosoles. Los gases nerviosos son los más letales. Como ejemplo, una concentración de Sarín de 100 miligramos por metro cúbico de

aire respirado durante un minuto, puede causar la muerte o bien 200 miligramos en medio minuto.

— *Gases vesicantes*. Son venenos celulares que destruyen las células de determinados tejidos. Se dividen en dos grandes grupos: la iverita, más conocido con el nombre de gas mostaza, debido a su particular olor, y otros vesicantes (principalmente la Lewisita, que con una sola dosis de 13 mg/kg puede llegar a provocar cáncer de piel o dañar el hígado y/o el riñón). El *gas mostaza* (utilizado por vez primera por el ejército alemán en 1917, en la batalla de Ypres, ocasionando miles de muertos y heridos entre las tropas francesas), puede presentarse en forma de mostaza destilada o mostaza nitrogenada. Las indicaciones de artillería señalan que están diseñados para ser lanzados en una gran variedad de proyectiles. Es menos tóxico que los agentes nerviosos pero no obstante las células sometidas a gas mostaza son destruidas por la reacción del compuesto químico con proteínas celulares, encimas y ácidos de piel, ojos y aparato respiratorio, principalmente), sino el hecho que a largo plazo pueda provocar ceguera, bronquitis crónica o cáncer de pulmón y piel. Respecto a las dosis nocivas para el hombre varían entre 12 y 70 miligramos por minuto y metro cúbico.

— *Gases asfixiantes*. Los más conocidos son el cianuro de hidrógeno (afecta a la cadena celular por inhalación, por aire respirado durante 60 minutos -120mg/kg-), el cloro y el fosgeno. El primero se utilizó en la I Guerra Mundial. El cloro es un agente irritante que ataca a los pulmones (en un ataque aliado realizado del 22 de abril de 1915 se emitieron 168 toneladas de cloro en un frente de 7 kilómetros; el resultado fue el de un 20 por ciento de muertes producidas entre un total de 27.000 soldados afectados). El fosgeno, también utilizado durante la Gran Guerra, tiene un determinado período de latencia entre su exposición y la aparición de resultados. También se utilizó durante la I Guerra Mundial.

— *Gases no letales*. Se pueden clasificar en gases paralizantes (BZ, este último en forma de vapor no visible y sin olor); irritantes sensoriales (lacrimógenos o los que actúan causando un picor en la piel, CS, CN y CR),

vomitivos (la adamsita) y por último, los psicoquímicos (como el LSD). La mayoría de ellos tienen efectos tras su inhalación.

Los agentes fitotóxicos se dividen básicamente en herbicidas y defoliantes. Ambos pueden formar parte del arsenal de lo que se conoce con el nombre de «guerra química». Los primeros se utilizan para destruir cosechas, mientras que los defoliantes se lanzan para aclarar la vegetación en donde se oculta el enemigo. Ambos fueron utilizados de forma extensiva por Estados Unidos en la guerra de Vietnam desde 1961 a 1967. La mezcla denominada «azul» contenía *dimentilarnisato sódico*, destinado a destruir las plantaciones de arroz. La mezcla «blanca» contenía tricloropicolina, poco degradable y, por lo tanto, aconsejable para ser utilizada como un eficaz defoliante. Finalmente, se atribuye a la mezcla «naranja», también utilizada en Vietnam y hecha a base de ácidos poco degradables (fenoxiacéticos), malformaciones congénitas.

Aparte de los riesgos directos que pueden tener para el hombre la liberación, voluntaria o accidental, de una sustancia química en la atmósfera, existen otra serie de riesgos genéricos para el medio ambiente que se pueden manifestar a largo plazo. Afectan principalmente a los medios acuático y terrestre, con distinta intensidad, dependiendo, entre otros factores, de las condiciones climatológicas (temperaturas, dirección e intensidad de los vientos) o de la densidad de la población (cuanto más grandes sean los núcleos de población, más se incrementa la propagación del agente por contacto, aunque como se señaló, las armas químicas sólo tienen una utilización táctica limitada).

Además de los casos de utilización de armas químicas durante la I Guerra Mundial, varios Estados han sido acusados abiertamente (por ejemplo, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas) de haberlas utilizado en conflictos armados regionales. Existen denuncias contra Libia (por su utilización en el Chad), Rusia (por su utilización en Afganistán) o mutuas, como en la guerra irano-iraquí. En este último caso, después de un procedimiento especial de investigación, el 21 de marzo de 1985, el Consejo de Seguridad con-

denó a Irak por el empleo de armas químicas contra la población iraní. La mayoría de las denuncias se han realizado sobre la base del Protocolo de Ginebra de 1925, que prohíbe expresamente el uso de armas químicas y/o biológicas en dichos conflictos, incluyendo los «gases asfixiantes, los venenosos y similares, así como todos los líquidos, materias o procedimientos análogos». No obstante, exceptuando Estados Unidos, Francia y Rusia, ningún Estado reconoce haber desarrollado programas de armas químicas, aunque son muchos los que desean su adquisición y/o fabricación, directa o indirectamente. De ahí la importancia de someter las transferencias de sustancias y agentes químicos entre Estados a control internacional a fin de evitar la aparición de supuestos de tráfico ilícitos, aunque ello no sea una tarea nada sencilla.

El principal problema de los agentes químicos (pero, sobre todo, de los biológicos) es su gran versatilidad. Ello hace prácticamente imposible demostrar a priori su finalidad, civil-pacífica o militar, con vistas a la adquisición de un arsenal de armas químicas. Por ejemplo, una sustancia química tóxica que sea la base para la fabricación de un pesticida de utilidad para usos agrícolas, puede ser también susceptible de ser utilizada como un arma binaria y por lo tanto, letal.

En segundo lugar, no resulta tampoco sencillo controlar las posibles transferencias de sustancias químicas, debido a su gran diseminación, muy superior a la de las nucleares. Se estima que existen en la actualidad alrededor de veinte Estados con programas operativos químicos con finalidad militar. Sólo se sabe que tres de ellos (Estados Unidos, Rusia e Irak) poseen arsenales químicos en la actualidad (los dos primeros porque así lo han declarado, mientras que, el programa químico de naturaleza militar iraní fue descubierto a raíz de las inspecciones internacionales a principios de la década de los noventa).

Finalmente, hay que tener en cuenta que los controles aplicados a la producción y el almacenamiento de armas químicas han sido hasta fecha muy reciente prácticamente inexistentes debido a la falta de mecanismos efectivos de verificación. La Convención de Ar-

mas Químicas, que entró en vigor el 29 de abril de 1997 y de la que son Partes en la actualidad 144 Estados, no contempla, dentro de su mecanismo de verificación, ningún Sistema Internacional de Vigilancia. La información que sobre ese tipo de armas se puedan obtener, procede de la denuncia de un Estado parte en la Convención acerca de las actividades ilícitas de otro Estado que ya la haya ratificado (no así con respecto a los que no lo hayan hecho y puedan estar desarrollando programas químicos con una finalidad militar) o bien, de las propias declaraciones que realice de forma voluntaria el Estado en cuestión a la Organización para la Prohibición de las Armas Químicas (OPAQ), con sede en La Haya. Con el propósito de reforzar dicho mecanismo de la verificación, las Autoridades Nacionales para la Prohibición de las Armas Químicas (ANPAQ) se encargan de aplicar en el ámbito estatal las disposiciones de la Convención, así como de transmitir a la OPAQ la información que reciben periódicamente de las empresas nacionales del sector.

La Convención consta de 24 artículos y 3 anexos, (que se refieren a las sustancias químicas tóxicas, la aplicación de la verificación y la protección de la información confidencial, respectivamente). El primer anexo divide las sustancias químicas en tres listas diferentes, en función de su grado de peligrosidad. Para cada una de ellas se establecen una serie de limitaciones en lo relativo a las cantidades máximas de producción permitidas, venta de componentes o transferencias. En este último apartado, directamente relacionado con los tráficos ilícitos, se limita la capacidad de exportación de los agentes químicos, dependiendo de si la sustancia está o no contenida en una de las tres listas citadas y que el Estado en cuestión sea o no Parte en la Convención. Como regla general, se admite que ningún Estado Parte en la CAQ transferirá o empleará sustancias químicas de ninguna de las tres listas fuera de su territorio, salvo a otro Estado parte en la Convención, a menos que se realice una declaración detallada de último destino y se garantice su utilización exclusivamente con finalidad pacífica y la no retransferencia. Los Estados parte se com-

prometen por su parte a adaptar sus legislaciones internas sobre exportación de dichas sustancias químicas a las disposiciones de la Convención.

Estados Unidos y Rusia, los dos Estados con los mayores arsenales de armas químicas, ratificaron la CAQ en 1997. Según los términos de la Convención, todo Estado Parte en la misma deberá destruir la totalidad de sus armas químicas (incluidas las instalaciones destinadas a su producción) en un período de diez años desde la entrada en vigor de la CAQ, aunque existe la posibilidad de una ampliación adicional de cinco años. Sin embargo, el principal problema al que debe hacer frente la CAQ es el relativo a los costes de destrucción de las armas químicas. La Duma Rusa ha estimado en 5.400 millones de dólares el coste de destrucción total de su arsenal químico, que asciende a 44.000 metros cúbicos (frente a los 31.000 de Estados Unidos) de los cuales, el 80 por ciento son agentes nerviosos. Las autoridades rusas declararon, a finales del mes de septiembre de 1998, que su país necesitaría por lo menos quince años (en el más optimista de los casos) para cumplir totalmente las obligaciones de la Convención debido a la falta de fondos.

Véase también: Armas Biológicas, Armas Estratégicas, Armas Ligeras.

Bibliografía:

- ALEJANDRE, Jaime (1998), «Control de armas químicas». *Revista Española de Defensa*, Madrid.
- GARRIDO REBOLLEDO, Vicente (2000), «Armamento nuclear, químico y biológico, en Retos a la seguridad en el cambio de siglo» (armas, migraciones y comunicaciones) en *Monografías del CESEDEN*, 40, Madrid, CESEDEN.
- , (2001), «Nuevas amenazas para la seguridad. La lógica del terror», *Política Exterior*, 84, 148-154.
- KELLE, Alexander (1998), *Security in a Nuclear Weapons Free World. How to Cope with the Nuclear. Biological and Chemical Weapons Threat*. PRIF Report, 50, Peace Research Institute Frankfurt, Alemania.

Webs:

ORGANIZACIÓN PARA LA PROHIBICIÓN DE LAS ARMAS QUÍMICAS: <http://www.opcw.nl>

BOLETÍN MENSUAL DISARMAMENT DIPLOMACY, editado por The Acronym Institute: <http://www.acronym.org.uk>

VICENTE GARRIDO REBOLLEDO

ARMAMENTISMO. El armamentismo puede entenderse como la tendencia exagerada a construir arsenales con el fin de garantizar la propia seguridad o adquirir una posición de dominio sobre el resto de competidores. Tradicionalmente los protagonistas del armamentismo han sido los Estados, pero este papel está siendo desempeñado cada vez más por otros actores de carácter no estatal (grupos terroristas, guerrillas, narcotraficantes, o grupos mercenarios). Es una consecuencia de la mayor relevancia que adquieren en términos de seguridad los actores no estatales

Durante la guerra fría el fenómeno del armamentismo se concretó en lo que se denominó como «carrera de armamentos». El término expresaba gráficamente las complejas interacciones estratégicas entre los dos bloques antagónicos, el Pacto de Varsovia y la OTAN o, más en concreto, la URSS y USA. Con posterioridad el concepto «carrera de armamentos» se ha seguido utilizando para describir los procesos de rearme desmesurado en diversas regiones del planeta.

Lo que diferenciaría al armamentismo de la simple existencia de fuerzas armadas, y de los equipos militares que permiten su actuación, sería el carácter adecuado de las inversiones y del tamaño de la fuerza, en términos relativos y absolutos. La mayor parte de los Estados necesitan de medios militares que garanticen su seguridad frente a agresiones provenientes tanto del interior como, sobre todo, del exterior. El desarme generalizado aparece hoy por hoy como una meta muy lejana, y el desarme unilateral (que un Estado disuelva sus fuerzas armadas) es una apuesta muy arriesgada que puede ser aprovechada por vecinos hostiles para ejercer presiones ilegítimas sobre el Estado desguarnecido. La disuasión armada sigue siendo un recurso de los Estados frente a potenciales riesgos o ame-

nazas. La historia demuestra que un vacío de poder suele ser ocupado por otro poder. Y por ello, la existencia de fuerzas armadas que respalden la disuasión evita que un actor pueda aprovechar la debilidad de otros para desarrollar conductas no cooperativas o agresivas. Asimismo, las fuerzas armadas son en muchos casos una herramienta de política y protagonismo exterior, y deshacerse de ellas podría limitar las opciones de la diplomacia. De hecho, son muy pocos los países que no cuentan con ejércitos, e incluso entre ellos algunos siguen participando en organizaciones de defensa colectiva. Este sería, por ejemplo, el caso de Islandia, que pese a no contar con fuerzas armadas es miembro de la OTAN.

El problema se plantea cuando un Estado sitúa toda su estrategia de seguridad en la simple posesión de unos efectivos militares superiores a los de su supuesto adversario. Cuando la construcción de un entorno de paz y seguridad no tiene en cuenta otras herramientas útiles para este propósito, que incluyen la dimensión militar pero van más allá, favoreciendo también la estabilidad y el desarrollo político, social y económico del entorno, y mejorando la percepción entre los distintos actores, lo más probable es que el resultado consista en una *paz armada* quebradiza. Si la defensa y la seguridad se basan exclusiva o principalmente en la disuasión militar (que el adversario no ataque por miedo a las pérdidas que pueda sufrir), es fácil que se ponga en marcha lo que se denomina el *dilema de seguridad*. Este proceso es una de las principales causas del armamentismo y consiste en lo siguiente. Los Estados se dotan de medios militares con el fin de garantizar su seguridad frente a potenciales agresores, pero ese rearme es percibido por el adversario como una amenaza contra su propia seguridad y comienza también a rearmarse, con lo que en definitiva la seguridad de ambos se ve perjudicada.

La alternativa para conjugar la posesión de fuerzas armadas eficaces y evitar al mismo tiempo el dilema de seguridad consiste en desarrollar un concepto de seguridad compartida y global con el resto de actores implicados. La seguridad compartida puede ser definida como el esfuerzo de los protagonistas

políticos y militares para tomar en cuenta en sus políticas de seguridad las necesidades y las percepciones de sus oponentes y entrar, por esa razón, en la negociación de tratados sobre control de armamentos, medidas de confianza y desarme. Por su parte, la seguridad global consiste en no limitar las cuestiones de seguridad a los aspectos puramente militares de la misma, sino en prestar atención a otras dimensiones igualmente importantes para la estabilidad y la paz como son las relacionadas con los aspectos políticos, económicos, sociales y medioambientales.

El armamentismo además de suponer una amenaza para la paz entre los países por las razones ya aducidas, también tiene consecuencias muy negativas para los Estados y sociedades implicadas en él. El elevado coste económico de los equipos militares y los gastos derivados de mantener operativas las fuerzas armadas, conlleva una distracción de recursos de otras partidas presupuestarias de carácter social (educación, sanidad, pensiones, etc) o relacionadas con el desarrollo del país (inversiones en infraestructuras de transporte, comunicaciones, disminución de impuestos, etc). En las economías avanzadas (como son por ejemplo los países miembros de la OTAN) el gasto en defensa suele encontrarse en unos niveles relativamente bajos en relación con el PIB (en torno al 2%). Por lo que el presupuesto militar no suele afectar negativamente al desarrollo del país, ni al bienestar de sus ciudadanos. Es más, las fuerzas armadas garantizan la seguridad y el desarrollo normal de otras esferas de la vida política y económica (comercio, comunicaciones estratégicas, inversiones en el exterior, etc), y al mismo tiempo, parte de ese presupuesto se dedica a la adquisición de equipos y armas procedentes de empresas nacionales. Es precisamente en algunos países con problemas de desarrollo donde los gastos en defensa son llamativamente superiores respecto al PIB, y donde sí que se sustraen recursos importantes de otras áreas más necesarias de carácter social. Los efectos del armamentismo son especialmente nocivos para las sociedades más atrasadas.

En las últimas décadas se ha producido una evolución del armamentismo, que describi-

mos a continuación. La guerra fría motivó una espectacular carrera de armamentos entre los países occidentales, liderados por Estados Unidos, y los países del bloque socialista, encabezados por la URSS. Se construyeron arsenales gigantescos tanto en el terreno convencional como en el nuclear. El desarrollo tecnológico superior de los países occidentales, unido a los problemas económicos del sistema soviético motivaron que el bloque socialista perdiera la competición, a pesar de que sobre el papel sus fuerzas convencionales triplicaban a los efectivos de la OTAN.

Tras el fin de la guerra fría se produjo una desaceleración del gasto militar en los países que habían participado en la carrera de armamentos, sobre todo en los Estados de Europa Occidental. Fue lo que se denominó el *dividendo de la paz*, y lo que explica que las ventas de armamento cayeran drásticamente durante aquellos años de finales de los ochenta y principios de los noventa.

Con posterioridad los gastos militares se han mantenido relativamente reducidos en Europa y Estados Unidos (con respecto al PIB), pero han aumentado sensiblemente en el resto de regiones del planeta, especialmente en África y en el Sureste asiático. Lo que indica que el armamentismo es un problema que afecta especialmente a los países subdesarrollados. Europa y Estados Unidos siguen dedicando fuertes sumas a la investigación y desarrollo, fabricación y mantenimiento de equipos militares. Cantidades que en términos absolutos son superiores a las de otras regiones del planeta en las que sí que existe carrera de armamentos.

Lo que quizás hace inadecuado el empleo del concepto armamentismo para los países de la Alianza Atlántica es que esas capacidades militares no parecen excesivas para lo que son sus necesidades reales de seguridad y que el gasto en defensa no afecta negativamente al desarrollo social y económico de esos países. Además aquí también conviene distinguir entre los medios militares de Estados Unidos y los de los países europeos. Se está produciendo una creciente distancia entre las fuerzas militares de un lado y otro del Atlántico. Más que carrera de armamentos con-

vendría hablar de carrera tecnológica. Aunque el número de sistemas de armas se mantiene igual o disminuye, aumenta exponencialmente su calidad al lograrse mayores avances en el terreno de las comunicaciones, inteligencia, vigilancia, mando y control, y en el de los proyectiles de precisión. Todo esto da lugar a lo que se denomina la Revolución en los Asuntos Militares. Y su resultado es una diferencia enorme en el campo de batalla entre las fuerzas que disponen de esos medios y los que carecen de ellos. Por esa razón, aunque los países de la OTAN no encajen en el concepto armamentista, tal y como lo entendemos en estas páginas, la realidad es que su capacidad militar resulta hoy por hoy inigualable. Como consecuencia, aquellos que pretendan enfrentarse a los países occidentales evitarán plantear la lucha en un campo de batalla convencional (como hizo Saddam Hussein en las dos guerra del Golfo) y buscarán nuevas estrategias asimétricas que no supongan el enfrentamiento con fuerzas militares. Los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Washington y Nueva York constituyen un ejemplo de ello.

Actualmente se pueden advertir algunos cambios significativos en lo que fue el armamentismo de la guerra fría. Por un lado, el armamentismo está adquiriendo las características propias de los conflictos armados del siglo XXI. En su mayoría se trata de guerras civiles entre diversas facciones que luchan con armamento ligero. Por tanto, las exportaciones y los arsenales que nutren este tipo de conflictos se concentran en equipos tales como fusiles de asalto, ametralladoras, lanzagranadas, morteros, misiles antiaéreos portátiles, minas antipersonal, etc. Por otra parte, una proporción de este comercio de armamentos se desarrolla de manera ilegal (al que hay que unir el proporcionado por los países exportadores de las *armas ligeras*). En ocasiones el armamento proviene de industrias de armas de la antigua URSS que producen para el mercado negro, en otras se trata de arsenal robado o vendido por los ejércitos de países en situación caótica, y a –en otras– proviene de conflictos ya finalizados. Este último caso es una consecuencia de las dificultades para controlar la fase de desarme en los procesos

de desmovilización de combatientes que estaban fuertemente armados y que ocultan o transfieren al exterior una parte importante de su arsenal antes de desmovilizarse. Con frecuencia, las facciones enfrentadas adquieren armas ligeras a cambio de drogas, diamantes y otros bienes que procuran controlar. Por ello, el armamentismo toma una forma diferente al clásico de la guerra fría. Ya no sólo es aplicable a la conducta de los Estados (que se arman ellos mismos y entre sí mediante el comercio de armamentos), sino también a otros actores no estatales relevantes desde este punto de vista. Las mafias, los grupos paramilitares, las empresas privadas de seguridad (mercenarios), los grupos terroristas, etc, establecen redes que les permiten adquirir los medios económicos y militares para proseguir su lucha armada. Ante este nuevo tipo de actores los instrumentos tradicionales de gestión de conflictos y de limitación de armamentos resultan muchas veces inadecuados.

En lo relacionado con las armas de destrucción masiva también existe el riesgo de que se mantenga un armamentismo de consecuencias especialmente graves. Para referirse a este problema se suele utilizar el término de proliferación de armas de destrucción masiva, que puede ser tanto vertical como horizontal. La proliferación vertical consiste en el aumento de los arsenales en los países que ya poseen este tipo de armas. La tendencia actual apunta a lo contrario en el caso de las potencias tradicionales. Los acuerdos START I y II han logrado la reducción de cerca de dos tercios de las armas nucleares estratégicas de los Estados Unidos y la antigua Unión Soviética. Una reducción similar se ha logrado también en el terreno del armamento nuclear táctico, del químico y del bacteriológico. La puesta en marcha de la Defensa Nacional contra Misiles de los Estados Unidos (*escudo antimisiles*) podría llegar a plantear un obstáculo en el futuro. Al tratarse de un sistema ideado para destruir los misiles en el espacio, los países que pretendieran mantener la disuasión frente a Estados Unidos y continuar con la capacidad de atacar nuclearmente ese país podrían aumentar el número de misiles con la esperanza de que algunos penetrasen el escudo.

La proliferación horizontal (que nuevos países se doten de este tipo de armas) es un riesgo importante y puede verse favorecida por los siguientes factores. En primer lugar, que algunos Estados elijan este tipo de armamento como una forma de contrarrestar la ventaja de las fuerzas convencionales de Estados Unidos y sus aliados. Segundo, la facilidad relativa que implica la fabricación de armas químicas o biológicas en lugar de armas nucleares. Y, por último, que los Estados vecinos a otro que se ha dotado o piense dotarse de este tipo de armas hagan lo mismo con el fin de no quedar en desventaja.

Véase también: Armas ligeras, Dividendos de la paz, Guerra civil.

Bibliografía:

- FISAS, Vicenç (2000), *Adiós a las armas ligeras: las armas y la cultura de la violencia*. Barcelona, Icaria.
- MCCAUSLAND, J. D. (1996), *Conventional Arms Control*. Adelphi Papers, 301.
- NALEBUFF, B. (1991), «Rational Deterrence in an Imperfect World». *World Politics*, vol. 43, 313-335.
- SIPRI, *Sipri Year books*. Estocolmo, SIPRI.
- WALKER, J. (1994), *Security and Arms Control in the Post Confrontation Europe*. Estocolmo, SIPRI.

Web:

<http://editors.sipri.se/pubs/yearb.html> (Anuarios del SIPRI sobre armamento, desarme y seguridad internacional).

CARLOS DE CUETO NOGUERAS
y JAVIER JORDÁN ENAMORADO

ARMISTICIO. El término armisticio se refiere genéricamente a un acuerdo entre partes beligerantes o a una imposición de un organismo internacional que pone fin provisional al cese de hostilidades. Generalmente se firma por los jefes supremos militares de dos ejércitos combatientes, debido a las importantes consecuencias políticas que tiene.

Se trata de una figura intermedia entre la suspensión de armas, que es una tregua de unas horas destinada a resolver cuestiones es-

trictamente humanitarias como la evacuación de heridos o el enterramiento de los muertos, y la «capitulación», que es un convenio que pone fin a la resistencia de una tropa sitiada o cercada. Frente a ellas, el armisticio establece la suspensión de hostilidades, general o local, durante un tiempo determinado o no, sin que ello signifique la terminación de la guerra. Algunos efectos del armisticio pueden ser el establecimiento de una zona neutralizada, el reconocimiento de la libertad de movimientos dentro de determinadas líneas o la evacuación de territorios por el vencido y su ocupación por el vencedor.

La IV Convención de La Haya, de 18 de octubre de 1907, aprobó, como anexo IV de sus conclusiones, el «Reglamento de derechos y costumbres que rigen la guerra en tierra» o Reglamento de La Haya, cuyos artículos 36 al 41 se refieren a la figura del armisticio. En ellos se establece que el armisticio cesa las hostilidades bélicas en común acuerdo de las partes beligerantes y puede ser general o local; igualmente, debe ser notificado oficialmente y a su debido tiempo a las autoridades competentes y militares y entra en vigor inmediatamente después de su notificación.

En caso de «seria violación», pero no aquella que pudiera estar realizada «por una persona que actúa por su propia iniciativa», puede tener lugar la denuncia del armisticio y el reinicio de las actividades bélicas, sin responsabilidad jurídica para la parte «violada». Puede establecerse una comisión internacional encargada de velar por el mantenimiento de los principios y objetivos del armisticio.

Desde la Primera Guerra Mundial, el armisticio se ha utilizado para formalizar auténticas capitulaciones. Así, en la historia del siglo XX es célebre el Armisticio de Compiègne, firmado en el bosque del mismo nombre, al sureste de París, en un tren militar situado en la estación de Rethondes, donde la delegación alemana firmó, el 11 de octubre de 1918, el cese de las hostilidades de la Primera Guerra Mundial, durante 36 días que luego se convirtieron en indefinidos, con las 26 condiciones impuestas a Alemania por los aliados. En ese mismo lugar, el 20 de junio de 1940, los representantes del ejército francés firmaron el armisticio y las condiciones

de capitulación de Francia ante la Alemania Nazi. Compiègne fue liberado por los ejércitos aliados el 30 de agosto de 1944.

Naciones Unidas ha utilizado la figura del armisticio para imponer el cese de hostilidades entre dos contendientes en diferentes conflictos (palestino-israelí, neerlandés-indonesio, indo-paquistaní). En ocasiones, ha sido necesaria la interposición de tropas internacionales entre los dos contendientes, para garantizar de manera efectiva el armisticio en tanto se concluye un acuerdo más o menos estable de paz.

Véase también: Paz negativa, Tratados de Paz.

Bibliografía:

CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio (1991), *El Derecho Internacional en perspectiva histórica*. Madrid, Tecnos.

GARCÍA ARIAS, Luis (1964), *Estudios de historia y doctrina del Derecho Internacional*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

OSMAŃCZYK, Edmund Jan (1976), *Enciclopedia mundial de relaciones internacionales y Naciones Unidas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

ARMONÍA. Podríamos decir que es una cualidad de las cosas, o de conjuntos de cosas, a través de la cual se establece una relación entre sus elementos que les hace ser apreciadas como bellas. En este sentido se utiliza para los sonidos, particularmente la música, que resultan gratos al oído; para el lenguaje consistente en la acertada combinación de las palabras, los acentos y las pausas, por la que resulta grato al oído. En las relaciones entre personas se usa para definir el acuerdo entre las voluntades, así se refiere a matrimonios, familias y diversas clases de grupos. Como tal se ha utilizado como sinónimo de paz, concordia, unión.

En occidente sus orígenes se remontan a los pitagóricos, secta filosófica-religiosa del s. VI a. C. cuyo maestro fundador fue Pitágoras, que da nombre a la escuela. Para ellos fue un concepto capital (en griego *harmonia* y a su vez de *harmos* que significaba juntura,

articulación). Sus doctrinas consideraban que existía una música producida por el giro de los astros al describir sus órbitas, una armonía celeste que tan sólo los discípulos más avanzados podían oír. La *armonía* para Pitágoras está compuesta por el concierto de sonidos diferentes: graves y agudos, largos y breves. Concepción que extendió al campo de las relaciones sociales y, en concreto, al ámbito de la ciudad clásica, creyendo que, a imagen de la música, la ciudad griega también necesitaba la existencia de grupos diferentes para que en el mutuo acuerdo lograsen la concordia social. Tan ligada aparece en su pensamiento la armonía de la música con la armonía social que aconsejó a los habitantes de la ciudad griega de Crotona que para conservar la concordia existente entre las clases sociales erigieran un templo a las Musas. Como los habitantes de Crotona no pudieron por menos de sentirse extrañados, Pitágoras explicó que tanto la sinfonía, como el ritmo y la *armonía* no sólo comprenden el arte de la música, sino que además se extienden a todos los seres vivos (la noticia nos la transmite Yámblico en su *Vida de Pitágoras*).

La idea de una *armonía* construida sobre la mutua oposición de contrarios, puede que sea original de Heráclito, el filósofo presocrático, que habló claramente de la «sinfonía de contrarios que entona la naturaleza». Pero sin lugar a dudas será Pitágoras el que lleve la concepción de la *armonía* hasta sus últimas consecuencias y lo convierta en eje angular de su pensamiento político. Él concedía un gran valor a la armonía de la música como pacificador social como demuestra la propuesta relatada anteriormente y la noticia, transmitida por Cicerón en uno de sus fragmentos, de que calmó a un grupo de jóvenes borrachos dispuestos a asaltar unas casas mandando tocar la flauta. En consecuencia, la *armonía* aseguraba la paz, la continuidad del Universo pese a la existencia del enfrentamiento de contrarios. Los cristianos retomarán la idea, pero erigiendo a Dios en director de una universal orquesta de la que Él será el supremo concertista.

Los romanos adoptarán la palabra griega con los mismos significados, los cuales se han conservado casi sin apenas variaciones en la

mayoría de las lenguas modernas; estas añadirán a los conocidos significados de sensación agradable al oído y relación de correspondencia en la sociedad, los sentidos de acuerdo y entente en la familia y en las relaciones de amistad, pero manteniéndose fieles a su significado primario transmitido por Grecia. Constituyendo, de suyo, una de las innumerables aportaciones de la cultura griega a la civilización occidental.

En los tiempos actuales la *armonía* es buscada como un signo de cualidad de la naturaleza, la vida, el arte, las relaciones personales, las relaciones entre los estados, de la buena gestión de los recursos disponibles, etc. Es, por tanto, una alternativa al desorden, al caos y la entropía, y todas sus manifestaciones, entre otras la violencia y la guerra.

Véase también: Acuerdo, Concordia, Paz.

Bibliografía:

- BOIDO, Guillermo (1980), *Einstein o la armonía del mundo*. Buenos Aires.
- OBREGÓN DÍAZ, Carlos Federico (1984), *De la filosofía a la economía: historia de la armonía social*. México, Trillas.
- O'CALLAGHAN, José (1960), *Las tres categorías estéticas de la cultura clásica: armonía, claridad, grandeza*. Madrid, Instituto Luis Vives.
- SCHÖNBERG, Arnold (1999), *Funciones estructurales de la armonía*. Barcelona, Idea Books.
- FRANCISCO A. MUÑOZ
y MARCELO LORENTE LINDES

ARTE Y PAZ. El arte es parte de la historia, elaborando sus propias construcciones mentales, en muchos casos diversas, en otros similares, a las que se establecen en la economía o en la política. Es una vía más de reflexión y como tal ofrece sus propias alternativas, actitudes y regulaciones ante los conflictos y que en ocasiones no se proyectan en otros espacios de pensamiento. El historiador del arte es un profesional encargado de tutelar la preservación y conservación del patrimonio histórico-artístico de una ciudad, región o país; más allá de su conservación física también ha de ser crítico y reflexivo

con los juicios interpretativos tanto a nivel histórico (lecturas que se hacen del legado de una sociedad) como emotivo o hedonista (el mero placer y disfrute de una obra).

Por norma general no se ha destacado la asociación de la paz con el arte. Sin embargo, la función y rol social que al arte se atribuye o que desde el arte se propone nos desvelan esas instancias y percepciones sobre el arte y la paz. Desde el punto de vista de la literatura artística, las reflexiones sobre la paz en el arte han reflejado, casi de forma unánime, la incompatibilidad de la guerra con el arte. Desde el punto de vista de las propias obras de arte, nos encontramos ante una polisemia de valores y acepciones que a través de la imagen se proyectan sobre el concepto y significados de la paz. La simbología y semiótica de la paz encuentran en el arte una amplitud, riqueza y complejidad verdaderamente sorprendentes.

Partiendo de estas premisas, la primera característica que podemos destacar en el binomio arte-paz es la capacidad creativa. A nivel antropológico el arte no es más que la expresión de la capacidad creativa e imaginativa del individuo: placer por la creación y contemplación de lo bello.

Pero el aspecto más relevante del arte es, sin duda, sus aportaciones al proceso de socialización. En primer lugar porque el arte es un medio de comunicación y, como tal, transmite sentimientos múltiples y variados como la dulzura y el amor, actuaciones de protesta, hasta mensajes y reflexiones sobre la paz y la violencia. Esta capacidad de comunicación de las obras de arte implica la transmisión de valores y conductas de comportamiento, de modo que las artes plásticas significan unas excelentes vías sociales para transmitir percepciones, valores y modelos de conducta a tener en cuenta en el entorno social. Como medio de comunicación, aprendizaje y transmisión de comportamientos y valores sociales, va a ofrecer reflexiones sobre las sociedades, desde la crítica social hasta la proyección de ciudades y sociedades utópicas y deseables. Ante una sociedad injusta, los artistas con sus pinturas, esculturas, caricaturas y grabados, o con sus modelos ideales de ciudad, han proyectado y proyectan soluciones y deseos de una sociedad o sistema más justo.

En segundo lugar, y dentro del proceso de socialización, el arte fomenta e impulsa la cohesión grupal, contribuyendo a ubicar al individuo o grupo en el micro y macrocosmos. Una determinada arquitectura, la disposición de las viviendas, o la decoración interior, son elementos con los que los miembros de un mismo pueblo o grupo se sienten identificados. Esta identificación supone un aspecto positivo que ayuda a cada individuo a identificarse socialmente con un grupo, y a éstos intergrupalmente. El urbanismo y la arquitectura, por ejemplo, generan espacios de encuentro como plazas y parques, o centros de cohesión social como tradicionalmente han significado los edificios religiosos. Por tanto, se puede fomentar el encuentro aunque también la separación: es el caso por ejemplo de la diferencia de espacios según el género —estancias para mujeres evitando que se encuentren con los hombres—, del mismo modo que se crean diferencias espaciales según la clase social. En este sentido, hay casos en la historia en que es difícil distinguir la frontera entre la autoagrupación por afinidades culturales y la exclusión.

Centrándonos en el proceso artístico, en las esferas pacíficas en que el arte se involucra, se ha de destacar la creación de instancias mediadoras que aproximan diferencias culturales. El encuentro de individuos, de diversas tradiciones culturales y de diferentes formas de entender nuestro entorno, son aproximaciones o mediaciones que se establecen a través de instancias sociales como los talleres, gremios, academias o exposiciones. Se crean espacios de encuentro que motivan e impulsan la integración. Este papel integrador ha sido constante en los talleres artísticos aunque no podemos obviar la exclusión creada en ciertos momentos, como la larga prohibición para que las mujeres artistas estudiaran en las academias.

Y es que la creación de espacios de encuentro mutuo es algo fundamental para la convivencia así como para el éxito de cualquier negociación. La creación de un clima cordial entre las partes con el fin de propiciar el encuentro, la preparación de la negociación por parte de cada grupo, el conocimiento de las diferencias y similitudes que

los separan así como el respeto y predisposición de las partes a negociar, son factores que influyen en el buen fin de la negociación y forman parte de ella. En estos encuentros, signos corteses, fiestas o regalos, contribuyen tanto a conocer al *alter* como a consolidar las relaciones. Los objetos que en los actos diplomáticos se ofrecen como «regalo» significan una peculiar manifestación de relaciones interculturales establecidas como garantías de paz. Estos presentes constituyen un acto de concordia que contribuye a crear un marco propicio para la negociación. Los presentes contribuyen a distender el clima del encuentro y crear un sentimiento de cordialidad, configurándose como presentes de paz en actos diplomáticos o en ocasiones simplemente con la intención de mostrar amistad y deferencia. Se espera siempre una reciprocidad simbólica a la hora de regalar, anunciando de este modo una reciprocidad en las concesiones negociadoras. Estos objetos, que simbólicamente adquieren el carácter de misivas de paz y amistad, son por lo general obras de arte y artesanías elaboradas con técnicas y materiales propios de la cultura del que da el presente.

Pero el conocimiento de las diversas realidades y culturas no se produce únicamente con un encuentro entre individuos. En el proceso de elaboración de las obras de arte se establece generalmente el estudio y conocimiento de otras formas, técnicas y culturas. A través del comercio, por ejemplo, se ha conocido la existencia y formas de otras culturas; con la exportación de la cerámica griega, la porcelana china, los grabados, o con el cine, se han extendido por todo el mundo paisajes de lugares lejanos, ideas estéticas, y otras formas de entender la realidad. Este conocimiento de otras culturas a través del arte contribuye a la eliminación de ciertos prejuicios sobre sociedades y pueblos. Así ocurrió con el «primitivismo». Esta tendencia de las primeras vanguardias del siglo XX, surgió primeramente con un interés por otras manifestaciones artísticas como documentos etnológicos; son obras conocidas a través de los viajes de algunos artistas así como con la creación de los primeros museos etnológicos en el XIX. Pero el primitivismo llegó a convertirse en

un movimiento de reacción contra el dogmatismo del eurocentrismo clásico, buscándose formas simbólicas que se encuentran en los pueblos africanos, en los de Oceanía, o en las culturas indígenas de América Latina. Lejos de la consideración de un «arte de segunda fila o inferior» que hasta entonces se había preconizado, las expresiones artísticas de estas culturas son asumidas interculturalmente como las soluciones formales más válidas para la figuración. Las tahitianas de Gauguin, como mujeres de otras razas que merecen ser retratadas, o las máscaras africanas introducidas en el cuadro de las señoritas de Avignon de Picasso, son un buen ejemplo.

Dentro de los múltiples campos de estudio del binomio arte-paz, quizás el más relevante por su proyección social es el de la multiculturalidad. La multiculturalidad es una de las características principales que definen el arte y cuya lectura en clave de paz nos ofrece interesantes reflexiones que pueden proyectarse para una presente y futura convivencia pacífica.

Historiográficamente, en la historia del arte el conflicto se ha visto habitualmente como una lucha de antagonicos que se refleja claramente en el arte y en la que predominan las relaciones de violencia como la aniquilación, la destrucción, e imposición. Surgen entonces esas dicotomías artísticas enfrentadas del arte popular frente al arte regio; del arte islámico frente al arte cristiano. Este hecho no implica negar que la Historia del Arte no se haya preocupado por las relaciones culturales, y específicamente las artísticas. Todo lo contrario. La multiculturalidad supone uno de los pilares básicos en la historia del arte, aunque tradicionalmente se ha destacado el papel de dominio o cierta superioridad cultural, así como la imposición ideológica o las diferencias culturales, frente a las similitudes. Hoy en día, la investigación comienza a encaminarse hacia otras inquietudes y entre ellas las relaciones multiculturales.

El arte ha sido y es una vía por la que fluyen multitud de culturas, por la que se aprehenden las percepciones y características diversas a nuestra cultura. Es la multiculturalidad la que explica el arte, hasta en los hechos históricos violentos. Los proce-

dos de conquista como el del Imperio Romano, la «Reconquista» española o la conquista de América, se han explicado tradicionalmente con el concepto de aculturación. Sin embargo, y aún en los procesos más violentos, se producen formas interculturales, lo que explica, por ejemplo, el nacimiento de formas sincréticas a través del mudéjar o el tequizqui.

Los procesos de interculturalidad y transculturación, no hacen más que proponer ejemplos de relaciones pacíficas, intercambios y aproximación de diferencias culturales. Estas relaciones y expresiones multiculturales en la obra de arte las apreciamos a través de la reutilización, préstamos, sincretismos e interculturalidad.

Por otro lado, la historiografía ha destacado ciertos valores de las obras. La interpretación que se ha hecho de muchas construcciones se centra únicamente en ser símbolos de poder y manipulación sobre el pueblo, pero, sin negar esta presencia, hay otras interpretaciones tanto en el ámbito del poder como en otras esferas y que necesitan ser estudiadas. En este mismo sentido, se han realizado determinadas lecturas del legado artístico de algunos pueblos y civilizaciones partiendo del binomio de la superioridad-inferioridad cultural. Así podemos hablar de la denominación de arte de los pueblos bárbaros, denominación que constituye una expresión peyorativa y de superioridad cultural que se ha mantenido hasta hace poco y que arranca desde la época romana: bárbaro fue una denominación de los griegos y romanos que significaba balbuciente para identificar a aquellos pueblos que no hablaban ni se comportaban según las normas greco-romanas. Del mismo modo, hasta casi principios del siglo XX, se consideraba que los pueblos oceánicos y africanos no tenían cultura propia alguna, eran unos «salvajes» a los que había que dominar; bajo el halo proteccionista de que había que civilizarlos se encerraba una imposición política y cultural. Son algunos artistas los primeros que alzan las voces contra estas explotaciones reivindicando que estos pueblos tienen su propia cultura. La proclamación de la libertad de los pueblos y su independencia cultural encontrarán en la caricatura publica-

da en prensa una de sus máximas expresiones, valiéndose de éstas para hacer una dura crítica social al colonialismo.

Véase también: Aculturación, Multiculturalidad, Negociación, Semiótica de la paz, Simbología de la paz.

Bibliografía:

- DÍEZ JORGE, M.^a Elena (2000), «Misivas de paz en las relaciones diplomáticas: regalos y presentes entre reinos fronterizos», *Actas del III Congreso Internacional de Estudios de Frontera: Convivencia, defensa y comunicación en la frontera*, Alcalá la Real, Jaén, 219-233.
- LEIGHTEN, Patricia (1990), «The White Peril and L'Art nègre: Picasso, Primitivism and Anticolonialism», *The Art Bulletin*, 72, 609-630.

ELENA DÍEZ JORGE

ASIMILACIÓN. Son muchos los conceptos que se utilizan para estudiar, analizar y diagnosticar el fenómeno de la inmigración. Se emplean multitud de términos que definen, se oponen y, en suma, articulan el discurso sobre la inmigración. Términos como adaptación, inserción, integración, segregación, aculturación, etc., que conforman un marco conceptual a veces poco preciso y escasamente riguroso.

La asimilación se produce cuando un sujeto asume las pautas de valores y conductas de una cultura, bien de manera voluntaria o bien obligado por factores externos. Es decir, un proceso sociocultural a través del cual los «otros», procedentes de un contexto cultural específico, renuncian a su cultura de origen para asumir los referentes de «otra» cultura distinta.

Recordamos que la asimilación es un proceso mediante el cual se mezclan e igualan las naciones o comunidades y los subgrupos nacionales o minorías que puedan existir en su seno. Son términos más o menos comparables a aculturación e integración. El grado de asimilación influye mucho en el grado de segregación residencial y los antropólogos y geógrafos han venido estudiando ambos procesos

entre los inmigrantes en multitud de países. Los factores que influyen en el índice de asimilación son la raza, la religión, el status económico, la educación y el matrimonio.

Se puede distinguir entre dos tipos de asimilación: el primero sería *la asimilación del comportamiento*, es decir, el proceso mediante el cual los miembros de un grupo adquieren la memoria histórica, los sentimientos y las actitudes de otros grupos, y al compartir su experiencia e historia, acaban por incorporarse a una vida cultural común; el segundo tipo sería *la asimilación estructural*, que atañe a la distribución de las etnias inmigrantes en el espectro de grupos y sistemas sociales de una sociedad determinada, incluyendo el sistema de estratificación ocupacional.

La adaptación de los migrantes al nuevo ambiente suele realizarse gradualmente. A la fase final de adaptación, durante la cual van desapareciendo los principales prejuicios del inmigrante contra los usos y costumbres del país de destino, suele seguir una fase que pudiera llamarse de adaptación cultural o aculturación que consiste en la adopción de usos y costumbres esenciales del país. La desaparición total de las diferencias entre los inmigrantes y la población autóctona es un testimonio de su asimilación. La naturalización sirve para facilitar o confirmar dicha asimilación.

A finales del siglo XIX se desarrolla una ola de xenofobia en Europa (persecución de minorías nacionales, auténtico acoso a los judíos, desarrollo de leyes hostiles contra los extranjeros, etc.). Esta situación va a generar un amplio rechazo social hacia los extranjeros, que da pie a numerosos estudios y teorías sobre razas, minorías étnicas, determinismo geográfico, adaptación al clima, etc. Se discutía si la raza tenía un sentido físico o cultural. Se estableció una polémica entre Gobineau, que tenía una concepción biológica de la raza y hablaba de sangre, hoy hablaríamos de genes, y Renan, quien destacaba que lo importante es la cultura.

Al inicio del siglo XX, los primeros sociólogos y antropólogos norteamericanos y franceses elaboraron abundantes estudios para combatir los discursos del racismo y la xenofobia. Estos estudios estaban cada vez más

generalizados en la sociedad occidental. Este concepto se utilizó por primera vez en la investigación de las relaciones raciales en EE UU para describir el proceso por el cual los grupos de inmigrantes se integraban en la cultura blanca dominante. Sin embargo, es a partir de la década de los cincuenta cuando comienza a debatirse la noción de asimilación. El sociólogo Park (1950) conceptualizó «el ciclo de las relaciones raciales», la interacción social entre la sociedad anfitriona y los nuevos inmigrantes, en términos de cuatro etapas: contactos, competencia, acomodación y asimilación. En su uso original, la asimilación se consideraba un proceso unidimensional, unívoco, por el cual los extraños renunciaban a su propia cultura en favor de la sociedad dominante.

Este concepto ha sido considerado positivo (Ruth Johnston) en la medida en que podía suponer un intento por evitar la confrontación entre las culturas de origen y las del país de acogida, así como una modificación de conductas que no implicase cambios radicales en los contenidos. Las investigaciones recientes consideran que la asimilación es recíproca, implica ajustes mutuos entre las comunidades anfitrionas y las inmigrantes. El carácter particular del grupo étnico en cuestión puede fomentar, retrasar o impedir los matrimonios mixtos, la participación de los derechos de ciudadanía y la aceptación social.

La integración y asimilación son dos términos muy discutidos. O todos, inmigrantes y autóctonos, nos ponemos en marcha hacia la creación de algo nuevo, o sólo queda la asimilación en un esquema rígido e inamovible. Las migraciones anticipan el proceso de cambio de los pueblos. Sin embargo, es a partir de los procesos de descolonización, y sobre todo en la actualidad, el concepto de asimilación es enjuiciado y considerado como etnocéntrico, reflejo de una superioridad cultural del país de acogida y que es ejercido con carácter de dominación. Es decir, no se trataría de recuperar el concepto de raza, pero lo decisivo es si mantenemos una visión del mundo que establece una jerarquía entre lo «superior» y lo «inferior».

Bajo la premisa de lo superior y lo inferior, señala Sami Naïr «el cálculo racional de

posibilidades de integración socio-cultural del inmigrante, lo llevará a aceptar y asumir los condicionantes culturales y sociales de la sociedad de acogida», bajo este criterio, la asimilación implicaría que el inmigrante está impedido para realizar cualquier acción encaminada a obtener el reconocimiento de su identidad cultural y étnica.

La asimilación supone para el inmigrante el gusto amargo que resulta de la interiorización de la inferioridad, del ocultamiento de su identidad, de la simulación constante de una conducta no propia. Por eso, nunca hay una asimilación plena, pues siempre existirá una sospecha de que el cambio es fingido, o el convencimiento de que «nunca será como nosotros, por mucho que quiera». El fracaso de las políticas y actitudes de asimilación ha servido durante mucho tiempo como argumento arrojado para demostrar las distancias insalvables entre población inmigrante y autóctona. La «imposible asimilación» era el mejor reflejo de la innecesaria integración «nunca podrán ser iguales».

Véase también: Aculturación, Integración, Migraciones, Racismo, Segregación racial.

Bibliografía:

- ANDALUCÍA ACOGE (1996), *El acercamiento a otro. Formación de mediadores interculturales*. Sevilla, Consejería de Asuntos Sociales/Dirección General de Acción e Inserción Social.
- GIMÉNEZ MORENO, Carlos (1996), «La integración de los inmigrantes y la interculturalidad», *Arbor*. CLIV, 607, julio, 119-149.
- , (2002), «Planteamiento multifactorial para la mediación e intervención en contextos multiculturales: una propuesta metodológica de superación del culturalismo», GARCÍA CASTAÑO, Fco. Javier y MURIEL LÓPEZ, Carolina (Eds.) *La inmigración en España: contextos y alternativas. Volumen II. Actas del III Congreso sobre la Inmigración en España* (Ponencias). Granada, Laboratorio de Estudios Interculturales, 627-644.
- GORDON, Milton (1964), *Assimilation in American Life*. Oxford, Oxford University Press.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

AUTODETERMINACIÓN. Véase *Derecho de autodeterminación de los pueblos*.

AUTOESTIMA. La autoestima es un juicio, evaluación o valoración que hacemos respecto a nosotros mismos como personas. Una autoestima elevada presupone que nos queremos a nosotros mismos tal como somos, que nos consideramos valiosos, que nos sentimos satisfechos con las cualidades que tenemos, que estamos contentos con nuestros logros personales. Estas valoraciones pueden ser genéricas, sin circunscribirse a ámbitos de actuación concretos, o más específicamente referidas a parcelas distintivas como la familiar, la laboral o académica, la de nuestras relaciones sociales, o la estrictamente personal que abarcaría tanto nuestras aptitudes como nuestras actitudes y valores.

El ser humano conforme se desarrolla y crece va alcanzando una imagen diferenciada de sí mismo, la cual está determinada tanto por la manera en que interpreta su protagonismo en las variadas posibilidades que le ofrece el entorno con el que se relaciona como por la opinión que le transmiten los demás respecto a ese protagonismo. Esa representación va conformándose en torno a los acontecimientos que vivimos, sean estos positivos o negativos, favorables o desfavorables, y a la responsabilidad que nos atribuimos y nos atribuyen como agentes de ellos. Indisolublemente asociada a esa imagen, nos acompaña la conciencia de haber sido protagonistas en mayor o menor grado de hazañas dignas de nuestro propio elogio y del reconocimiento de los demás en cualquiera de nuestros ámbitos de actuación. Esa conciencia más o menos explícita, que se relaciona claramente con el orgullo, es la autoestima.

Desde una perspectiva general, también se han encontrado ciertas relaciones entre las evaluaciones de autoestima y las de felicidad o de bienestar subjetivo. Las personas que dicen sentirse felices y satisfechas con su vida se valoran mucho a sí mismas. No conocemos bien si es su sentimiento de realización personal el que les lleva a una elevada autoestima o si las relaciones causales entre ambas medidas deben invertirse, pero parece razo-

nable asumir que el afianzamiento de la autoestima nos va a llevar a una sensación de plenitud en la realización personal, la cual a su vez se relaciona con nuestros sentimientos de felicidad.

Una autoestima elevada no está relacionada necesariamente con actitudes o sentimientos de engrimiento y arrogancia. La autoestima se refiere a una evaluación en que el referente de comparación fundamentalmente es uno mismo, mientras que en éstas últimas probablemente los demás, sus logros, virtudes o defectos, son el referente de comparación determinante. Por otro lado, la autoestima elevada no es incompatible con el reconocimiento de los propios defectos o fracasos. La humildad y la autoestima no son necesariamente incompatibles. La persona que se valora a sí misma se acepta y se quiere con sus propias limitaciones; eso sí, las considera sin dramatismo y con una proyección hacia el futuro de esperanza y optimismo.

Existen numerosas evidencias empíricas de que en algunos trastornos emocionales como la depresión el paciente se siente un inútil, incapaz de salir de su estado de postración. Al mismo tiempo se siente culpable de las desgracias que le acontecen y se autodesprecia, es decir no se atribuye valor a sí mismo. También se ha observado que, en situaciones de violencia familiar, el maltratador se caracteriza por una baja autoestima, lo cual se relaciona con los sentimientos de celos que le atenazan. Piensa que, dada su pobre valía personal, es probable que otra persona, un supuesto rival, podrá arrebatarnos los favores de su pareja. En base a estos datos, en los últimos años, la literatura psicológica ha recomendado abundantemente que hagamos una valoración positiva de nosotros mismos, que nos queramos a nosotros mismos, que tengamos una autoestima elevada. De alguna manera se piensa que una autoestima favorable es la mejor manera de prevenir los desajustes emocionales.

Se han proporcionado numerosas sugerencias para que afiancemos nuestra autovaloración positiva. Por ejemplo, es recomendable aceptar que no podemos controlar absolutamente todo lo que nos acontece y ocurre a nuestro alrededor. Si creemos que somos

omnipotentes es más probable que cuando la cruda realidad nos haga patente nuestra debilidad nos sintamos fracasados. Igualmente, es importante ser autónomos y no aceptar dependencias innecesarias, especialmente afectivas. Cuando una persona cree que no puede vivir sin algo o alguien, cuando condiciona su vida a ese algo o alguien, la valoración de uno mismo no depende tanto de sí mismo como de otra persona o del resultado de una actividad. Entonces, personalmente somos débiles, dependemos de algo externo, somos menos valiosos. Por último, es importante que prestemos atención a nuestros logros personales, a nuestros éxitos, a todo lo bueno que nos ocurre. En muchas ocasiones no nos recreamos en ellos y perdemos la posibilidad de captar los sentimientos de fortaleza y energía que nos aportan.

Véase también: Amor, Paz interna.

Bibliografía:

- CHRISTOPHE ANDRÉ, François (2000), *La autoestima: gustarse a sí mismo para mejor vivir con los demás*. Barcelona, Kairós.
- MAC KAY, Mathew (1991), *Autoestima, evaluación y mejora*. Barcelona, Martínez Roca.
- ROJAS, Enrique (2002), *¿Quién eres? De la personalidad a la autoestima*. Madrid, Temas de hoy.

ALBERTO ACOSTA MESA
y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

AUTOPROTECCIÓN. Hay un tipo de conflicto cuya presencia es perenne y cuya resolución afecta a nuestra vida diaria, en lo más cotidiano, a su buen desarrollo en un ambiente de seguridad personal y capacitación para llevar a cabo nuestros proyectos, rutinas, etc. Su mala gestión o resolución podría suponer una situación de violencia directa y personal hacia la población, que se vería sometida a efectos negativos en su desarrollo, pudiendo afectar incluso a la vida humana, a sus bienes y medio ambiente. Ante esta situación todos debemos dar una respuesta apropiada, tenemos el derecho y el deber de estar formados y tomar las medidas oportunas que garanticen la seguridad. A este tipo

de conflicto, al que con nuestra respuesta se verán reducidos o mitigados sus efectos, le podemos llamar riesgo. La resolución de este tipo de conflictos, mediante el uso de metodologías no violentas, sería lo que formaría parte del concepto de autoprotección.

Vivimos en una sociedad sometida a múltiples e importantes riesgos. La existencia de riesgos es una constante en el transcurso de la historia, no obstante los modelos de desarrollo actual de nuestra sociedad han llevado a la modificación en el comportamiento de determinados riesgos y a la incorporación de otros nuevos.

Desde distintos ámbitos y actividades se pueden generar situaciones capaces de producir daños sobre las personas, los bienes o el medio ambiente. Como respuesta ante ello, la sociedad necesita establecer formas de protección que estén acordes con las necesidades y que le permitan desarrollarse con mayores niveles de seguridad y bienestar.

La protección ante posibles riesgos se sitúa en una doble perspectiva: desde la responsabilidad de las administraciones públicas y desde la participación de la población. En el primer aspecto nos encontramos ante la necesidad de arbitrar un sistema que organice la gestión de emergencias como servicio público. El segundo aspecto se dirige a la incorporación de todos los ciudadanos, a través de colectivos e individualmente, en actuaciones de autoprotección.

La autoprotección, en un amplio sentido, se puede definir como aquellas formas de conocimientos, aptitudes y hábitos que permiten al ciudadano, tanto a título individual como a través de grupos sociales, actuar adecuadamente para evitar o mitigar posibles daños sobre la vida o los bienes propios y de la comunidad.

Cualquier planteamiento que se haga sobre la materia de la Protección Civil debe partir de la base de que, para garantizar la seguridad, es preciso contar con ciudadanos que posean una preparación que les permita defenderse y colaborar.

En este sentido, hay que señalar que la autoprotección es una obligación de aquellos que generan riesgos. Las instalaciones o actividades que son generadoras de riesgos de-

ben adoptar medidas dirigidas a su reducción o control.

Asimismo, aquellas otras instalaciones que sean susceptibles de sufrir daños, especialmente por su concentración de personas, deben establecer medios y procedimientos que les hagan más seguras y aumenten su capacidad de respuesta inmediata a posibles accidentes.

No es esto una tarea simple, ni improvisable, para alcanzar con eficacia la seguridad buscada, es preciso planificar cada una de las actuaciones (planes de autoprotección): evaluar los riesgos y consecuencias posibles, establecer que medidas preventivas se pueden tomar y definir qué hacer en caso de que se produzca el accidente. Además, es muy importante la relación de ejercicios y simulacros de accidentes, lo que permitirá detectar si hay defectos en las actuaciones previstas y, sobre todo, crear un automatismo en las respuestas.

En definitiva, la autoprotección trata de lograr la comprensión y la participación de toda la población en las tareas propias de protección civil, desde la colaboración y la solidaridad. Es un derecho pero, a su vez, una obligación de asumir la responsabilidad de prevenir y mitigar posibles daños.

La autoprotección es un derecho a estar capacitado para defenderse, pero es también una obligación de asumir la responsabilidad de prevenir y mitigar posibles daños que se deriven de nuestras actuaciones, individual o colectivamente.

Véase también: Protección Civil, Responsabilidad, Resolución de conflictos.

Bibliografía:

- AA. VV. (1989), *Asistencia social. Coloquios sobre Protección Civil*. Madrid, Dirección General de Protección Civil.
- BECK, Ulrich (2002), *La sociedad del riesgo global*. Madrid, Siglo XXI.
- COMISIÓN EUROPEA (2002), *Acción de la UE en materia de Protección Civil: la coordinación de Protección Civil en la UE como medio para afrontar catástrofes*. Luxemburgo, Oficina de publicaciones oficiales de la Unión Europea.
- REPETTO JIMÉNEZ, Germán (1999), *Curso de formación básica de Protección Civil*. Sevilla,

Escuela de Seguridad Pública de Andalucía, Junta de Andalucía.

JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

AUXILIO. Es la ayuda que se le presta a alguien que está en peligro, o que tiene que cubrir alguna necesidad inmediata, también utilizado para las cosas con que se ayuda y como voz con la que se llama cuando se está en peligro. Es una curiosa evolución de esta palabra que desde un origen bélico (del latín *auxilium*, auxilio, socorro, y ésta, a su vez, del verbo *augeo*, aumentar, reforzar) se ha transformado casi en lo contrario, ya que define actitudes filantrópicas. Dado que tanto bajo su forma plural (*auxilia*) como singular (*auxilium*) servía para designar a las tropas de apoyo y refresco, que pasaban a nutrir un cuerpo de ejército necesitado de ayuda o socorro. Los propios latinos eran conscientes de este sentido de «aumento» como se puede comprobar en diversos autores.

Con el paso del tiempo, este sentido de «reforzamiento» de «crecimiento de fuerzas» se vio despojado de su carácter militar, pasando a contemplar usos más pacíficos, como el referido a la asistencia, socorro y amparo prestado a toda persona que se encuentre en estado de necesidad o peligro, en consideración a su calidad de persona. En razón de lo cual, se la emplea como interjección a la hora de pedir ayuda ante toda amenaza inminente. En el campo del derecho existe la locución «impartir el auxilio», giro mediante el cual se expresa la ayuda que una jurisdicción o autoridad presta a otra; o el delito de «denegación de auxilio» que contemplan las modernas legislaciones, que sanciona la reiterada e injustificada desobediencia a los mandamientos de la autoridad pública o el rechazo de la prestación de servicios o funciones públicas, sin que haya causa razonable para ello.

Una aplicación concreta son los «primeros auxilios» que se le prestan a las personas que han sufrido daño físico en algún accidente por parte de algún personal sanitario o de alguna persona voluntaria que esté cerca. Cabe resaltar que ante estas situaciones, que se repiten continuamente, la disponibilidad y diligencia de los auxiliares suele ser muy alta.

Véase también: Filantropía.

Bibliografía:

DWORKIN, Gerald, FREY, R. G., y BOK, Sissela (2000), *La eutanasia y el auxilio médico al suicidio*. Cambridge, Cambridge University Press.

SÁEZ, Vicente (1999), *La locura del auxilio*. Zaragoza. Gabinete Literario.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y MARCELO LORENTE LINDES

AYUDA OFICIAL AL DESARROLLO. La Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD), según el Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD) comprende el conjunto de flujos económicos que las agencias internacionales, los gobiernos estatales, regionales y locales destinan a los países en desarrollo siempre que tengan carácter concesional o de donación y su principal objetivo sea la promoción del desarrollo económico y social de los países receptores. Esta definición es restrictiva al considerar la ayuda sólo de carácter financiero, por eso la Ley de Cooperación Internacional (AECI), la define como el conjunto de transferencias de recursos públicos materiales y humanos que, directamente o en colaboración con entidades privadas, son destinados desde los países ricos a los países en vías de desarrollo de forma bilateral o a través de organizaciones multilaterales. En cualquier caso, la AOD debe reunir las siguientes características:

1. Debe ser otorgada por el sector público, bien en forma de donaciones o como préstamos o créditos blandos.

2. Tiene que tener como objetivo primordial la promoción del desarrollo económico y el bienestar de los países en desarrollo, sin excluir otros objetivos secundarios como la promoción comercial. Nunca debe servir para incentivar el comercio de armas.

3. Ha de tener un carácter concesional, lo que significa que sus condiciones financieras deben ser significativamente más blandas de las que rigen otras operaciones comerciales con los países en desarrollo. El elemento de liberalidad de los créditos blandos es de al menos un 25% (35% en ayuda

ligada, o 50% en caso de países menos desarrollados).

4. El país beneficiario figura incluido en la Parte I de la lista de PVD elaborada por el Comité de Ayuda al Desarrollo.

Por lo tanto, la AOD debe servir para erradicar la pobreza, proteger los derechos humanos, facilitar la educación, hacer avanzar en la igualdad de género, aumentar la accesibilidad de todos a los servicios sanitarios y promover un desarrollo humano y sostenible.

Contexto en el que surge la AOD. El CAD, institución que organiza la AOD surgió en la década de los 60 en el seno de la OCDE* en el marco de la guerra fría y la preocupación de algunos países europeos ante el aumento de las desigualdades en sus excolonias. Nace como resultado de la transformación del GAD*, que a su vez formaba parte de la OECE*. Se incluyen en el CAD todos los países industrializados y su objetivo es definir y homologar la AOD, así como publicar anualmente los informes correspondientes. A sus reuniones asisten como observadores el FMI, el BM y la Comisión Europea. En la misma línea de preocupación por el incremento de las desigualdades, la ONU declaró esa década como la del Subdesarrollo y aprobó una recomendación a todos los países ricos para que hicieran efectivo el 0,7% de su respectivo PNB (Producto Nacional Bruto) como AOD, con destino a los países más necesitados. De esta forma, la AOD se inserta dentro del conjunto de iniciativas de la Cooperación Internacional al Desarrollo.

Unos años más tarde, en 1980 el Informe Brandt vuelve a alertar sobre las graves consecuencias que podían derivarse de las enormes desigualdades entre países ricos y pobres, a la vez que recomendaba una serie de actuaciones:

- Transferencia masiva de recursos como uno de los principales instrumentos para reducir las desigualdades de la distribución de la renta. En ese contexto, se otorgaba un papel importante a la AOD.

- Aplicación del objetivo de la ONU de concesión del 0,7% del PNB de los países más ricos.

— Establecimiento de un sistema de impuestos internacionales para favorecer la ayuda financiera.

Modalidades de la AOD. La AOD puede ejercerse fundamentalmente a través de dos modalidades: la ayuda multilateral y la ayuda bilateral. Complementariamente se viene desarrollando desde la década de los 90 la llamada ayuda descentralizada, algo distinta de la ayuda clásica y con muchas posibilidades de crecimiento.

La ayuda bilateral es aquella que el país donante transfiere al país receptor bien directamente o bien a través de alguna ONGD*.

La ayuda multilateral es la que se desarrolla a través de alguna de las siguientes instituciones:

— Instituciones Financieras Multilaterales. En este grupo se incluyen como más significativas el FMI, el BM y complementariamente otras instituciones de ámbito regional como el Banco Europeo de Inversiones.

— Organismos vinculados al Sistema de Naciones Unidas, en donde cabe distinguir entre los que tienen una orientación técnico-funcional y las que tienen como objetivo fundamental la financiación directa de proyectos. En el primer caso se encuentra la FAO*, el PNUD*, la OMS* y la UNESCO*. En el segundo está el FNUAP*, el FIDA* y el UNIFM*. De entre todos ellos el PNUD es el principal, si bien a lo largo de la década de los 90 ha visto reducir su presupuesto debido a la disminución de contribuciones por parte de los países miembros y a la reasignación de fondos realizada en el seno de las Naciones Unidas, fundamentalmente a favor de ACNUR* o del FNUAP.

— La Cooperación al Desarrollo ha estado presente desde su origen en la Unión Europea con una vocación claramente comercial, plasmada en la Convención de Lomé, que viene a ser un sistema de preferencias comerciales con excolonias europeas en África, Caribe y Pacífico. A partir de esta base se ha avanzado con dificultad en la política de cooperación por la falta de coordinación entre los objetivos de política exterior comunitaria y las propias políticas internas de los países

miembros. En el Tratado de Maastricht se regula la política de cooperación al desarrollo, cuya competencia corresponde a la Comisión Europea que desarrolla su actividad a partir del FED*, encargado de desarrollar proyectos y del BEI*, cuyo objetivo es la concesión de créditos y subvenciones. La política de cooperación al desarrollo comunitaria, fundamentalmente comercial, además del ámbito de la Convención de Lomé, se ha extendido a otros países de Asia, América Latina y algunos de los antiguos países socialistas. Complementariamente la UE presta ayuda alimentaria y humanitaria a la vez que cofinancia proyectos de ONGD*.

Los países donantes suelen preferir canalizar sus ayudas de forma bilateral, ya que de esta forma controlan directamente el destino de la ayuda. Con demasiada frecuencia la AOD esconde políticas de cooperación comercial a través de fondos FAD*, también llamada ayuda ligada, ya que obliga al país receptor a adquirir bienes o servicios proporcionados por el país donante. A pesar de que el CAD considera que esta modalidad de cooperación no debe formar parte de la AOD, la realidad es que este tipo de colaboración llega a suponer entre el 50 y el 65% del total de la ayuda bilateral, que a su vez constituye el grueso de la AOD. La ayuda multilateral, especialmente la desarrollada por algunas instituciones de las Naciones Unidas, está generalmente mejor conectada con políticas de desarrollo en los países receptores, si bien la significación de la ayuda multilateral ha sido muy pequeña (entre 1964 y 1968 suponía el 12,6% de la AOD) y aún lo continúa siendo, a pesar de que ha crecido algo en las últimas décadas (31% de la AOD entre 1994 y 1998).

Es difícil determinar con exactitud la distribución sectorial de la AOD, siendo además diferentes los datos que al respecto proporciona el CAD o el PNUD. Según este último aproximadamente el 10% de la AOD se destinaba a fines humanitarios. Dicho valor relativo medio sube hasta el 15% en la ayuda multilateral y desciende al 7% en la bilateral. Esos datos se hacían públicos cuando en la Cumbre de Copenhague de 1995 se aprobó la propuesta del PNUD, bautizada con el nom-

bre de propuesta 20/20. Dicha propuesta consistía en un compromiso bilateral entre país donante que se obliga a canalizar el 20% de su ayuda a programas sociales básicos, a la vez que el país receptor se compromete a invertir la ayuda en los mismos fines sociales básicos.

Tanto la ayuda bilateral como la multilateral constituyen formas distintas de actuación del Estado central. Paralelamente se viene desarrollando la ayuda descentralizada, que es aquella realizada por las administraciones subestatales y que abarcan desde los gobiernos autónomos hasta ayuntamientos u otras instituciones públicas como Universidades. Esta nueva modalidad viene creciendo mucho desde los últimos años del siglo XX y está especialmente representada en España. Potencia el papel de la sociedad civil en los procesos de desarrollo y da enorme importancia a la cooperación en las sociedades de los países receptores.

Evolución de la AOD. Cuando se inicia en el año 1960 la AOD, ésta alcanzaba el 0,5% del PNB, como valor medio en los países del CAD. A partir de ahí se produce un descenso en números relativos en el volumen de la ayuda, especialmente coincidiendo con la crisis de los 70 en que la AOD se sitúa ligeramente por encima del 0,3%. Con ligera tendencia al descenso, los valores se mantienen a lo largo de la década de los 80 e inicio de los 90 sin importantes alteraciones. A partir de 1993 se produce otro descenso significativo en el compromiso de AOD de los países del CAD, con lo que progresivamente se van alejando del objetivo del 0,7% del PNB propuesto por Naciones Unidas. Así en el año 2000 alcanzaba al 0,22% del PNB, como media de los países del CAD, por debajo del valor relativo de 1999 (0,24%), de 1996 (0,25%) y de 1990 (0,33%).

La AOD fue de 56.400 millones de dólares en el año 2000. En cifras absolutas los principales países donantes fueron Japón, Estados Unidos, Francia y Alemania, si bien son Noruega, Dinamarca y Países Bajos los que alcanzan porcentajes más altos en relación al propio PNB, siendo los únicos que superan el objetivo del 0,7%. Si se utiliza como indicador los dólares per capita que cada país

destina a la ayuda, las diferencias se muestran más palpables. Noruega y Dinamarca superan los 300 dólares, Luxemburgo, Suecia y Países Bajos se mueven en torno a los 200, mientras que Portugal sólo ofrece 26 y España 33 dólares. Respecto a los principales países receptores de la AOD destacan, en cifras absolutas, China, Egipto, Israel, Bangladesh, Honduras, Costa de Marfil, Nicaragua y Mozambique. Puede apreciarse que no todos ellos se identifican con los Estados más pobres, de lo que se deduce la importancia que los objetivos político-económicos de los donantes tienen en la canalización de la AOD, por encima de la erradicación de la pobreza.

La AOD española. Aunque España venía participando en políticas de cooperación al desarrollo con algunas de sus excolonias, así por ejemplo en 1981 la AOD española totalizaba 21.936 millones de Ptas., lo que suponía el 0,13% del PNB, va a ser a partir de 1986 cuando se plantea de manera decidida su colaboración a la Ayuda Internacional, iniciando el Plan Anual de Cooperación Internacional. Dos años más tarde, en 1988, se produce la coordinación entre las instituciones con responsabilidad en esta materia. Fue, sin embargo, a partir de 1991 cuando España entró a formar parte del CAD. A partir de entonces asume los criterios y compromisos establecidos por dicha institución, así como sus recomendaciones y directrices. El proceso de estructuración de la AOD se completa en España tras la aprobación de la Ley de Cooperación Internacional de 1998.

En el Plan de Cooperación de 1993 la AOD sumaba un total de 156.816 millones de pesetas, esto es el 0,24% del PNB. En 1998 dicha cantidad se elevaba a 208.100 millones de Ptas., el 0,25% del PNB. En el 2000 la AOD fue de 227.590 millones de Ptas. La previsión de gastos de AOD, para el año 2001, ha sido de 249.410 millones de Ptas., lo que representa el 0,276% del PNB. A pesar de los avances registrados en la AOD en los últimos años, España sigue ocupando uno de los últimos lugares de la OCDE en la AOD.

Respecto al reparto de la AOD en sus dos modalidades, es neta la mayor proporción que representa la ayuda bilateral. No obstante, la AOD multilateral ha ido evolucionando en

Reparto de la AOD en 1999

	TOTAL AYUDA (Millones de Ptas.)	REEMBOLSABLE	NO REEMBOLSABLE
Iberoamérica	60.107	12.180	47.927
Magreb	7.827	1.719	6.108
Oriente Medio	4.296	1.283	3.013
África Subsahariana	24.666	9.035	15.631
Asia	11.541	7.371	4.180
Europa Central y Oriental	12.937		

Fuente: AECI.

su participación, de manera que de representar el 28,3% del total en 1993, ha pasado a significar el 38,2% en 1998. En números absolutos casi se ha duplicado y en cambio la ayuda bilateral se ha mantenido en unas proporciones más estables: 118.900 millones en 1993, frente a los 127.800 en 1998.

La AOD española es gestionada en un 90% por la Administración Central y en el 10% restante por las ONGD. Dentro de la AOD gestionada por la Administración Central es el Ministerio de Economía y Hacienda el principal gestor, quedando en un segundo plano el Ministerio de Asuntos Exteriores. Del primero dependen las aportaciones que España realiza a los fondos FAD, a los organismos financieros internacionales y a la Unión Europea. El Ministerio de Asuntos Exteriores gestiona aproximadamente el 27% de los recursos de la AOD, a través de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), organismo encargado de coordinar las acciones de cooperación al desarrollo que España realiza en diferentes países del mundo. Forman parte de ella el Instituto de Cooperación Iberoamericana y el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Mediterráneo, Pacífico y Países en Desarrollo.

La Ley de Cooperación establece unas áreas geográficas preferentes de la cooperación española, fundamentalmente países de Hispanoamérica, países árabes del norte de África y de Oriente Medio y aquellos con los que España tiene vínculos de carácter histórico y cultural (ver cuadro adjunto).

El Plan Director establece el destino preferente de la AOD española en función de criterios como nivel de pobreza/desarrollo de los países, nivel de compromiso del país re-

ceptor con los objetivos del desarrollo, situación política, etc En definitiva, se busca que la ayuda sea lo más efectiva posible. Sin embargo, paradójicamente con estos principios, si se examinan los datos de la AOD correspondientes al período que comprende de 1991 a 1997 los principales países receptores de la AOD bilateral española han sido China con 83.408 millones de Ptas., y México con 74.298 millones de Ptas. El resto de países beneficiarios presentan cuantías sensiblemente inferiores.

Evaluación crítica. Entre las críticas que se vienen haciendo a la AOD está por un lado, el descenso considerable de los porcentajes que representa la AOD del PNB de cada país y la débil proporción que representan estos flujos con relación a la inversión privada y, por otro, la violación de alguna de sus características básicas, como el que la Ayuda no debe servir para fomentar el comercio de armas entre el país que emite la ayuda y el país receptor. En efecto, resulta paradójico que con frecuencia los países que reciben la ayuda se caractericen a la vez por ser violadores de los derechos humanos y realizar fuertes inversiones en dotarse de equipamiento militar, como ocurre con Indonesia o Angola. En definitiva, la AOD se viene utilizando en gran medida siguiendo intereses comerciales y políticos y no sobre la base de los principios de solidaridad y justicia, con menoscabo de su objetivo fundamental que no es otro que la erradicación de la pobreza.

En el caso de España se ha denunciado la utilización que se hace de los fondos FAD que concede el Ministerio de Economía y Hacienda: «El balance de los FAD no admite duda: han sido utilizados en su inmensa

mayoría para fines comerciales, completamente ajenos a la cooperación para el desarrollo». Como se ha señalado por Singer y Ansari, «la ayuda es un aspecto permanente del proceso de la distribución de los recursos internacionales. La medida en que sean distribuidos de acuerdo con los auténticos principios de la equidad y la eficacia, refleja la contribución de los miembros ricos de la comunidad internacional en favor de la eliminación de los desequilibrios y desigualdades dentro del sistema económico mundial..., la contribución de las economías ricas a las necesidades de desarrollo de las naciones pobres debe estar encaminada, por tanto, a las necesidades de desarrollo de los últimos y no a los intereses, tanto políticos como económicos, de los propios países ricos».

* ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados); AECI (Agencia Española de Cooperación Internacional); BEI (Banco Europeo de Inversiones); FAD (Fondos de Ayuda al Desarrollo); FAO (Fondo de Naciones Unidas para la Alimentación); FED (Fondo Europeo de Desarrollo); FIDA (Fondo Internacional de Desarrollo Agrario); FNUAP (Fondo de Naciones Uni-

das para la Población); GAS (Gabinete de Ayuda al Desarrollo); OCDE (Organización para la Cooperación y Desarrollo en Europa); OECE (Organización europea para la Cooperación Económica); OMS (Organización Mundial de la Salud); ONGD (Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo); PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo); UNESCO (Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura); UNIFM (Fondo de Naciones Unidas para la Mujer).

Véase también: Cooperación, Cooperación para el Desarrollo, Desarrollo.

Bibliografía:

- BANCO MUNDIAL (2001), *Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000-2001*. Madrid, Mundi Prensa.
- PÉREZ DE ARMIÑO, Karlos (Ed.) (2000), *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*. Barcelona, Icaria.
- PNUD (2000), *Informe sobre el Desarrollo Humano 2000*. Madrid, Mundi Prensa.
- SINGER, Hans y ANSARI, Javed A. (1982), *Países ricos y pobres*. Madrid, Pirámide.
- M.^a EUGENIA URDIALES DIEDMA
y JUAN JESÚS LARA VALLE



B A L S E R O

B

BAHA'I (comunidad). La fe baha'i hace su aportación a la Cultura de Paz, como ocurre en otras religiones, desde sus bases doctrinales, con una especial tendencia al pacifismo. Esta religión, acepta las enseñanzas básicas de las religiones proféticas del mundo y se presenta como fe independiente adaptada a la actualidad, cuyo fin es la confluencia de toda la raza humana en una civilización universal. Mediante un proceso espiritual y racional de síntesis de todas las religiones y culturas, la humanidad llegará a su madurez y alcanzará una era de paz, en la que se unirá bajo un gobierno universal de carácter consultivo.

El pensamiento baha'i presenta razón y fe como principales fuentes de la acción humana, que pueden encaminarse a la resolución de sus problemas por medios pacíficos. El ser humano tiene un sentido progresivo y no violento: el desarrollo de todas sus potencialidades lleva a la paz, porque existe la capacidad humana de crear modelos pacíficos y cooperativos de existencia. Los conflictos son, desde su perspectiva, un complejo de hábitos y patrones de conducta que se pueden corregir, pero la acción educativa o legislativa no es suficiente, debe ir acompañada de un impulso espiritual. De esta manera la fe baha'i rechaza la visión del conflicto como lucha inevitable, por lo que renuncia a la guerra santa. La seguridad en la evolución pacífica de la sociedad obliga a los creyentes bahá'ís a obedecer a la autoridad, y por tanto, a evitar el servicio militar excepto cuando la ley no contempla la objeción de conciencia.

En su visión amplia de la paz, la filosofía baha'i no sólo contempla la supresión de los ejércitos —excepto para el mantenimiento del orden interno de cada estado—, sino que incide en otros aspectos, como la armonía racial y religiosa, la igualdad entre sexos y la educación universal. También expone la necesidad de reexaminar la historia pacífica de la humanidad y desmitificar la idea de paz como utopía inalcanzable, pero va más allá al afirmar que la paz será el próximo paso en la evolución social. En palabras de Baha'u'llah, su fundador, «la paz del mundo no sólo es posible, sino inevitable». La nueva conciencia moral universal y los sistemas de organización global son sólo síntomas de su llegada.

La doctrina baha'i mantuvo desde sus inicios posturas pacifistas y antiarmamentistas, a pesar de haber sufrido persecuciones como su precursor, el babismo, de carácter violento y revolucionario. Baha'u'llah hizo a lo largo de su vida diferentes llamamientos a los dirigentes del mundo para limitar sus armamentos y encaminar sus esfuerzos al establecimiento de la paz mundial. En la actualidad la comunidad baha'i continúa esta labor mediante la participación activa en organismos internacionales, teniendo estatus consultivo en diferentes consejos y comisiones de la ONU. Su fe en la unificación humana no impide la crítica al globalismo y al funcionamiento de las instituciones internacionales, cuyas propuestas de reforma ha expuesto en diferentes informes y declaraciones.

La doctrina *baha'i*, surge en Persia en la segunda mitad del siglo XIX a partir de la predicación de un descendiente del profeta Mahoma, Mirza Alí Mohamed (1819-1850), llamado la Puerta (Bab) o la Puerta de la Religión (Bab-al-Din), nacido al sur de Persia, en el seno de una familia de negociantes. Él fue el precursor mientras que en su discípulo Mirza Huseyn Alí (1817-1892), nacido en Teherán, conocido más tarde bajo el nombre profético de Baha'u'llah (la gloria de Dios), se cumplían las promesas y profecías del pasado. Era el Mesías esperado.

A semejanza de S. Juan Bautista y de Cristo, el Prometido aceptó el bautismo espiritual de su Precursor y comenzó a profesar su fe, dirigiendo la comunidad de creyentes mientras el Bab estaba encarcelado. Recibe el mensaje a los 27 años (1844). En la conferencia celebrada en Badasht, al noroeste de Teherán, en 1848, se proclama la Nueva Era y la separación de la tradición y antiguas leyes musulmanas. A partir de aquí comienza la persecución y el martirio.

En 1851 salía Mirza Huseyn desterrado para Iraq, habitando por algún tiempo en Bagdad. Sus enemigos los shi'ites y el poderoso rey de Persia lo acusaron de herejía y de sedición a las autoridades otomanas, obligando al sultán a exiliarlo de esa ciudad. Sufrió calamidades en su periplo, que duró varios meses atravesando el norte de Iraq, la Turquía oriental y a través del Mar Negro, alcanzó Estambul, y de allí, al poco llegó, a Adrinópolis. Desde esta ciudad reveló su misterio y dirigió la palabra a todos los habitantes de la tierra y a todos los responsables del bienestar humano: gobernantes y soberanos del mundo.

Las asechanzas de sus enemigos nunca se dieron descanso y de nuevo tuvo que sufrir el destierro desde Adrinópolis (actual Edirne) en 1868, primero a Gallípoli y desde allí, por mar, a Egipto y por tierra a Haifa, y acompañado por setenta discípulos llegó a la fortaleza de Acre (Akka), donde permaneció en prisión con su familia, dos años y cuatro meses, haciendo estragos la malaria, la disentería y el tifus que fueron diezmando a los prisioneros en situación espantosa.

Dejando la cárcel en septiembre de 1870, junto con su familia y discípulos se retirará

a la montaña del Carmelo, desde donde el Bahá'u'llah dirigirá los pasos de la nueva comunidad baha'i. Morirá a los 75 años, en 1892. Su hijo y heredero espiritual fue Abdul-Bahá.

La fe baha'i se inicia en 1844, a través de múltiples llamadas que se harán sobre todo en los últimos cuarenta años de la vida de Bahá'u'llah.

Las bases de su doctrina se pueden resumir en:

— La creencia en Bahá'u'llah porque consideran que su palabra revela «la voluntad de Dios y que su vida y obra dan testimonio de ello».

— La creencia en la «Nueva Era» que ha predicado el judaísmo, el cristianismo, el islam, el budismo y el hinduismo.

Esta religión es de carácter universalista y su declaración de principios comprende:

1. La unicidad de Dios, afirmando al mismo tiempo que los fundadores de todas las religiones proclaman la misma Verdad. De ahí la aceptación de todos los enviados o mensajeros divinos como Manifestaciones del mismo Dios y portadores de mensajes independientes y sucesivos (desde Moisés, pasando por Buda, Krishna, Jesucristo, Mahoma, Bah y Bahá'u'lláh).

2. Entre sus objetivos primordiales están la consecución de la unidad de la humanidad y el establecimiento de la paz mundial. Y para ello promueve la transformación personal y comunitaria a través de los principios espirituales y sociales establecidos por Bahá'u'llah» (Fe Baha'i).

3. Los baha'is son, por vocación, personas conciliadoras que buscan la Paz por la vía del diálogo y el respeto a la diversidad humana.

En otro plano, todo ello conlleva: La investigación individual de la Verdad. La religión debe estar de acuerdo con la ciencia y con la razón. Para conseguir la unidad de la Humanidad, es necesaria la abolición de todos los prejuicios. La igualdad entre los hombres y las mujeres. Buscar la solución espiritual al problema económico. Poner los cimien-

tos para crear una sociedad única internacional, con educación, idioma y tribunal universal para alcanzar la verdadera Paz Universal.

Recordando las palabras del Enviado,

«Cada época tiene su propio problema y cada alma su aspiración particular. El remedio que el mundo necesita para sus aflicciones actuales nunca podrá ser el mismo que el que exija una época ulterior. Preocupáos fervientemente de las necesidades de la edad en que vivís y centrad vuestras deliberaciones en sus exigencias y necesidades».

El baha'ismo cuenta hoy con cerca de 7 millones de creyentes, siendo la segunda religión más extendida de la tierra, después del Cristianismo (presente en 235 países y territorios), abarcando más de 2.100 etnias distintas. Cuentan con 18.000 asambleas locales y 165 nacionales.

Los escritos bahá'is han sido traducidos a más de 800 idiomas.

Los Bahá'is gestionan unos 1.800 proyectos de desarrollo social y económico en todo el mundo.

Véase también: Cuáqueros, Pacifismo religioso, Testigos de Jehová.

Bibliografía:

- AA. (1995), *Hora decisiva para todas las naciones. Declaración de la Comunidad Internacional Bahá'í con motivo del 50 aniversario de Naciones Unidas*. Terrassa, Editorial Bahá'í de España.
- BAHA'U'LLAH (1978), *Epístola al hijo del Lobo*. Buenos Aires, EBILA.
- , (1982) *Tablas de Babá'u'llah*. Buenos Aires, EBILA.
- GIL SANTISTEBAN, M. (2001), *Camino de Paz, diálogo de religiones*. Barcelona, Arca Editorial.
- HATCHER, William S. y DOUGLAS, Martin J. (1995), *La fe bahá'í. La nueva religión mundial*. Terrassa, Editorial Baha'i de España.
- MEHRABKHANI, R. (1996), *El esplendor del día prometido*. Terrassa, Ed. Baha'i de España.
- EDUARDO ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL
Y ANA RUTH VIDAL LUENGO

BALCANIZACIÓN. Balcanización es un término político que alude a la fragmentación de una entidad continental, subcontinental o regional en unidades territoriales menores, políticamente separadas y generalmente hostiles entre sí. El término tiene su origen en la división en unidades políticas diferenciadas de la región de los Balcanes, y particularmente en las condiciones prevalentes en las relaciones entre estos países durante el período de las guerras balcánicas, principalmente 1912-1913 y 1991-1995, en las que se vieron implicadas en mayor o menor grado Serbia, Croacia, Bosnia-Herzegovina, Montenegro, Macedonia, Eslovenia y Kosovo. La balcanización puede ser tanto consecuencia de la determinación política de potencias hegemónicas exteriores, que vean en la fragmentación, y por consiguiente en la debilidad económica y política, el medio de perpetuar su dominio, como de rivalidades entre grupos de una misma región por cuestiones fronterizas, étnicas, religiosas, históricas, de hegemonía política, etc.

Por extensión, el término ha sido utilizado para aludir a procesos de descolonización y de constitución de nuevos países, sobre todo en el continente africano, impulsados por las potencias colonialistas tras 1945. Estas potencias temían la unidad de las naciones negras y árabes, cuya división las debilitaba y tornaba dependientes de los Estados centrales.

En relación con el caso hispanoamericano, el término balcanización ilustra para algunos autores el proceso de división de las naciones del centro y sur del continente durante el siglo XIX. En efecto, luego de las guerras de la Independencia, encabezadas por Bolívar y San Martín, y de la actividad secesionista de las oligarquías locales, se conforma el mapa actual de la región, con la complicidad política y diplomática de Gran Bretaña. Ese proceso iba en contra de los acuerdos de Bolívar, San Martín y otros patriotas latinoamericanos que veían en la unidad política del subcontinente la oportunidad de levantarse como una gran nación frente a los intereses colonialistas europeos, utopía globalizadora de patrias confederadas con economías pujantes y articuladas en sociedades

soberanas que finalmente fracasó. En la actualidad, es frecuente el uso del término balcanización en la prensa centroamericana debido a los diversos conflictos abiertos entre Guatemala y Belice (por los límites territoriales de la ex colonia británica), entre Guatemala y Honduras (sobre los dominios del primero en el Caribe), entre Honduras y El Salvador (el 48% de su zona fronteriza permanece sin delimitar y se disputa la soberanía sobre la isla del Conejo), y sobre todo entre Honduras y Nicaragua (sobre territorios en cuya soberanía también están implicados Colombia y Costa Rica, conflicto que valió una resolución de la Corte Centroamericana de Justicia desacatada por Honduras). Ecuador es el país sudamericano en el que más claramente se habla de balcanización debido al mosaico de nacionalidades que lo conforman, a la firme voluntad independentista de Guayaquil (de la que se dice sería la Singapur del Pacífico), a la presencia económica y militar de los Estados Unidos ante una eventual intervención en Colombia y a la existencia de un Parlamento Indígena en Quito que celebra sus propias sesiones, cuestiones que llevan a autores como José Steinsleger a considerar que se está *yugoslavizando* el país.

La región de Asia Central está siendo también, en opinión de numerosos autores, «balcanizada» por la creciente intervención estadounidense en la región. En Europa, la palabra «balcanes» evoca imágenes de conflictos étnicos y de rivalidades regionales entre las grandes potencias; lo cierto es que los países del Asia Central que están siendo sometidos a este proceso son de mayores dimensiones, están más poblados e incluso son religiosa y étnicamente más heterogéneos que los otros, los del sudeste europeo. El vacío de poder en la zona, que durante siglos perteneció a la esfera de influencia rusa y posteriormente de la Unión Soviética, y la inestabilidad de sus entidades políticas, especialmente después de la desintegración de la URSS, representan una tentación para vecinos más poderosos, todos ellos decididos a evitar el dominio de la región por parte de otro. Son candidatos potenciales a formar parte de los nuevos «balcanes asiáticos»:

Afganistán, Kazajistán, Kirguizistán, Tayikistán, Uzbekistán y Turkmenistán; todos ellos formaban parte de la antiguo Imperio Ruso y la desaparecida Unión Soviética, salvo Afganistán. Estas repúblicas están en la etapa de construcción y consolidación de sus respectivos Estados, y sus identidades tribales y étnicas siguen siendo fuertes, por lo que el disenso interno es su principal dificultad. En la región hay una enorme concentración de reservas de gas y petróleo, importantes minerales, incluyendo oro, y por su ubicación son además geopolíticamente significativas. Acceder a esos recursos y beneficiarse de esas riquezas potenciales son objetivos que despiertan ambiciones nacionales, motivan intereses corporativos, reavivan reclamaciones históricas, fomentan aspiraciones imperialistas y alimentan rivalidades internacionales. La situación es todavía más volátil por el hecho de que en la región no sólo hay un vacío de poder, sino una situación de inestabilidad interna. Cada uno de esos países sufre serias dificultades; todos ellos tienen fronteras que o bien son objeto de reclamaciones por parte de países vecinos o bien son zonas donde reinan los rencores étnicos; pocas de ellas son homogéneas desde el punto de vista nacional y algunas ya están enredadas en conflictos territoriales, étnicos y religiosos.

Finalmente, cabe señalar que son frecuentes las referencias a tanto ambiguas y polivalentes al término «balcanización», sobre todo en ámbitos políticos y periodísticos, para aludir a cualquier proceso secesionista e incluso autonomista o de reivindicaciones por parte de cualquier nación sin Estado, independientemente de que exista o no un interés expreso por parte de grandes potencias extranjeras. Así, un ejemplo de la confusa utilización del término fueron las declaraciones del ex presidente mexicano Ernesto Zedillo cuando llegó a afirmar que la posible reforma constitucional suscitada a raíz de la actividad del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas podía suponer la «balcanización» del país.

Véase también: Derecho a la autodeterminación de los pueblos, Guerra Civil, Nacionalismo.

Bibliografía:

- GALICH, Franz (23 de marzo de 2000), «Los perros de la guerra o balcanización centro-americana», en *Bolsa de noticias*. Nicaragua.
- STEINSLEGER, José (21 de enero de 2000), «La balcanización ecuatoriana», en *Liberación*. Ecuador.
- VARGAS, Gustavo Adolfo (11 de enero de 1998), «La balcanización de Asia Central», en *El nuevo diario*. Nicaragua.

Web:

DICCIONARIO POLÍTICO VIRTUAL ABC, en la página del Partido Justicialista argentino: <http://www.pjbonaerense.org.ar/abcpolitico/diccionario/balcanizacion.htm>

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

BALSERO. Véase *Boat-people*.

BANCA DE LOS POBRES. Fue fundada en 1976 por Muhammed Yunus, profesor de economía de la Universidad de Chittagong, en Bangladesh. Este profesor constató en su país que los pobres vivían en condiciones extremas de falta de alimentos y de otras necesidades básicas; que trabajaban en sus pequeños negocios de manera intensa sin poder salir de esa situación, y todo porque no podían obtener créditos por los circuitos normales, puesto que no tenían garantía o solvencia que avalasen su petición, y cuando los obtenían, tenían que devolverlos con unas tasas de interés muy altas, auténticamente usureras; por lo tanto, en estas condiciones era imposible que los pobres alguna vez pudieran salir de su estado de pobreza. A partir de esta experiencia Muhammed Yunus se planteó la posibilidad de ayudar a los pobres mediante la concesión de créditos, de cuantía reducida y cuya tasa de interés fuese muy baja. Para ello, dejó su cátedra de economía y fundó su propio Banco. Nació así el Banco Grameen o Banco de los Pobres (Banco de la aldea). Su fundación fue posible gracias a una ley especial que tuvo que promulgar el gobierno de Bangaldesh, puesto que la singularidad del banco no se ajustaba a las leyes existentes.

La Banca de los Pobres se fundamenta en el concepto del microcrédito. El objetivo del Banco es ayudar a la familias pobres a superar su situación, mediante la entrega de créditos pequeños, con un plazo de amortización que va de siete a quince años. Los créditos suelen ser destinados a micro negocios, que permiten obtener pequeños ingresos semanales, necesarios para satisfacer las necesidades básicas.

Entre los objetivos fundamentales del Banco Grameen se encuentran:

— Fomentar la concesión de créditos a las mujeres, por ser estas un sector de la población en los países pobres especialmente marginal. En la actualidad, el 95% de los clientes del Banco son mujeres.

— Fomentar la creación y el desarrollo de instituciones, organizaciones, empresas que resulten autosuficientes, que puedan llegar a autofinanciarse y que, por lo tanto, cada vez dependan menos de ayudas y subvenciones. Es decir, la filosofía del Banco es prestar ayuda, pero implicando de una forma responsable a la parte receptora en la aplicación de la misma.

El Banco de los Pobres obtiene sus recursos de los propios clientes, de manera que se utiliza el ahorro de los clientes como capital de inversión. Los clientes son, en gran medida, los propietarios del banco. En la actualidad un 92% de las acciones son propiedad de los clientes y un 8% del Estado.

Entre las características más sobresalientes destacan, por un lado, su trabajo por acercar la Banca a los interesados. Se parte del lema de que las personas no tienen que ir al banco, es el banco el que tiene que ir a las personas. Para cumplir este principio, son más de 13 mil trabajadores los que tienen que desplazarse semanalmente para contactar con la gente en las diferentes aldeas. Por otro lado, el Banco da plena libertad a los beneficiarios para que inviertan su dinero en aquello que mejor les parezca; como medida de garantía se tiene que el préstamo tiene que ser solicitado por grupos de cinco personas. Finalmente otra de las características en el funcionamiento del Ban-

co es el alto porcentaje de créditos que se amortizan reglamentariamente, aproximadamente el 98%, mientras que en la banca oficial el porcentaje de impagados es muy elevado.

Entre las actividades a las cuales el Banco viene prestando su apoyo destacan:

— Préstamos para la construcción de viviendas. Son créditos cuya cuantía oscila entre los 300 y los 600 dólares.

— La dotación de medios de comunicación entre la población; para ello se aprobó el proyecto Grameen Phone; Esta es una compañía de telefonía celular que pretende llevar este servicio a las comunidades rurales, porque en Bangladesh el número de teléfonos es de 400 mil para una población de 130 millones de habitantes.

— Acercamiento a las nuevas tecnologías de la información, para lo cual se ha puesto en marcha el proyecto conocido como Grameen Digital Centres, para enseñar y abrir el mundo de Internet a los más pobres.

La Banca de los Pobres ha tenido un enorme éxito. El Grameen Bank en Bangladesh cuenta con más de mil sucursales y 2,4 millones de clientes, quienes reciben préstamos anuales que bordean los 400 millones de dólares. Este concepto se encuentra extendido a más de 60 países. En Argentina el economista Pablo Broder será el fundador del Grameen Bank. La Conferencia de las Naciones Unidas para el comercio y el desarrollo (CNUCED) ha estimado en 500 millones el número de personas susceptibles de recurrir al microcrédito y en torno a 7.000 el número de instituciones de microfinanza que ofrecen servicio a 8 millones de personas, para un volumen global de crédito de 7 millardos de dólares. Estas instituciones de microcrédito son asociaciones sin fines de lucro. Y a pesar de ello se viene demostrando que las tasas de rentabilidad son muy altas. Una de las estructuras que han contribuido más en hacer que la microfinanza sea una actividad comercial rentable es la American for Community Corporation in Other Nations, asociación con fines no lucrativos que tiene su sede en Estados Uni-

dos. Su red se extiende a 13 países del continente americano. En Europa, las instituciones de microcrédito implicadas en la ayuda al desarrollo comenzaron a aparecer en los años 90.

La Banca de los Pobres trasluce un proceder que se apoya en el pensamiento de su fundador, para el cual, el crédito se debería considerar como un derecho humano; igual que es un derecho humano fundamental tener acceso a alimentos, a viviendas, atención sanitaria, debe serlo el acceso a los recursos financieros, de forma que la gente consiga involucrarse y crear sus propias oportunidades de generación de ingresos. La Banca de los Pobres parte de la idea de que la asistencia gratuita, la caridad, en definitiva, es negativa para el ser humano, mientras que la ayuda en unas condiciones adecuadas, determina que el ser humano pueda salir por sí mismo de su situación de pobreza y, por lo tanto, fomenta la dignidad y la autoestima de la persona.

La idea de que el microcrédito es algo que deben poner en práctica el resto de las instituciones financieras es aconsejado, incluso, por informes como el que realiza el Worldwatch Institute. En el de 1997 se dice que estos microcréditos podrían ayudar a individuos y comunidades a escapar de la espiral de pobreza y podrían generar empleos e ingresos que, a su vez, ayudarían a las comunidades a echar raíces y a volver a ser, así, los anclajes de la sociedad, en lugar de bolsas de emigrantes y de enconado resentimiento.

Véase también: Banco Mundial.

Bibliografía:

- ARRIOLA, Joaquín y GUERRERO, Diego (2000), *La nueva economía política de la globalización*. Bilbao, Universidad del País Vasco.
- ESTEFANÍA, Joaquín (2001), *La nueva economía. Globalización*. Madrid, Nuevas Ediciones de Bolsillo.
- THIERRY, Jeantet (2000), *La economía social europea: o la tentación de la democracia en todas las cosas*. Valencia, CIRIEC.

JUAN JESÚS LARA VALLE

BANCO MUNDIAL. El Banco Mundial, también conocido como Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), fue fundado en la conferencia monetaria y financiera que se celebró en Bretón Woods, Estados Unidos, en julio de 1944. El Banco comenzaría sus actividades el 25 de junio de 1946.

El Grupo del Banco Mundial se compone de cinco instituciones afiliadas, estas son: El Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), la Asociación Internacional de Fomento (AIF), la Corporación Financiera Internacional (CFI); el Organismo Multilateral de Garantía de Inversiones (OMGI) y el Centro Internacional de Arreglo de Diferencias Relativas a Inversiones (CIADI). Cada uno de estos organismos cumple cometidos específicos; así el BIRF concede préstamos y asistencia para el desarrollo a los países de ingreso mediano y a los más pobres; la AIF, concede préstamos sin interés a los países más pobres. La CFI promueve el crecimiento de los países en desarrollo prestando apoyo al sector privado; La OMGI fomenta y respalda las inversiones realizadas por los países ricos en los países pobres; por último la CIADI, contribuye a promover las inversiones internacionales mediante ejerciendo una labor de arbitraje entre inversionistas y países receptores.

La misión del Banco Mundial ha ido evolucionando con el paso del tiempo. En un primer momento, el Banco colaboró en la tarea de reconstrucción de Europa y Japón que habían sido desbastados por la Segunda Guerra Mundial; así en mayo de 1946 se aprobó el primer convenio de préstamo del Banco, suscrito con Francia para fines de reconstrucción, por la suma de 250 millones de dólares. Actualmente el fin primordial es luchar contra la pobreza y elevar el nivel de vida de las personas mediante la promoción del crecimiento económico y el financiamiento del desarrollo sostenible. Para conseguir este hermoso objetivo, la filosofía empleada es ayudar a la gente a ayudarse a sí misma y también promoviendo la protección del medio ambiente, para ello suministra recursos, difunde conocimientos a fin de crear las condiciones necesarias para que aumente el potencial de creatividad dentro del sector público

y privado. Las palabras pronunciadas por el presidente del Banco Mundial James D. Wolfensohn, resumen de manera muy precisa la filosofía del Banco Mundial:

«Lo que nosotros podemos hacer como comunidad que se ocupa del desarrollo es ayudar a los países proporcionando financiamiento, sin duda; pero, lo que es aún más importante, entregando conocimientos y comunicando las enseñanzas adquiridas acerca de las dificultades y la forma de abordarlas».

Este objetivo general se concreta en una serie de líneas de actuación prioritarias, tales como:

- Mejorar las condiciones básicas de salud y educación de las personas.
- Fortalecer el desarrollo social de los países, mediante un fortalecimiento de sus instituciones.
- Apoyar a los gobiernos para que mejoren la calidad de los servicios.
- Preservar y proteger el medio ambiente.
- Incentivar la participación del sector privado en las tareas del desarrollo.

En el umbral del nuevo milenio el Banco Mundial ha reorientado algunos de sus objetivos, de manera que las nuevas líneas de actuación se centran en:

- Ayudar a los países más pobres a reducir su carga de la deuda a fin de que puedan financiar iniciativas de desarrollo en lugar de pagos de intereses.
- Ayudar a combatir la corrupción que debilita el crecimiento económico.
- Fomentar la adquisición de conocimientos y la adopción de las nuevas tecnologías de la información por parte de los países en desarrollo para que puedan ser más competitivos.
- Fomentar el desarrollo rural y agrícola y satisfacer las necesidades futuras de alimentos.
- Trabajar para que el desarrollo concuerde con las necesidades sociales y culturales de los interesados.

El Banco Mundial tiene su sede en la ciudad de Washington. En la actualidad lo in-

tegran 181 países miembros que están representados por una Junta de Gobernadores. Los países miembros son accionistas que tienen un poder de decisión final dentro del Banco Mundial. Cada país miembro nombra a un gobernador y a un gobernador suplente para que desempeñe esas funciones. Los gobernadores suelen ser los ministros de Hacienda de cada país. Su misión es diseñar la política del Banco, admitir o suspender a países miembros, aprobar el reparto de fondos y los presupuestos. Se celebra una reunión anual. La labor ejecutiva del Banco la desempeña un Directorio Ejecutivo. Este lo integran cinco directores ejecutivos nombrados por Alemania, Estados Unidos, Reino Unido, Japón y Francia y 19 directores ejecutivos más que representan al resto de los países miembros.

El Banco Mundial es el principal proveedor de asistencia para el desarrollo, pues otorga unos 20.000 millones de dólares en nuevos préstamos cada año. El Banco Mundial obtiene dinero para el desarrollo en los mercados de capital mundiales a unas tasas muy bajas y, así mismo de las contribuciones de los gobiernos miembros más ricos. El BIRF obtiene prácticamente todos sus fondos de los mercados financieros; el BIRF cobra intereses a sus prestatarios a una tasa establecida en tres cuartos de 1% sobre lo que ha pagado por los fondos que utiliza para préstamos. Los préstamos se deben reembolsar en un plazo de 15 a 20 años, con un periodo de gracia de cinco años antes de que se inicie el reembolso del principal. La AIF, en cambio, ayuda a fomentar el crecimiento y a reducir la pobreza en la misma forma en que lo hace el BIRF, pero valiéndose de préstamos sin interés (conocidos como créditos de la AIF). Los créditos de la AIF representan la cuarta parte del total de préstamos del Banco. El reembolso debe hacerse en un plazo de entre 35 y 40 años, con un período de gracia de 10 años.

En el año 1998 el reparto de los 28.593,90 millones de dólares de fondos para préstamos por grandes áreas geográficas fue como sigue:

- África: 2.873,8.
- Asia del Este y pacífico: 9.623,2.
- Europa del Este y Asia Central: 5.224,3.

- América Latina y el Caribe: 6.039,7.
- Norte y Medio Este de África: 968,5.
- Sur de Asia: 5.864,4.

Respecto al reparto de los fondos sectores, el sector financiero se lleva el 22%, mientras que transporte y educación recibe un 11% cada uno; Telecomunicaciones y el sector social otro 5%, desarrollo urbano un 4%, en tanto que medio ambiente recibe un 3% y sanidad un 2%.

La labor del Banco Mundial, desde la óptica de los países ricos, se ve como muy necesaria, debido a que la economía mundial se encuentra en rápida evolución y estrechamente interrelacionada. El Banco Mundial puede ir amortiguando las enormes y graves diferencias que existen entre unos países y otros y de esta manera hacer que el sistema económico mundial pueda funcionar sin grandes alteraciones. Se está de acuerdo en que el mejoramiento de los niveles de vida y la promoción del crecimiento y el desarrollo en los países más pobres del mundo traen consigo también un aumento del comercio, del empleo y de los ingresos en los países ricos. Del mismo modo, el aumento de la pobreza puede producir efectos adversos en las naciones más ricas, pues disminuyen los mercados y las oportunidades de inversión, el medio ambiente resulta dañado y la población emigra en busca de trabajo y de mejores oportunidades de promoción social.

La labor del Banco Mundial es, sin embargo, criticada desde otras instancias, al considerar que la concepción que se tiene del desarrollo por esta institución está vinculada al crecimiento económico; por tanto, lo único que interesa es el crecimiento de la producción nacional, dejando al margen los modos de conseguirla, el reparto de la misma o su utilización. En esta línea crítica, se han puesto en entredicho muchos de los proyectos, relativos a la construcción de embalses, explotaciones mineras, etc., promovidos por el Banco Mundial, con unos costes muy elevados y que han supuesto atentados contra el medio ambiente y contra la población de la zona.

Véase también: Banca de los pobres.

Bibliografía:

- ARRIOLA, Joaquín y GUERRERO, Diego (2000), *La nueva economía política de la globalización*. Bilbao, Universidad del País Vasco.
- BERG, Alan (1989), *Malnutrición, ¿qué hacer? Enseñanzas de la experiencia del Banco Mundial*. Madrid, Tecnos.
- ESTEFANÍA, Joaquín (2001), *La nueva economía. Globalización*. Madrid, Nuevas Ediciones de Bolsillo.

JUAN JESÚS LARA VALLE

BASES MILITARES. Instalaciones provistas de tropas y material para la ejecución de operaciones militares, que generalmente se encuentran emplazadas en lugares determinados por razones tácticas y estratégicas.

EE UU ha obtenido zonas geográficas reservadas en terceros países para su uso militar por su flota y sus aviones. Estas bases están protegidas jurídicamente mediante los correspondientes tratados bilaterales. Suponen una cesión de soberanía a EE UU en la medida en que EE UU las puede usar en tiempos de guerra, pero también en tiempos de paz, para fines no aceptables para el país que las acoge.

Las bases existentes en Alemania o Italia son parte de la política de postguerra. Mediante ellas EE UU se aseguraba que Alemania o Italia no se rearmarían prematuramente. El caso de España resulta singular. Las bases en España se establecieron a raíz del tratado de 1953 y contribuyeron a romper con el aislamiento del régimen franquista.

De forma más reciente el hito más importante lo constituye la re-negociación del tratado en 1987 por parte del PSOE. La pretensión del PSOE era en principio prohibir el almacenamiento y tránsito de armamento nuclear en las bases americanas, aparte de la reducción del número de ellas, para romper así con la herencia franquista en este aspecto. EE UU utilizó la carta de Marruecos para presionar a España para que renunciara a dicha reivindicación que amenazaba con impedir la renovación del tratado.

En efecto, EE UU vendió armamento a Marruecos, para señalar muy al estilo de la escuela realista de las relaciones internacio-

nales, que su oferta no podía ser rechazada so pena de aumentar la amenaza y el miedo que desde un punto de vista geoestratégico representa el Magreb, algo interiorizado por el Ministerio de Defensa español. Finalmente el tratado que se renovó por 8 años en 1988 mantuvo la política de EE UU mediante la cual se comprometían a ni confirmar ni rechazar la información respecto a la circulación de buques con armamento nuclear. Pero es vox populi, y de ello suele hacerse eco la prensa, que la flota norteamericana que amarra en Rota está dotada de armamento nuclear. En época de paz el armamento nuclear implica un riesgo de accidente nuclear por mala gestión o por ruptura de la cadena de mando.

Las bases militares restan autonomía a España, y por ende a Europa, en su política exterior. Como quiera que se ha acordado la ampliación de la base de Rota para futuras intervenciones en África y en el Medio Oriente, en la misma proporción se limitaría la política exterior respecto a dichas zonas geográficas. Hay que tener en cuenta que se trata de un tratado bilateral que permite su uso directo por EE UU, es decir, con independencia de una intervención que se hiciera bajo la OTAN que, en principio, podría ser más moderada por los países europeos.

Por otro lado, en tiempo de guerra una base extranjera se convierte en objetivo de los enemigos del país a quien pertenecen las bases y eso claramente sitúa a España obligatoriamente del lado de EE UU en cualquier contienda futura. Otra cuestión es que el tratado de las bases firmado con EE UU garantice la seguridad de España en tal caso, pues no hay que olvidar que en su origen el tratado de las bases no tenía la contrapartida de garantizar la seguridad de España, y no está clara la credibilidad que cabe otorgar a cualquier acuerdo de seguridad, especialmente en el caso de que los compromisos de EE UU sean múltiples y no pueda atender a cierto número de países amigos si estos se vieran simultáneamente necesitados.

Hacia 1989 existían miles de instalaciones militares en el mundo que se podían considerar como parte de la presencia militar extranjera, principalmente de EE UU y la URSS.

Su importancia relativa depende de dónde se quiera proyectar la fuerza. La base de Rota resultó importante en el caso de la Guerra del Golfo, pero en otros conflictos, o en otras áreas, pueden resultar importantes bases como la de Subic Bay. Con la desaparición de la URSS las bases militares más importantes son de EE UU que, a pesar de que se han cerrado algunas instalaciones, siguen siendo suficientes para la proyección de su poder marítimo, aéreo y terrestre. El poder marítimo es crucial para el acceso a las bases y EE UU en términos de buques-día domina los mares de forma global.

Las bases aéreas más vitales son aquellas que sirven para la vigilancia de los océanos y para la guerra antisubmarina. Las bases aéreas en el extranjero también sirven para el suministro de armas y combustible cuando EE UU, u otros poderes hegemónicos, intervienen en conflictos civiles de terceros países o realizan otros actos militares, tales como maniobras militares, al servicio de la diplomacia coercitiva.

Respecto a la presencia de personal militar en las bases extranjeras, a título indicativo se puede decir que EE UU tenía, en 1985, cerca de medio millón de militares en países extranjeros, de ellos más de 300.000 en Europa (9.310 en España). Mientras que en el propio EE UU y otros territorios especiales el personal militar ascendía a un total de 1.665.465.

Las instalaciones de misiles también se consideran parte de la presencia militar extranjera.

EE UU recibe facilidades técnicas de países extranjeros en el terreno de la inteligencia, el uso del espacio y las comunicaciones. Por ejemplo España alberga el sistema de posicionamiento para la navegación LORAN C/D (en Estartit) que también tiene estaciones en otros 13 países, y en 2 territorios propiedad de EE UU. Igualmente se le ha facilitado la instalación de receptores y trasmisores de alta frecuencia (en Rota y Guardemar del Segura) y sistemas utilizados por la inteligencia militar (Rota, el Casar de Talamanca), a título de muestra y sin afán de exhaustividad.

Véase también: Carrera de armamentos, Disuasión nuclear, Potencias atómicas.

Bibliografía:

DUKE, Simon (1989), *United States Military Forces and Installations in Europe*. Oxford, Oxford University Press.

HARKAVY, Richard (1989), *Bases Abroad. The Global Foreign Military Presence*. Oxford, Oxford University Press.

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

BELICISMO. El belicismo se define como la tendencia a provocar conflictos armados o a tomar parte en ellos. La cualidad más destacada de las doctrinas y sistemas belicistas es su consideración de la guerra como una forma de progreso y desarrollo humano.

La adopción de políticas belicistas supone un profundo impacto en aquellas sociedades en que se imponen. Así, en el terreno económico, el belicismo y la guerra, a través del consumo acelerado y la producción intensiva de ciertos bienes en lugar de otros, estimula con frecuencia la actividad y el crecimiento y siempre la transformación económica. El belicismo induce al estado a intervenir en la actividad económica a través de la planificación y de un elevado grado de control del gasto público y de los mecanismos de mercado. A través de la historia, el belicismo y la guerra no sólo han tendido a fomentar el proceso de industrialización, sino que ha acelerado el nacimiento y desarrollo de países capitalistas, dando lugar en ocasiones a lo que se ha llamado «Estado providencia». El relanzamiento de la economía debido a políticas belicistas tiene a menudo un desenlace destructivo e incluso autodestructivo, pues la masiva producción de bienes de guerra suele conducir a ella y entonces la ruina de una nación puede ser total. Éste fue el caso de la Alemania de Hitler, que tras una espectacular etapa de bonanza económica terminó sumida en la mayor catástrofe de su historia.

En el ámbito político, el belicismo tiende a configurar un sistema político a su entera disposición y devoción, el Estado totalitario, en el que la militarización, elemento fundamental, se combina con una ideología hegeliana de derechas o de izquierdas, o de corte darwinista, como derivación o epifenómeno

justificante. El ejemplo más completo de este caso vuelve a ser Alemania entre 1933 y 1945. El belicismo tiende a confeccionar una drástica selección de ideologías, exaltando a conveniencia ideas como el nacionalismo o el socialismo como elementos que ayudan a consolidar la unión de la colectividad. Además, donde triunfa, el belicismo contribuye considerablemente al reforzamiento del ejecutivo y a la concentración y personalización del poder.

El belicismo y la guerra pueden crear procesos de desorganización, reorganización o revolución social; asimismo, hallamos un efecto de aceleración y/o de revelación del cambio social. El belicismo, allá donde se impone, puede también llevar a la adopción de actitudes y mentalidades irracionales y a la inversión de la escala de valores, exaltándose por ejemplo la violencia y la fuerza sobre la negociación y la colaboración pacífica. Además, el belicismo refuerza habitualmente la cohesión y el consenso social, así como la autoridad de las clases dirigentes que no ven peligrar su poder hasta la llegada de las derrotas. Otro efecto a destacar es la pérdida del espíritu crítico, no tolerándose el debate o la discrepancia y considerando como enemigos de la patria a los intelectuales disidentes. El belicismo suele favorecer también el incremento de la religiosidad, la nivelación social por comprensión de la pirámide de estratificación, la estandarización del consumo, el endurecimiento de la presión fiscal, el cambio de estatus social de determinados grupos, categorías y clases sociales como en el caso de los militares, científicos, obreros especializados y en general todo aquel que contribuya en áreas afines a la guerra. En el campo propiamente psicológico, se registra el perfeccionamiento de las técnicas de manipulación y propaganda, algo que frecuentemente trae consigo la aparición de afecciones mentales y, paralelamente, el progreso de la ciencia psiquiátrica y psicoanalítica.

En el plano científico, el belicismo de varios Estados ha posibilitado descubrimientos básicos de nuestro tiempo, incidiendo en el terreno de la ciencia aplicada y pura, la metalurgia, la química, la física, los trans-

portes, la medicina, la dietética o la cirugía. Así, el descubrimiento y uso de metales cada vez más resistentes, la navegación espacial e internet, entre otros avances, se deben principalmente a esfuerzos orientados hacia la guerra. Cabe también destacar la investigación operacional, la planificación, la potenciación de la investigación en las universidades, etc. El elemento más negativo del proceso aparece cuando la comunidad científica se suma al complejo militar industrial con la alineación de muchos de sus miembros en la panoplia armamentística, elevando considerablemente su posición social.

La guerra potencia determinados medios de expresión cultural, como son los carteles de propaganda y, sobre todo, el cine, que se subordinan a los imperativos de la guerra. A este respecto, cabe destacar el hecho de que se han dado muy pocos ejemplos de calidad en el arte y literatura de guerra, incluso en las macro contiendas de 1914-18 y 1939-45.

El belicismo, pues, trae consigo un intento de totalización de las estructuras demográficas, económicas, políticas, psicológicas, científicas y culturales, y una puesta de las mismas al servicio de la guerra que condiciona poderosamente la configuración de las sociedades, con ejemplos que van desde la antigua *polis* griega de Esparta hasta algunas sociedades industriales modernas.

Por último, y a modo de conclusión, cabe destacar lo peligroso del belicismo, ya que no existen efectos positivos de las guerras si se pone en relación la discutible «positividad» del coste humano (en sufrimiento, vidas, destrucción de bienes materiales, etc.), y que no puede haber efectos positivos de un conflicto bélico más que para unas minorías muy concretas, nunca a nivel social. Lo cierto es que, hasta el momento, los sistemas totalitarios que erigieron a la guerra como eje central de la vida social no han podido con los sistemas basados en las libertades, la heterogeneidad y la paz como estado normal de las sociedades.

Véase también: Complejo militar industrial, Militarismo, Nacionalismo.

Bibliografía:

- BASTIDA, Anna (1994), *Desaprender la guerra: una visión crítica de la Educación para la Paz*. Barcelona, Icaria.
- CALVOCORESSI, Peter (1979), *Guerra Total*. Madrid, Alianza Editorial.
- VERSTRINGE, Jorge (1988), *Una sociedad para la guerra*. Madrid, CIS-Siglo XXI.
- JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

BELLUM IUSTUM. Véase *Guerra justa*.

BENEFICENCIA. De acuerdo con su etimología latina, *bene facere*, significa «hacer el bien», practicar buenas obras o de caridad; ayudar y asistir a los necesitados de protección y apoyo, a quienes no pueden valerse por sí mismos, a los que están en una situación de miseria o han resultado víctimas de una desgracia. Por extensión, conjunto de organizaciones y fundaciones, públicas y privadas, encargadas de la asistencia a los más desfavorecidos. Casa de caridad.

En la antigua Grecia y Roma existía el evergetismo que era una práctica política y social, asociada a la intención de ganarse la voluntad del pueblo, que inauguraron los Ptolomeos en la época helenística, adoptando Ptolomeo II por esta causa el sobrenombre de Ptolomeo Evergeta, o lo que es lo mismo, *Ptolomeo Bienhechor*. Consistía en una política de grandes construcciones de espacios públicos al servicio del pueblo (grandes plazas públicas, puentes, teatros y un sin fin de edificaciones).

Esta práctica, también conocida como *pan y circo*, fue retomada por los romanos para paliar las desigualdades sociales existentes en las ciudades del Imperio y dar vía de escape a las tensiones generadas por este motivo. Así, los evergetas cumplían con una función esencial ya que asumían parte de los gastos del gobierno de una ciudad, amparado también por un régimen fiscal especial, entre los que se incluían la financiación de obras públicas como podían ser un teatro, un acueducto, un hipódromo, un templo, etc.

Más tarde, los cristianos dieron a la palabra el significado moderno de asistencia a los ne-

cesitados, razón por la cual la palabra *beneficentia* es de origen tardío y se formó en el lenguaje de la Iglesia. La beneficencia fue entendida como el deber de todo cristiano, ya que se entendía que la ayuda al necesitado era en realidad una asistencia a Cristo en recuerdo del pasaje aquel de «... porque tuvo hambre y me diste de comer... y cada vez que hicierais esto con un necesitado lo estaríais haciendo conmigo». Vivir de la práctica de la beneficencia pública se convirtió en un ideal del cristianismo, muchas órdenes mendicantes tomaron como norma de vida el fragmento anterior y otros que apuntaban en el mismo sentido, confiando su sustento a la asistencia de los fieles. Ejemplo de ello son las órdenes mendicantes de la Edad Media, tales como los franciscanos, los dominicos, los carmelitas y los frailes agustinos, los mercenarios, orden fundada en 1218 por S. Pedro Nolasco, cuya función consistía en recaudar limosnas para rescate de cristianos presos en tierras mora, etc. La Iglesia moderna no ha abandonado sus obras de beneficencia y las ha adaptado a los nuevos tiempos, saliendo al paso de cuestiones tan importantes como la droga, la marginación y la pobreza, sin olvidar los países pertenecientes al tercer mundo.

La beneficencia también ha partido muchas veces de iniciativas privadas por personas completamente *filantrópicas*, que han consagrado sus vidas a los demás en forma de construcción de escuelas, hospitales, becas, etc. Es un hecho suficientemente conocido que el magnate y padre fundador del imperio Rockefeller consumió cuantiosos recursos en la financiación de todo tipo de obras de caridad durante toda su vida. Sus actividades se enmarcan dentro de una de las instituciones más estimables y arraigadas de las sociedades occidentales, ejemplo de ello es el servicio social; por lo que no resulta extraño que gentes incluso hacendadas dediquen buena parte de su tiempo al servicio a los demás; así se pueden ver grandes bibliotecas, colegios y hasta universidades financiadas completamente por un benefactor, que toman a su cargo todos los gastos. En cierto sentido estas acciones han sido criticadas como hipócritas en la medida en que las mismas personas que mantenían un sis-

tema de desigualdades del que eran beneficiarios, a su vez, utilizaban la caridad para «lavar» sus conciencias. En cualquier caso hay que admitir que hacían la vida más llevadera a muchas personas.

Con el triunfo de las doctrinas socialistas en el siglo XIX y, sobre todo, en el XX, el estado asumirá muchas de las tareas que antes se confiaban a la Iglesia y a particulares, desarrollando el concepto de asistencia social, derecho social incluido más tarde en la idea del estado del bienestar, que comprende, en sus líneas principales, el derecho de todo ciudadano a la educación, a la asistencia médica y a un sistema de vida digno.

En el mundo contemporáneo, el reconocimiento del «tercer mundo», los nuevos movimientos migratorios, nuevas enfermedades, etc. se han desarrollado un nuevas formas de «beneficiencia» que si bien mantienen su sentido originario de «hacer el bien», sus métodos y objetivos han variado sustancialmente. Su manifestación más clara son las organizaciones no gubernamentales.

Véase también: Caridad, Estado del bienestar, Filantropía, Organizaciones no gubernamentales.

Bibliografía:

- ARENAL, Concepción (1984), *La Beneficiencia, la filantropía y la caridad*. Madrid, Suárez.
- LÓPEZ ALONSO, Carmen (Coord.) (1990), *Historia de la acción social pública en España: beneficiencia y previsión*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Centro de Publicaciones, D. L.
- MAZA ZORRILLA, Elena (1999), *Pobreza y beneficiencia en la España contemporánea. 1808-1836*, Barcelona, Ariel.
- SPENCER, Herbert (s/f), *La beneficiencia*. Madrid, La España Moderna.

MARCELO LORENTE LINDE
y FRANCISCO A. MUÑOZ

BOAT-PEOPLE. Movimiento de refugiados vietnamitas que se produjo a lo largo de la segunda década de los años 70 del siglo XX. Esta corriente migratoria se caracterizó por ser una salida masiva de población que navegaba a lo largo del Pacífico hacinada en bar-

cos, suponiendo uno de los más graves problemas humanitarios de la Guerra Fría.

«Los Estados Unidos gastaron de 150.000 a 300.000 millones de dólares en la guerra vietnamita y en reducir el país a la edad de piedra. Si ahora asignaran la centésima parte de esta suma para ayudar a Vietnam a comer o simplemente a reparar un poco lo que destruyeron... ¿habría tantos refugiados?».

Estas palabras fueron escritas por Hugues Tartrais, profesor de Historia y excolaborador en Saigón, y muestran bien a las claras la realidad de un movimiento que superó todas las expectativas.

Esta dramática situación fue consecuencia de la guerra de Vietnam y consecuentemente de las tensiones y dificultades en la zona por los enfrentamientos entre China y Vietnam.

Los problemas diplomáticos y políticos entre China y la URSS se reflejaron en el interior de Vietnam en una política de hostigamiento contra los vietnamitas de origen chino, reacios a la colectivización y a la reeducación vietnamita. Es preciso señalar que las comunidades chinas en el Pacífico se caracterizan, en líneas generales, por estar situadas entre la burguesía local alta y media. Quizás por este dato económico, el gobierno australiano denunció el pago a las autoridades de Hanoi de 4.000 dólares en oro por cada refugiado que quisiera salir del país, consiguiendo el favor del gobierno para el abandono del país, lo que provocó que Australia denunciara a Vietnam por tráfico de seres humanos. El gobierno de Vietnam siempre rechazó esas acusaciones.

Todo ello estaba unido a las terribles condiciones del país en aquellos momentos debido a la guerra con los Estados Unidos, que había terminado en 1975. Como gráficamente expresaba un refugiado a un oficial norteamericano, «somos los despojos de su guerra», actualizando sus palabras sería un «daño colateral». Es indudable, al menos en su origen, la responsabilidad norteamericana, ya que generó las bases que inician los procesos de desplazamientos masivos de refugiados.

Las estimaciones hablan de más de medio millón de refugiados, no sólo vietnamitas, sino

también camboyanos y laosianos. Estos quedaron abandonados en un mar peligroso, víctimas de tifones, de piratas y de países hostiles que amenazaban con hundirlos si se acercaban a sus costas.

La tragedia se concretó en dos barcos, el *Huey-Fen* y el *Tung-An*; dos mercantes autorizados a transportar una decena de pasajeros, en cada uno de los cuales se agolpaban más de cinco mil vietnamitas en obvias condiciones infrahumanas. De cualquier modo, se desconoce la innumerable cantidad de *Saipam* que partieron rumbo a la tragedia.

El inmenso problema de los refugiados indochinos tuvo su marco jurídico humanitario y su inicio de solución en la Conferencia de Ginebra de julio de 1978, en el que se inicia el reparto de refugiados entre distintos países. Así por ejemplo, Hong Kong recibió más de seis mil refugiados diarios y la superpoblada colonia se vio desbordada por los graves problemas de epidemias, hambre, sed y la miserable explotación de éstos. Estados Unidos superó los 200.000 refugiados, Indonesia 40.000, Francia unos 50.000, Australia 20.000, Canadá 15.000 y otros países unas cantidades menores.

Se aceptó sin demasiados escrúpulos la oferta del gobierno vietnamita de impedir, de la forma más eficaz posible, la salida de ciudadanos itinerantes. Así, para el inicio de la década de los 80, los Boat-People prácticamente habían desaparecido de estos mares y de la agenda internacional.

Véase también: ONU, Pateras, Refugiados.

Bibliografía:

- AA. VV. (1979), *Anuario Internacional. Año 1978*. Barcelona, Ediciones Tiempo.
 AA. VV. (1980), *Anuario Internacional. Año 1979*. Barcelona, Ediciones Tiempo.
 PLANTU, J. (1979), *Le Monde*. París.

Webs:

- www.icmc.net (página de la Comisión Católica Internacional de Migración).
www.acnur.org (página de Naciones Unidas para los refugiados).

JOSÉ MANUEL ROJO ZEA
 y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

BOMBAS DE PALOMARES. El pueblo de Palomares, situado en el término municipal de Cuevas de Almanzora en la costa de la provincia de Almería (España), se hizo famoso en el invierno de 1966 por la pérdida en el mar de una bomba de hidrógeno (400 veces más potente que las bombas de Hiroshima y Nagasaki). Todo ello sucedió cuando, el 17 de enero de 1966, ocurrió un accidente aéreo sobre el cielo de esta localidad. Un bombardero B-52 del ejército de los Estados Unidos de América, que había de ser abastecido de combustible desde el aire, chocó con el avión nodriza K-135 que partió de la base aérea de Morón (Sevilla) cuando ambos sobrevolaban cerca del pueblo de Palomares.

El B-52 iba cargado de cuatro bombas de hidrógeno de 1,5 megatonnes y había estado realizando una misión por el Mediterráneo oriental dentro de los operativos establecidos por el Pentágono contra la Unión Soviética bajo el período de la Guerra Fría. Al estrellarse los aviones, las bombas se desprendieron, si bien, ninguna explotó. Una de ellas se recogió intacta en tierra; otras dos chocaron violentamente contra el suelo por un fallo de la apertura de los paracaídas, originando pérdidas de material radioactivo; y la cuarta se precipitó sobre el mar.

Desde principios de 1961 el Comando Aéreo Estratégico (Strategic Air Command, SAC) de los Estados Unidos, inició una serie de vuelos permanentes las veinticuatro horas del día, de 75 bombarderos cargados de bombas termonucleares, sobre los territorios vecinos de la Unión Soviética y de la China Popular. A lo largo de la historia de estos vuelos de los aviones del SAC con cargas nucleares, al menos se han contabilizado más de cuarenta casos entre aquella fecha y 1970. En diversas ocasiones las autoridades soviéticas acusaron a Estados Unidos de crear situaciones peligrosas que constituían «una amenaza para la paz y la seguridad del mundo», así como eran contrarias al Derecho Internacional, dado que estos accidentes iban en contra de las normas que evitaban la contaminación de la atmósfera y del mar con materiales *fisibles*. Finalmente, los Estados Unidos decidieron interrumpir dichos vuelos en febrero de 1968.

Algunos de los accidentes más famosos tuvieron lugar en: enero de 1961, Carolina del Norte, se estrelló un B-52 con cuatro bombas nucleares de 24 megatones cada una en un barrio residencial; en diciembre de 1965, en Okinawa se estrelló otro avión cargado de otro artefacto similar; en 1968, otro B-52 con cuatro bombas se incendió en Groenlandia; y, en enero de 1966, el suceso de Palomares. Todos ellos constituyeron los casos más espectaculares y noticiables de todo un conjunto de accidentes de transporte de mayor o menor entidad en los cuales se liberaron materiales radioactivos.

El accidente de Palomares fue uno de los más espectaculares a pesar de que tanto el gobierno de Franco, como el gobierno de Estados Unidos quisieron quitarle importancia desde el primer momento. Las dos consecuencias más importantes fueron, de una parte la fuga y pérdida de material radiactivo de las dos bombas caídas en tierra, lo que obligó a *arañar*, recoger y empaquetar unos cuantos centímetros de tierra contaminada: unas 100.000 toneladas que fueron introducidas en cerca de 5.000 bidones de acero y conducidos a un cementerio atómico en Carolina del Sur. Y la segunda consecuencia fue la afanosa búsqueda en el mar de la cuarta bomba extraviada (la denominada como *Operación Flecha Rota* con 20 barcos, 2.000 marinos y más de 100 hombres rana). Tras más de dos meses de búsqueda con la ayuda de un pescador del lugar, Francisco Simó Orts («Paco el de la Bomba»), y del minisubmarino *Alvin*, la bomba fue rescatada de una fosa a 800 metros de profundidad el 7 de abril de 1966.

El episodio finalizó oficialmente con la creación de un tribunal de justiprecio que determinó la indemnización que se había de dar a los agricultores de Palomares y Villaricos por la pérdida de sus cosechas y una compensación a algunos pescadores entre ellos Simó. Asimismo, la amistad hispano-norteamericana y la confianza en que las aguas del Mediterráneo no estaban contaminadas las sellaron el ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga, y el embajador de Estados Unidos en España con un baño simbólico frente a Palomares. Sin embargo aún sigue siendo polémico hasta qué punto siguen contaminados aquellos terrenos y las repercusiones sanitarias para la población.

Las estadísticas no son aún determinantes pero el actual Consejo de Seguridad Nuclear (CSN) advierte del peligro para la salud humana que tendría el hecho de que dichas tierras, tras más de 36 años después de aquellos sucesos, puedan ser removidas para la instalación de cultivos o de operaciones turístico-inmobiliarias.

Efectivamente no sucedió lo peor, si esas bombas hubieran estallado más de la mitad de las provincias de Almería y de Murcia hubieran estado expuestas a terribles radiaciones. No fue así. Sin embargo, estos accidentes demostraron el peligro al que podrían estar expuestas las poblaciones civiles del Mediterráneo ante la política del SAC. Esto y las presiones internacionales acabaron con estos peligrosos vuelos.

Véase también: Armas estratégicas, Bases militares, Guerra Fría.

Bibliografía:

- ÁLVAREZ DE TOLEDO, Luisa Isabel (2002), *Palomares (Memoria)*. Madrid, UNED.
- LEWIS, Flora (1967), *Palomares: se ha perdido una bomba H*. Barcelona, Juventud.
- LORENTE, Rafael (1985), *Las bombas de Palomares, ayer y hoy*. Madrid, Ediciones Libertarias.
- MAYDEW, Randall C., y BUSH, Julie (1997), *America's Lost H-Bomb: Palomares, Spain, 1966*. Yuma, Sunflowers University Press.
- MORRIS, Christopher y SAMONS, Antonio (1967), *El día que perdieron la bomba*. Barcelona, Plaza & Janés.

Webs:

- <http://www.ingenieroambiental.com/informes/investigacionsobrerresiduosradioactivos.htm>
- <http://www.ciudadfutura.com/armagedon/palomares/palomares.htm>

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

BUDISMO. Siddharta (el que cumple) Gautama, Sakyamuni (el sabio saky) (556-476 a. C.), nació en el norte de la India, en la cuenca del río Ganges medio. En torno a su figura se fue creando una leyenda fantástica, que

hace difícil discriminarla de la verdadera biografía del personaje, así como diferenciar la realidad de la ficción. Hijo del rey de los Sakyas, Suddhodano, se convertirá en el Buda (despierto, iluminado) por excelencia; es decir, en el primer eslabón de la Religión (tomando está palabra desde una perspectiva amplia) budista. El budismo es, pues, el término que refleja la «Religión» del despertar o de la iluminación.

El budismo es una actitud y una forma de vida que deben cumplir todos aquellos que pretenden alcanzar la iluminación. Para ello, es necesario entender los principios del mismo:

1. El budista no cree que la muerte sea el final de la vida, sino el comienzo de otra, hasta el infinito: es la rueda de la vida (samsara). Y cada una de las vidas de una persona es una consecuencia de las anteriores que conformarán su Karma. Cada nacer es diferente, cada causa producirá a su renacimiento en un ser humano (masculino o femenino) o en un animal.

2. El budista cree que la vida es un infierno causado por tres tipos de sufrimiento, que Sakyamuni vivió en sus tres salidas por la ciudad Kapilavastu:

- a) la vejez;
- b) la enfermedad;
- c) la muerte.

A pesar de tal visión trágica de la vida, el budista no lleva una vida triste, sino que ha alcanzado lo que significa ser, para él, la verdad. Con estos principios, el budista (al despertar con la verdad) buscará alcanzar el nirvana (no hábito); es decir, acabar con la rueda de la vida, con los renacimientos, que son en definitiva sufrimientos reiterados hasta el momento de la iluminación. Este conocimiento, es, pues, el camino que debe emprender el budista para alcanzar la paz, su paz eterna, sin nacimientos ni muertes.

3. Consecuentemente a los dos apartados anteriores, las enseñanzas budistas se fundamentarán en las *cuatro nobles verdades*:

- a) el sufrimiento;
- b) el origen del sufrimiento;

- c) el nirvana;
- d) el camino.

El budismo tomará un nuevo impulso con el rey Açoca (Açoca Piyadisi: Rostro agradable) que subió al trono en el 273 a. C. Desde ese momento, el budismo se convertirá en Religión de masas, y con su muerte en 236 a. C. nace el Mahayana o Gran vehículo.

Podemos dividir el budismo en dos grandes tendencias: el Mahayana (Gran vehículo) y el Hinayana (Pequeño vehículo). Con el tiempo el Mahayana desplazó al Hinayana que sólo permaneció en Ceilán, Birmania, Camboya y Siam.

Si en un principio el budismo permitía la salvación (romper la rueda de la vida y alcanzar el nirvana) individual de aquél que había escogido el *camino del despertar*, con el desarrollo de la tendencia Mahayana, los *bodhisattvas* (aquellos que han escogido el camino de la salvación) podrán iluminar a los laicos. Este concepto se extenderá por todo Asia, tomando sus peculiaridades en cada uno de los países en que se desarrolla. En China, y todos aquellos países que pertenecen a la misma cultura: Corea, Japón y Vietnam, el budismo se extenderá a partir del 50 d. C., de forma lenta, pero firmemente, utilizando el léxico del daoísmo (taoísmo) para su comprensión. En el Tibet y Mongolia tendremos un budismo (lamaísta) tántrico (tantras: libros) muy peculiar que integra el mundo mágico de sus conceptos ancestrales.

Para el budismo, la vida, e incluso la muerte que es parte u origen y fin de la propia vida, es pura vacuidad o vacío, es inútil aferrarse a ella, por lo que el único camino del sabio es alcanzar el nirvana a través de la meditación que lleva a la iluminación, que puede ser progresiva o repentina según la multitudes de escuelas budistas.

Posteriormente, el budismo irá desapareciendo de la India, por el avance del hinduismo de siempre y el Islam (los Turcos), en Afganistán, en Pakistán, Cachemira, etc. Algunos budismos osarán defenderse de las invasiones; sin embargo, por su tradición no violenta, el budismo dejará paso a otras religiones y se extenderán en otras regiones de Asia. En suma, lo más interesante que debe-

mos resaltar es, en general, el carácter pacífico del budismo.

Para concluir, diremos que el budismo se ha enriquecido de la diversidad de culturas donde se ha desarrollado, creando escuelas y nuevas formas singulares de interpretar la vida y el mundo. Es, pues, un universo complejo y rico a la vez, que siempre ha sabido adaptarse a las vicisitudes de las civilizaciones. Por ejemplo, los monjes budistas no podían tener posesiones: los eremitas vivían en cuevas, tenían tres piezas de tela para vestirse, una navaja para afeitarse, el cinturón y la escudilla para comer la limosna de comida que le entregaban. Estos monjes eran, en general, vegetarianos, comían una vez al día únicamente. Como dice Maurice Percheron:

«La escudilla para las limosnas es un símbolo de soberanía y sucede que un maestro legue la suya a un discípulo para significar la transmisión de su autoridad. Al recibir la limosna, que él no pide en absoluto y que sólo su silencio demanda, el monje no formula ningún agradecimiento. Lejos de experimentar un sentimiento de inferioridad, tiene la convicción de ofrecer al fiel una ocasión de aumentar sus méritos y de practicar una virtud fundamental. La mendicidad es una escuela de disciplina: abate el orgullo del neófito y le permite vivir sin ni siquiera adquirir el mínimo necesario».

«El monje debe consagrarse a la no-violencia. Hubo, hacia el año 500 a. de C. una reacción contra el Sacrificio y una habitual brutalidad de las costumbres, no

solamente respecto a los hombres sino también respecto a los animales. El parentesco de todas las criaturas, acrecido por la idea de reencarnación, se unió a la compasión que todo humano debe sentir por los otros tanto como por sí mismo... (111-112)».

Sin embargo, los budistas tibetanos no podían comer vegetales, puesto que vivían, y viven, en una planicie extensísima a unos 4.000 metros de altura, cerca del Himalaya, por lo que debían alimentarse de carne de yac.

La historia nos ha legado un patrimonio artístico universal impresionante, así como multitudes de centros de meditación y Monasterios en todas partes. Cual sea la forma de pensar de cada individuo, el concepto de no-violencia, es, quizás, el más sugerente, muy cercano a los conceptos pacifistas, así como lo fueron los moístas, los daoístas (taoístas) y los sofistas de la *escuela de los nombres* en su época.

Véase también: Confucianismo, Daoísmo, Escuela de los nombres, Legismo, Moísmo.

Bibliografía:

- CONZE, Edward (1997), *El budismo. Su esencia y su desarrollo*. México, F.C.E.
- FENG YOULAN (1989), *Breve historia de la filosofía china*. Beijing, Ediciones en lenguas extranjeras.
- HARVEY, Peter (1998), *El budismo*. Madrid, Cambridge University Press.
- PERCHERON, Maurice (1959), *Buda y el budismo*. Madrid, Aguilar.

PEDRO SAN GINÉS AGUILAR



CONTAMINACIÓN



CALIDAD DE VIDA. La cuestión de las definiciones relacionadas con el bienestar humano es hoy todavía muy confuso y polémico, ya que puede ser englobado en los siguientes conceptos: nivel de vida, estilo de vida, modo de vida, calidad de vida, bienestar, desarrollo, etc.

Todos estos conceptos tratan de concretar y delimitar el bienestar del ser humano –núcleo esencial de cualquier proyecto humanista de desarrollo– que tiene una doble dimensión: cuantitativa y cualitativa: a) *La cuantitativa* evalúa el nivel alcanzado por su comportamiento material, la estructura de bienes y servicios de una nación o un territorio determinado, y b) *La cualitativa*, no menos importante, las injustas diferencias sociales heredadas del pasado y aún no atenuadas ni controladas para la mayoría de los habitantes del planeta, además, tiene en cuenta la equidad, es decir, el acceso al bienestar material y espiritual de los diferentes grupos y clases sociales.

En la Conferencia de Población y Desarrollo celebrada en El Cairo en 1994, muestra una clara preocupación por ella en términos de desarrollo humano y señala abiertamente que las políticas de población deben formar parte de otras más amplias. Esta conferencia es donde se concreta un concepto surgido en el Informe Brundtland (1987) que vincula la población al desarrollo sustentable o sostenido. Como señala las Naciones Unidas,

«las estrategias de desarrollo, la planificación, la adopción de decisiones y la asignación

de recursos para el desarrollo a todos los niveles y en todas las regiones, con la finalidad de satisfacer las necesidades y mejorar la calidad de vida de las generaciones presentes y futuras»; y en «todos los aspectos de la planificación del desarrollo, para promover la justicia social y eliminar la pobreza mediante el desarrollo económico sostenido en el contexto del desarrollo sostenible».

Ya desde 1954 las Naciones Unidas y sus órganos especializados progresan en el debate conceptual y metodológico sobre la definición y la medición del bienestar del hombre con el objetivo de encontrar un indicador sintético único. En esta dirección han sido muy importantes los siguientes indicadores:

a) El Producto Interior Bruto (PIB) de la Renta per Cápita, aunque su defecto fundamental está en que su crecimiento puede estar disociado del logro de la equidad así como reflejar principalmente el nivel y estructura de la riqueza y no su distribución equitativa. Hoy se hacen ajustes del mismo al tomar en cuenta aspectos como el poder adquisitivo real y las desigualdades (Coeficiente Gini). El PIB total puede convertirse en Bienestar Económico Neto (BEN), como señala Paul Samuelson, si se añade a sus valores la satisfacción que genera el ocio, incrementando el volumen de la economía sumergida y la actividad doméstica, entre otros, y se aminoran los perjuicios de la contaminación del

medio ambiente y la aglomeración urbana, por ejemplo.

b) El índice de calidad física de la vida (ICFV), de M. D. Morris, tiene defectos importantes al no medir directamente ni las desigualdades, ni la riqueza; además pone el acento en la esperanza de vida (EV), la tasa de mortalidad infantil (MI), y la tasa de alfabetización (TA).

c) La esperanza de vida es centro del modelo latinoamericano de Bariloche, ya que determina su nivel por las condiciones de salud, ingresos, educación y cultura. La esperanza de vida como indicador sintético de la estructura de mortalidad de una población llega a reflejar la extensión de la vida, pero no su calidad.

d) Índice de Desarrollo Humano (IDH). Es un indicador con más elaboración matemática, que incluye: EV, TA de adultos y PIB per cápita ajustado al poder adquisitivo real. No refleja las desigualdades sociales y su desaparición. Cada país se sitúa de acuerdo a sus valores en cada una de las tres escalas, y a renglón seguido se promedian los tres valores, hallando una media aritmética. Por último, restando a uno este índice de privación, se halla el IDH. Por ejemplo, para el Informe de 1990, Japón ocupa el primer lugar, Suecia el 2, Estados Unidos el 19, la URSS el 26 y Cuba el 39, y así sucesivamente entre 130 países.

Algunas consideraciones al IDH pueden ser las siguientes: a) El IDH del primer país (Japón) es casi nueve veces más alto que el último (Níger); b) En la EV se aprecian algunas irregularidades, como son, que el grupo de alto desarrollo alcanza el intervalo de 70 a 80 años de edad, como Japón, EE UU, España, y la EV de los más bajos alcanza los 40 y 50 años de edad como son Haití, Níger.

Cuando se intenta calcular el desarrollo humano, o Índice de Desarrollo Humano (IDH), se suele medir el logro general de un país respecto a cuatro dimensiones básicas de desarrollo humano: la longevidad, los conocimientos, un nivel de vida decente y la participación o exclusión. En los Informes de Desarrollo Humano se señala que en la mundialización tienen que tener como

elementos significativos los siguientes factores: Derechos Humanos, Bienestar colectivo, *Equidad* y *Sostenibilidad* (por ejemplo para el año 1998), de forma que para 1999, serían los siguientes factores: Ética, Desarrollo, *Equidad*, Inclusión, Seguridad Humana y *Sostenibilidad*, etc. Se puede observar cómo el desarrollo humano produce un cambio en el bienestar humano, de forma que son los valores de *equidad* y *sostenibilidad* los que continúan invariables por su importancia en el devenir colectivo. La equidad implica una igualdad de resultados, es decir, se suele centrar en el impacto más que en las actividades y en la igualdad como objetivo. Un desarrollo sostenible implica asegurar la satisfacción de las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias.

Cuantitativamente se intenta hoy medir la calidad de vida a través de los IDH. Sin embargo, se suelen utilizar palabras como bienestar y nivel de vida como sinónimos de calidad de vida, y en cierta medida lo son, pero con algunos matices: el concepto de *calidad de vida* ha sido aplicado en función de que amplias capas de la población se han beneficiado de un alto nivel de consumo y de una sociedad que vive en el lujo.

La categoría de *nivel de vida*, la más difundida en su uso, juzga la presencia y carencia de condiciones de vida, ya sean *elementales* (alimentación, vestimenta, vivienda, salud, educación, etc.) o *superiores* (condiciones de trabajo, culturales y espirituales). En un lenguaje más de la calle, el nivel de vida lo constituyen los bienes que la gente cree que debería poseer. Esta idea está conectada con el nivel de vida y el crecimiento de la población, cuando se eleva el nivel de vida, por ejemplo, la gente tiende a tener menos hijos.

Para los marxistas, el concepto *modo de vida* es más amplio que el de nivel de vida por ser una categoría sociológica que refleja lo social en la actividad de los individuos. Está determinado por el modo de producción vigente, o sea, por la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, núcleo esencial del vínculo más sus-

tantivo aún, de la infraestructura (producción y reproducción) y la superestructura (cultura, valores espirituales, ocio y tiempo libre). La categoría de modo de vida, relaciona las condiciones materiales con los diferentes tipos de actividad humana socialmente típicas, estables y reiterativas, sean laborales, familiares, sociopolíticas, ideo-espirituales o culturales.

La categoría de *estilo de vida* se caracteriza, según Andrés Orizo, por un estilo en que la combinación de bienes que uno elige y las actividades que uno hace, todo ello se suele procesar en una configuración más abstracta que viene determinada por los valores que se detentan y la ubicación sociocultural que nos distingue dentro de la sociedad.

Recientemente se está usando la expresión *tenor de vida* (Amando de Miguel) para referirse a la constitución u orden firme y estable de una cosa, en este caso, de la vida cotidiana, y estaría compuesto por la posición social (nivel de vida), la situación laboral, la satisfacción vital y el estilo de vida (la manera pautada que se tiene de consumir más allá de la satisfacción de las necesidades perentorias).

Más recientemente, se ha introducido en Occidente la categoría *calidad de vida*, cuya utilización se ha ido extendiendo y aporta a los conceptos anteriormente señalados (nivel de vida, modo de vida, estilo de vida y tenor de vida) un ángulo cualitativo en nuestras relaciones de sujetos que vivimos integrados dentro de la sociedad, es decir, la satisfacción subjetiva del individuo, incluidas no sólo sus necesidades básicas sino también las más complejas para los seres humanos como puede ser la utilización del ocio y tiempo libre, comunicación e información, donde ejercemos y hacemos uso de nuestra libertad como seres humanos.

Esta categoría, *calidad de vida*, se entiende como un logro de toda la sociedad, y no como algo que tienen los seres humanos de forma particular. El bienestar del ser humano es un objetivo secular de la humanidad y el fin más elevado del progreso histórico.

Véase también: Bienestar, Desarrollo, Desarrollo Humano, Naciones Unidas.

Bibliografía:

- MIGUEL, Amando de (1996), *La sociedad española, 1995-1996*. Madrid, Editorial Complutense.
- NACIONES UNIDAS (1994), *Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo. El Cairo, 1994*. Nueva York.
- ORIZO, Andrés (1996), *Sistema de valores en la España de los 90*. Madrid, Siglo XXI.
- PABLOS RAMÍREZ, Juan Carlos de *et alii* (1999), *La búsqueda de la calidad de vida: una aproximación interpretativa. Documentos de Trabajo*. Granada, Universidad de Granada.
- PNUD (1990-2002), *Informe sobre Derechos Humanos*. Madrid, Mundi-Prensa.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

CAMBIO SOCIAL. Se utiliza el término *cambio* para designar toda transformación que se observa o se deduce de indicadores o datos sociales medibles en un contexto determinado del sistema social en momentos temporales diferentes. Así, podemos decir que la familia ha cambiado o que los valores sobre algún tema concreto (por ejemplo el medio ambiente, la paz) han cambiado o que el sistema de producción ha cambiado, o que las relaciones entre los géneros o entre las generaciones han cambiado, etc.

Ahora bien, el término se utiliza en nuestra sociedad con una orientación normativa que incluye, en este caso, una valoración positiva; cambio en nuestra sociedad indica algo bueno y deseable. El cambio, genérico, caracteriza a nuestra sociedad porque está presente en ella, *todo cambia* al decir de Heráclito, pero en nuestra sociedad más rápido que en ninguna de las anteriores. El cambio como valor cultural está integrado en la sociedad occidental, forma parte de ella y la caracteriza.

La complejidad y la equivocidad del concepto se inician al intentar especificar el objeto del cambio: ¿a qué se refiere exactamente la palabra cambio y que se quiere decir con este término? ¿cambia la sociedad porque cambien las relaciones entre los géneros? ¿cambia la sociedad porque los valores positivos sobre la paz los compartan un mayor número de personas?

En este caso se hace necesario introducir una aclaración terminológica y conceptual al diferenciar entre cambio *en* la sociedad y cambio *de* sociedad: el cambio *en* hace referencia a los cambios que se producen en partes o subsistemas que no afectan al núcleo o estructura central del sistema mientras que el cambio *de* es el cambio que afecta a dicha estructura del sistema social, sería pues un cambio total que llevaría a la consideración de que nos encontramos ante un sistema social nuevo. Ahora bien, los cambios *en* frecuentemente se acumulan y al final afectan al núcleo del sistema convirtiéndose en cambios *de*.

Desde un punto de vista teórico, el estudio sobre el cambio social comenzó con el surgimiento de la Modernidad vinculado a los cambios producidos por la Ilustración y por las diversas Revoluciones tanto políticas como económicas y sociales que se sucedieron en los siglos XVIII y XIX.

Con la Ilustración y las corrientes antropocéntricas que consideraban a las personas el centro del Universo, capaces pues, de dirigir la historia, surgieron las reflexiones sobre el cambio y al mismo tiempo, los seres humanos consideraron que no existían fuerzas exteriores que influyeran en sus vidas, que eran ellos, con la Razón, los que construirían la sociedad y la historia.

La Modernidad comenzó de esta manera, con una fe absoluta en la Razón y en el Progreso, como posibilidad de construir una sociedad mejor. Saint Simon, uno de los precursores de la época, así lo veía: consideraba el cambio de la sociedad como algo inevitable porque era, en su decir, una ley natural.

La Providencia, como explicación sobre lo que acaecía en la historia y a las personas, dejaba paso a otras explicaciones más racionales abriendo además la posibilidad de que el cambio, los cambios, fueran propuestos y conducidos por las mismas personas sin intervenciones exteriores sobrenaturales.

La institucionalización del estudio sobre el cambio se inició con Auguste Comte, padre de la sociología, y primero en diferenciar en el estudio de la sociedad dos perspectivas: la estática y la dinámica social, esta última vin-

culada con el cambio y la transformación que toda sociedad experimentaba y que para él es siempre Progreso.

Las interpretaciones o explicaciones sobre el cambio social varían según las distintas escuelas teóricas consideradas; así el *paradigma evolucionista*, dominante en todo el ámbito científico del siglo XIX considera que el cambio es natural, necesario, direccional e inevitable; aplicado a la sociedad quiere decir que el cambio equivale a progreso, que está en el interior de la sociedad (es endógeno) y es gradual, continuo y siguiendo unas fases o etapas por las que todas las sociedades tienen que pasar, no implica discontinuidades ni acelerones radicales. En esta línea estableció Comte la Ley de los Tres Estadios y Spencer la sociedad militar y la sociedad industrial.

En la línea evolucionista pero con otras aportaciones planteó Karl Marx el *materalismo histórico*. Para este autor la idea de cambio es también central en su pensamiento y así lo afirmó en su conocida frase «Los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras; lo que hay que hacer es cambiarlo». Marx añadió la teoría dialéctica de Hegel a su análisis sobre el desarrollo histórico: la evolución no es continua, ni lineal, opera a través de rupturas, recaídas y retrocesos (contradicciones y tensiones). Estas contradicciones son las fuerzas que mueven la historia y están motivadas siempre por cuestiones materiales. Las personas, agrupadas en clases sociales, son los agentes conscientes que se mueven para conseguir unas metas. La lucha de clases es siempre el motor de la historia.

Las aportaciones que realiza la *Teoría Funcionalista* con Talcott Parsons como su principal representante se centran en considerar que el cambio de un sistema social puede producirse de forma exógena, por difusión, y no necesariamente como algo endógeno. Ven más fácil estudiar los cambios que se producen *en* un subsistema social que en la totalidad del sistema; cuando un subsistema social cambia repercute en el resto de los subsistemas teniéndose que adaptar éste a la nueva situación y reorganizarse las funciones que se realizaban anteriormente.

Las *Teorías Evolucionistas* y las *Teorías Funcionalistas* como explicaciones teóricas del cambio social, dieron lugar a las denominadas *Teorías del Desarrollo* surgidas después de la Segunda Guerra Mundial y centradas en conseguir el desarrollo en los países no incluidos en el ámbito occidental mediante la industrialización.

Estas teorías no se dedicaban a exponer explicaciones o interpretaciones sobre el cambio social sino a aplicarlas en la sociedad. Acorde con las teorías evolucionistas de que el cambio *debe* producirse porque es consustancial a la sociedad humana y siguiendo la propuesta funcionalista de que cambiando un subsistema social éste afectaría al resto del sistema, propusieron que industrializando dichas sociedades éstas se desarrollarían en el sentido que lo habían hecho las sociedades occidentales ya desarrolladas. El agente encargado de que se llevara a cabo este cambio era el Estado a través de la Planificación y contando con las élites más ilustradas de esos países.

Como es de sobra conocido, el desarrollo, como objetivo de igualar a los países en vías de desarrollo con los países occidentales no se consiguió y la respuesta a este fracaso fue la elaboración de las Teorías de la Dependencia y la propuesta de *desconexión* de Samir Amin.

En las últimas décadas del recién concluido siglo XX se quebró el optimismo de la Ilustración cuestionándose los dos grandes principios de la Razón y el Progreso.

La Postmodernidad se presenta como la crítica a la filosofía de la modernidad y a su legitimación racional. F. Nietzsche, uno de sus inspiradores, puso al descubierto la falsedad de las pretensiones de la filosofía moderna: el Nihilismo hizo su aparición.

Ya no se cree en los grandes relatos ni en las metanarraciones, ni en una historia unitaria de toda la humanidad dirigida a conseguir un fin común, el Progreso. Se multiplican los sistemas de valores y las explicaciones: ya no podemos estar seguros de nada. La sociedad ha perdido el sentido de su destino y el devenir no tiene finalidad. Todo es presente.

Los teóricos de la postmodernidad, Lyotard, Baudrillard, Foucault, Derrida y Luce

Irigaray entre otros, dejan de creer en la Providencia y en el Progreso presentándose con una visión de la sociedad ahistórica en la que es difícil distinguir lo real y lo imaginario y en la que simulación y apariencias se confunden con la realidad pudiendo ser más reales que la propia realidad.

Si la Modernidad supuso la búsqueda del significado, de la explicación de las cosas y la creencia en el cambio de la sociedad hacia algo mejor, la Postmodernidad supone el éxito de la representación, la valoración del presente y la renuncia a las ideas de progreso y transformación.

Véase también: Desarrollo, Modernidad, Postmodernidad.

Bibliografía:

- ALBURQUERQUE, Eugenio (2001), *Cambio social ¿cambio moral?* Madrid, San Pablo.
- HARMAN, Willis (2001), *El cambio de mentalidad: la promesa del siglo XXI*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.
- JOHNSON, Harry M. (1967), *El cambio social*. Buenos Aires, Paidós.
- NISBET, Robert A. (1988), *Cambio social*. Madrid, Alianza Editorial.

MERCEDES ALCAÑIZ MOSCARDÓ

CAPITALISMO. Además de controvertido, *capitalismo* es un término que suscita fuertes emociones, un concepto cargado de valoraciones, tanto positivas como negativas. Es controvertido, sin duda, porque el término alude a un fenómeno complejo, sobre cuya definición no existe acuerdo, y que, teniendo su base en instituciones económicas, acarrea transformaciones en las estructuras sociales y políticas, en las normas culturales y, por supuesto, en las estructuras de conciencia (valores, ideas, sistemas de creencias). Suscita fuertes emociones, una extraña intensidad pasional, porque las luchas políticas de los últimos ciento cincuenta años han girado inevitablemente en torno a este concepto y al conjunto de relaciones a las que se refiere, bien para ralentizar los cambios que comporta (conservadores), para pautarlos (liberales), para acomodar sus excesos (socialistas

reformistas), o para propiciar su superación (socialistas revolucionarios).

Y es que, pese a su vínculo con la teoría marxista, *capitalismo* no es un término que utilizara Marx, que prefirió la expresión «modo de producción capitalista». Es posible que el primero en utilizarlo fuera Louis Blanc, a mediados del siglo XIX, pero, en su acepción más amplia, sólo cobró carta de naturaleza con la edición, en 1902, del libro de Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*. Desde mucho antes, por supuesto, se usaban los términos *capital* (del latín *caput*, que significa cabeza), y *capitalistas*, grandes negociantes que destacan por encima de la masa de mercaderes y empresarios, sin especialización sectorial concreta, que cambian a menudo de actividad, pero con cierta tendencia a concentrarse en el comercio del dinero, en las finanzas. Debemos entender, así, que *capital* es, simplemente, riqueza acumulada (existencias de mercancía, fondos o sumas de dinero que devengan intereses, bienes de cualquier tipo), siempre que se inserte en procesos económicos que generen resultados, y que los *capitalistas* son las personas que invierten esa reserva de riqueza, en forma de bienes, maquinaria, derechos o dinero, con el fin de obtener más capital. En otros términos, ni el dinero ocioso, no invertido en un proceso productivo, ni un tesoro inactivo, ni un bien que no genere beneficios constituyen un *capital*, en su acepción moderna, aun dando por sentado que no hay sociedad conocida que no haya acumulado o acumule bienes capitales, que no los utilice con regularidad en su trabajo y que, por medio del trabajo, no los haga fructificar.

¿Cuál es, entonces, la diferencia específica del *capitalismo* con respecto a sistemas sociales anteriores? Lo que distingue al capitalismo es que en este sistema social el capital pasa a ser utilizado, como señala Wallerstein, con el objetivo primordial de su autoexpansión; es decir, que las acumulaciones pasadas sólo son *capital* en la medida en que son usadas para acumular más capital, un objetivo netamente asocial. Naturalmente, éste no es el único fin. En cualquier proceso productivo intervienen otras consideraciones. Pero la cuestión central es: en caso de conflicto,

por ejemplo entre la producción para la cobertura de necesidades básicas no rentables y la producción rentable de bienes innecesarios o suntuosos, ¿qué objetivos prevalecerán, qué consideraciones serán tenidas más en cuenta? Pues bien, siempre que la acumulación incesante de capital, la acumulación de capital para acumular más capital, predomine sobre otros fines alternativos, sociales, político/militares, religiosos o culturales, tenemos, según Wallerstein, razones para suponer que estamos en un *sistema capitalista*. El capitalismo, desde esta óptica, es, por tanto, un fenómeno *histórico*. Es decir, tuvo un principio, aunque no hay acuerdo entre los historiadores sobre el momento en el que se puede considerar razonablemente que el fenómeno tiene existencia, ha evolucionado en el tiempo sin que sus estructuras básicas se hayan visto alteradas, y, como cualquier otro sistema social histórico, previsiblemente tendrá un final.

Naturalmente, no es éste el punto de vista de las corrientes principales de la economía, de los economistas liberales, para los que el capitalismo no es sino el sistema natural de libertad, implícito en la natural propensión a trocar, permutar e intercambiar una cosa por otra, como afirmó Adam Smith, quien, por supuesto, no utilizó nunca el término capitalismo. Capitalismo, sin embargo, no es necesariamente sinónimo de *mercado*, pese a que ambos términos suelen solaparse y confundirse. El mercado o, mejor dicho, los mercados han existido mucho antes de que pueda hablarse de capitalismo, incluso fuera de Europa, en las civilizaciones china, india o islámica. Por encima de los intercambios cotidianos de mercado, de los tráficos locales o a corta distancia, y en un nivel superior, claramente distinguibles del resto, existía también un estrato superior de grandes mercaderes, ocupados en el tráfico de mercancías raras, escasas, singulares, y en préstamos dinerarios, para los que Braudel reservará el término *capitalistas*. Antes de que el *capitalismo* se convirtiera en un *sistema*, bien desde el siglo XVI o a raíz de la Revolución Industrial, la capacidad de estos grandes acumuladores para hacer valer sus motivaciones y para definir las reglas y caracterís-

ticas del mismo, se hallaba, sin embargo, severamente limitada por fuerzas poderosas, opuestas a la usura (la Iglesia, las religiones), o capaces de control y expropiación sobre sus actividades (las estructuras políticas), de modo que éstas ocupaban un papel marginal en el conjunto social. Mercado y capitalismo no son, pues, equivalentes, aunque es cierto que progresan juntos desde la Edad Media. Por el contrario, mientras que en el mercado predomina la competencia, una multitud de participantes, y por tanto las ganancias transparentes, mediocres, razonables, el *capitalismo* dibuja una esfera de circulación diferente: en realidad, como afirma Braudel, puede definirse como un *contramercado*, caracterizado por la escasez de participantes, aunque con acceso preferente al dinero y al crédito, por desembarazarse de las reglas del mercado tradicional y huir de la transparencia y del control, y por especializarse en el monopolio temporal de mercancías singulares, que generan enormes y anormales beneficios.

La asimilación entre capitalismo y economía de mercado es, pues, conceptualmente errónea, y la definición convencional del capitalismo como «la producción para un mercado, por individuos o grupos de individuos emprendedores, a fin de obtener un beneficio» demasiado restrictiva. En sentido estricto, de hecho, la economía de mercado se ha mostrado compatible, sin merma para la eficiencia a largo plazo, con una variedad de estructuras políticas, sociales, culturales e institucionales, que desmiente su afinidad básica con una civilización determinada o con características culturales idiosincrásicas, y que ha permitido que convencionalmente se distinguan diversos tipos de capitalismo, más o menos individualistas, más o menos controlados, organizados o gestionados, con grados de mercantilización y desmercantilización muy diferentes y distintas formas de relación entre el mercado, el estado y los grupos domésticos. En otros términos, tras varios siglos de desarrollo del capitalismo y de la economía de mercado no existe ninguna sociedad comúnmente clasificada como capitalista que se parezca, ni remotamente, a lo que Adam Smith hubiera considerado una sociedad li-

bre, mal que les pese a los economistas liberales, y las viejas formas de organización de la actividad económica identificadas por Polanyi (la *reciprocidad* o el intercambio sin cálculo explícito en contextos restringidos, y la *redistribución* o algún tipo de asignación política) siguen gozando de una increíble eficacia en el seno mismo de las sociedades avanzadas y, a mayor abundamiento, en las menos avanzadas, es decir, entre la mayoría de la población mundial.

Es posible, sin embargo, también estudiar el capitalismo no como un sistema social histórico sino como parte de un proceso de *modernización*, definido con categorías abstractas, y cuyos rasgos distintivos son la racionalidad instrumental y el cálculo económico al servicio de una acumulación de capital emancipada de cualquier necesidad humana y de la discusión sobre fines o valores, en la estela de Max Weber y de Werner Sombart. Que la búsqueda racional e interesada del beneficio económico y del éxito mundano sean el signo de una realización ascética, y ésta el correctivo a la ansiedad del alma que produce el principio de la predestinación en el protestantismo calvinista sólo añade un punto de ironía a la, en opinión de Braudel, genial superchería weberiana. No parece incorrecto, pese a todo, suponer que la expansión de la *modernidad* o del *capitalismo* ha implicado también la adopción de prácticas institucionales (la búsqueda racional y sistemática del beneficio económico, el recurso al cálculo, la subordinación del consumo a los intereses de la acumulación, el vínculo estrecho entre la ciencia y la tecnología y la actividad económica), y de valores (la eficiencia económica, un sistema legal predecible), y la difusión de una cultura individualista, inicialmente de origen occidental, en todo el mundo a lo largo del último siglo, pero con singular fuerza en los últimos diez o veinte años.

Un balance del capitalismo desde el punto de vista de la cultura de la paz no resulta, en consecuencia, sencillo. Primero, porque cualquier juicio sobre un sistema social debe medir sus resultados tanto en relación con sus propios supuestos como respecto a los logros de sistemas sociales anteriores o alternati-

vos. Con pocas y muy remotas excepciones, sin embargo, los sistemas sociales conocidos han sido poco libres, iguales y fraternos. Y desde el punto de vista de la autolegitimación, como hemos visto, el desarrollo capitalista se ha caracterizado por una constante lucha, a veces defensiva y casi siempre ofensiva, frente a las fuerzas institucionales, políticas, religiosas o culturales, que han pretendido controlar su desinserción progresiva de límites ajenos a la búsqueda del máximo beneficio y del propio interés. Por así decirlo, su autojustificación no deriva de ningún juicio moral, como nos recordaron Smith o Mandeville, ni de algún tipo de debate racional sobre fines y valores, sino exclusivamente de su superioridad productiva, de su eficiencia en orden a incrementar espectacularmente la riqueza colectiva, con independencia de su distribución poco equitativa. De hecho, la creciente intolerancia del capitalismo como sistema respecto a otras motivaciones culturales o morales constituye, al mismo tiempo, su fuerza y su debilidad. Su fuerza porque, a diferencia de lo que sucedía en otros sistemas sociales, el capitalismo encarna la promesa de una mejora material y social en este mundo frente al pesimismo mundano de cualquier otra forma de legitimación anterior. Su debilidad, porque dicha promesa contrasta con la pobreza severa de la mayor parte de la población mundial –cerca de la mitad del población mundial sobrevive con menos de dos dólares diarios, y la pobreza y la desigualdad crecen incluso en las sociedades más desarrolladas– y, sobre todo, con las oportunidades de masiva *exclusión social* que brinda la llamada «nueva economía». Es decir, no sólo la teoría de la difusión automática de la riqueza no se ha confirmado, sino que en las dos últimas décadas más de dos tercios de la población mundial, en una estimación conservadora, no han mejorado sus condiciones de vida, sino que las han visto deteriorarse.

Ahora bien, si sus resultados, para la mayoría, no son especialmente brillantes en el que constituye su terreno de juego favorito, el bienestar económico, pese a los beneficios que ha reportado aproximadamente a

una séptima parte de la población mundial, menores son sus créditos en otras dimensiones relevantes de la vida social o en la cobertura del resto de las *necesidades básicas* panhumanas: seguridad, libertad e identidad. Múltiples civilizaciones y/o culturas han sido progresivamente sustituidas y destruidas, devaluadas primero a través del *colonialismo* y del *imperialismo* –la *mission civilisatrice*, el *white man's burden*–, diluidas más tarde en una única cultura universal modelada a imagen de Occidente. La libertad no prospera, o se ve severamente limitada, sin la posibilidad de acceder a una vida material decente, de una parte, y, de otra, su ejercicio presupone opciones, oportunidades para escoger la propia vida, para vivir como mejor nos parezca, como ha hecho notar Amartya Sen. Así, si es cierto que la democracia ha prosperado felizmente en las dos últimas décadas en todo el planeta, no es menos cierto, desgraciadamente, que dos de cada tres ciudadanos en el mundo no cree que sus países estén gobernados por la voluntad popular, según reveló Kofi Annan en la reciente Cumbre del Milenio, y que el cuestionamiento de las políticas de bienestar y la imposibilidad de control efectivo sobre espacios de decisión relevantes, causa y consecuencia de la *globalización*, amenazan con convertir a las mismas democracias occidentales en «democracias de baja intensidad». Por último, las guerras civiles y entre estados o pueblos, por no hablar de la violencia errática, si no se han incrementado en número sí han desarrollado una capacidad destructiva históricamente inédita, que además recae sobre todo en los no participantes, en las categorías más vulnerables de la población: ancianos, mujeres y niños. Todo indica, además, que, con el capitalismo, a pesar de (o precisamente por) la promesa de ampliación de oportunidades que comporta, el malestar psíquico no es menor que en sistemas sociales anteriores, y que, en el futuro, el acceso democrático al disfrute de la naturaleza se verá severamente restringido por la destrucción de bienes medioambientales comunes, cuyo no cómputo, por cierto, está también detrás del cuerno de la abundancia capitalista.

Véase también: Banco mundial, Consumismo, Fondo Monetario Internacional, Globalización.

Bibliografía:

- AGUIRRE, Mariano (1995), *Los días del futuro. La sociedad internacional en la era de la globalización*. Barcelona, Icaria.
- DOBB, Maurice (1984), *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. Madrid, Siglo XXI.
- TORTOSA, José María (1996), *El patio de mi casa: El nacionalismo dentro de los límites de la mera razón*. Barcelona, Icaria.
- , (2001), *El juego global: Capitalismo, pobreza y desarrollo*. Barcelona, Icaria.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1998), *Utopística. O las opciones históricas del siglo XXI*. México, Siglo XXI.
- , (1997), *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona, Icaria.

JORGE HURTADO JORDÁ

CAPITULACIÓN. La capitulación es el pacto hecho entre dos o más personas. El sentido de negociación y pacto escrito y público hace que también al hablar de capitulación podamos referirnos a las capitulaciones matrimoniales, como el concierto entre contrayentes y en los que se establece prioritariamente el régimen económico conyugal. Por tanto la capitulación es un instrumento que establece normas de relación ya sea en situaciones pacíficas así como en las que hay intereses encontrados.

La capitulación es el resultado de una negociación y acuerdo entre varias partes. Y aquí es donde reside su importancia con la paz porque uno de los mayores objetivos de la paz es la convivencia pacífica con otras culturas basándose, no en la uniformidad, sino en la aceptación de las diferencias. Históricamente, la capitulación ha sido el mecanismo preferentemente utilizado en los contextos multiculturales. Y la práctica histórica está llena de espacios en los que han confluído diferentes religiones y culturas en los que se han hecho necesarios unos pactos o capitulaciones ya sea para prevenir posibles disidencias como para intentar regularlas.

Quizás uno de los ejemplos más interesantes de capitulaciones lo tengamos en la

época medieval y específicamente entre los reinos cristianos y al-Andalus, donde se convierte en una práctica habitual y necesaria. La capitulación no se trataba de un pacto temporal sino de amplios convenios que podían incluir otros pactos temporales. Estos convenios estaban configurados por una serie de concesiones y privilegios hacia los capitulados

En estas capitulaciones será habitual el acuerdo de unos pagos o tributos. La posibilidad de convivir en un mismo espacio por medio del pago de unos tributos será una práctica consolidada tanto por los musulmanes como por los cristianos en la Península Ibérica. Estas relaciones tributarias rompían la rigidez teórica que pretendía evitar la convivencia entre diferentes religiones. Así, el Islam nos ofrece unos principios teóricos sobre un permanente conflicto entre la tierra del islam, o *D r al-Islam*, y tierra de los no creyentes, o *D r al-arb*. En la práctica se flexibiliza esta teoría al posibilitar la relación por medio de los tratados y acuerdos. De este modo hay situaciones y espacios entre la paz y la guerra y en los que se ha conseguido un consenso a través de las relaciones tributarias; es el caso de *D r al-ul* que a través de un tributo y ciertas obligaciones se respetaba el territorio sin ser conquistado. El Islam también practicaba la posibilidad de que judíos y cristianos se asentaran en territorio islámico a cambio de un tributo o *imma* o bien a través de un salvoconducto, o *musta'min*, que permitía a un no musulmán estar una temporada en territorio musulmán.

Esta práctica de la capitulación no es exclusiva del Islam sino que la podemos hacer extensiva a toda la cuenca mediterránea y lo que es más importante, no sólo se hará uso de ella para aquellos grupos sociales de diferente religión sino también en otras situaciones en las que los actores son de la misma religión.

El ejercicio continuado de la capitulación en la Península Ibérica durante la época medieval permite apreciar a través de la lectura de los diversos textos capitulares una evolución en la capacidad de negociar. Frente a una mayor vaguedad en los textos del XII,

las capitulaciones del XV ofrecen pormenorizadamente pactos y acuerdos sobre temas puntuales. Estos aspectos concretos negociados debían ser motivo de habituales confrontaciones en el contexto multicultural.

Su continuado uso implicaba un aprendizaje y perfeccionamiento a la hora de negociar, tanto para los mediadores como para las condiciones que se negociaban. Teniendo presente modelos de capitulaciones anteriores y las experiencias de otros territorios, se redactaban los pactos adecuándose a las necesidades específicas del caso. Como señalábamos, la comparación entre los primeros textos capitulares y los del XV nos ofrece una mayor concreción en aquellas lagunas jurídicas que en prácticas anteriores habían implicado a la larga enfrentamientos y conflictos. Esta evolución en la capitulación se percibe también al comparar los primeros textos elaborados en los años iniciales de la conquista de al-Andalus, generalmente disgregados en múltiples cédulas y fueros, frente al texto final de las capitulaciones de Santa Fe, donde presenciamos un modelo y compendio único y detallado que recoge todas aquellas situaciones que se estiman que pudieran crear más conflictos o roces atendiendo a experiencias pasadas. Y es que la capitulación suponía la erradicación de la lucha entre las partes litigantes, pero no implicaba la resolución de las divergencias en un espacio de confluencia cultural.

En definitiva, la capitulación ha sido históricamente un instrumento jurídico imprescindible en determinados contextos multiculturales. Más que una permisividad por parte del grupo dominante o vencedor, constituye una negociación entre ambas partes.

Véase también: Convivencia, Islam.

Bibliografía:

- BAYOD LÓPEZ, M.^a del Carmen (1994), «La capacidad para contraer matrimonio y la capacidad para capitular: *Habilis ad Nuptia ad Pacta Nuptialia*,» en *Revista Jurídica de Navarra*. 17, 11-36.
- DÍEZ JORGE, M.^a Elena (2001), *El arte mudéjar: expresión estética de una convivencia*. Granada, Universidad de Granada, 87-92

GARRIDO ATIENZA, Miguel (1992, fac. ed. 1910) *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*. Granada, Universidad de Granada.

ELENA DÍEZ JORGE

CARIDAD. Sentimiento promovido por el amor al prójimo (del adjetivo latino *carus-a-um*, que significa caro, querido) que impulsa a auxiliar con dádivas, cuidados o consuelos a los pobres o los necesitados. También significa dar limosna, hacer una buena obra, una obra de beneficencia, o de misericordia.

Los antiguos romanos, que en algunos aspectos eran un pueblo materialista, midieron sus afectos y desafectos por el rasero del precio que podía adquirir el objeto de sus estimaciones; así se entendía que lo económicamente valioso, debía recibir una estimación más alta que lo que lo era menos; de modo que aplicaban el adjetivo *caro*, para referirse a todo aquello que adquiriría un alto precio o se le atribuía un gran valor: una casa, un caballo, un campo era «caro», o lo que es lo mismo, querido por el hecho mismo de su valor. Con el tiempo, la esfera afectiva y la esfera material quedaron tan confundidas que la palabra se aplicaba al campo de las relaciones humanas. De modo que servía en un principio para expresar su valor material, pero con el tiempo, y por extensión, también sirvió para expresar el valor moral que tenía una determinada persona para el resto. En este sentido, no era extraño que los antiguos romanos utilizaran el término *caro* como la máxima expresión de afecto que un hombre podía demostrar a otro sin despertar la malicia. Porque la *caridad* romana expresa una relación de afecto sin que se halle implicada ninguna intención amorosa. *Caro* es el amigo (amistad) y el pariente, *caros* podrían ser los animales y hasta la casa de una persona, *caro* es, en definitiva, todo aquello que despierta en las personas un manantial de corrientes simpáticas. Así que el sustantivo *caritas* vino a significar ternura, amor, cariño y afecto.

Los cristianos hicieron la palabra suya hasta el punto de dar nombre a una de las virtudes teologales, que consiste en *amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos*; siendo de entre las virtudes la

más importante, ya que la *caridad* resume toda la ley de Dios en un principio fundamental. Son múltiples los pasajes del *Antiguo Testamento*, que mencionan la *caridad* como punto capital de la doctrina cristiana, pero quizá el más conocido es el de Pablo, en su *Epístola a los Corintios*, en el que dice que podría conocer todas las ciencias y saberes del mundo, poseer el don de la adivinanza y tener una fe como para mover montañas, mas que si no tuviera *caridad* no sería nada. Así la *caridad* se convierte en la auténtica señal del cristiano. La expresión más material del *amor* es la expresada a través de la limosna, que también recibirá el nombre de *caridad*. En algunas órdenes religiosas sirve de tratamiento de respeto a los superiores de la congregación, a los que uno se dirige suponiéndoles de antemano esa virtud al llamarles «su caridad cristiana».

Por otra parte, se engloba dentro del concepto de «instituciones de caridad» todas aquellas que subvienen a las necesidades más básicas de las personas necesitadas; son muchas las que entran dentro de esta definición, pero, sin duda, la más conocida es *Caritas* que ha adoptado el nombre que define de la mejor manera su actividad: amor a los demás. La caridad ha permanecido como la virtud por excelencia de la Iglesia, sin que el mundo laico haya podido sustituirla, viéndose obligado a desarrollar el concepto de solidaridad, que posee como presupuesto fundamental la asistencia y compasión por los demás, al reconocer en el otro la propia individualidad (*alteridad*).

Véase también: Amor, Beneficiencia, Solidaridad.

Bibliografía:

- LEBREL, Louis-Joseph (1962), *Dimensiones de la caridad*. Barcelona, Herder.
- MAESTRO YARZA, Irene (2001), *Ayuda al desarrollo: entre la caridad, la solidaridad y el interés*. La Rábida, Huelva, Universidad Internacional de Andalucía.
- OVIEDO TORRÓ, Lluís (1998), *Altruismo y caridad: ensayo de antropología en clave interdisciplinar*. Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum.

MARCELO LORENTE LINDES
y FRANCISCO A. MUÑOZ

CARRERA DE ARMAMENTOS. Bajo el término de carrera de armamentos se conoce la dinámica que llevó a que EE UU, y la URSS multiplicaran sus arsenales en el curso de unas décadas. Lewis Fry Richardson formalizó esta dinámica que parece responder a que cada una de las partes implicadas tiende a reaccionar al nivel de armamentos del contrincante incrementando su propio nivel, y viceversa, con algunos pequeños ajustes debidos a la fatiga. Las ecuaciones del modelo de la escalada en la carrera de armamentos es:

$$\begin{aligned} dy &= ax - by + c \\ dx &= a'x - b'y + c' \end{aligned}$$

Siendo dy el cambio en presupuesto de defensa de y ;

dx el cambio en el presupuesto de defensa de x ;

x el tamaño del presupuesto de defensa de x ;

y el tamaño del presupuesto de defensa de y ;

a, a' el miedo del otro;

b, b' la fatiga.

En la actualidad parece haberse atenuado dicha carrera entre EE UU, y lo que hoy en día es Rusia, debido al impacto favorable de los tratados Start I y Start II. No obstante, existe incertidumbre sobre el destino de los misiles desmantelados. Además es un proceso lento y costoso. Se dice que además el desmantelamiento sirve para modernizar los arsenales. La propuesta del «escudo antimisiles» de la actual administración norteamericana es interpretada por algunos analistas como algo que puede generar una nueva carrera de armamentos, especialmente potenciando los misiles con cabezas múltiples (MIRV) que parecen destruir cualquier pretensión de eficacia para el llamado «escudo antimisiles», si técnicamente resulta finalmente posible, lo cual es puesto en duda por científicos que han estado vinculados con dicho proyecto militar.

Probablemente la propia administración norteamericana no está convencida de la viabilidad de dicho escudo, pero es un buen pretexto para el desarrollo del complejo militar industrial burocrático y científico que, a pesar

de los avisos de Eisenhower en su discurso de despedida, ha llegado a dominar la política en EE UU. La investigación y el desarrollo del armamento militar requiere un periodo de gestación de 10 a 15 años o incluso más largo si consideramos el refinamiento y modernización del armamento. Esa dinámica da continuidad a la carrera de armamentos. Además la propia lógica de la rutina militar que intenta anticiparse a los potenciales enemigos mediante un constante afán de superación donde tras cada refinamiento de «la espada» se intenta descubrir qué «escudo» podría contrarrestar su poder destructivo y vuelta a empezar, qué «espada» podría vencer a aquél «escudo», etc. Los militares intentan anticiparse al enemigo pensando en «el peor caso posible» (que el enemigo se anticipe con mejores armas) de ahí la tendencia al exceso de los militares.

También se habla de que el «escudo antimisiles» crearía incentivos para una nueva carrera de armamentos en Asia al hacer obsoleto el actual balance de fuerzas.

La carrera de armamentos se atribuye a:

1. Rivalidades nacionalistas e imperiales, la política de la fuerza, y las ambiciones expansionistas;
2. los dilemas de seguridad que hacen que incluso las medidas defensivas de los enemigos potenciales se interpreten como preparación de la guerra;
3. la competición por la apertura de los mercados y la difusión de la propia ideología, religión o medio de vida; (en este sentido algunos políticos rusos dicen que más que globalización asistimos a la americanización del mundo);
4. los intereses creados que vienen representados por el complejo militar-industrial-burocrático-científico;
5. el imperativo de desarrollo tecnológico al que incita la moderna tecnología militar.

Los actores corporativos que sostienen la carrera de armamentos son:

El estamento militar, la industria militar, la burocracia política estatal, y la comunidad científico-tecnológica que investiga y desarrolla la tecnología para los militares.

Las relaciones internacionales siguen estando marcadas por la fuerza y de ahí el interés en el armamento y el continuo aumento del gasto en armamento tras el relativo declive tras el final de la guerra fría. El armamento es un instrumento de la política y de la diplomacia. Así se entiende en algunos círculos del poder en EE UU convencidos de que su concepción del orden mundial no puede ser defendida mediante la búsqueda cooperativa de la verdad, sino impuesta militarmente en último término.

La carrera de armamentos es una de las causas que producen las guerras. Otras causas son: las asimetrías de poder que se pretenden compensar recurriendo a la fuerza; los cambios en la distribución de las capacidades militares que generan nuevas oportunidades para hacer la guerra; los problemas de integración o de separatismo que suceden cuando un grupo social o étnico pretende independizarse o unirse a otro Estado; el darwinismo social internacional mediante el que se interpreta que ha de sobrevivir el más fuerte y sucumbir el más débil; los fallos en las comunicaciones y las percepciones erróneas que se tienen de los supuestos enemigos; los fallos en las comunicaciones debidos a errores técnicos, por ejemplo los accidentes nucleares; la búsqueda de la cohesión interna a través de la invención de un enemigo externo, induciendo el miedo a un ataque; los conflictos civiles que precipitan la intervención externa; las privaciones relativas que llevan a la frustración y a la agresión; las esperanzas de ganar la guerra debido a nuevos logros en el desarrollo de armamentos, tecnologías de la información, y sistemas de organización de todo ello; las ganancias que espera obtener el complejo militar industrial con la guerra; la búsqueda de nuevos espacios vitales y la domesticación de las poblaciones aún no americanizadas; y la resolución de conflictos mediante la fuerza.

Véase también: Disuasión nuclear, Teoría del conflicto.

Bibliografía:

JONES, Walter S. (1991), *The logic of International Relations*. Nueva York, Harper Collins.

RICHARDSON, Lewis F. (1960), *Arms and Insecurity*. Boxwood Press.

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

CASCOS AZULES. La Organización de las Naciones Unidas, ONU, fue fundada en la Conferencia de San Francisco celebrada entre los meses de abril y junio de 1945 y su Asamblea General se reunió, por primera vez, en el mes de enero del año siguiente, estableciendo su sede central en Nueva York.

El primero de sus fines es el mantenimiento de la paz y de la seguridad internacional. Para conseguir este objetivo, la Carta fundacional prohíbe a los miembros el recurso a la amenaza o el empleo de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado. Los miembros de la ONU están obligados a solucionar sus controversias por medios pacíficos y a proporcionar ayuda a la Organización en cualquier acción que esta emprenda, de carácter preventivo o coercitivo en caso de amenaza a la paz; se trata de un sistema de seguridad colectiva recogido en el capítulo VII de la Carta.

De acuerdo con el artículo 24, corresponde al Consejo de Seguridad «la responsabilidad principal del mantenimiento de la paz y de la seguridad internacional» y las competencias del Consejo para conseguirlo son de dos órdenes: en primer lugar, puede intervenir en la solución pacífica de las diferencias mediante recomendaciones que se refieran a los métodos adecuados para llegar a una solución o recomendando directamente los términos del acuerdo; en segundo lugar, en caso de amenaza contra la paz, ruptura de la misma o flagrante acto de agresión, decidir todas las medidas necesarias, supongan o no el empleo de la fuerza armada.

A tal fin, el artículo 43 y siguientes de la Carta de San Francisco, habían previsto el establecimiento de acuerdos entre la ONU y los Estados miembros para que éstos pusieran al servicio de la Organización contingentes armados nacionales. La elaboración de los planes para la utilización de estas fuerzas correspondería al Comité de Estado Mayor de la ONU, que estaría compuesto por los

jefes de Estado Mayor de los miembros permanentes del Consejo de Seguridad.

Sin embargo, el supuesto en que se basaba el sistema ideado en San Francisco, la unidad entre los cinco grandes, dejó pronto de existir. El bloqueo de Berlín por los rusos, la guerra civil en Grecia y la intervención anglo-norteamericana, el golpe de estado comunista en Checoslovaquia, la vuelta del ejército francés a Indochina, la revolución China de 1948 y otros casos que marcan el comienzo de la llamada Guerra Fría, hicieron que el sistema de seguridad colectiva previsto en la Carta de San Francisco no pudiera funcionar, pues no cabía pensar en decisiones adoptadas por el Consejo de Seguridad con el voto afirmativo de los cinco miembros permanentes.

En estas condiciones, los Estados miembros no llegaron a concretar la creación de esa fuerza de carácter permanente que debería de estar a disposición de la ONU y, en consecuencia, cada vez que ha sido necesaria la intervención armada se ha resuelto en función de cómo aconsejaban las circunstancias y con acuerdos concretos para cada caso.

En la mayor parte de los casos, las fuerzas de Naciones Unidas no han tomado iniciativas militares, sino que se han limitado a actuar como fuerza de contención, impidiendo enfrentamientos armados, supervisando el cumplimiento de armisticios o de altos el fuego o facilitando la retirada de uno o de los dos ejércitos en pugna.

Sus contingentes han sido reclutados entre los ejércitos de países no beligerantes en cada enfrentamiento, llevan uniforme propio y enarbolan la bandera de las Naciones Unidas: son los conocidos como Cascos Azules, que han intervenido en gran parte de las operaciones de mantenimiento de la paz llevadas a cabo por la Organización.

En 1988 los Cascos Azules recibieron el Premio Nobel de la Paz y en 1993 se les otorgó el Premio Príncipe de Asturias a la Cooperación Internacional, como una clara prueba de gratitud universal.

Véase también: Guerra fría, ONU, Premios Nobel de la Paz.

Bibliografía:

FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Pablo Antonio (1998), *Operaciones de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz*. Huelva, Universidad de Huelva.

FISAS, Vicenç (1994), *El desafío de las Naciones Unidas ante el mundo en crisis. La reforma de las Naciones Unidas y el futuro de los «casco azules»*. Barcelona, Icaria.

PFEIFENBERGER, Werner (1977), *Las Naciones Unidas y sus órganos de seguridad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

CÁTEDRAS UNESCO. De acuerdo con la decisión adoptada por la Conferencia General de la UNESCO en su 26.^a reunión, esta Organización internacional puso en marcha, a finales de 1991, el programa UNITWIN y de cátedras UNESCO en la esfera de la enseñanza superior siendo consciente del desafío que representaba la tarea de llevar a cabo la ayuda internacional para el desarrollo en unos momentos caracterizados por la falta de recursos.

El objetivo clave de esta iniciativa es la creación de un espíritu de solidaridad, basado en el hermanamiento de universidades, la creación de redes universitarias y otros mecanismos de colaboración de estas instituciones en todo el mundo. La finalidad concreta de este programa es intensificar la cooperación Norte-Sur y Este-Oeste para poner en marcha un proceso que conduzca a la creación de vínculos estrechos y duraderos entre las instituciones de enseñanza superior y científicas del mundo entero, especialmente entre países del Sur. El Programa UNITWIN («la unidad vence») ayuda a establecer redes de cooperación nacionales, regionales e internacionales entre instituciones de enseñanza superior e investigación. Las Cátedras UNESCO ofrecen a los estudiantes diplomados mayores posibilidades de formación avanzada e investigación, en los mejores centros de enseñanza, en disciplinas clave relacionadas con la Cultura de Paz. En 1993, se habían creado 20 redes UNITWIN y 70 Cátedras UNESCO.

En la actualidad, los proyectos ya iniciados en el marco del Programa cuentan con

389 Cátedras y 50 redes universitarias y abarcan una amplia gama de ámbitos en los que se privilegia el enfoque multidisciplinario: el desarrollo sostenible; el medio ambiente y la población; la ciencia y la tecnología; las ciencias sociales y humanas; la paz, la democracia, y los derechos humanos; las ciencias de la educación; la cultura y la comunicación. En todo el mundo existe hoy más de 69 Cátedras UNESCO relacionadas con la Cultura de Paz, predominando las dedicadas a la educación para la paz, los derechos humanos y la tolerancia. Muchas de estas Cátedras son de reciente creación. A fecha del 31 de Mayo del 2000, los países que cuentan con mayor número de Cátedras son España (44), Rusia (32), Brasil (17) y Argentina (12). En 1991 se creó en la Universidad de La Laguna la *Cátedra UNESCO para la paz, la democracia parlamentaria y los derechos humanos*. Por su actividad e influencia hay que destacar la *Cátedra UNESCO Paz y Derechos Humanos* creada en 1996 en la Universidad Autónoma de Barcelona y la *Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz*, nacida en 1999, en la Universidad Jaime I.

Véase también: Escuelas Asociadas a la UNESCO, UNESCO.

Bibliografía:

UNESCO (1993), *Acción mundial en pro de la educación*. París.

Webs:

www.unesco.org/educprog/unitwin/spanish/index.html

www.unesco.org/culture/policies/chairs/html-sp/index-sp.shtml

JOSÉ TUVILLA RAYO

CHANISMO. Véase *Zen*.

CHIÍSMO. De las dos grandes ramas del islam, el chiísmo es la minoritaria –un 10% del mundo islámico– y se diferencia de la sunní en ciertos aspectos doctrinales, legislativos y rituales. Existe la opinión generalizada de que el chiísmo ha tenido a lo largo

de su historia manifestaciones más violentas y extremistas que el sunnismo, pero lo cierto es que ambas ramas han tenido tendencias tanto violentas como de carácter pacífico y noviolento. En el mismo origen del conflicto entre ambos grupos hubo enfrentamientos violentos, pero también se propusieron fórmulas como el arbitraje para dirimir sus diferencias. El extremismo chií no es más violento que ciertos movimientos islamistas actuales, en su mayoría sunníes. Aunque se describe a menudo al chiísmo como heterodoxia, la doctrina chií ha influido en muchos pensadores y grupos sunníes, y en el último siglo ha habido varios esfuerzos de reconciliación y ecumenismo.

La doctrina chií tiene dos características principales: el racionalismo, la idea de la justicia de Dios, que creó el mundo de acuerdo a un orden racional; y el imamato, la dependencia de un jefe justo (imam), revestido de autoridad espiritual para interpretar las escrituras, pues la razón divina no ha podido dejar sin guía a la humanidad después del último profeta, Muhammad.

El problema del poder, presente desde los inicios de la ruptura con los sunníes, se resuelve parcialmente con la figura del imam mediador entre Dios y los creyentes. En algunos casos, como en Persia, derivó en una jerarquía que ejercía un fuerte control político-religioso sobre la sociedad. Sin embargo, no todos los chiíes conceden el mismo poder al imam. Algunas de sus ramas gozan de mayor libertad en opiniones legales, ya que la doctrina chií mantiene abierta la posibilidad de interpretación de las escrituras. En este sentido, los chiíes pueden adaptar mejor la práctica religiosa a los tiempos, y están más abiertos a diferentes influencias filosóficas. Las soluciones al problema del control de las interpretaciones han sido generalmente conservadoras: lectura personal pero literal de los textos, o lectura interpretativa y racionalista, aunque controlada por la autoridad clerical.

El fracaso político del chiísmo en la mayor parte de su historia ha dado origen a movimientos radicales y violentos, llegando incluso a hacerse proverbiales en las sociedades occidentales. Al igual que en otras

religiones, la santidad entre los chiíes se asocia al martirio, la tragedia y la muerte. Esta cultura de paz negativa canaliza la violencia a través de los rituales, o la sublima a través del suplicio, una especie de revancha moral que inspira rebeldía y esperanza. Los imames, perseguidos y acorralados, son modelos de noviolencia y de justicia, ya que se opusieron a la subversión y promovieron la *taqiya* o disimulación mental para protegerse de sus adversarios. La corriente de quietismo político no significa separación estricta entre asuntos religiosos y políticos: en ocasiones el chiísmo ha sido revulsivo de un cambio político, y su ideal de justicia fue la inspiración de movimientos de reivindicación social, como en el caso de los musulmanes no árabes que reclamaban su derecho a la igualdad en el s. VIII.

El dinamismo de la doctrina chií se debe también a su carácter milenarista: el último imam sobre la tierra se ocultó hace siglos y volverá al fin de los tiempos para instaurar justicia y verdad. Esta creencia ha propiciado la aparición de movimientos mesiánicos, entre los que destaca la escuela shayjiyya, que desarrolló una idea evolutiva de la sociedad humana, encaminada hacia una nueva era de espiritualidad y paz. A partir de estas ideas se desarrollaron religiones independientes como el babismo y posteriormente, la fe bahaí.

Véase también: Baha'i (comunidad), Islam, Religiones y paz.

Bibliografía:

RICHARD, Yann (1996), *El Islam chií*. Barcelona, Bellaterra.

ANA RUTH VIDAL LUENGO

CHIPKO. Por este nombre se conoce a un movimiento ecológico formado, fundamentalmente, por campesinos y pequeños artesanos empobrecidos de la India, en donde la participación social de las mujeres es especialmente notable, cuya filosofía se basa en la concepción del *sarvodaya* gandhiano y de las técnicas del uso de la resistencia y los métodos noviolentos. El movimiento, que aún hoy

es activo, ha ido ampliando su campo de acción de la defensa de los bosques, los ríos y los espacios naturales a la crítica a los productos y las semillas transgénicas.

Chipko nació en 1972, liderado por dos discípulas directas de Gandhi, Mira y Sarala Bhen, y algunas otras líderes locales como Sunderlal Bahuguna, en algunos distritos de la denominada colina de Uttark-Hand en el estado de Uttar Pradesh (India). El movimiento fue la contestación crítica a un creciente proceso de explotación de los recursos forestales en el área, en la cual –durante los años 60– se llevaron a cabo roturación de nuevas tierras para la agricultura extensiva y para el pastoreo que fueron mermando las peculiares formas de explotación y gestión comunal de la tierra.

Chipko fue una de las muchas formas organizativas en las que se articuló la conciencia ecológica desde el Sur, es decir, desde los denominados países pobres; y, todo ello, en paralelo a las iniciativas adoptadas en otros lugares del mundo (también del Norte) como: Amigos de la Tierra (1969), Greenpeace (1971) o la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, celebrada en Estocolmo (1972).

La palabra Chipko procede de la lengua Hindi y su significado es «abrazar». Porque eso es, justamente, lo que hacían sus partidarios para evitar la tala de árboles: abrazarlos. Cada activista, las mujeres eran mayoría, adoptaban un árbol, se ataban a él y resistían hasta el límite de sus fuerzas para evitar la tala (como en las campañas del valle Doon durante 1986 a 1988).

A nivel local, las acciones y los programas rurales de Chipko han producido significativas mejoras ecológicas y económicas en algunos pueblos (desarrollo rural sostenible; reforestación con semillas autóctonas, etc.). Pero no sólo eso. En una dimensión social, las mujeres han adquirido un grado de participación y de gestión en la toma de decisiones y en la puesta en marcha de los programas hasta entonces impensables. Ello ha mejorado no sólo su posición social sino que han aliviado sus condiciones de trabajo. Asimismo, los fines del movimiento (la defensa de la comunidad), como sus dinámicas inter-

nas (formas de resistencia y socialización noviolentas), han generado cambios sociales visibles: Chipko ha permitido reunir a castas diferentes, grupos de edad y grupos étnicos anteriormente separados o excluyentes.

No sólo eso y aunque Chipko no ha podido frenar en seco la tala de árboles y la degradación medioambiental (erosión, inundaciones, pérdida de los productos no comerciales del bosque, etc.), ésta y aquélla se siguen produciendo a una escala sensiblemente menor. Con todo, lo más interesante ha sido que el movimiento ha levantado una generalizada conciencia medioambiental por la conservación de los Himalayas en Uttar Pradesh; y, como tal, ha acabado inspirado a otros movimientos ecológicos a lo largo de la India e, incluso, fuera de ella. Por ejemplo, en Canadá y Estados Unidos algunos grupos ecologistas han seguido las mismas técnicas de Chipko para salvar, de la tala, a secuoyas centenarias, este fue el caso de la joven Julia Hill que permaneció cerca de dos años encaramada a una secuoya para evitar su tala y que ha dejado en un libro su testimonio, *El legado de Luna*. Asimismo, los «ecologistas profundos» en su visión compleja y espiritual de la Naturaleza le han dado un nuevo uso a las secuoyas con la finalidad de salvarlas de la tala, es el denominado «tree climbers» o escalada de árboles para dormir o vivir en ellos, otear el horizonte o disfrutar de un aire más limpio y saludable que parte de una nueva práctica ecológica.

Volviendo a la India, estas expresiones culturales de resistencia están motivadas por preocupaciones no sólo económicas, sino ecológico-religiosas. Por ejemplo, para significar su relación íntima con los árboles, las mujeres atan rakhis (hilos sagrados) amarillos alrededor de los árboles para proporcionarles protección simbólica; asimismo, en esta ceremonia ofrecen lecturas del Bhagavad Gita (el texto sagrado del hinduismo) para extender esa protección. Las historias religiosas han servido para aumentar la conciencia medioambiental, relacionando a ciertas deidades hindúes, como Krishna, por su conocimiento sobre la bondad, utilidad y santidad de los árboles. Asimismo, las formas de expresión de la resistencia a la tala se han

extendido a cánticos espirituales, rezos y otros rituales. Un ejemplo muy notable en este sentido han sido las marchas simbólicas llamadas *padyatras* (que evocan la imagen de las peregrinaciones a los santuarios religiosos del hinduismo) por las villas y pueblos cercanos a los Himalayas para aumentar con ello el proceso de concienciación para su conservación. Así, asociando los bosques a los textos sagrados hindúes, el movimiento ha mantenido una fuerte unidad social y un importante respaldo moral más allá de sus propios militantes.

Finalmente, el movimiento continúa actualmente con programas de reforestación y eco-desarrollo, facilitando créditos y articulando políticamente las comunidades campesinas. Asimismo, sus estrategias siguen siendo, frente a las compañías privadas y las políticas de explotación maderera, de resistencia, desobediencia civil y acción directa noviolenta (retrasar las talas, boicotear las subastas de explotación maderera, huelgas de hambre, etc.).

Véase también: Ecología Profunda, Ecologismo, Gandhismo.

Bibliografía:

- BUTTERFLY HILL, Julia (2002), *El legado de Luna. La historia de una mujer, una secuoya y la lucha por salvar el bosque*. Barcelona, RBA Libros.
- COMMONER, Barry (1992), *En paz con el Planeta*. Barcelona, Crítica.
- DOBSON, Andrew (1997), *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*. Barcelona, Paidós.
- Ecología Política*, Madrid (revista).
- MARTÍNEZ ALIER, J. (1992), *De la economía ecológica al ecologismo popular*. Barcelona, Icaria.
- SHEPARD, Mark (1987), *Gandhi Today. The Story of Mahatma Gandhi's Successors*. Washington, Seven Locks Press.
- SHIVA, Vandana (1995), *Abrazar la vida*. Madrid, Horas y horas.

Webs:

- http://www.markshep.com/nonviolence/GT_Chipko.html (sobre las conexiones de Chipko y la noviolencia).

<http://mujer.tercera.cl/2002/02/23/julia2.htm> (entrevista a Julia Butterfly Hill).

<http://www.enbuenasmanos.com> (Sobre la ecología profunda).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

CICLO ARMAMENTÍSTICO. El ciclo armamentístico empieza en otoño cuando se elaboran los presupuestos para el año siguiente. Estos presupuestos determinan las partidas destinadas a mejorar o simplemente mantener las estructuras militares y otras cuestiones afines. Así pues, estos presupuestos determinan la partida de I+D militar que definirá la estrategia industrial de ese sector. Es cierto que el patrocinio militar juega un papel importante en el desarrollo de tecnologías como la nuclear, aeroespacial, informática y semiconductores, pero en relación con los recursos generosos dirigidos a I+D militar los avances son escasos, ya que la aplicación de esta investigación constituye la piedra angular del sector militar (cerca del 90% tanto en los EE UU como en el Reino Unido), y es menos transferible que la procedente de la investigación básica. Muchas de las tecnologías desarrolladas en el sector militar que encuentran aplicación civil se han de modificar mucho antes de ser comercializadas. La verdadera cuestión, por tanto, radica en los beneficios perdidos por haber dado prioridad a las asignaciones militares para I+D. El ciclo sigue con la producción de bienes militares. Estos bienes serán luego adquiridos dentro del Estado donde se han producido, o bien se exportarán hacia otros destinos. Finalmente, el ciclo finaliza con el despliegue y uso de esas armas. En el caso de las armas ligeras, además, las armas pueden ser utilizadas varias veces en distintos lugares.

A partir de finales de los años 80, pero sobre todo a principios de los 90, con el final de la guerra fría, los países desarrollados frenan sus elevados gastos militares, se para la carrera armamentística propia de este período, y se produce, por tanto una acumulación importante de armas en stocks en los países desarrollados que generalmente procuran expor-

tar hacia países en vías de desarrollo (los cuales aumenta en promedio su gasto militar).

En valor absoluto, las transferencias de armas convencionales se reducen considerablemente durante la primera mitad de la década. Entre 1994 y 1997 según el SIPRI se puede observar una ligera recuperación de las transferencias de armas convencionales, debido sobre todo a diversos contratos de tipo militar firmados después de la Guerra del Golfo.

Por su parte, los Estados miembros de la Unión Europea, en conjunto, son responsables de entre el 20 y el 30% del total de las exportaciones de armas del mundo durante los años 90. Y son después de los Estados Unidos, los segundos principales exportadores de armas convencionales del mundo. De hecho, algunos de ellos ya ocupan en el ámbito individual los primeros lugares del ránking mundial de exportadores de armas convencionales: Francia, Reino Unido, Alemania, Italia y, más recientemente, España. Por otro lado, los Estados miembros de la UE generalmente venden armas a países de Oriente Medio y del Este Asiático. Si bien existe también un no menos despreciable intercambio entre los mismos Estados miembros.

Véase también: Ciencia y Tecnología por la Paz, Desminado, I+D Militar, Minas antipersona.

Bibliografía:

FISAS, Vicenç (1998), *El lobby feroz: Las ONG ante el comercio de las armas y el desarme*. Barcelona, Icaria.
 —, (1989), *Las armas de la democracia: Exportaciones españolas de armamento 1980-1988*. Barcelona, Crítica.
 FONT, Teresa y OLIVERES I BOADELLA, Arcadi (1994), *El negocio de las armas, la responsabilidad española*. Barcelona, Intermón.

Web:

<http://www.sipri.org>

RAÚL ROMEVA RUEDA

CIENCIA Y TECNOLOGÍA PARA LA PAZ. La investigación para la paz comenzó ocupándose prioritariamente de la guerra y otras formas de violencia directa. Sin embar-

go, con el tiempo ha ido manifestando una creciente preocupación por otras manifestaciones de la violencia (como la violencia estructural y la violencia cultural) y por las condiciones de construcción de una paz exigente que incluya entre sus requisitos la satisfacción de las necesidades humanas, el respeto a los derechos humanos, la sostenibilidad ambiental y la equidad. Una consecuencia directa de este cambio en las agendas de la paz es que la reflexión de los irenólogos sobre la ciencia y la tecnología no debe limitarse a documentar y denunciar el uso de la ciencia y la tecnología al servicio de la industria militar y la guerra. La Investigación para la Paz debe preocuparse, asimismo, por la relación de la tecnociencia con otras formas de violencia y con la promoción de condiciones de paz. Ampliar su agenda en este sentido constituye, sin duda, uno de los retos más importantes de la Investigación para la Paz en la actualidad.

La necesidad de esa ampliación se hace más patente si tenemos en cuenta la creciente importancia social de la ciencia y la tecnología. Éstas han permitido que muchos de los obstáculos que impiden la mejora en las condiciones de vida de los seres humanos ya no se consideren inevitables. Pero, al mismo tiempo, la ciencia y la tecnología han contribuido a generar cambios sociales y ambientales que ponen en peligro y hasta deterioran las condiciones de vida existentes.

La economía, los problemas ambientales, las comunicaciones, la cultura y las relaciones de poder, amén de la guerra, están profundamente condicionadas por las innovaciones tecnocientíficas. Precisamente una de las características más destacadas del siglo XX ha sido la creciente implicación de los estados y de las grandes empresas en la investigación científica y tecnológica. Estados y empresas pasaron, en efecto, a lo largo de ese siglo, de un desinterés casi absoluto por invertir en ciencia y tecnología a desempeñar papeles muy activos en su financiación y orientación.

La propiedad, el control y los límites del conocimiento científico y tecnológico comienzan a ser tan importantes fuentes de conflictos como el territorio o la energía. No es

extraño que la ciencia y la tecnología se nos presenten, con frecuencia, como realidades conflictivas y hasta amenazadoras, capaces de acelerar procesos que, como el deterioro ambiental, contemplamos con preocupación. Pero no debemos olvidar que la tecnociencia contemporánea ofrece, al mismo tiempo, herramientas imprescindibles para la construcción de una realidad progresivamente más pacífica. De ahí que la pregunta clave pueda formularse en estos términos: ¿Cómo sería un proceso científico-técnico compatible con y/o promotor de una sociedad sostenible ambientalmente, justa y pacífica? La búsqueda de respuestas a esta pregunta exige a la Investigación para la Paz explorar las conexiones entre el proceso científico-técnico y la violencia, tanto directa como estructural y cultural, la paz, la génesis y dinámica de conflictos, la sostenibilidad y la equidad, entre otras cuestiones clave.

En estas tareas pueden ser de interés ciertas aportaciones teóricas que han modificado en las últimas décadas la visión sobre la tecnociencia y sus relaciones con la sociedad. Algunas de esas aportaciones se han producido dentro del campo interdisciplinar de los Estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS). De ahí la necesidad de que la Investigación para la Paz esté atenta a los desarrollos dentro de este campo.

Las aportaciones de los Estudios CTS se están produciendo, por un lado, en relación con la influencia del proceso científico-técnico en la configuración de la sociedad contemporánea (consecuencias sociales y ambientales de la tecnociencia); por otro, con respecto al papel de los factores sociales en la configuración del proceso referido. Finalmente, están proporcionando propuestas, modelos y experiencias relativos a la orientación y el control social público de dicho proceso.

Las aportaciones de los estudios CTS se ponen mejor de manifiesto si contraponemos la visión de la ciencia, la tecnología y las relaciones de éstas con la sociedad que dichos estudios proporcionan con lo que podemos denominar *visión tradicional de la ciencia y de la tecnología*. Algunos de los rasgos de esa visión tradicional son los siguientes:

— Se considera a la ciencia como una actividad centrada en la profundización y en el conocimiento de la realidad, *autónoma* con respecto a factores sociales y *neutral* desde el punto de vista ético.

— La tecnología es caracterizada como *ciencia aplicada*, centrada en la transformación de la realidad basándose en los conocimientos aportados por la ciencia (imagen *intelectualista* de la tecnología).

— La tecnología se considera como una herramienta, un artefacto, un instrumento que permite conseguir determinados fines (imagen *instrumental* o *artefactual* de la tecnología).

— La tecnología, en sí misma, sería, como la ciencia, *neutral*; lo problemático desde el punto de vista ético sería el *uso*, para bien o para mal, que se haga de ésta.

— La ciencia y la tecnología serían necesariamente generadoras de *progreso humano*; cuando se producen consecuencias sociales y ambientales negativas, éstas son contempladas como costes inevitables, sobradamente compensadas por los beneficios que procura el proceso científico-técnico.

En la visión tradicional se considera el proceso de cambios en la ciencia y en la tecnología como un proceso relativamente *autónomo* de influencias sociales que obedecería a una lógica interna en la que los factores sociales apenas serían relevantes. Los cambios en las tecnologías vendrían dados fundamentalmente por los cambios acaecidos en la ciencia, que estarían motivados, a su vez, por razones relacionadas exclusivamente con el objetivo de mejorar en el conocimiento de la realidad. De este modo, mejores teorías científicas serían el fundamento de mejores tecnologías. Habría así una secuencia lineal que iría de la ciencia a la tecnología y de ésta a la sociedad, una secuencia en la que se generaría progreso humano (mejora en las condiciones de vida). Dada esta imagen, se comprende que no se considere necesaria, dentro de esta visión tradicional, la orientación y el control social de la investigación científico-tecnológica.

Esquemáticamente, podríamos decir que las distintas tradiciones dentro de los estudios CTS han cuestionado la *visión tradicional* y

han formulado nuevas visiones de la ciencia y la tecnología, y de las relaciones de éstas entre sí y con la sociedad. Así, los representantes del *constructivismo social*, principalmente, han cuestionado el carácter *autónomo* y *neutral* tanto de la ciencia como de la tecnología, poniendo de manifiesto el peso de diversos factores sociales, entre ellos *intereses* de diverso tipo, en la configuración de una y otra. Por su parte, filósofos norteamericanos de la tecnología, como L. Winner, han cuestionado la imagen puramente artefactual o instrumental de la tecnología, al profundizar en los modos en que las tecnologías han modelado, en gran medida, las sociedades contemporáneas.

La convergencia de estas tradiciones permitiría combinar el conocimiento de los efectos sociales y ambientales de las tecnologías contemporáneas con la convicción de que esas tecnologías son, en una importante medida, resultado de una construcción social, lo que abre el camino, precisamente, para el debate y la participación social en su configuración. En ese debate social habrían de abordarse preguntas como las siguientes: ¿son deseables todos los efectos sociales y ambientales de las tecnologías actuales y venideras?, ¿a qué objetivos y prioridades deberían servir las modernas tecnologías?, ¿qué cambios sería necesario introducir en la construcción de la tecnociencia con objeto de modificar sus efectos y ponerlas al servicio de objetivos socialmente más deseables?

La convergencia mencionada, realmente, ya está teniendo lugar y está generando algunos cambios en las dos áreas más importantes del ámbito de la orientación y el control de la ciencia y la tecnología, como son la evaluación de tecnologías y la *política pública sobre ciencia y tecnología*.

Ahora es el momento de preguntarnos en qué sentido debe tomar nota la Investigación para la Paz de las aportaciones de los Estudios CTS mencionados anteriormente.

Ya hemos señalado un cambio necesario en el acercamiento de la irenología a la tecnociencia que viene dado por la evolución interna de la primera: a la preocupación por la relación de la ciencia y la tecnología con la guerra y el armamentismo se ha añadido

el interés por el papel de aquéllas en otras formas de violencia y en la construcción de la paz. Ahora bien, ese paso ha de complementarse con otro: la Investigación para la Paz debe ir más allá de cuestionar ciertos *usos* de la ciencia y la tecnología, como si éstas fueran realidades autónomas y neutrales y como si dichos usos fueran extrínsecos y contingentes con respecto a ellas. De esta forma, la atención a los procesos de construcción social de la ciencia y la tecnología, así como a la evaluación tecnológica se convierten en escenarios idóneos para orientar el proceso científico-tecnológico hacia el objetivo de una sociedad pacífica, sostenible y justa.

La Investigación para la Paz tiene una importante tarea en el debate social acerca de cuáles deben ser las prioridades en investigación y desarrollo (I+D), qué consecuencias sociales de la tecnociencia son inadmisibles y cuáles deben promoverse, y qué formas de participación social en la construcción de la ciencia y la tecnología son más acordes con el objetivo de la paz en todas sus dimensiones.

Hasta ahora, las decisiones relativas a procesos y productos tecnológicos han sido adoptadas, en su mayor parte, por unos pocos colectivos sociales (como, por ejemplo, determinadas empresas y gobiernos), pero sus consecuencias nos afectan, en muchos casos severamente, a todos. Por ello, ha de plantearse urgentemente la necesidad de que esas decisiones sean tomadas por el conjunto de la sociedad. Se trata de imaginar y crear nuevos modos de relacionarse con el proceso científico-tecnológico, a la altura de los retos a los que estamos enfrentados.

Algunas de las tareas a desarrollar con este propósito son:

— Mejorar la toma de conciencia individual y colectiva sobre las consecuencias sociales y ambientales de los procesos tecnológicos. Para ello habría que promover una mayor formación y educación de los ciudadanos sobre estas cuestiones, así como una mayor responsabilidad de los científicos y tecnólogos acerca de las consecuencias de su propio trabajo.

— Conocer mejor quiénes, cómo y con qué criterios están tomando las decisiones más importantes en la configuración del proceso científico-técnico.

— Crear los cauces y lugares adecuados donde puedan ser escuchadas las opiniones de todos aquéllos que puedan ser afectados por el proceso tecnocientífico.

— Propiciar la participación democrática en la configuración de la ciencia y la tecnología, incluyendo las fases más tempranas del diseño de aquellas tecnologías con mayores consecuencias sociales y ambientales para los seres humanos actuales y futuros.

— Cambiar el modo como son tratados los riesgos asociados a la tecnociencia contemporánea, pasando del enfoque dominante a uno basado en el *principio de precaución*. De acuerdo con éste, son aquellos que pretenden desarrollar actividades potencialmente peligrosas quienes tienen que demostrar su necesidad y su inocuidad, en vez de darse por supuesto que una sustancia o actividad es segura mientras no se demuestre lo contrario.

La construcción social democrática de la tecnociencia es una de las tareas, aunque una tarea cada vez más importante, en la configuración de un mundo más justo y más solidario, de un desarrollo más sostenible, de unas sociedades más democráticas; es requisito imprescindible para la satisfacción universal de las necesidades humanas básicas y para la realización efectiva de los derechos humanos. De ahí que quienes estén comprometidos con estos objetivos (que pueden resumirse en el objetivo de la búsqueda y construcción de la *paz*) no pueden dejar de prestar atención al papel que puede jugar en dicho contexto el proceso científico-tecnológico.

Véase también: Conferencias de consenso, Desarrollo, Manifiesto Russell-Einstein, Movimientos de científicos y técnicos con compromiso social, Necesidades humanas.

Bibliografía:

COMMONER, Barry (1992), *En paz con el planeta*. Barcelona, Crítica.

GONZALEZ GARCIA, Marta I., LÓPEZ CEREZO, José A., y LUJÁN LÓPEZ, José L. (1996), *Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*. Madrid, Tecnos.

RIECHMANN, Jorge (2000), *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid, Los libros de la Catarata.

RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier, MEDINA DOMÉNECH, Rosa M., y SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús Andrés (Eds.) (1997), *Ciencia, tecnología y sociedad: contribuciones para una cultura de la paz*. Granada, Universidad de Granada.

SCLOVE, Richard E. (1995), *Democracy and Technology*. Nueva York, The Guilford Press.

WINNER, Langdom (1987), *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona, Gedisa.

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR
y JESÚS A. SÁNCHEZ CAZORLA

CINISMO. En la historia del pensamiento y de los modelos educativos el cinismo es una corriente educativa que surgió en la división doctrinaria de los discípulos de Sócrates. Esta escuela fue fundada por dos filósofos famosos: Antístenes y su autor más representativo que fue Diógenes. El método educativo del cinismo se elaboró posteriormente, en la primera mitad del s. III por Bión de Boristene con el término didáctico de *diatribas*. Este método consistía en la exposición de los valores o actitudes propias de cada sociedad y de cada momento. A continuación, el maestro conjuntamente con los discípulos, hacía una crítica, siempre negativa y en modo alguno transformativa, sobre dichas costumbres o actitudes sociales. Estas reflexiones críticas estaban muy marcadas por el humor, la ironía y la burla sin detectar nunca ningún aspecto positivo. La finalidad del maestro era que los discípulos no se integrasen en las virtudes sociales ni las asimilaran en su comportamiento y conducta.

Los tratados de la filosofía cínica terminaron siendo unas sátiras literarias en las que se desarrollaban un conjunto de burlas sobre el resto de pensadores o agentes políticos o sociales, sobre las creencias religiosas y siempre

sin aportar alternativas constructoras de otra sociedad o pensamiento distinto del que ello criticaban.

La escuela cínica, como no tenía ninguna fundamentación social ni filosófica no fue una corriente filosófica permanente sino con largos periodos de ausencia y desaparición ante la importancia de otras escuelas. Al ser sólo crítica y nunca creadora y mucho menos investigadora terminó desapareciendo tras el triunfo del pensamiento cristiano hacia el siglo V. La terminología sin embargo sí siguió utilizándose y aplicándose a todo individuo impregnado por la desvergüenza en defender o practicar acciones o doctrinas vituperables en la formación y educación ética. La evolución semántica del término acabó hacia el siglo XVIII significando obscenidad descarada, grosería e impudicia, significados que se pueden constatar todavía en el Diccionario de la R.A.E.

El cinismo informal sigue siendo en nuestra sociedad una actitud no sólo individual sino también de un amplio carácter social como puede verse en numerosos programas de los medios de comunicación que no tienen ninguna intención educativa sino sólo, como en sus orígenes, un sentido negativo del humor que contribuye a la desintegración social. En la educación para los valores de nuestra sociedad y sobre todo en la educación para la paz es aceptable una crítica seria y bien fundamentada para el cambio y progreso social pero siempre que presente una alternativa y no termine en la burla como único fin educativo. Hay quienes viven en recintos cerrados y permanecen ininterrumpidamente por largo tiempo en la toxicidad de su medio ambiente. Si alguien de pronto irrumpe desde fuera, advierte la perniciosidad ambiental que el organismo acusa con reacciones de rechazo. Trasladando esta imagen a nuestra sociedad, al observar la vivencia de ambientes cerrados no debemos criticarlos y hacer sátiras del mismo, metodología propia del cinismo, sino además de comunicarles la situación en la que viven, aportarles las estrategias del diálogo y de la transformación hasta terminar en la vivencia de la paz.

La sociedad actual tiende a estructurarse sobre unos valores registrados en la Carta de

los derechos humanos como la solidaridad, la igualdad, la fraternidad universal, actitudes todas ellas para el progreso humano y en consecuencia para el logro de la paz. El cinismo actual en cambio muestra unas burlas y unas increencias frívolas sobre la posibilidad o crecimiento progresivo de dichos valores por lo que dicha actitud crítica no es aceptable.

El carácter cínico individual y colectivo proviene de los fracasos psicológicos, personales o sociales de quienes no han creído en la posibilidad de una recuperación y renovación. La generalización del cinismo conduce consecuentemente a la autodestrucción, como sucedió con la escuela cínica. Igualmente, las actitudes cínicas impiden la interculturalidad. Uno de los puntos fundamentales actuales del cinismo es la burla de otras cultura sin profundizar en el estudio y valoración de las mismas. Es un pensamiento negativo formado en la duda de la absoluta necesidad de la interrelación humana. El cínico extrae las realidades y acontecimientos del contexto en el que ha surgido, lo reduce a un mero hecho relleno de trucos y componentes falsos y humorísticos. ¿Por qué este juego letal y enervante? ¿Por qué este regodeo deleitante en un talante de negatividad tan peligrosamente cargado de muerte psicológica y social? Por el fracaso del pensamiento negativo que se refleja en las burlas cínicas.

El cinismo es como conclusión y en definitiva un pensamiento negativo y superficial, sin reflexión ética, que se burla de todo lo existente, desacredita el crecimiento de los valores como tejido de la realidad. Igualmente es algo contrario a la sed inextinguible de la razón humana por construir una sociedad en continuo progreso, reduciéndola al vacío, a la nada tras una sátira burlesca. La educación para la paz no excluye la crítica y valoración de las actitudes sociales. Pero no puede terminar como el cinismo, en la sátira burlesca de dichas situaciones, sino en la aportación de transformaciones fraternales y positivas.

Citamos algunos casos concretos en los que podemos observar el cinismo social e individual como una manifestación de contravalores y que deben ser evitados en todos los procesos educativos. El sentido del humor es

uno de los rasgos de la sabiduría porque rompe la rigidez mental y en numerosos casos destruye numerosas construcciones y modelos falsos. Pero en otras ocasiones podemos observar «chistes» sobre deficientes mentales, homosexuales, machistas, sobre creencias sagradas, etc. Este humor es la manifestación más actualizada del cinismo y lo más contrario a los valores de la igualdad, solidaridad, tolerancia, etc. Una educación humana sí ha de contar con el sentido del humor, con la crítica y valoración pero nunca con los rasgos del cinismo.

Véase también: Derechos Humanos, Interculturalidad.

Bibliografía:

- ABBAGNANO, Nicola (1973), *Historia de la Filosofía*. Barcelona, Montaner y Simón S.A.
- ARMSTRONG, R. J. (1973), *Desarrollo y evaluación de los objetivos de conducta*. Buenos Aires, Guadarrama.
- ORMELL, Christopher (1978), *La manipulación de los objetivos educativos*. A Coruña, Adara.
- SAVATER, Fernando (1978), *La filosofía tachada precedida de Nihilismo y acción*. Madrid, Ariel.
- ZELLER, H. (1916), *Fragmentos de Filosofía Griega*. Leipzig, Bib. Teubn.

ANTONIO SÁNCHEZ GARCÍA

CIUDADANÍA. Ciudadanía, etimológicamente significa «pertenencia a una ciudad» o «conjunto de individuos de una ciudad».

Como todos los conceptos, el de ciudadanía se ha ido alejando de su etimología tanto en sus rasgos positivos como en los negativos. El concepto de ciudadano ha tenido un largo proceso de evolución aunque las fases primeras aún no hayan desaparecido por completo. El concepto más antiguo, que sigue existiendo en gran parte de la Tierra es el de identificar a los ciudadanos con el etnocentrismo y con un conjunto de derechos pertenecientes sólo a la propia estirpe. En esta primera fase de ciudadanía están excluidos de dichos derechos los extranjeros, los refugiados y los inmigrantes, simplemente porque son de otra etnia, cultura o religión. Esta primera visión surge cuando el ser humano

aún no ha desarrollado la percepción de la alteridad, confunde su identidad con su territorio. El suelo natal o el violentamente conquistado es la base de la construcción personal y cultural excluyendo a los que no son de allí. Esta primera fase de ciudadanía originada por el derecho al suelo se deriva en unos derechos a su vez políticos y sociales que terminan en las fronteras, y no son aplicables a los del más allá de las fronteras, que generalmente eran el resultado de unos acontecimientos violentos.

Esta primera visión de ciudadanía, aún existente en numerosos países, ha de ser considerada como una realidad de pequeñez que nada tiene que ver con los medios actuales de comunicación, de transporte. Ante estas realidades actuales, tanto las fronteras naturales como las conseguidas militarmente que siempre han sido límites infranqueables, hoy no deben ser más que fronteras simbólicas y nunca reales porque, debido al progreso, estamos habitando en un planeta unificado, en una Nueva Tierra cuyas regiones comparten expectativas y problemas. Este antiguo concepto de ciudadanía sigue existiendo en aquellos países en los que los derechos humanos sólo son aplicables a las etnias nacionales y no a los extranjeros o inmigrantes.

Con la filosofía de la Ilustración y su puesta en práctica por primera vez en Francia tras la Revolución, el concepto de ciudadanía tuvo una evolución progresiva y un gran cambio tendente a la ampliación y evitando todo tipo de discriminaciones. Se elaboró el concepto de Estado tipificándolo e identificándolo con un territorio dominado todo entero por un solo poder sin tener en cuenta las etnias o religiones como en la primera fase. Los nuevos ciudadanos son todos los que habitan en ese Estado sin tener en cuenta ninguna de las limitaciones de la fase anterior. Ya no se identifica el concepto de «nación» con el «ethnos» o «raza» sino que aparece el concepto de «citoyen», ciudadano, para todo el que está inscrito en ese Estado sin tener en cuenta su procedencia. Esta evolución supuso una gran transformación positiva y mucho más amplia que la anterior: todos los miembros del Estado son libres e iguales y tienen los mismos derechos.

No obstante y a pesar de su carácter evolutivo, la ciudadanía seguía siendo un asunto de alianzas y contratos y este modelo es el que sigue predominando en nuestra cultura. Incluso originó numerosos rasgos negativos que se han convertido en formas de ciudadanía contrarias a la paz y a la solidaridad como los nacionalismos, que sólo han producido violencia, implantaciones lingüísticas y culturales. La propia Francia, creadora de esta segunda fase de ciudadanía, prohibió en su Estado la utilización de toda lengua que no fuese el francés y creó el denominado «chauvinismo» o exaltación de lo francés.

En el pensamiento actual y en las corrientes que buscan la paz, como puede verse en autores como Habermas y Heckmann, se está rechazando este segundo concepto de ciudadanía y se busca un nuevo estadio más acorde con la esencia de la humanidad y con la unidad respecto a los valores y derechos. El nuevo concepto de ciudadanía es universal. La Tierra es una «aldea global» de la humanidad. En la Carta de los Derechos Humanos está el germen del concepto de ciudadanía universal opuesto a los nacionalismos de la segunda fase y al racismo y etnocentrismo de la primera y de la sociedad primitiva. La nueva ciudadanía tiene hacia una sociedad mundial. Los derechos humanos tienen que transformarse en derechos y principios de todos los hombres, vivan donde vivan.

La educación para la paz se basa en esta tercera fase del concepto de ciudadanía por lo que debe excluir las desigualdades anteriores que partían de las etnias, religiones, ideologías, culturas o nacionalismos. Como afirma Hanna Arendt, el pertenecer a una raza o religión, a una ideología o nación es algo muy simple y que no se ha de tener en cuenta para el concepto de ciudadanía que buscan e intentan implantar las instituciones por la paz. La educación actual, al educar en ciudadanía, no debe considerar las dos fases anteriores más que como objetos de museo histórico. Sus principios, hoy, son un puro anacronismo aunque sigan dándose y en algunas regiones sigan siendo objetivos de la manipulación educativa. La ciudadanía universal coincide en la actualidad con los paradigmas

económicos, éticos y la difusión de valores, hábiles en todas las culturas. La intolerancia de unos Estados con otros hoy no es real sino un pararrayos para desviar la atención de los conflictos internos.

Véase también: Ciudadanos del mundo, Derechos Humanos, Inmigración.

Bibliografía:

ABEL, O. (1992), *La justificación de Europa*. Ginebra, Labor et FIDES.
 FINKIELKRAUT, Alan (1990), *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama.
 LÁZARO GONZALEZ, Isabel E. (1992), *Noción y situación de extranjería*. Madrid, U.P. de Comillas.
 LÉVI-STRAUSS, Claude (1961), *Raza e historia*. Paris, Gonthier.
 SALT, J. (1991), *Evolución actual y futura de las migraciones internacionales referentes a Europa*. Luxemburgo, Consejo de Europa.
 TRIGO, Josep (2001), *Nosotros en el universo*. Valencia, Nau Llibres.

ANTONIO SÁNCHEZ GARCÍA

CIUDADANOS DEL MUNDO. Significa considerar a todos los seres humanos como miembros de una única comunidad, la comunidad humana. Efectivamente ser ciudadano está relacionado con ciudad. Para el ciudadano del mundo, el orden que ha de regir su ciudad (*polis*) es todo el orden del universo (*kosmos*). De ahí que al ciudadano del mundo se le pueda llamar también *cosmopolita*.

En la tradición occidental hemos heredado el concepto de ciudadano (*polites*) de los griegos. Ser ciudadano es participar en la comunidad política: tener el derecho a la palabra para intervenir en la asamblea (*isegoría*) y el derecho a la igualdad ante la ley (*isonomía*). Es una comunidad política reducida a la ciudad que, por este motivo, se conoce como ciudad-estado. Sin embargo este concepto de ciudadanía tiene sus exclusiones: mujeres, niños, metecos y esclavos no tenían esos derechos. Los metecos son un precedente de los actuales inmigrantes: gente que vive y aporta riqueza en un país que, sin embargo, no les reconoce como suyos. La

pertenencia a la ciudad se ve completada con la pertenencia a lo que podríamos llamar la «nación griega». De ahí que las guerras entre los griegos se consideren más dolorosas que las guerras contra los bárbaros: los extranjeros. Alejandro Magno empezó a romper la creencia de que la naturaleza había dividido a los seres humanos en griegos que vivían en ciudades y bárbaros, autorizando a sus generales a casarse con mujeres de las tierras conquistadas. Desde los filósofos llamados estoicos (s. III-IV a. C.) se intenta superar esa división entre griegos y bárbaros defendiendo una ciudadanía mundial o cosmopolita. Todos los seres humanos compartimos la misma razón, una especie de *logos* divino, y por este motivo podemos ampliar el amor propio al amor a toda la humanidad. Es importante ver cómo la razón y el amor, en este caso, van unidos, porque muchas veces se ha separado la moral racional de la moral de los sentimientos. Estas ideas cosmopolitas de amor a la humanidad se considera que influyeron en el cristianismo a través de la propuesta de San Pablo de que no hay judío ni gentil, libre ni esclavo. Sin embargo, desde el principio, hay que tener críticamente en cuenta una importante relación entre cosmopolitismo e imperialismo y la tentación de pensar que se es ciudadano del mundo con la imposición imperialista de un gobierno mundial, presente ya en Alejandro.

El Imperio Romano también fue un intento de ampliar la noción de ciudadano más allá de la pertenencia a una comunidad. Con los romanos empieza el carácter jurídico del ciudadano. El ciudadano es el que actúa según la ley y espera su protección a lo largo y ancho de todo el imperio.

El cosmopolitismo fue igualmente un ideal de la Ilustración europea en el siglo XVIII. Se cree que todos los seres humanos estamos unidos como seres racionales más allá de los estados, curiosamente en una época que organiza el mundo en estados nacionales, establece fronteras claras entre ellos, y homogeneiza la diversidad cultural, lingüística, e incluso nacional, dentro de los nuevos estados nacionales. Sin embargo también en esa época se entendía a veces cosmopolita como ciudadano del continente europeo y se reclama-

ba una constitución para Europa. En cualquier caso es importante el desarrollo de un sentimiento de pertenencia y de ciudadanía más allá del propio estado nacional. Otro matiz crítico es que esta idea de humanidad que nos hace ciudadanos del mundo, no se aplicara antes a los descubrimientos de los nuevos mundos, ni después en el reparto colonial de los otros continentes.

La intuición de Kant fue hace poco más de doscientos años, que:

«se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás».

El derecho es para Kant el conjunto de condiciones que nos damos a nosotros mismos para que sea posible que todos hagan uso de su libertad. El fin último del derecho es el incremento de la convivencia en paz. De otra manera no tiene sentido. Hay un derecho dentro de los estados (Derecho Político y Derecho Penal y de Gracia) y otro entre los estados (Derecho de Gentes). Ahora necesitamos un Derecho Cosmopolita o Derecho Público de la Humanidad que regule las relaciones entre estados, entre estados y ciudadanos de otros estados, entre pueblos sin estados, y entre los ciudadanos mismos.

Actualizando la herencia kantiana podríamos decir que el Derecho Cosmopolita, reúne el sentimiento de pertenencia a una comunidad heredado de los griegos, que ahora incluiría todos los lugares donde haya seres humanos, y la necesidad de una garantía jurídica para todos los seres humanos y colectividades por encima y por debajo de los actuales estados nacionales. Se basa en una interpretación de la globalización que subvierte la mera globalización económica que ahora estamos imponiendo desde la parte rica del mundo. Necesitamos una garantía jurídica para todos los ciudadanos del mundo porque estamos encerrados en el globo terráqueo. Darnos cuenta que compartimos el globo también supone asumir que poseemos en común la propiedad del suelo de la Tierra. Es un sentido de propiedad, no como pro-

riedad privada, sino como posibilidad de intercambio.

Los ciudadanos del mundo tenemos derecho al intercambio que es el sentido original de la palabra «comercio». Es cierto que esta palabra ha pasado a significar el beneficio de algunos, muchas veces, a costa de otros. En cambio, comerciar significa interactuar físicamente, tratarse unos a otros, hacer tratos, incluso en latín se utilizaban *commercium epistularum* como correspondencia, y *commercium linguae* como conocimiento de una lengua.

Ser ciudadanos del mundo nos hace reconocer el derecho a la interculturalidad y al intercambio físico y cultural. En contra de la tentación de pensar en un gobierno mundial imperialista, Kant argumentaba que la naturaleza parece querer otra cosa y se basa en dos medios para manifestarlo: la diversidad de creencias y de lenguas. Es cierto que estas diferencias pueden llevar a las guerras, la exclusión y la marginación. Depende de la cultura, de la forma en que cultivemos nuestras relaciones y apliquemos nuestras creencias, el que el derecho a la diversidad cultural como expresión del derecho cosmopolita lleve o no al incremento de una convivencia en paz. Por eso, uno de los aprendizajes que a Kant le entusiasma de la Revolución Francesa es que ningún pueblo ha de ser impedido a que se dé la constitución que bien le parezca, con la única condición de que ha de ser una constitución que lleve a la paz.

No obstante el reconocimiento del derecho a la interculturalidad, al intercambio físico y cultural y a que cada pueblo se organice de acuerdo con sus propias opciones, se complementa con otra característica del Derecho Cosmopolita que es el derecho a la hospitalidad universal:

«el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro... derecho que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra... por ser esta una superficie esférica (un globo)... no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra».

Parece ser que para los ciudadanos del mundo más que leyes de extranjería se necesitan Leyes de Hospitalidad que regulen la posesión común de la tierra, ya que nadie tiene más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra.

Finalmente el Derecho Cosmopolita, como Derecho Público de la Humanidad, supone el Derecho a la Interlocución al diálogo. Ya vimos que en el origen de la noción de ciudadanía estaba el derecho a la intervención en la plaza pública (*isegoría*), el derecho a la palabra. Kant critica que las potencias europeas hayan convertido el derecho a la hospitalidad en conquista. Actualmente la globalización se entiende sólo en términos de imposición de una manera de organizar la economía, enriqueciendo unos países y empobreciendo otros, o incluso organizando geoestratégicamente el mundo con el predominio de un gobierno como el de Estados Unidos. Kant ya advertía que estar encerrados dentro del globo también es ocasión propicia para que el mal y la violencia de una parte del globo se experimenten en todas las demás. Como ya empezaba a criticar este autor, la conversión de la hospitalidad en conquista cuando nosotros éramos los emigrantes y el rechazo actual a los inmigrantes, lo hacemos las naciones que nos consideramos «moralmente mejores», promotoras de los derechos humanos, etc. La crítica de Kant era que la hospitalidad se convierte en conquista cuando a los indígenas «no se les tenía en cuenta para nada». Interpretamos como contraparte, que todos los ciudadanos y colectividades del mundo tienen el derecho a la interlocución, el derecho a la palabra, incluso cuando organizamos la ayuda o acción humanitaria o la cooperación al desarrollo.

En estos momentos la ciudadanía mundial busca nuevas formas de entender la soberanía, la gobernabilidad y la seguridad. Desde la Paz de Westfalia (1648), el orden mundial ha sido, como hemos visto el de los estados nacionales. Ahora es toda la tierra la que tiene problemas de seguridad y no nos sentimos más seguros dentro de estas formas de gobernación. Son los ciudadanos del mundo los que buscan el ejercicio de la soberanía y de la gobernabilidad, por encima y por debajo de estos estados nacionales. Por encima con la creación,

no sólo de organismos intergubernamentales como una ONU reformada, interestatales como la Unión Europea, etc., sino con el reconocimiento de naciones sin estados, colectividades con características culturales peculiares, pueblos indígenas con sus propias formas de entender la gobernación, intercambios y hermanamientos entre municipios, redes de la sociedad civil global, con la creación de ONG's contrapartes en todas las partes del mundo, comprometidas con la diversidad de maneras de afrontar los problemas globales y locales.

La ciudadanía mundial no se convierte en una noción abstracta alejada de los compromisos con la propia comunidad. Más bien proponemos un localismo cosmopolita, que asume el valor de los lugares más que de los espacios abstractos, como una expresión de la diversidad de maneras en que se pueden cultivar las relaciones humanas como culturas para hacer las paces de las múltiples maneras en que los seres humanos podemos hacerlas.

Véase también: Amor, Ciudadanía, Cooperación, Diálogo, Estado.

Bibliografía:

- CORTINA, Adela (1997), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza.
- KANT, Immanuel (1991), *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Tecnos.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (Ed.) (1997), *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*. Valencia, NAU Llibres.
- , (2001), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

CLEMENCIA. Virtud personal moderadora del rigor de la justicia. Implica su comportamiento, actitud y ejercicio.

Del Imperio Romano, época neroniana, conservamos un tratado filosófico-político escrito por Lucio Anneo Séneca, *De Clemencia*. Se trata de uno de los escasos tratados políticos de época romana, ubicándose dentro de los espejos de príncipes como referente para el príncipe ideal, y que pretende servir para que Nerón reconozca su propio in-

terior. Nos habla de la clemencia y la distingue del perdón por su naturaleza y fines propios.

La clemencia es la única actitud adecuada para un soberano absoluto, es lo opuesto a la cólera, también se trata de la virtud más admirada en un soberano, incluido Nerón. Es natural, útil, necesaria y proporciona honra. Procura gloria y destaca en el ser humano su afinidad con los dioses, reportando, al mismo tiempo, seguridad a quien la practica.

La estructura que refleja Séneca parte de los espejos de los príncipes, si bien no refleja el modelo al que Nerón deba atenerse, sino que ofrece la imagen que el emperador está destinado a ser con el tiempo. Séneca al escoger al sabio como modelo de clemencia, está expresando sin ambigüedades el tipo de superioridad que requiere en el ser humano la práctica de esta virtud.

En la cultura de paz, la clemencia es una de las virtudes pacíficas y no violentas por excelencia, ya que se trata de una actitud hacia otra persona a través de la cual la reconoces y respetas. Como elemento político, su carácter filantrópico es impresionante puesto que nos permite acercarnos a los demás respetando sus espacios. Permite establecer una conexión con el otro a un mismo nivel, mostrando que nuestras intenciones son pacíficas, que no pretendemos imponer nada, sino negociar, a través de la diplomacia, para regular pacíficamente nuestros conflictos y diferentes puntos de vista.

El poder debe basarse en la capacidad de clemencia de los gobernantes, donde se establece una reciprocidad mutua entre gobernados y gobernantes, esta virtud se convierte en uno de los nexos de unión. Como actitud pacífica es útil, necesaria y además debe ser activa y natural, proporcionando un ambiente de seguridad extraordinario.

Como virtud tiene un carácter activo, no es simple consecuencia de la bondad natural, ya que sólo puede surgir y derivar de una actitud consciente; sólo la interiorización consciente puede dotarla de un valor verdadero. Es superior a las leyes (en determinados sentidos), es decir, si la ley no puede proteger al inocente, la clemencia puede intervenir como virtud del gobernante, ya que éste puede es-

tar por encima o al margen de las leyes, aunque las respete voluntariamente.

Crea, potencia y consolida un ambiente pacífico y no violento. Es la virtud que más conviene a la naturaleza del hombre, podemos decir que es de naturaleza divina y humana. Por lo tanto su poder no está basado en la fuerza, sino en la inteligencia de su correcta aplicación, es un auténtico poder pacifista y pacificador.

La seguridad no puede basarse en el miedo derivado de la ignorancia y la crueldad, sino que a través de la clemencia se crea un clima de confianza y seguridad social. A mayor benevolencia mayor seguridad. Nos permite desarrollar y afianzar nuestra socialización así como la filantropía con el menor gasto de energías posibles (baja entropía), lo cual nos induce a relacionarnos más los unos con los otros y ser más felices.

Véase también: Confianza, Perdón, Reconciliación.

Bibliografía:

SÉNECA, L. A. (1988), *Sobre la Clemencia*. Madrid, Tecnos.

MIGUEL ÁNGEL SALORT MEDINA

CND. El *Campaign Nuclear Disarmament* (Campaña por el Desarme Nuclear) es una organización británica fundada durante la guerra fría con el objetivo de movilizar a la sociedad civil y presionar al Estado en el Reino Unido para que éste abandonara su programa nuclear militar.

Los orígenes de la organización se encuentran en el Consejo Nacional por la Abolición de las Armas Nucleares (NCANW), fundada en 1957 en Londres. Ante la evidencia de que la presión pública era el único camino para desafiar la política nuclear británica y motivados por un artículo del novelista y ensayista J. B. Priestly en el *New Statesman*, un grupo de destacados liberales e intelectuales de izquierda decidió trabajar en equipo con ese objetivo. Fue así como en enero de 1958 se fundó el CND, que se fusionaría rápidamente con el NCANW. La ejecutiva de la organización mostró desde el

comienzo una notable apertura ideológica, pues estaba compuesta por un clérigo como director (Cannon John Collins, Deán de la catedral de San Pablo en Londres), una activista de izquierda radical como secretaria (Peggy Duff, laborista que abandonó el partido a causa de su postura en la guerra de Vietnam), y un doble premio Nóbel como presidente (Bertrand Russell, matemático y filósofo pacifista de 85 años), completando la cúpula directiva el conocido laborista Michael Foot. El objetivo original del CND de actuar como grupo de presión liberal pronto encontró un fuerte obstáculo en el Comité de Emergencia para la Acción Directa, organizador junto al CND de una marcha de 4 días a la base militar nuclear de Aldermaston que comenzaría a transformar la campaña en un movimiento popular.

El CND creció rápidamente, y en 1960 ya contaba con 450 grupos locales. Sin embargo, el símbolo de su apoyo popular era la marcha de Aldermaston, convertida en anual y organizada por el Comité de Acción directa del CND. El creciente éxito de la marcha (pasó de 8.000 participantes en 1958 a 150.000 en 1961) hizo ganar peso específico al Comité de Acción Directa, partidario de acciones sindicalistas populares de no-cooperación, de la agitación local y de la desobediencia civil gandhiana. La creciente popularidad de tales actividades condujo a la creación del llamado Comité de los 100, liderado por Bertrand Russell y otros conocidos artistas y escritores, y partidario de protestas populares no violentas de fondo anarquista –sentadas frente a Ministerios, bloqueo de la entrada a bases militares, etc.–. La firme respuesta de las autoridades británicas, arrestando y multando a miles de personas, dió una gran publicidad a las protestas y generó un profundo debate sobre las libertades públicas y el supuestamente garantizado derecho de reunión y expresión en el Reino Unido. Sin embargo, cuando se arrestó a 6 de los organizadores, ninguno de ellos destacadas personalidades públicas, y se les condenó bajo la Ley de Secretos Oficiales a 18 meses de prisión en el caso de los 5 hombres y un año para la única mujer, el efecto disuasorio fue instantáneo, causando el rápido declive del Comité de los

100, que de este modo fracasó en su intento de llenar las cárceles con miles de activistas no-violentos. La duda sobre si la publicidad de las manifestaciones fue útil (mostrando las razones, fuerza y compromiso de los activistas) o contraproducente (sugiriendo que los manifestantes eran agitadores socialmente irresponsables), continúa siendo duda en el seno del movimiento social antinuclear británico. La dirección del CND contempló en todo momento al Comité de los 100 con cierto alarmismo, deseoso de mantener el control político sobre el movimiento y preocupado por la controvertida naturaleza de los métodos de acción directa.

El CND fundamentó su campaña sobre el abandono incondicional de la bomba atómica por parte del Reino Unido, su retirada de la OTAN y la adopción de una «neutralidad positiva» que supusiera un elevado nivel de cooperación británica con los jóvenes países del tercer mundo, algo política y moralmente consistente pero que estrechaba de forma notable el respaldo público potencial al movimiento. No obstante, el objetivo implícito de la estrategia del CND era el apoyo político laborista, pues el Partido Conservador se esforzaba por desacreditar a los activistas antinucleares al considerarlos ingenuos, mal informados, elementos subversivos o comunistas manejados desde Moscú. El fracaso laborista en las elecciones de 1959 parecía beneficiar al CND, que contaba con más posibilidades de lograr el apoyo del Partido Laborista si éste se encontraba en la oposición, libre de las responsabilidades de gobierno. En las siguientes elecciones, el CND debió actuar con extrema prudencia para evitar alienar a ninguno de sus variados grupos de apoyo. Finalmente, se impuso una resolución a favor del desarme nuclear unilateral de Gran Bretaña en la Conferencia del Partido Laborista de 1960, a pesar de la vehemente oposición del líder laborista Hugh Gaitskell. Sin embargo, el CND sufrió un grave revés político en la Conferencia del año siguiente, pues Hugh Gaitskell logró derogar la resolución anterior y, lo que fue más importante, las encuestas mostraron que ello elevó considerablemente su estatus como líder del partido.

De cualquier modo, la cuestión del desarme no fue en ningún momento prioritaria en la agenda laborista de aquellos años, y su peso político era mínimo. La victoria laborista de 1964 fue otro factor significativo en el declive del CND. En principio, el nuevo Primer Ministro Harold Wilson fue considerado por la izquierda laborista y el pacifismo con gran simpatía. No obstante, el gobierno Wilson, con el beneplácito de su partido, mostró claramente desde el principio que no tenía intención alguna de potenciar el desarme unilateral ni la retirada de la OTAN, así como de cambiar la «relación especial» con los EE UU. De hecho, cuando el gobierno laborista, contraviniendo su discurso electoral, dió luz verde al desarrollo de la nueva fuerza de submarinos nucleares *Polaris*, no hubo ninguna oposición interna destacable. Además, la solución a la crisis de los misiles de Cuba en 1963 y la firma del Tratado de Prohibición Parcial de armas nucleares de 1963 y del Tratado de No-prolifерación de 1968 tuvieron un considerable impacto en la opinión pública, que aumentó su confianza en las soluciones políticas a la cuestión nuclear. Por otra parte, los británicos parecían haberse acostumbrado a la posesión de la bomba, y el hecho de que Francia y China se hubiesen convertido también en potencias nucleares debilitaba poderosamente el efecto ejemplar que pudiera tener el desarme unilateral británico.

Desde 1979, año en que la URSS invadió Afganistán y la OTAN decidió desplegar su nueva generación de misiles –*Cruise* y *Persing II*– en Europa, el CND vivió un importante renacer. La proximidad de armas tan destructivas y el anuncio de la OTAN de que se barajaba la posibilidad de una «guerra nuclear de teatro» reducida a Europa en caso de conflicto con la Unión Soviética –no destruyendo así las superpotencias sus propios países–, originó un dramático aumento del temor entre el público europeo respecto a una inminente guerra nuclear. Además, el gobierno Thatcher –destacado valedor de los misiles OTAN en Europa–, en su ferrea determinación por imponer una ultraliberal disciplina de mercado en Gran Bretaña, se había granjeado la antipatía de amplios sectores sociales –sindicatos obreros, funcionarios

públicos, autoridades locales, etc.— que si bien se habían mostrado mayoritariamente indiferentes a la cuestión nuclear cuando ésta era potenciada por gobiernos laboristas, encontraron en el CND una opción muy atractiva para expresar su oposición al gobierno. Por todo ello, se produjo un crecimiento sin precedentes de la organización a comienzos de la década de los 80:

Miembros de National CND

AÑO	N.º MIEMBROS
1970	2.120
1979	4.287
1980	9.000
1981	20.000
1984	100.000
1985	92.000
1987	75.000
1989	62.000
1995	47.000
2000	35.000

Fuente: Oficina del CND de Londres.

Uno de los aspectos más conocidos de la actividad del CND fue el éxito de sus multitudinarias manifestaciones anuales en Londres, que se celebraban de forma paralela a otras similares en distintas ciudades de Europa. Así, en Noviembre de 1980, más de 80.000 personas participaron en los actos de protesta organizados por la campaña; en Octubre de 1981 ya eran 250.000, teniendo lugar su mayor éxito en noviembre de 1982, cuando 400.000 personas se dieron cita en Hyde Park para mostrar su rechazo a la armas nucleares y al despliegue de los Cruise y Persing II. Otro notable éxito de la organización fue lograr el apoyo de más de 180 municipios británicos que se declararon zonas libres de armamento nuclear, hermanándose en algunos casos con otras ciudades en el Este de Europa y la URSS. El éxito fue tal que todo Gales llegó a ser una zona desnuclearizada, algo que iba más allá de su valor simbólico, pues implicaba una labor de difusión de información acerca del armamento nuclear y con frecuencia la oposición al transporte de armas o material nuclear a través de

su territorio. Sin embargo, el mayor éxito del CND fue desacreditar los planes de defensa civil del gobierno. El movimiento no tuvo dificultades en demostrar lo inadecuado y ridículo de los planes estatales para proteger a la población en caso de guerra nuclear, atrayendo el debate a médicos y científicos que unánimemente coincidieron en la extrema incompetencia que mostraban las disposiciones y consejos del gobierno. Éste encontró su situación aún más comprometida cuando unas filtraciones hicieron pública la intención del gobierno de aplicar medidas dictatoriales para mantener el control en el previsible caos que sucedería a una guerra nuclear; en ellas se incluían, entre otras disposiciones, el uso de campos de concentración y el asesinato de disidentes. El desprestigio de la política de defensa gubernamental aumentó aún más cuando la acción combinada del CND y los municipios desnuclearizados hizo posible el fracaso de un ejercicio de defensa civil a nivel nacional al que se llamó *Hard Rock*. Éste episodio demostró cómo un elevado número de autoridades elegidas democráticamente rechazaban la política nuclear oficial, evidenciando la naturaleza autoritaria y no consensuada de decisiones tan determinantes para la seguridad del país como la posibilidad del exterminio de toda la población.

En ésta exitosa etapa, el CND llegó a contar con más miembros que ningún partido político del momento a excepción de los conservadores, por lo que volvió a convertirse en una opción electoralmente atractiva para los partidos de oposición. Pese a la independencia política del CND, lo cierto es que su fortuna estaba ligada a la del Partido Laborista como único medio de lograr sus objetivos, de modo que reverdeció su alianza formal de hacía 20 años. La Conferencia del Partido Laborista de 1981 volvió a aprobar una resolución a favor del desarme nuclear británico unilateral, algo que se repetiría al año siguiente con el apoyo de una mayoría de dos tercios, lo que aseguraba que esta vez se convertiría en parte de la política oficial del partido. Este hecho, *per se*, ya fue un gran éxito para el CND, que no obstante aprendería el alto precio de depender en exceso de

un aliado externo: el laborismo sufrió su mayor derrota electoral desde 1945, con evidencias estadísticas de que la cuestión nuclear había sido un factor determinante en el resultado. De ese modo, el dramático fracaso laborista también lo fue para el CND. La posterior elección de Neil Kinnock, antiguo miembro del CND, como nuevo líder laborista, fue no obstante una buena noticia para la campaña. Kinnock planteó elevar el gasto en armamento convencional en un intento de contrarrestar las críticas del gobierno conservador respecto a que la política antinuclear laborista dejaría indefenso al país. El Partido Laborista aún acudió a las elecciones de 1987 comprometido a cancelar el programa de misiles nucleares Trident –el más avanzado del momento– y a deshacerse, a largo plazo, de los Polaris. Una vez más, los resultados evidenciaron que se trataba de una opción política perdedora. En 1989, el laborismo consideró que podía ganar las siguientes elecciones y se deshizo del innecesario *lastre* del CND: Kinnock abandonó la opción del desarme británico unilateral en favor de opciones multilaterales y las oportunidades políticas de la campaña se desvanecieron en lo que el prestigioso historiador y pacifista E. P. Thompson denominó como *revival* de la farsa de 1960-61. En las elecciones de 1992 el laborismo confirmó su rechazo al unilateralismo, algo que se confirmó bajo el liderazgo de Tony Blair, pese a que en las Conferencias Anuales de 1993 y 1994 se votó a favor de desechar los misiles Trident.

El fracaso de la alianza con el laborismo, el que los Cruise y Persing finalmente se desplegaran en Europa y el final de la Guerra Fría condujeron al CND a una nueva etapa de oscuridad. El balance final de su éxito o fracaso en términos de impacto político es complejo y está abierto a varias interpretaciones. No obstante, tanto los simpatizantes del pacifismo como sus críticos a menudo coinciden en el efecto secundario creado por las protestas y movilizaciones, pues éstas llevaron a la democratización del debate sobre políticas de defensa, así como a la reducción de su secretismo. El CND rompió así el consenso social posterior a la Segunda Guerra Mundial llevando la política y sus cuestio-

nes prioritarias fuera de los confines de Westminster y los debates políticos profesionales. El CND elevó el nivel de conocimiento y concienciación sobre lo especialmente peligroso de las armas nucleares y sembró serias dudas en la sociedad respecto a la complacencia gubernamental respecto a la cuestión nuclear. La campaña informó directamente a los ciudadanos mediante discursos públicos, películas, panfletos y revistas –*Sanity*–, la publicación mensual del CND llegó a alcanzar una tirada de 45.000 ejemplares-, alimentando así el debate en los medios de comunicación nacionales. Por tanto, es razonable considerar que el movimiento intensificó la conciencia social británica donde de otro modo se habría impuesto un vacío de información y debate. Además, la naturaleza creativa e innovadora de muchas de las acciones del CND –marchas, campamentos, sentadas, etc.– fueron imitadas años más tarde en otros países de varios continentes. El CND también contribuyó a politizar una generación de jóvenes británicos y concitó un gran interés público sobre la paz que influyó en la aparición de institutos de investigación donde se realizaba un enfoque académico de la cuestión de la paz y los conflictos. Finalmente, cabe destacar su papel como grupo de presión destacado a favor de la *opción cero*.

Véase también: Control de armamentos, END, Freeze, Greenham Common, Movimiento pacifista.

Bibliografía:

- BYRNE, Paul (1988), *The Campaign for Nuclear Disarmament*. Londres, Croom Helm/Routledge.
- MINION, John y BOLSOVER, Philip (Eds.) (1983), *The CND Story. The First 25 Years of CND in the Words of the People Involved*. Londres, Alison and Busby.
- TAYLOR, Richard (1988), *Against the Bomb. The British Peace Movement 1958-1965*. Oxford, Clarendon Press.

Web:

www.cnduk.org

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

COLONIALISMO. El colonialismo es un resultado de hecho, en las relaciones internacionales, de la acción de colonizar y una doctrina o una actitud intelectual o al menos sentimental, favorable a dicha acción, que supone una acción de influencia y de autoridad ejercida por un pueblo: el colonizador, sobre otro: el colonizado, justificada de diversas maneras en cada una de las épocas históricas y como resultado de una conquista realizada por la fuerza o por el prestigio, o por la acción combinada de ambos factores.

Ni las emigraciones forzosas, voluntarias o controladas del mundo antiguo, ni la gran expansión del mundo musulmán en la Edad Media, constituyen propiamente una forma de colonización, aunque se parezcan ya bastante al mismo algunos imperios, como el veneciano, surgidos bajo la oportunidad comercial que permitieron las Cruzadas. El colonialismo propiamente dicho tiene sus cimientos europeos en los siglos XV y XVI y está directamente relacionado con los descubrimientos geográficos que los españoles y los portugueses realizaron a partir de finales del siglo XV. Los españoles conquistaron gran parte de América partiendo de las Antillas y del istmo centroamericano y en medio siglo controlaron un ingente imperio que iba desde California hasta el Mar de la Plata. Por su parte, los portugueses descubrieron el litoral africano en la primera mitad del siglo XV y lo poblaron con una serie de factorías litorales, que completaron en los océanos Índico y Pacífico, convirtiéndose Lisboa en la capital del comercio de especias, esclavos y oro. La llegada también de los portugueses a las costas de Brasil hizo que mediante la bula pontificia de 1493 y el Tratado de Tordesillas de 1494, el mundo quedara dividido entre las dos monarquías ibéricas.

No reconocieron dicha división el resto de los Estados Europeos y ya desde el siglo XVI ingleses y franceses comienzan a tomar posiciones en Norteamérica, en territorios no ocupados por España, como las costas de Virginia y de Canadá, a la vez que los holandeses lo hacen en Oceanía, a costa de Portugal; poco después, los ingleses, basándose en su poder económico y marítimo, extienden su influencia por numerosos puntos de las Antillas,

África, Oceanía y Asia, con establecimientos coloniales tan extraordinarios como la India.

España controla los territorios americanos a través del Consejo de Indias y de la Casa de Contratación en régimen de monopolio comercial y de navegación y mediante la organización en Virreinos de aquellos inmensos territorios, que le permiten la explotación de metales preciosos y de materias primas; el escaso desarrollo industrial de España, hace, sin embargo, que la necesidad de productos manufacturados sea atendida por el comercio extranjero que ya en el siglo XVII absorbía el 90 por 100 del tráfico con las Indias.

Ya en el siglo XVIII los rusos inician la colonización de Siberia, expulsando la precaria población indígena, lo mismo que hacen los ingleses en Australia, Nueva Zelanda y en la propia Norteamérica.

La independencia de los Estados Unidos en 1776 y la de la mayor parte de los países latinoamericanos, que se produce entre 1815 y 1825, como consecuencia de la crisis del Antiguo Régimen y del desarrollo de la propia burguesía criolla americana, marcan el declive de aquella primera ola de colonización histórica moderna, pero abre, paradójicamente, una nueva etapa, cuyo apogeo durará hasta la I Guerra Mundial, conocida como la Era del Colonialismo o del Imperialismo. Así, si en 1800 la proporción de superficie terrestre ocupada por los europeos era del 35 por 100, en 1878 ascendía al 67 por 100 y en 1914 al 85 por 100 de la superficie mundial. A lo largo del siglo XIX la expansión imperialista alcanzó una media anual de 560.000 kilómetros cuadrados, más que la superficie total española.

Las diferencias existentes entre el imperialismo de la época Moderna y el de la Contemporánea son varias: el cambio de escenario (África, Asia y el Pacífico frente a América); la estructura como colonias de ocupación más que de asentamiento, con una pequeña minoría de residentes europeos que ejercen el control político y económico pero que permanecen ajenos a la identidad racial y cultural de los territorios; la rapidez con que se desarrolla el proceso, en apenas cincuenta años frente a los trescientos que llevó ocupar los territorios americanos y, finalmente, la

implicación en el mismo de muchos más Estados europeos.

Diferentes teorías han tratado de explicar este fenómeno expansivo, conocido generalmente como imperialismo, aunque dentro del fenómeno imperialista quepan otras formas de control distintas del fenómeno puramente colonial. El cuadro esquemático de dichas teorías puede ser el siguiente:

1. **TEORÍAS EUROCÉNTRICAS:** El imperialismo fue el resultado de la situación y de las necesidades de Europa que eran de dos tipos:

a) *Económicas:* De la expansión industrial de Europa que necesitaba anexionarse territorios para garantizar su crecimiento económico por tres razones posibles:

— Comerciales: Las colonias podían extender el comercio metropolitano, ampliar la producción, abrir mercados seguros y proveerse de materias primas abundantes y baratas.

— Financieras: La acumulación de capital en Europa necesitaba nuevos campos de inversión para mantener la tasa de beneficio.

— Demográficas: El crecimiento de la población europea provocó en algunos países una fuerte presión demográfica que no tenía muchas veces otra salida que la emigración, de manera que 40 millones de europeos abandonaron sus países durante el siglo XIX en busca de los nuevos Estados americanos o hacia las nuevas colonias europeas.

b) *Políticas:* La expansión es considerada como el producto del cambio de las condiciones políticas y sociales de Europa y en este sentido, las colonias fueron necesarias para ponerlas al servicio del poder, del prestigio y de la seguridad de los Estados, más que al de la riqueza de sus ciudadanos. También en las razones políticas hay dos variantes:

— Imperialismo de Estado: Los gobernantes iniciaron la adquisición de territorios como bases estratégicas, símbolo de poder y complemento de la seguridad nacional.

— Imperialismo de masas: La opinión pública nacionalista consideraba el colonia-

lismo como una prueba de la fortaleza y del prestigio de su nación y apoyaba a gobiernos ansiosos de expansión.

2. **TEORÍAS PERIFÉRICAS:** Entienden que no existe una causa general que explique el colonialismo, sino que la anexión colonial surgía por lo general de situaciones relativamente localizadas, que podían ser semejantes en algunos lugares pero también podían ser únicas y que por razones económicas, políticas, religiosas o sociales, impulsaban a los gobiernos europeos a acciones positivas en el exterior, para defender, en muchos casos, los intereses de los ciudadanos europeos extendidos cada vez más por el resto del mundo.

Si a estas teorías se unen los factores ideológicos, relacionados con la «misión civilizadora», el proselitismo religioso, la curiosidad geográfica, la necesidad de puertos de carboneo para los nuevos barcos movidos a vapor o la posibilidad de ascensos para los militares que se derivaba de la acción exterior, se tendrá un mosaico relativamente completo de las diferentes razones con las que se ha explicado el fenómeno de la expansión europea.

Las explicaciones periféricas no son necesariamente incompatibles con las teorías de la expansión que tienen en cuenta las necesidades y ambiciones europeas, aunque sí permiten decidir si el imperialismo fue un producto necesario de la situación interna de Europa, como diría Lenin, o si era una respuesta a los problemas creados al aumentar el contacto de la civilización europea, mucho más desarrollada, con la de otros continentes.

En el siglo XIX existieron diversas formas de establecimientos coloniales:

— De tipo estratégico: destinadas a mantener el control de determinadas rutas comerciales (Gibraltar, Chipre, Las Malvinas).

— Bases Económicas: pequeñas plazas a la vera de grandes y lejanos países con grandes posibilidades comerciales (Djibuti, Hong-Kong, Macao).

— Colonias de poblamiento: que permiten el traslado de masas de población para

transformar el territorio en una segunda patria, dotada de cultura, formas de vida e instituciones políticas semejantes a las de la metrópoli (Canadá, Australia, Argelia).

— Colonias de ocupación: territorios habitados por pueblos nativos, pero gobernados, administrados y explotados en beneficio propio por una gran potencia, que mantiene una reducida población flotante de funcionarios, militares y hombres de negocios que operan bajo la tutela y la garantía oficial (India, Sudáfrica).

— Protectorados: territorios donde existe un rudimento de civilización y de poder político que permite el mantenimiento de sus propias instituciones, a cuyo desarrollo teórico contribuye el país protector, aunque controlándolo militarmente y explotándolo económicamente (Egipto, Marruecos).

El colonialismo se desarrolla generalmente en tres fases:

1. Fase diplomática, que exigía conversaciones, a veces guerras, acuerdos y tratados internacionales, para acordar o imponerse a otras potencias imperialistas que anhelaban el mismo territorio.

2. Fase de conquista, que no resultaba demasiado difícil para países dotados de modernos adelantos militares que penetraban en pueblos sin armamento ni organización y que gracias a la moderna navegación a vapor y a la utilización de tropas especiales (Legión) e incluso de los propios indígenas, conseguían un control efectivo rápido.

3. Fase de explotación, que implica el establecimiento de un nuevo pacto colonial (materias primas por productos manufacturados en la metrópoli) y la implantación del proteccionismo y del monopolio comercial.

Los grandes imperios coloniales del siglo XIX y principios del XX los ostentaron los siguientes países:

— Gran Bretaña: India, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Persia, Oriente Medio (Mesopotamia, Palestina y Transjordania), Extremo Oriente (Ceilán, Malaca, Penan, Singapur, Hong Kong), Egipto, Sudáfrica y

otros establecimientos africanos como Sudán, Tanganika, Uganda y Rodesia.

— Francia: Antillas, Guyana, Argelia, Túnez, Senegal, Sáhara, Sudán, Somalia, Indochina, Madagascar y parte de Marruecos.

— Alemania: Togo, Camerún, África Oriental Alemana, Nueva Guinea, Islas Salomón, Marianas, Palaos y Carolinas.

— Italia: Eritrea, Abisinia, Trípoli y Cirenaica.

— Portugal: Angola, Mozambique y algunos enclaves en el Pacífico, como Goa, Damao, Diu, Macao y Timor.

— Bélgica: Congo.

— Holanda: Guyana, Curacao y, sobre todo, Indonesia.

— Rusia: Cáucaso, Turquestán, Siberia, Alaska e islas Kuriles.

El colonialismo tuvo algunas consecuencias positivas para los territorios que lo sufrieron, tales como la construcción de infraestructuras (puertos, ferrocarriles y carreteras), el fomento de los cultivos básicos de cada región, el incremento general de la producción, la introducción de la economía monetaria, la mejora de la salud y el retroceso del analfabetismo. Por contra, en muchas colonias se produjo una disminución acusada de la población (Nuevas Hébridas, Australia, Nueva Zelanda), el impacto de la cultura occidental hizo perder su identidad a las culturas indígenas, perturbando sus creencias y tradiciones, las viejas lenguas fueron desplazadas, la industrialización impedida y en algunas zonas se introdujo una tajante y dramática segregación racial.

A la terminación de la I Guerra Mundial, hacia 1920, dos terceras partes de los habitantes del mundo, 1.250 millones sobre los 1.875 existentes, vivían aun bajo régimen colonial, que fue asumido por la Sociedad de Naciones, colocando las colonias de los países vencidos en la Guerra en manos de los vencedores como «mandatarios» de la Sociedad de Naciones. Y a pesar del tímido avance de la descolonización en el periodo de entreguerras, a la terminación de la II Guerra Mundial, la superficie colonial del mundo ascendía a 36 millones de kilómetros cuadrados, con 663 millones de habitantes, que

vivían bajo la dependencia de doce grandes potencias coloniales.

En 1960 aún existían 83 millones de personas bajo régimen colonial en una superficie de 13 millones de kilómetros cuadrados, pero a partir de entonces y bajo el impulso de la descolonización que impone la ONU, el colonialismo se va a reducir drásticamente, aunque otras formas más sutiles y menos costosas y arriesgadas de dependencia mantendrán el control de unos territorios sobre otros, obstaculizando la independencia real, política y económica, de los nuevos Estados.

Véase también: Colonización, Imperialismo, Neocolonialismo.

Bibliografía:

- FIELDHOUSE, David K. (1977), *Economía e Imperio. La expansión de Europa (1830-1914)*. Madrid, Siglo XXI.
- HOBBSBAWN, Erich (1989), *La era del Imperio (1875-1914)*. Barcelona, Lábor.
- MAURO, Frederic (1975), *La expansión europea (1600-1870)*. Barcelona, Lábor.
- MIEGE, Jean Lois (1975), *Expansión europea y descolonización. De 1870 a nuestros días*. Barcelona, Lábor.
- MARTINEZ CARRERAS, José U. (1987), *Historia de la descolonización, 1919-1987. Las independencias de Asia y África*. Madrid, Itsmo.
- MOMMSEN, Wolfgang J. (1971), *La época del imperialismo. Europa, 1885-1918*. Madrid, Siglo XXI.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

COLONIZACIÓN. Proceso mediante el cual, a través de la posesión o la conquista, se produce la ocupación y explotación de territorios económicamente subdesarrollados, poco poblados o deshabitados que bien pueden encontrarse en el propio país (colonización interna) o fuera del mismo (colonización externa). La colonización establece un sistema de relaciones basado en el dominio político y económico de unos pueblos sobre otros.

La colonización puede presentar diferentes modalidades, según sea el contenido que se utilice para dominar a un pueblo o terri-

torio; así podemos hablar de colonización agrícola, territorial, cultural, económica, lingüística, política, religiosa... Los métodos utilizados para la colonización pueden ir desde la imposición por la fuerza (conquista bélica), a la implantación amistosa mediante acuerdos.

Los movimientos de colonización han existido desde la más remota antigüedad; para P. J. Tayklor la actividad colonial es un proceso cíclico; así pueblos y etapas que han marcado auténticos hitos en la historia de las colonizaciones son: en la Antigüedad; la colonización fenicia, la griega, la romana; en la etapa moderna, la colonización española, portuguesa e inglesa de América; en la época contemporánea, destaca el movimiento de colonización de los países europeos como Inglaterra, Alemania, Francia, Italia, Holanda, España sobre los territorios de África y Asia.

En cada etapa de la historia de las colonizaciones, los movimientos de colonización han respondido a unos determinados objetivos. En la Antigüedad predominó la colonización de tipo territorial, es decir, aquella que perseguía el descubrimiento e influencia sobre nuevos territorios; en la Edad Media los movimientos de colonización estuvieron inspirados por la idea de extender la religión cristiana, como ocurrió con las Cruzadas; en la época moderna fue sobre todo la necesidad de encontrar nuevas zonas de donde extraer metales preciosos y especias, y en la época contemporánea, será la necesidad de aumentar la capacidad de intercambio y de compraventa, en definitiva de incrementar el comercio. Como ha escrito J. Foreman Peck, citando a Hobson:

«las colonias se habían hecho necesarias como fuente de demanda, debido a la distribución desigual de la renta en los países industriales que daba una capacidad de gasto demasiado reducida a los que necesitaban gastar. Los mercados coloniales eran, pues, en realidad, un nuevo medio de mantener la demanda».

La colonización revela una situación de desigualdad entre pueblos o territorios. Las

diferencias suelen centrarse en niveles de desarrollo económico, técnico o cultural. Son estas diferencias las que provocan una situación de supremacía de un pueblo sobre otro.

En la colonización interna ha dominado la modalidad de colonización agrícola, cuyos objetivos básicos, en los países donde se ha producido, han consistido en la puesta en explotación de nuevas tierras, extensión del regadío y en un mejor reparto de la propiedad de la tierra. En España, fue muy importante la labor de colonización desarrollada por el I.N.C. en los años comprendidos entre 1940 y 1970. Pero la colonización agrícola también ha sido protagonizada por población inmigrante de origen extranjero, como ocurrió en Argentina, en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se fundaron las colonias de Esperanza, San Jerónimo y San Carlos en la Provincia de Santa Fe.

Los procesos de colonización internacionales comportan ventajas e inconvenientes para los territorios colonizados. Entre las ventajas suelen citarse el aumento del nivel técnico, la mejora en las infraestructuras, y un mayor crecimiento económico; mientras que en el haber de las desventajas está la sobreexplotación de los recursos, la pérdida de las identidades culturales y lingüísticas, así como la dependencia económica de los países colonizadores.

Véase también: Colonialismo.

Bibliografía:

- COLORADO, Arturo (1991), *Imperialismo y Colonialismo*. Madrid, Anaya.
 HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena (1992), *El Colonialismo (1815-1873): Estructuras y cambios en los imperios coloniales*. Madrid, Síntesis.
 JUAN JESÚS LARA VALLE

COMERCIO DE ARMAS. Véase *Ciclo armamentístico*.

COMERCIO JUSTO. Es una iniciativa surgida en Holanda en el año 1959. Las prácticas de comercio justo tienen como finalidad garantizar tanto un precio adecuado por los

productos, como el cumplimiento de una serie de condiciones sociolaborales dignas para los/as trabajadores/as que los elaboran. Los productos que se comercializan bajo este marchio poseen el distintivo de ser respetuosos con el medio ambiente y mantener una estructura de producción democrática, participativa y no discriminatoria. El comercio justo se caracteriza además por su rechazo explícito del trabajo infantil, la explotación de los/as trabajadores/as y por su compromiso con el desarrollo, en paz y prosperidad para todos/as, de los Estados empobrecidos.

En el marco de la globalización biopolítica capitalista, las negociaciones del GATT y la creación de la Organización Mundial del Comercio han supuesto la consolidación de un sistema mundial que empobrece aún más a los/as ciudadanos/as excluidos/as y ayuda al fortalecimiento del poderío económico y político de las compañías transnacionales, las cuales se trasladan allí donde la calidad y nivel de vida es peor. Con dicha estrategia consiguen imponer con facilidad sus condiciones (exenciones fiscales, nulas responsabilidades por daños al medio ambiente, condiciones laborales terribles), lo que se traduce en más beneficios para las mismas, a costa de salarios míseros y una progresiva degradación del entorno natural.

La estructura actual del comercio global ofrece pocas posibilidades de que el comercio a pequeña o mediana escala pueda tener acceso a los mercados del norte. Tal estructura es cada vez más oligopólica y contradictoria. Por un lado, se pide a los Estados empobrecidos que abran sus mercados y por otro, los Estados enriquecidos cierran los suyos a los productos procedentes de los primeros. En los próximos años, a causa de la concentración empresarial, esta realidad se acrecentará. Ejemplo de ello es que actualmente el 80% del comercio mundial de plátanos se lo reparten tan sólo tres empresas, o que también tres compañías se distribuyen el 83% del comercio mundial de té. Y las concentraciones de grandes empresas no deja de aumentar. El comportamiento de las empresas transnacionales suponen una gran amenaza para la paz y los Derechos Humanos. Al priorizar sobre cualquier otra consideración

su objetivo de maximización del beneficio, estas compañías atacan Derechos Humanos (desde nuestro punto de vista, el respeto a los Derechos Humanos implican la apertura y consolidación de espacios de lucha por la dignidad humana) tales como el derecho a una vivienda digna, a un trabajo digno, a la educación, a la sanidad, etc., contribuyendo de manera decisiva a la corrupción, la violencia y la marginación.

Existe una red de tiendas dedicadas a la venta de estos productos. Las tiendas suelen trabajar con alguna ONG's que se dedique a la difusión de este tipo de producción económica justa con los seres humanos y su entorno. En España hay ONG's como Setem o Intermón/Oxfam, entre otras, dedicadas a esta labor. En conclusión, el libre mercado es algo diferente del dominio totalitario de unas cuantas empresas transnacionales; en realidad un mercado sería realmente libre, si se permitiera competir a los productos de diversas zonas del planeta por su calidad, en condiciones y niveles de vida semejantes de los productores. El comercio justo es un claro exponente de que existen alternativas productivas a la acumulación capitalista. Su objetivo es la profundización en valores democráticos y el respeto a los Derechos Humanos. La paz sin justicia social es tan sólo guerra disfrazada.

Véase también: Derechos humanos, Globalización, Organizaciones No Gubernamentales.

Bibliografía:

MARTÍNEZ OROZCO, Santiago (1996), *Comercio justo, consumo responsable*. Barcelona, Intermón.

RAFAEL RODRÍGUEZ PRIETO,
JOAQUÍN HERRERA FLORES,
JOSÉ MARÍA SECO MARTÍNEZ
y JOSÉ JOAQUÍN FERNÁNDEZ ALLES

COMISIONES DE LA VERDAD. Por comisiones de la verdad (CV) se entiende un tipo de institución de naturaleza temporal y complementaria encargada de investigar todo tipo de crímenes y violaciones masivas de derechos humanos sucedidas en el pasado. El

nombramiento de estas comisiones está asociado a un mandato estatal o de otro organismo legitimado para ello como Naciones Unidas.

Las CV están, también, asociadas a otros calificativos como los de reconciliación, reparación, recepción, etc., sin embargo, no se han concebido como sustitutivas de la administración de la justicia penal, sino como un instrumento que pretende ser eficaz para esclarecer un pasado oculto, clarificar dónde están las responsabilidades y cómo resarcir a las víctimas. En un lenguaje más directo se podría decir que las CV están dedicadas a investigar qué sucedió con la violencia y sus víctimas.

En los últimos 30 años ha habido unas 40 comisiones oficiales de investigación, o sea, no exactamente CV. Desde Bangladesh (1971) hasta Guatemala (1995). Estas instancias de investigación se han repartido de la siguiente manera: 14 para el continente africano, 14 para América Latina, 6 para Asia, y 6 para Europa. De las que 3/4 partes de ellas se han creado en la década de los 90. Desde un punto de vista histórico parece claro que ha habido una atmósfera favorable coligada con el final de la Guerra Fría y de muchos conflictos internos asociados a aquélla, así como la primacía de conflictos violentos en zonas del Tercer Mundo o de países con problemas de desarrollo. Sin embargo, no todas ellas han sido, stricto sensu, CV. En un sentido modélico han sido los casos de Argentina (Informe Sábato), Chile (Comisión Reting), El Salvador (Belisario Betancur), Guatemala (Tomuschat y otros) o Sudáfrica (Demond Tutu) los que pueden considerarse como CV.

Por tanto, por CV se han de entender unos órganos de investigación que engloban todo un conjunto de mecanismos y características funcionales que han servido para –siguiendo a Priscilla B. Hayner–: a) Esclarecer y hacer que se reconozca la verdad, b) dar respuesta a las necesidades de las víctimas, c) contribuir con el sistema de justicia mediante el establecimiento de la responsabilidad individual, d) determinar la responsabilidad institucional y sugerir reformas, y e) fomentar la reconciliación y dar solución a las tensiones resultantes de la violencia del pasado.

Conociendo la verdad de los horrores cometidos (crímenes, torturas, violaciones, etc.): recopilando todo tipo de información, testimonios y datos para desenmascarar los mecanismos y dinámicas que han conducido a la represión y el aniquilamiento del contrario y/o adversario político, étnico, religioso, etc., o a la tergiversación sistemática de la verdad («verdad oficial»), exponiendo en público lo que se ha silenciado y elaborando concienzudos informes al respecto. Una sociedad debería tener derecho a conocer la auténtica verdad. Tales documentos son una muestra que establece responsabilidades políticas de tipo individual e institucional que en algunos casos se han hecho públicas (Argentina, Chile, Sudáfrica, etc.) pero que, en otros, por temor a rebrotes de la violencia han sido ocultados (Uganda, Zimbabue, Bolivia, Nepal y Haití).

Las CV sirven para resarcir a las víctimas, en primer lugar, facilitando a éstas su catarsis para ayudarles a reconstruir su dignidad, sus propias formas de duelo y superar su dolor; y, en segundo lugar, considerar algún tipo de reparación o compensación, entre ellas la de naturaleza económica pero no sólo sino también de tipo político, ético, etc. En cualquier caso las necesidades de las víctimas han de orientarse con dos respuestas. Aquella de las obligaciones y deberes del Estado a que aquéllas tengan garantizados ciertos derechos fundamentales: el derecho a saber, el derecho a la justicia y el derecho a obtener reparación. Y aquellos aspectos prácticos que permitan una positiva colaboración de éstas con las CV como un sistema de protección de testigos, programas económicos de reintegración, reparaciones de tipo simbólico, ayuda personalizada para superar los traumas o los síndromes tras la violencia.

Las CV pueden contribuir o ayudar al sistema de justicia a perfilar las responsabilidades individuales y recomendar el inicio de procedimientos judiciales que pueden tener derivaciones penales sin que se pueda sustituir el conocimiento o esclarecimiento de la verdad con las responsabilidades criminales; o, también, puede confiar en la posibilidad de que se aborden otras formas de tratamiento, enfoques e instrumentos de rectitud, tales

como la justicia restaurativa o reparativa. No es objeto aquí detenerme en explicar las características de ésta, sin embargo, me gustaría advertir cómo las denominadas CV parten de esta nueva dimensión de abordar los problemas y los conflictos políticos. Una nueva fórmula relacional cuya visualización más efectiva se puede contemplar porque esta justicia no pone al victimario solo y solamente frente al Estado, sino que enfrenta al victimario a su propia dimensión humana para comprender la ruptura causada y el daño sobre su víctima. Y da la oportunidad a ésta de tomar un protagonismo y de aportar un testimonio que va más allá del simple relato de los hechos. Sólo desde esta nueva dimensión tiene sentido este enfoque. Aunque sea obvio volverlo a repetir, la justicia reparativa no garantiza completamente llegar más allá, especialmente si se utilizan los mismos parámetros de comprensión y de análisis que con la otra justicia penal. Sería, igualmente muy obvio decir que ambas son complementarias pero me parece más claro decir que ambas estarán en una permanente tensión y conflicto y que, por tanto, muchos de los principios del derecho no permitirán ser exportables de la una a la otra porque hablamos de dimensiones distintas, cada una tiene su propio lenguaje que no es fácilmente intercambiable. La importancia –a mi juicio– no está en que una se imponga a la otra, sino de cómo tejen una con otra sus relaciones para dar respuesta a las demandas planteadas por las sociedades (y los individuos) post-conflicto (habría que decir mejor: post-violencia).

Las CV han permitido logros descriptivos y estadísticos muy sobresalientes para conocer el estado de violación de los derechos humanos, han aportado relatos históricos y antropológicos de cómo se han manifestado los traumas psicosociales; cómo se han producido los procesos de escalamiento de las violencias y de los procesos de embrutecimiento y deshumanización. Detectando los factores estructurales que han propiciado esas violencias políticas: fuertes desequilibrios de poder, concentración de la propiedad, ausencias de mecanismos políticos de protesta y defensa, degradación de las relaciones institucionales (parlamentarias, judiciales, policia-

Comisiones Oficiales de Investigación de 1971 a 1995

1971	Bangladesh	Comisión para investigar crímenes de guerra.
1974	Uganda	Comisión de investigación de los desaparecidos.
1982-84	Bolivia	Comisión de investigación de los desaparecidos.
1982-83	Israel	Comisión de investigación por la matanza de Sabra y Chatila.
1983-85	Argentina	Comisión Nacional para esclarecer los hechos relacionados con la desaparición de personas.
1985	Guinea	Comisión de investigación.
1985	Uruguay	Comisión parlamentaria de investigación de los desaparecidos.
1985	Zimbabue	Comisión de investigación.
1986-87	Uganda	Comisión de investigación de violaciones de los derechos humanos.
1986-87	Filipinas	Comisión presidencial por los derechos humanos.
1990-91	Chile	Comisión Nacional por la Verdad y la Reconciliación.
1991	Rep. Checa	Comisión parlamentaria.
1991	Sri Lanka	Comisión presidencial de investigación.
1991-92	Chad	Comisión de investigación por crímenes en Habré.
1992	Polonia	Investigación del Ministerio del Interior.
1992	Bulgaria	Comisión temporal de investigación sobre el Partido Comunista.
1992	Rumanía	Comisión parlamentaria de investigación.
1992	Albania	Comisión de investigación de matanzas por mecanismos de seguridad en Shkoder, 1944-1991.
1992	Chile	Corporación Nacional de Reparación y Rehabilitación.
1992	El Salvador	Comisión Ad-Hoc sobre los militares.
1992	Brasil	Consejo de Derechos Humanos.
1992	México	Comisión Nacional de Derechos Humanos.
1992	Nicaragua	Comisión tripartita.
1992	Togo	Comisión Nacional de Derechos Humanos.
1992	Etiopía	Fiscalía Pública Especial.
1992	Thailandia	Ministerio de Defensa investiga las muertes y desapariciones durante las manifestaciones de mayo de 1992.
1992-93	El Salvador	Comisión de la Verdad.
1992-93	Nigeria	Congreso Nacional de Comisión de Derechos Humanos.
1992-94	Sudán	Comisión de investigación.
1992-95	Alemania	Comisiones de parlamentarios de investigación que estudian los efectos del Partido Comunista, ideología y mecanismos de seguridad.
1993	Zimbabue	Comisión de Derechos Humanos que investiga las violaciones del gobierno actual y de los anteriores.
1993	Burundi	Comisión que investiga las muertes en el intento de golpe de 1993.
1993	Honduras	Comisión Nacional por la Protección de los Derechos Humanos.
1993-94	El Salvador	Junta de la comisión de investigación de los grupos guerrilleros.
1993-94	Ghana	Comisión de Derechos Humanos y Administración de Justicia.
1994	Honduras	Oficina del Procurador General.
1994	Malawi	Comisión de investigación de las muertes políticas en los inicios de 1980.
1994	Sri Lanka	Tres comisiones investigan las muertes y desapariciones desde 1988.
1995	Sudáfrica	Comisión de la Verdad y la Reconciliación.
1995	Guatemala	Comisión para el esclarecimiento histórico de las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia.

Comisiones de la Verdad, 1974-2001. (Con indicación de la institución que la crea).

1974	Uganda	Presidencia de la República
1982-84	Bolivia	Presidencia de la República
1983-84	Argentina	Presidencia de la República
1985	Uruguay	Parlamento
1985	Zimbabue	Presidencia de la República
1986-95	Uganda	Presidencia de la República
1990-91	Nepal	Primer ministro
1990-91	Chile	Presidencia de la República
1991-92	Chad	Presidencia de la República
1992	Sudáfrica	Congreso Nacional Africano
1992-94	Alemania	Parlamento
1992-93	El Salvador	Acuerdo de Paz de Naciones Unidas
1993	Sudáfrica	Congreso Nacional Africano
1994-97	Sri Lanka I	Presidencia de la República
1995-96	Haití	Presidencia de la República
1995-96	Burundi	Consejo de Seguridad de Naciones Unidas
1995-2000	Sudáfrica	Parlamento
1996-97	Ecuador	Ministerio de Gobierno
1997-99	Guatemala	Acuerdo de Paz de Naciones Unidas
1999-2000	Nigeria	Presidencia de la República
2000-2001	Sierra Leona	Legislación nacional (Acuerdo de Paz de Lomé de 1999)
2001	Sri Lanka II	Presidencia de la República
2002-2003	Perú	Presidencia de la República
2002	Timor Oriental	Consejo Nacional acordado con Administración de Transición de Naciones Unidas para Timor Oriental (UNTAET)

Fuentes: HAYNER, Priscilla (2001) «Verdades nunca reveladas que confrontan el terror del Estado y la atrocidad», *Ideele*, 135 (Perú), 39 y SPRINGER, Natalia M.^a (2002), *Sobre la verdad en los tiempos del miedo*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia.

les), etc. Asimismo han revelado qué sectores sociales o institucionales han sido impunes o han actuado ilegalmente violando los derechos humanos. Las responsabilidades institucionales cuando se aclaran permiten, con voluntad política, abordar cambios en las estructuras institucionales, administrativas, políticas y económicas en el mundo judicial, burocrático, de las fuerzas de seguridad, del ejército, etc.

Finalmente, las CV pretenden fomentar los procesos de reconciliación y sanación social pero no significa que por sí mismas sean capaces de encontrar el éxito de tales procesos. Son, por tanto, un notable instrumento, especialmente privilegiado y usado en las últimas décadas. Tiene la ventaja de permitir un diagnóstico y evaluación de la sociedad traumatizada por la violencia que va más allá de cifras y estadísticas políticas y económi-

cas y que, por sus propios mecanismos y funcionamiento internos, permite encarar a víctimas y victimarios o abordar con seriedad en qué términos se ha de establecer el reconocimiento del otro, pero no es una panacea. Es por así decirlo un instrumento que restablece la conciencia moral de una sociedad, que tiene una alta dimensión pedagógica y reflexiva, pero para abordar la reconciliación hacen falta muchos más aspectos y dimensiones de tipo ético, sociológico, histórico, psicológico, etc., así como enfoques y gramáticas que articulen la diversidad de un universo roto por la(s) violencia(s).

Véase también: Perdón, Reconciliación.

Bibliografía:

DEFARGUES, Philippe (1999), *Arrepentimiento y reconciliación*. Barcelona, Destino.

- GALTUNG, Johan (1998), *Tras la violencia. 3 R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao, Bakeaz.
- HAYNER, Priscilla B. (2001), *Unspeakable Truths. Confronting State Terror and Atrocity*. New York, Routledge.
- LEDERACH, John Paul (1998), *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao, Bakeaz.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2000), «Transiciones y reconciliaciones: cambios necesarios en el mundo actual», en RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier (Ed.) *Cultivar la paz*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- VILLA-VICENCIO, Charles y VERWOERD, W. (eds.) (2000), *Looking Back/Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*. New York, St. Martin's.

Webs:

- <http://globetrotter.berkeley.edu/humanrights/bibliographies/transitjustice.html> (página de bibliografía de War Crimes and Truth and Reconciliation Commissions).
- <http://www.doj.gov.za/trc/> (Página oficial de la comisión de la verdad de Sudáfrica).
- <http://www.ecouncil.ac.cr/discapacidad/MetaindiceDiscapacidad/derechoscomisiones.htm> (web que recoge los casos más importantes en donde ha habido comisiones de la verdad).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

COMPASIÓN. Es un sentimiento a través del cual un individuo, o un grupo, se hace partícipe del dolor, siente piedad, se apiada del sufrimiento, las desgracias o las penalidades de los demás. La *compasión* también puede estar asociada a la acción de ayuda para intentar paliar las penalidades de los *semejantes*. En algunos casos el sentimiento podría ser motivado también por animales.

Para los griegos la participación en el dolor ajeno hacía del otro, en cierta manera, un prójimo, estaba relacionada con *pathos* (emoción, movimiento del ánimo). Para los romanos (de *compassio, onis*) era una extensión de la comunidad de sentimientos, impresiones,

opiniones o padecimientos comunes. Si bien para los estoicos romanos podría equivaler a un síntoma de debilidad, ya que hacer el bien era prácticamente un deber, y no el resultado de la compasión. En el cristianismo la idea de compasión –misericordia–, relacionada estrechamente con el amor, es fundamental, pues a través de ella se entiende que hay reciprocidad entre el compadeciente y el compadecido. En otras religiones, p. ej.: el *budismo*, la *compasión* ocupa un lugar central en muchas de las relaciones interpersonales y sociales establecidas.

Desde la perspectiva de la creación de una *Cultura de Paz*, ésta debe estar basada, entre otras virtudes, en la compasión, el perdón y la reconciliación. La *compasión* es una virtud que debemos aprender, enseñar y potenciar, tenemos que ser capaces de ponernos en la piel del otro y comprender su situación. Existe una estrecha relación entre compasión y *empatía*, ambas ayudan a ser más humanos y a potenciar nuestras capacidades pacíficas y filantrópicas. A través de ellas podemos identificar aquellos casos en los que la violencia pudiera ser una manifestación exterior del sufrimiento de otras personas y, de esta forma, poder colaborar en gestionarla de la forma más pacífica posible.

De otro lado, hay que superar la identificación de la compasión con los débiles, la compasión como un instrumento de los que no tienen capacidad para tomar otras opciones, sino más bien todo lo contrario, las personas más compasivas son las que tienen la voluntad de ser más generosas y pueden ser también las que tienen, y ejercen, mayor poder no violento.

Todas las personas «acompañamos» sentimentalmente en más ocasiones de las que re-conocemos haberlo hecho, ya que la pasión es un sentimiento, un afecto intenso y profundo que influye sobre la razón y la voluntad. Los actos humanos están realizados «con pasión», con un importante componente emocional, bien sea como una acción de padecernos de alguien o bien como una admiración personal. El componente pasional está presente en todos los actos humanos, en los pacíficos y en los violentos, tanto en el amor como en el odio, tal

vez por ello debemos potenciar «apasionadamente» las transformaciones pacíficas de los conflictos. La regulación pacífica de los conflictos se siente y se realiza «con pasión» positiva, en la que optamos por potenciar la paz, eliminamos al máximo los niveles de violencia e intentamos ser –nosotros y los demás– lo más felices posible. Si nos falta la pasión en nuestra vida es como si nos faltara el aire que respiramos.

Véase también: Amor, Clemencia, Perdón.

Bibliografía:

- ARTETA, Aurelio (1996), *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona, Paidós.
- DALAI LAMA (1995), *El poder de la compasión*. Barcelona, Martínez Roca.
- GUERRA, Eduardo (1999), *La Parábola del buen samaritano: un ensayo en los conceptos de santidad y compasión*. Terrassa, Clie.

MIGUEL ÁNGEL SALORT MEDINA
y FRANCISCO A. MUÑOZ

COMUNICACIÓN. Etimológicamente hace referencia a «compartir», «intercambiar». Es una actividad natural y necesaria. La comunicación necesita de intención y deseos de relacionarse con los otros y con su entorno. La comunicación es vital para el hombre, tanto individual como colectivamente. Es importante para una persona por varias razones: acceso a la información, intercambio de información, discusión sobre ideas, negociación en situaciones de conflictos, apoyo en momentos difíciles...

La comunicación se puede definir como el medio de transportar información, y que abarca tanto el grado de comprensión entre los sujetos como el mensaje que se transmite; así entra en juego un aspecto como es el de la codificación/decodificación del mensaje, poniendo de manifiesto la importancia de construir éste por parte del emisor, para que el receptor pueda captarlo e interpretarlo. A estos elementos es necesario añadir la intencionalidad de la comunicación.

De forma genérica podemos definir *la comunicación* como el proceso por el que se

transmite una información, nos sirve para hacer participar al otro de algo que otro posee: conocimientos, sentimientos, estados de ánimo, deseos, etc., siendo necesario que exista un emisor, un receptor y un código (unas reglas de interpretación que comparten el emisor y el receptor). De forma más concreta podemos decir que hablar de comunicación es hacer referencia a todas aquellas conductas que las personas realizan intencionalmente para afectar la conducta de otra persona y para que ésta reaccione en consecuencia. La *intencionalidad* es un factor importante a tener en cuenta; pongamos un ejemplo: un bebé que llora y deja de hacerlo cuando aparece su mamá. La intención del bebé es clara, reclama la atención de su madre. Si el adulto lo coge y se calla, podemos decir que lo que reclamaba eran mimos, caricias, abrazos... su forma de comunicación, aunque rudimentaria, funciona. Puede que, por el contrario, nos esté avisando de algún malestar, entonces aunque lo cojas, lo abrases, lo mimes, el bebé seguirá llorando, este llanto nos está comunicando que, por ejemplo, tiene hambre. En ambos casos el bebé, aunque por distintas razones, se comunica con los que le rodean.

Los elementos básicos de la comunicación son: emisor, receptor, canal y mensaje. En relación con el *emisor*, es el que envía el mensaje a través de un código determinado. El sistema elegido debe ser conocido y utilizado por el receptor, de lo contrario no comprenderá el mensaje y no habrá comunicación. El *receptor* es el segundo elemento activo de la comunicación, es el que recibe el mensaje, lo procesa y decodifica. El *canal* es cómo se transmite la información (de forma auditiva, de forma visual, táctil...). Cuando en el canal surgen problemas se puede deteriorar la comunicación. El *mensaje* es el intercambio reglado de información mediante un código. Éste tiene varias características: el código por excelencia es el lenguaje, pero existen otros, como por ejemplo: tono de voz, intensidad, frecuencia, los silencios...; todos los códigos cumplen una función y se transmite por algún canal de comunicación (lenguaje oral/lenguaje gestual); los códigos son explícitos (lenguaje) e implícitos (tono, mirada, proximidad); los códigos son verbales y no verbales.

La comunicación se puede realizar de diferentes formas: oral (a través de palabras), visual (mediante imágenes), auditiva (por sonidos) táctil (por contacto) y olfativa-gustativa. Ponemos un ejemplo de cada una de ellas: en la *comunicación visual* nos encontraríamos con información sobre la forma de vestir, los símbolos culturales, las señales...; la *comunicación auditiva* hace referencia al llanto, la risa, la música, el ritmo...; en la *comunicación olfativa-gustativa* nos encontramos con los olores de perfumes, comidas, lugares, (es importante el aspecto cultural)...; la *comunicación táctil* se trasmite a través del contacto, es importante, sobre todo, en las primeras etapas cuando se produce el apego del bebé con su madre, porque es a través del tacto como podemos transmitir cariño, ternura, tranquilidad o tensión, rechazo, malestar; a nivel de adultos esta comunicación sería del tipo apretón de manos, palmadas en la espalda, etc. La *comunicación oral* se trasmite a través de la palabra, ejemplo el lenguaje.

Es la escuela y en el aula el lugar idóneo para promover técnicas de comunicación entre los alumnos, siendo la base del buen funcionamiento de los grupos. Es muy importante trabajar técnicas de comunicación en el aula, entre ellas destacamos:

— *Conferencia-coloquio*: Consiste en una reunión de personas para hablar, discutir, analizar y resolver problemas. Esta técnica tiene una función aclarativa e informativa. No necesita director de reunión sino un coordinador. No es un debate, persigue el diálogo para encontrar soluciones.

— *Discusión formativa*: Los participantes intercambian información para aumentar el conocimiento sobre un tema dado. No persigue la unificación de criterios.

— *Panel*: Es un tipo de discusión formativa, se lleva a cabo en grupos grandes o porque sus miembros carecen de información suficiente para establecer una comunicación provechosa.

— *Simposium*: Forma de discusión pública, empleada en conferencias, es similar al panel.

— *Mesa redonda*: Por parte de una serie de expertos se ofrece una panorámica con diferentes puntos de vista sobre un tema.

— *Debate*: Consiste en poner en discusión a dos expertos que defienden tesis contrarias sobre un tema determinado que conoce el auditorio.

Algunas formas de organizar la comunicación verbal en el grupo son:

— *Jornadas*: Profundizar en el análisis y estudio de uno o varios temas con el mismo núcleo, con el fin de ampliar su conocimiento. La forma de realizarlo es la siguiente: el gran grupo puede dividirse en pequeños grupos y posteriormente se organiza una serie de sesiones de trabajo, en un mismo o diferentes días. En dichas reuniones se organizan las comunicaciones sobre el tema mediante técnicas de conferencia, debate, mesa redonda...

— *Philips 6/6*: Discutir un tema, generar alternativas de solución a un problema, alcanzar el consenso sobre un tema..., se tiene en cuenta la opinión de cada miembro de un grupo grande. La forma de cómo se desarrolla esta técnica es la siguiente: el grupo se divide en subgrupos de seis sujetos que tratan durante seis minutos el tema propuesto. Luego, se llega a la puesta en común, mediante la intervención de los portavoces. El proceso puede repetirse cuantas veces sea necesario.

— *Braimstorming (torbellino de ideas)*: Se trata de generar ideas y nuevas alternativas sobre una cuestión dada. Los componentes de un grupo, de forma aislada o por parejas, se aíslan del colectivo y, partiendo de unos datos se ocupan de crear nuevas soluciones o ideas sobre el tema trabajado. Posteriormente, cada miembro aporta sus ideas, que son estudiadas por una comisión y llevadas al grupo para ser conocidas y discutidas.

— *Role-playing de comunicación*: Instruir al grupo acerca de las habilidades de comunicación, tales como escuchar, expresarse, intervenir en una conversación... Para realizar el role-playing se escenifica una situación de comunicación por uno o varios autores. El resto del grupo observa y evalúa las habilidades de interrelación verbal, comentándolas con los propios actores.

Véase también: Armonía.

Bibliografía:

FUENTES, P., *et alii* (1997), *Técnicas de trabajo individual y de grupo en el aula. De la teoría a la práctica*. Madrid, Pirámide.
 GALLARDO, J. R., y GALLEGO, J. L. (1993), *Manual de logopedia escolar*. Málaga, Aljibe.
 INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
 y GLORIA ROJAS RUIZ

CONCILIACIÓN. Según Voltaire, «la discordia es el gran mal del género humano». Se puede añadir que la conciliación es el gran remedio. La violencia y la discordia son un hecho histórico entre individuos, instituciones y naciones. La conciliación, en sentido pleno, es la humanización de las relaciones humanas y la manera más eficaz para la solución de problemas. Es la última etapa de un largo recorrido de conflictos concluyente en la unión, la paz y la fraternidad. Es el reajuste y recomposición de individuos o grupos humanos que han vivido en situaciones y experiencias intolerables. La búsqueda actual de algunas instituciones de la paz de una sociedad democrática y pacífica ha de centrarse en la conciliación o unión entre sus componentes.

Por conciliación se ha de entender la recomposición y reajuste de personas que han sido enemigas u opuestas entre sí. Esta capacidad es una dimensión humana porque el hombre no está marcado por un determinismo psicológico ni social y sí por una llamada a la paz por lo que puede unirse y ajustarse con todo aquél con el que ha tenido una ruptura social o existencial. La conciliación es una actitud social inclinada a la humanización de las relaciones humanas reconociendo la identidad del otro. Tiene dos dimensiones, una individual y otra social. Pueden conciliarse no sólo unos individuos con otros sino también unas sociedades con otras. Es la etapa final de las actividades dirigidas a la consecución de la paz dado que, tras la conciliación, los individuos o grupos sociales, tras haber vivido conflictos e intolerancias, encuentran nuevas formas de relación que en definición de Paul Ricoeur «convierten la vida

humana en soportable y razonable al aceptarse y unirse unos con otros».

El primer obstáculo para la conciliación es el estar dominado por cualquier tipo de fundamentalismos o radicalismos que no permiten la apertura a otras alternativas distintas. Si un individuo en su infancia es educado en cualquier tipo de radicalismo, psicológicamente terminará en una rigidez mental y en una incapacidad para la conciliación y diálogo con los demás. Quienes prolongan estos enfoques en su edad adulta cierran su mente a las posibilidades de cambio y unión. La formación en la opresión y en la intolerancia son actitudes contrarias a la conciliación y a la paz.

Un primer aspecto y grado de conciliación es el individual: *la autoaceptación*. El «homo sapiens» es un insatisfecho radical que nunca está plenamente de acuerdo con lo que hace y con lo que es y aspira incesantemente a cambiar por lo que no se acepta continuamente. La aceptación de sí mismo es el primer objetivo de la conciliación. Cuando un individuo tiene conciencia de haber obrado mal y de haber perjudicado a otros tiene que pasar a la autoconciliación mediante el reconocimiento y transformación de sus actitudes y conductas. Históricamente puede demostrarse en personajes famosos que sólo tras la reforma de sí mismos han conseguido el triunfo social y la paz personal.

El segundo aspecto de la conciliación es el social: la conciliación, entendida en un sentido más pleno y positivo, como un auténtico valor para la consecución de la paz, es un principio que humaniza las relaciones hasta permitir hacer verdad en ellas la fraternidad y tolerancia. Toda relación humana está amenazada por la intolerancia y por la violencia así como por otras actitudes deshumanizadoras como la indiferencia. Pero en todas las épocas ha sido necesaria una fenomenología de la conciliación para que tanto individuos como grupos humanos que han vivido situaciones y experiencias intolerables hayan tenido que buscar unas nuevas relaciones que hicieran la vida humana soportable y razonable.

La conciliación, como otros muchos valores para la paz, no se encuentra aún en su

edad de oro. Es una larga marcha para construir sociedades más libres y sobre todo más unidas y solidarias. Hablar, por lo tanto, de conciliación es hablar de una realidad que hay que ir configurando individualmente y entre unas sociedades y otras marcadas por diferencias de creencias religiosas, ideologías políticas o clasismo social. De hecho, las sociedades, etnias o religiones que aún no están propuestas para la conciliación siguen manteniéndose en situaciones de violencia: nacionalismos, guerras de religión, marginación social...

La educación para la paz no puede ser coincidente con algunas religiones o ideologías que hasta ven mal la conciliación con los opuestos (históricamente: católicos y protestantes, cristianos y musulmanes...) porque estas contradicciones con la justicia y con la caridad nunca pueden conducir al progreso humano y a las buenas relaciones de la humanidad. Como afirma Habermas, la conciliación debe iniciarse en la petición y concesión de perdón aunque este término sea religioso. El segundo paso es el análisis de la equivalencia entre el perdón pedido y el concedido eliminando las tensiones vengativas. Un tercer paso es la transformación o creación de unas relaciones nuevas que rechacen las actitudes primarias.

Dado que el hombre, como dice el refrán popular, a diferencia de los ríos puede volverse hacia atrás, la cultura de la conciliación y la educación en la misma es uno de los grandes remedios para la resolución de conflictos y para la convivencia afectiva en la vida humana. Ser conciliador no significa resignación a situaciones que antes no se aceptaban sino la reflexión y transformación de los mismos.

Véase también: Nacionalismo, Violencia.

Bibliografía:

- CASTILLO, José María (1978), *La alternativa cristiana*. Salamanca, Sígueme.
 GALTUNG, Johan (1995), *El fundamentalismo USA*. Barcelona, Icaria.
 RICOEUR, Paul (1991), *Autour du politique*. Paris, Seuil.
 RÍOS GONZALEZ, José Antonio (1983), *Crisis familiares, causas y repercusiones*. Madrid, Ed. PS.

ROJAS MARCOS, Luis (1995) *Las semillas de la violencia*. Madrid, Espasa Calpe.

TORTOSA, José María (1995) *Corrupción*. Barcelona, Icaria.

ANTONIO SÁNCHEZ GARCÍA

CONCORDIA. Es la unión de los corazones, queriendo expresar simbólicamente la unidad de sentimientos que presiden las relaciones (del latín *concordia*, palabra compuesta por el preverbo *con-*, que significa «junto con» y *cors-cordis*, que significa corazón). La noción, a pesar de fijarse en la lengua en estos momentos, no era nueva, pudiendo rastrear-se indicios desde los griegos y suponemos que como práctica desde los inicios de la humanidad.

Es en el mundo griego donde primero, desde el siglo VI a. C., reconocemos su fijación léxica con el concepto de *homonoia* que establece la identidad de pensamiento de dos o más personas. Efectivamente, para los griegos la *homonoia* comprendía la coincidencia de pensamiento como comunidad y unión en sí misma considerada. Era el fundamento de la ciudad y su garantía más segura de permanencia, por lo que los magistrados de las antiguas *polis* griegas se cuidaban mucho de la convivencia y buena inteligencia existente entre sus conciudadanos con medidas tales como la obligación de prestar solemne juramento de que se guardaría la concordia en la vida política diaria con los demás ciudadanos. Son los llamados «juramentos de la concordia» de los que nos restan como media docena de ejemplos en inscripciones.

La preocupación por la *concordia* también se plasmaba en la creación de una serie de cargos políticos cuyo objeto era velar por la regulación de conflictos y la buena inteligencia de las personas, entre los que podemos contar: «el éforo de la concordia», el *aisumnêtês*, el «conciliador» y el «filarco de la concordia» o en la escritura de libros que trataban de forma monográfica el tema de la concordia. De éstos, el primero que conocemos es el *Acerca de la Concordia* de Antifonte, que data del siglo V a. C., al que seguirán otros muchos como Jenófanes, Demetrio de Magnesia y Pitocles.

La concordia griega era inicialmente un concepto relacionado casi exclusivamente con la ciudad, conforme a la famosa definición que de ella diera Aristóteles de *homonoia* como *amistad civil*, por eso los oradores y hombres de estado desde los tiempos más remotos de la historia de Grecia velarán porque las relaciones políticas de sus ciudadanos se desarrollen en paz y armonía. Muchas de las reformas introducidas por grandes legisladores como Solón y Licurgo tendrán como objetivo principal el llamamiento a la *concordia* ciudadana y a la unión civil.

Pero la *homonoia* no quedaba limitada tan sólo a los estrechos límites de la ciudad clásica, sino que también cabe encontrar una *concordia* entre las distintas ciudades griegas desde muy temprano plasmada en la formación de ligas o grandes confederaciones de estados, que recibían el nombre de anfitionías. Gorgias e Isócrates son los dos grandes abogados de la causa panhelénica y no cejarán en el empeño de lograr la unión común de todos los pueblos griegos frente a la amenaza encarnada por el bárbaro. Como lema o eslogan político la *concordia* se constituirá en uno de los principales valores dentro del sistema general de la política y ética griega, generalmente de las ciudades con un sistema de gobierno democrático; la *concordia* de esta manera será el símbolo de la libertad de las ciudades que se han liberado de la tiranía.

No sólo los legisladores y hombres de estado prestaron atención al tema de la *homonoia*, también los filósofos y hombres de ciencia quisieron dar su opinión sobre la *concordia*, que de esta manera superaba los límites de la ciudad para ser algo más general que abarcaba a todos los seres y elementos del universo. Parece que fue Heráclito el primero de éstos que consideró que el mundo se sostenía por una armonía de contrarios, idea ésta, la de la «concordia discorde», que la escuela pitagórica llevó a sus últimas consecuencias y que incluso trasladó al ámbito de la ciudad clásica, considerando a la misma como un equilibrio de poderes y grupos sociales del que resultaba su pervivencia. A juzgar por el número de documentos conservados que hablan del concepto de «con-

cordia discorde» tanto en Grecia como en Roma éste debió de ser activo en gran manera y ocupar una posición central en el pensamiento antiguo.

En Roma tenemos noticias de la *concordia* desde sus primeros años; según la tradición historiográfica grecolatina fue el rey Numa el primer gobernante romano que tomó la paz y la *concordia* como señas de identidad de su reinado, a cuya consecución dedicó no pequeños esfuerzos. Con el paso del tiempo buena parte de la actividad de los gobernantes romanos se centrará en mantener la *ordinum concordia* o «concordia de los órdenes» sociales dentro de las innumerables perturbaciones y conflictos que tuvieron lugar durante toda la República.

Muchos son los testimonios que nos han llegado referentes a la consagración de templos a la diosa *Concordia* en Roma, aunque sólo tenemos la seguridad de que se construyeron tres, el primero de los cuales es el que Camilo, a la sazón dictador, levantó con el concurso de todo el pueblo romano en el 367 a. C.; el segundo, pocos años después por Cneo Flavius en el 304 a. C.; y el último L. Opimius en el 121 a. C.

Con la llegada de los césares y la sustitución del régimen republicano por el de las formas unipersonales de poder, que encarnaban los emperadores, Roma no atenderá tanto a las disensiones internas como al mantenimiento de la paz dentro de los límites de su Imperio, puesto que entendía que la persona del emperador garantizaba la paz social dentro de la Urbe, es lo que se conoce con el nombre de la *Concordia Augusta*, el emperador impone su autoridad y reúne bajo ésta a todas las grupos sociales. Es por ello que la *concordia* aparece como virtud asociada con los emperadores, aparece en la leyenda de muchas de las monedas emitidas durante el Imperio Romano.

Buena parte de la política exterior romana, en la que primaban los intereses del senado y la *nobilitas* (aristocracia), estará orientada a minimizar, solventar y, en el peor de los casos, a acabar por medios expeditivos con las principales fuentes de litigio hacia las comunidades de sus territorios, y a hacer que la *concordia* reinase en todos sus dominios. Roma

respondía siempre a estos retos con una política que combinaba a partes iguales la diplomacia y la fuerza militar y esto conllevaba que, en muchas ocasiones, la *concordia* quedara reducida a una «ideología» y, a lo sumo, a una fiesta de carácter privado, las *Chara Charistia* que se celebraba todos los 22 de febrero de todos los años. Esta fiesta consistía en un convite al que sólo asistía la familia en el que se aprovechaba el buen humor existente para solucionar las posibles rencillas y malentendidos surgidos entre sus miembros. Los asistentes a la fiesta adoptaban el papel de conciliadores (conciliar) y favorecían la buena inteligencia de los enemistados.

A través del cristianismo se conservó parte de su significado, especialmente como *conciliación* entre diversas posturas. Sirva de ejemplo: la *Concordia Regularis*, uno de los más famosos dramas medievales ingleses, redactado en los años del reinado de Eduardo (959-975), contiene las normas para el servicio divino en los monasterios; la *Regularis Concordia* que sirvió para emprender la reforma de la orden Benedictina, a partir del concilio celebrado en Winchester (970); la obra *De Concordia*, Anselmo, arzobispo de Canterbury desde 1093, que centró parte de sus esfuerzos en conciliar la fe con la dialéctica. En sentido similar hubo distintas ordenes religiosas que apelaban a la concordia como la *Orden de la Concordia* fundada en 1261 por Fernando II y la instituida por Cristián Ernesto de Brandeburgo. Algo más tarde la *Fórmula de la Concordia* fue redactada en 1577 como expresión consensuada de la fe de todos los protestantes, de ahí que para ellos la palabra haya conservado un significado especial.

La importancia de la concordia con el sentido general de unanimidad, armonía, unión y conformidad de sentimientos no se agota en el mundo antiguo se proyecta a lo largo del tiempo hasta llegar a nuestros días, de lo que son testigo innumerables pueblos y ciudades, calles, plazas y acontecimientos.

Véase también: Amor, Compasión.

Bibliografía:

CAMBÓ, Francesc y LAÍN ENTRALGO, Pedro (1986), *Por la concordia*. Madrid, Alianza.

MARÍAS, Julián (2000), *Tratado sobre la convivencia, concordia sin acuerdo*. Barcelona, Martínez Roca.

VIVES, Luis (1997), *Sobre la concordia y la discordia en el género humano*. Valencia, Ayuntamiento de Valencia.

MARCELO LORENTE LINDE
y FRANCISCO A. MUÑOZ

CONFERENCIAS DE CONSENSO. Las conferencias de consenso son un procedimiento para promover la participación de los ciudadanos en decisiones que les afectan sobre ciencia y tecnología. Este procedimiento ha sido propuesto y ensayado en diversas ocasiones a partir de 1987. Su importancia para la construcción de la paz es doble. Por un lado, la democracia es uno de los requisitos imprescindibles del progreso hacia la paz, y las conferencias de consenso se presentan como una forma viable de profundizar la participación democrática en un ámbito donde ésta ha sido hasta el presente claramente insuficiente: el ámbito de las decisiones políticas sobre ciencia y tecnología. Por otro lado, es previsible que una mayor participación ciudadana tenga como resultado unas políticas científico-tecnológicas más cercanas a la satisfacción de las necesidades humanas y a los intereses de grupos ciudadanos amplios, siendo éstos componentes imprescindibles en la configuración de las agendas de paz.

La justificación teórica de este procedimiento descansa principalmente sobre tres convicciones:

1. Las tecnologías afectan a nuestra forma de vida. No son un elemento accesorio en las vidas de los ciudadanos contemporáneos, sino que las condicionan de forma decisiva.

2. Las tecnologías son, al menos en alguna medida no desdeñable, construidas socialmente. Esta convicción lleva a preguntarse qué grupos sociales tienen mayor influencia sobre el diseño tecnológico y qué consecuencias tiene para la mayoría de los ciudadanos el desigual peso de los diferentes grupos en las decisiones relevantes sobre ciencia y tecnología.

3. La democracia debe profundizarse en la medida de lo posible, permitiendo una mayor participación de los ciudadanos en todas aquellas decisiones que les afecten.

A partir de estas tres convicciones se ha desembocado en la necesidad de diseñar formas de participación ciudadana en las diversas fases de la construcción social de aquellas tecnologías con gran potencial de riesgo o con una previsible mayor incidencia sobre las vidas de amplios sectores de la ciudadanía. Las propuestas de participación ciudadana desarrolladas hasta ahora se presentan frecuentemente como complementarias de concepciones de evaluación de tecnologías como la *evaluación constructiva*. Pues estas formas avanzadas de evaluación científico-tecnológica exigen que dicha evaluación no sea realizada únicamente por expertos, al reivindicar que la voz de la ciudadanía esté también representada.

Se han producido diversas propuestas que intentan concretar la aspiración a una mayor implicación ciudadana en la evaluación de tecnologías. Las conferencias de consenso son una de esas propuestas, entre las que merecen ser asimismo mencionadas las «comunidades extendidas de evaluadores», preconizadas por S. Funtowicz y J. R. Ravetz, y los «tribunales tecnológicos» de Kristin Shrader-Frechette. El caso de las conferencias de consenso merece, con todo, especial atención, al haber ido más allá de la mera propuesta con la realización, en los últimos años, de un número apreciable de estas conferencias, a partir del modelo establecido en 1987 por el Comité de Tecnología de Dinamarca.

Las conferencias de consenso se desarrollan del modo siguiente. Se reúne un grupo de ciudadanos no especialistas. En unos casos la conferencia se produce a iniciativa propia; en otros, se trata de personas representativas de la ciudadanía de un país, convocadas mediante anuncios en la prensa o procedimientos similares. A lo largo de unos pocos encuentros (p. ej., varios fines de semana), esos ciudadanos debatirán en torno a una cuestión sensible relacionada con la tecnología y sus consecuencias sociales (así, las biotecnologías han sido el tema en varias de estas conferencias), intentando alcanzar un

dictamen consensuado. Los ciudadanos que toman parte en la conferencia solicitarán el asesoramiento de expertos de diverso tipo, que les proporcionará información sobre el tema debatido y responderán a sus preguntas. Se sucederán las reuniones entre el grupo de ciudadanos y las sesiones informativas con los expertos, hasta que finalmente los primeros se encuentren en condiciones de acordar un informe sobre el tema debatido.

Es importante señalar que son los ciudadanos, inicialmente legos por completo en la materia, y no los expertos quienes redactan el documento final, correspondiendo a estos últimos únicamente tareas de asesoramiento y corrección de errores manifiestos. De esta forma, las conferencias de consenso funcionan como un auténtico experimento para comprobar la viabilidad de procesos ampliamente participativos y democráticos de toma de decisiones sobre ciencia y tecnología. Por otra parte, aunque el número de ciudadanos que participa en estas experiencias es reducido, su repercusión mediática y su capacidad de influencia sobre las decisiones políticas no es despreciable. Así, algunas conferencias de consenso celebradas en Dinamarca han proporcionado la base para posteriores debates parlamentarios y la conferencia celebrada en Noruega sobre ingeniería genética influyó decisivamente en que el gobierno de ese país prohibiese la producción agrícola genéticamente modificada.

Según el Instituto Loka unas 50 conferencias de este tipo habían tenido lugar antes del año 2000 en países como Dinamarca (19), Canadá (4), Nueva Zelanda (3), Suiza (3), etc. Estas conferencias, junto con experiencias complementarias como la llamada *investigación basada en la comunidad*, con cierto desarrollo en países como los EE UU, permiten albergar ciertas esperanzas con respecto a la posibilidad de encontrar cauces adecuados para mejorar la gestión social democrática de la ciencia y la tecnología. Ahora bien, la existencia de estas experiencias no justifica, en absoluto, el triunfalismo. Pues no debemos olvidar que su celebración se localiza en un número relativamente reducido de países, que la influencia real de estas iniciativas es aún escasa y que la mayor parte de las decisiones

importantes en la orientación de la ciencia y la tecnología se siguen tomando de espaldas a la mayoría de los ciudadanos.

Véase también: Necesidades humanas.

Bibliografía:

GONZÁLEZ GARCÍA, M. I., LÓPEZ CEREZO, J. A., y LUJÁN, J. L. (1996), *Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*. Madrid, Tecnos.

GONZÁLEZ GARCÍA, M. I., LÓPEZ CEREZO, J. A., y LUJÁN, J. L. (Eds.) (1997), *Ciencia, tecnología y sociedad. Lecturas seleccionadas*. Barcelona, Ariel.

RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. J., MEDINA DOMÉNECH, R. M., y SÁNCHEZ CAZORLA, J. A. (Eds.) (1997), *Ciencia, tecnología y sociedad: contribuciones para una cultura de la paz*. Granada, Universidad de Granada.

Web:

www.loka.org

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

CONFIANZA. La confianza se manifiesta cuando, en un contexto de interacción de respeto y diálogo, nos sentimos comprendidos, acogidos, alentados. La confianza está relacionada con la tolerancia, se afianza con las dificultades resueltas y está en clara oposición con las traiciones, las dudas, los conflictos abiertos.

La confianza está relacionada con valores como amistad, sinceridad, diálogo, tolerancia, respeto, coherencia. Y los contravalores son: la enemistad, la desconfianza, la intolerancia, la falta de respeto y el engaño.

Es fundamental trabajar el valor de la confianza con los niños, desde los primeros cursos de Educación Primaria es decir a partir de los seis a los ocho años, para ello hay que trabajar:

- La sinceridad.
- El respeto hacia uno mismo y hacia los demás.
- El respeto a las normas de disciplina y las normas de convivencia.

- La tolerancia.
- El diálogo como forma de crecer como personas.

Para trabajar este valor es importante proponer actividades cuyos objetivos sean: enseñar, a los más pequeños, a colaborar en cosas simples y pequeñas; trabajar los juegos no competitivos, eliminar los miedos a decir la verdad, enseñarles a confiar en sus amigos, favorecer la confianza en el grupo, y aprender a orientarse mediante la escucha.

En las actividades de dinámicas de grupo que tratan de potenciar la confianza siempre se favorecerá:

- a) El conocimiento de uno mismo.
- b) El conocimiento del otro.
- c) Crear confianza en el grupo.

Las técnicas de confianza se trabajan en las primeras semanas o meses de vida del grupo.

Véase también: Comunicación, Contravalor, Valor.

Bibliografía:

CARRERAS, Llorenç *et alii* (1996), *Cómo educar en valores*. Madrid, Narcea.

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

CONFLICTO. Podemos definir conflicto como aquellas situaciones de disputa o divergencia en las que existe una contraposición de intereses, necesidades, sentimientos, objetivos, conductas, percepciones, valores y/o afectos entre individuos o grupos que definen sus metas como mutuamente incompatibles. El conflicto es algo consustancial e ineludible en la naturaleza humana, y puede existir o no una expresión violenta de las incompatibilidades sociales que genera.

La percepción del conflicto como algo negativo está muy extendida. De hecho, etimológicamente, el lexema *-flicto* procede de *flizgere* que significa chocar o topar. El prefijo *co-* se refiere a interacción. Por tanto, el conflicto se refiere al chocar o topar unos con otros. La primera acepción que aparece en el

diccionario de usos del español María Moliner, es «momento más violento de un combate», lo que viene a corroborar la negatividad con la que se entiende la palabra conflicto. Coloquialmente, se puede considerar que cuando se utiliza la palabra conflicto se hace desde una visión negativa y confundiéndolo con violencia, algo que parece fundamentado en las siguientes circunstancias. En primer lugar, los referentes de su resolución (en literatura, cuentos, cine, series televisivas, etc.) suelen identificarse más con la violencia y la anulación o destrucción de una de las partes que con soluciones justas y mutuamente satisfactorias. En segundo lugar, confrontar un conflicto habitualmente entraña un factor de desgaste consumiendo tiempo y energía en esfuerzos y situaciones poco agradables. Por último, existe en los seres humanos un importante componente de resistencia al cambio, por lo que es habitual que se prefiera mantener sin alteración el estado de las cosas antes que asumir el trabajo y el riesgo de implicarse en un proceso de regulación o transformación de un conflicto.

Así, toda expresión de violencia se ha venido considerando como equivalente a conflicto, mientras que la ausencia de violencia se percibe como una situación sin conflicto. Desde el funcionalismo americano de los años 60, Herbert Touzard observó el conflicto como una desviación de las actitudes y los comportamientos humanos, que podía ser eliminada, y debía serlo, mediante la educación y la formación.

Introduciendo el paradigma de la complejidad en su estudio sobre conflictos, Touzard estableció tres dimensiones fundamentales en la visión del conflicto: psicológico, social y psicosocial. Desde la dimensión psicológica, Lewin, citado por el profesor francés, había definido conflicto como:

«una situación en la que unas fuerzas de magnitudes iguales actúan simultáneamente en direcciones opuestas sobre el individuo».

El propio Touzard realizó diferentes definiciones según las dimensiones. Así, en su dimensión social, entendía el conflicto como:

«una situación definida por ciertas relaciones entre grupos, organizaciones o individuos, en la que se persiguen fines contradictorios, se afirman valores inconciliables, se viven relaciones de poder; y los protagonistas tienen unas estrategias más o menos definidas».

Así, por encima de conductas individuales de hostilidad y de competencia, sea que estuvieran enraizadas en pulsiones probablemente innatas o que resultasen de tensiones adquiridas, debía haber una determinada estructura social que creara y definiese el conflicto.

Desde la dimensión psicosocial, el conflicto se interpretaría como una situación en que unos actores, o bien persiguen metas diferentes, defienden valores contradictorios, tienen intereses opuestos o distintos, o bien persiguen simultáneamente o competitivamente la misma meta.

El mismo autor, tras el desglose de las dimensiones expuestas, terminaba definiendo el conflicto como «una situación multidimensional que debiera ser estudiada como tal desde una perspectiva multidisciplinaria». Esta definición ya dejaba abierta la posibilidad de transformación, pues cuando se investiga un hecho social éste es necesariamente transformado según el principio de incertidumbre de Heisenberg. Además, desde la visión del paradigma crítico toda investigación social debe fundamentarse en el cambio y la transformación imprescindibles para el desarrollo de las sociedades.

En la década de los 80, el maltés Edward De Bono, doctor en medicina, psicólogo e investigador de los mecanismos de funcionamiento cerebral, consideró que tanto los impulsos humanos primarios como los métodos y esquemas tradicionales de resolución de conflictos, como el debate y el enfrentamiento, eran estructuralmente inadecuados. De Bono realizó una destacada aportación al estudio de los conflictos, apostando por los enfoques múltiples a la hora de analizar y tratar de resolver un conflicto más allá de Touzard, y sobre todo contribuyendo con novedosos elementos como herramientas de comunicación sencilla, estrategias cooperati-

vas, mapas exploratorios de conflictos, diseños creativos de solución abiertos a las partes, y especialmente el concepto de *pensamiento lateral*.

Por otra parte, desde el mundo de la Educación, la profesora Sara Rozenblum definía conflicto como:

«A) Desacuerdo de Ideas, intereses o principios entre personas o grupos; las partes en el momento del conflicto perciben sus intereses como excluyentes. B) Proceso de expresar insatisfacción, desacuerdos o expectativas no cumplidas de cualquier intercambio dentro de una organización. De cualquier modo, el conflicto no dejaba de percibirse en estos estudios como algo inequívocamente negativo».

Posterioros trabajos, especialmente aquellos relacionados con la investigación para la paz, han propuesto un cambio en la percepción de los conflictos sin por ello alterar substancialmente las definiciones que hemos señalado hasta ahora. Esta otra interpretación considera al conflicto como consustancial a las relaciones humanas, lo que obedece al hecho de que las personas son distintas y su interacción lleva indefectiblemente a la aparición de necesidades e intereses contrapuestos. Por lo tanto, el conflicto es una realidad ineludible, pero en sí mismo no es positivo ni negativo, sino que ello dependerá de la forma en que se gestione o transforme por parte de los actores implicados. En esta línea, Paco Cascon define el mismo como «Situaciones de disputa o divergencia en las que hay contraposición de intereses (tangibles), necesidades y/o valores en pugna». A esa contraposición la define como problema, pues la satisfacción de las necesidades de una parte impide la satisfacción de la otra». El mismo autor defiende y argumenta el por qué de la clásica visión del conflicto como algo negativo y alega sobre por qué el conflicto puede y debe ser tratado desde una visión positiva:

«— Consideramos la diversidad y la diferencia como un valor. Vivimos en un solo mundo, plural y en el que la diversidad desde la cooperación y la solidari-

dad son una fuente de crecimiento y enriquecimiento mutuo. Convivir en esa diferencia conlleva el contraste y por tanto las divergencias, disputas y conflictos.

— Consideramos que sólo a través de entrar en conflicto con las estructuras injustas y/o aquellas personas que las mantienen, la sociedad puede avanzar hacia modelos mejores. Es decir, consideramos el conflicto como la principal palanca de transformación social, algo que como educadores y educadoras por la paz debe ser, precisamente, uno de nuestros objetivos básicos.

— Consideramos el conflicto como una oportunidad para aprender. Si el conflicto es algo connatural a las relaciones humanas aprender a intervenir en ellos será algo fundamental. Si en lugar de evitar o luchar con los conflictos, los abordamos con los chicos/as podemos convertirlos en una oportunidad para que aprendan a analizarlos y enfrentarlos. Resolver un conflicto por sí mismos, además de hacerle sentir más a gusto con el acuerdo, les dará más capacidades para resolver otros en el futuro».

En la misma línea se expresa Vicenç Fisas, quién define conflicto como:

«Proceso interactivo que se da en un contexto determinado. Es una construcción social, una creación humana diferenciada de la Violencia (puede haber conflictos sin violencia, aunque no violencia sin conflicto), que puede ser positivo o negativo según como se aborde y termine, con posibilidades de ser conducido, transformado y superado (puede convertirse en paz) por las mismas partes, con y sin ayuda de terceros, que afecta a las actitudes y comportamientos de las partes, en el que como resultado se dan disputas, suele ser producto de un antagonismo o una incompatibilidad (inicial, pero superable) entre dos o más partes, el resultado complejo de valoraciones, pulsiones instintivas, afectos, creencias, etc., y que expresa una insatisfacción o desacuerdo sobre cosas diversas».

Esta interpretación del conflicto como circunstancia ineludible y potencialmente positiva ha ido imponiéndose como paradigma dominante entre la comunidad académica. Así, encontramos definiciones recientes como la del historiador Pedro Luis Lorenzo Cadarso, quien define conflicto desde la perspectiva del fenómeno social, como:

«Proceso de interacción contenciosa entre actores sociales que comparten orientaciones cognitivas, movilizados con diversos grados de organización y que actúan colectivamente y de acuerdo con expectativas de mejora, de defensa de la situación preexistente o proponiendo un contraproyecto social».

Conflictólogos como Eduard Vinyamata, Michael Bavly o Remo F. Entelman han fundamentado en este paradigma sus trabajos sobre prevención, análisis, gestión y mediación de conflictos, logrando importantes avances en ocasiones aplicados exitosamente a casos prácticos.

En definitiva, debe destacarse cómo se ha superado la visión tradicional negativa del conflicto en beneficio de una interpretación del mismo como inherente e ineludible entre seres humanos y como potencialmente positivo; asimismo cabe significar el reconocimiento en los estudios sobre conflictos de que su transformación y superación pacífica debe realizarse, como ya apuntara Touzard, desde el paradigma de la complejidad, mediante enfoques múltiples que consideren las variables que aportan, entre otras, la axiología (estimando los distintos valores de cada una de las partes), la psicología (valorando factores como la inteligencia emocional y la atribución de responsabilidad imputando intencionalidad en la otra parte), la teoría de juegos y la teoría de las necesidades.

Véase también: Conflictología, conflictos ambientales, conflictos económicos, conflictos interpersonales, conflictos sociales.

Bibliografía:

DE BONO, Edward (1986), *Conflicts. A Better Way to Solve Them*. Harmondsworth, Penguin.

ENTELMAN, Remo (2002), *Teoría del conflicto*. Barcelona, Gedisa.

LORENZO CADARSO, Pedro Luis (2001), *Teoría de conflictos: hacia un nuevo paradigma*. Madrid, Siglo XXI de España.

FISAS, Vicenç (1998) *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, Icaria.

TOUZARD, Hubert (1980) *La mediación de y la solución de conflictos*. Barcelona, Herder.

VINYAMATA, Eduard (2001) *Conflictología: teoría y práctica en resolución de conflictos*. Barcelona, Ariel.

Webs:

CASCÓN SORIANO, Paco (2001), *Educación en y para el conflicto*: www.pangea.org/unescopau/image/texto%20Paco%20PDF.pdf

CENTRO INTERNACIONAL DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS: www.ConflictRes.org

ORELLANA RÍOS, Antonio Jesús, *et alii* (2001), «Habilidades para la resolución de conflictos en futuros profesores», en [http://www.ase.es/comunicaciones/4\[1\].3.1%20Orellana,%20A%20y%20otros.doc](http://www.ase.es/comunicaciones/4[1].3.1%20Orellana,%20A%20y%20otros.doc)

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

CONFLICTOLOGÍA. La Conflictología es la Ciencia del Conflicto. El concepto de conflicto se refiere e incluye los conceptos de crisis, cambio, problema, violencia y sinónimos, de una manera enunciativa, no limitativa. Este vocablo ha sido utilizado por Galtung, al que siguieron otros autores de renombre, y es aceptado internacionalmente como sinónimo de Resolución de Conflictos, como disciplina, en especial en los países del este europeo y en su versión más avanzada.

Los conflictos forman parte esencial de la vida y se suceden a lo largo de todo su desarrollo. Los seres humanos y las sociedades que estos han configurado se han interesado siempre por intentar comprender los conflictos y procurar encontrar sistemas y maneras de tratarlos. Todas las disciplinas científicas, corrientes de pensamiento y filosofías han demostrado un interés específico por los procesos conflictuales y por encontrar solución a los mismos.

Todos los grandes pensadores, filósofos, científicos sociales y moralistas han aporta-

do buena parte de sus esfuerzos en este sentido y podemos determinar las numerosas convergencias existentes entre las diversas aportaciones y la comprensión general de los conflictos. Desde aquellos que se han centrado en lo que hoy llamamos conflictos –o crisis, luchas– con uno mismo, hasta los conflictos interpersonales y los conflictos sociales, políticos e internacionales. A título indicativo se pueden citar algunos como: Rousseau, Freud, Marx, Lorenz, Dahrendorff, Durbuin, Malinowski, Mead, Coser, Hims, Knorr, North, Kelman, Fromm, Hegel, Nietzsche que, desde la perspectiva de la filosofía, economía, sicología, antropología, etc., se interesan por aspectos fundamentales en la configuración de los conflictos, como es la agresividad humana, la lucha por el poder o el miedo. También filósofos griegos clásicos dedicaron buena parte de sus esfuerzos a entender la conflictividad humana en su búsqueda de la felicidad: Aristóteles, Sócrates, Diógenes, Epicuro, Epiceto son algunos de estos.

Por otra parte, los grandes maestros como Jesús, Buda, Confucio o Lao Tse, también dedicaron sus esfuerzos aportando sistemas, vías y propuestas para superar el conflicto con uno mismo y con los otros, trascendiéndolos.

De manera explícita y moderna, bajo la denominación resolución de conflictos o conflictología y sus sinónimos, destacan personas como J. Burton, M. Deustch, K., y E. Boulding, H., y G. Burgess, J. Galtung, Yarn, Fescher, Himes, Hobbes, Lederach, Rapoport, Sandole entre muchos otros. En la actualidad existen algunos miles de libros, la mayoría en inglés, sobre la materia, enfoques diversos tanto de la filosofía, la sociología, la ciencia política, sicología o antropología, incluso la matemática, la biología o la medicina. En el caso de la matemática, es el estudio del caos y en la medicina y la biología las causas y consecuencias del llamado estrés.

La Conflictología es una ciencia pluridisciplinaria y transversal a todas las profesiones, una disciplina que las contiene todas, incluso aportaciones de la física, la matemática o la biología. Es el compendio de conocimientos racionales e intuitivos acerca de los conflictos y crisis, y las teorías inspiradas en

éstos, aportados a lo largo de su historia por la Humanidad.

Una característica importante consiste en el esfuerzo que la Conflictología desarrolla en el momento de conciliar conocimientos disciplinarios dispares, centrarlos en el análisis del Conflicto desde una concepción global e integradora. Distinguir entre las aportaciones al conocimiento de las luchas que protagonizan los autores de este mismo por imponer los particulares puntos de vista. Una ciencia compiladora que posee asimismo, capacidades técnicas de aplicación práctica en todos los campos de la conflictividad humana. El Arbitraje, la Mediación o la Conciliación son únicamente algunas de las muchas técnicas empleadas en la solución de conflictos, como también lo son la educación en valores, las terapias psicológicas, las propuestas filosóficas y místicas y el *counseling* o el *mobbing*, como técnicas o procedimientos específicos modernos.

En las últimas décadas, los Estudios sobre la Paz, la Irenología, la Polemología, la Estrategia, la Mediación o la Negociación, han convergido en su interés por conocer los fundamentos plurales que causan y originan los conflictos, como sistema para poder comprenderlos e intervenir de manera positiva y práctica. Así, de esta manera, las aportaciones de la Antropología, Sicología, Sociología, Historia, Filosofía, Pedagogía han fundamentado un conocimiento pluridisciplinario que se ha visto enriquecido por aportaciones de la Matemática (Teoría de Juegos), la Física (Teoría del Caos), la Medicina (Estrés), la Mística o la Biología.

De esta convergencia y de su desarrollo conceptual posterior, han surgido corrientes o tendencias como la llamada Transformación de Conflictos (John Paul Lederach), Gestión de Conflictos (utilizado principalmente por algunos militares y profesionales del ámbito de las empresas), la Resolución No-Violenta de Conflictos (J. M. Muller), Resolución Alternativa de Conflictos (término utilizado especialmente por los abogados que practican la Mediación), la Mediación Transformativa o la Negociación No Coactiva (Ury), que se han especializado en aplicaciones y técnicas específicas y desde una vi-

sión concreta de los problemas generados por los conflictos.

La Conflictología se centra en el estudio y comprensión de los conflictos, abarca todas las técnicas, procedimientos, métodos, estrategias y técnicas que hacen posible facilitar ayuda a las partes en conflicto, de manera que puedan ser los propios autores de los conflictos los que, por ellos mismos, encuentren solución y remedio. Hace uso de cualquier vía de conocimiento ya sea en el campo de las ciencias sociales, como de las ciencias de la naturaleza. Es, en definitiva, la ciencia del Conflicto, del Cambio, de la Crisis; el compendio teórico y práctico de conocimientos y habilidades que la Humanidad ha elaborado a lo largo de su historia con la intención de superarlos y de aproximarse a su objetivo por encontrar la paz y la felicidad.

La visión común y conclusiones a que llega la Conflictología consiste en relacionar los conflictos con el desarrollo de la violencia y proponer métodos y procedimientos científicos y no violentos como vía de solución. El carácter no dirigista, conceptos de violencia no limitativos a las expresiones físicas de la misma, que incorpora conceptos de violencia psicológica, estructural y otros, así como la aceptación de la tensión e incluso el conflicto sin violencia como algo positivo que incide en el desarrollo y crecimiento de los individuos y de las sociedades, el carácter integral y pluridisciplinario tanto como teórico, así como de técnicas prácticas de intervención, son algunas de las características coincidentes de las diversas interpretaciones a que llegan los análisis conflictuales.

Por *Conflictólogo* se entiende la persona que conoce la Conflictología, que se ocupa de facilitar a las partes implicadas recursos y orientaciones para que, por ellas mismas, puedan solventar sus propios conflictos; los conflictólogos son personas formadas en conflictología, expertos de la conflictología, aunque su procedencia disciplinaria puede ser diversa, al igual que las aplicaciones profesionales lo sean también plurales. Conflictólogo puede serlo tanto un sociólogo como un médico, un antropólogo, un abogado o una persona formada en ciencia política o en psicología, posee un carácter transversal a todas

las profesiones así como unos contenidos claramente pluridisciplinarios.

La Conflictología suele especializarse en campos aplicativos específicos como los siguientes: Conflictos personales e interpersonales (matrimoniales, familiares, crisis existenciales, escolares), Conflictos en las Organizaciones (en el ámbito educativo, entre las empresas, entre compañeros de trabajo, entre miembros de comunidades religiosas, políticas, sociales y asociativas, vecinales o comunitarias), Conflictos Políticos y Sociales (Conflictos entre administraciones públicas y entre éstas y colectivos de ciudadanos, entre gobiernos, entre partidos políticos u organizaciones sindicales y grupos de presión), Conflictos Internacionales, Conflictos Armados (guerras, sublevaciones, insurrecciones).

Todo y que el vocablo Conflictología es moderno, el interés y el desarrollo de interpretaciones, teorías y procedimientos de intervención es tan antiguo como la misma humanidad, la conflictología los recoge, sistematiza y procura su uso combinado. Se considera inseparable, los aspectos psicológicos de aquellos otros de carácter biológico o médico y, asimismo, de aquellos otros de carácter filosófico, económico, social o político. Así, de esta manera, los procesos analíticos y los procedimientos de intervención deben incorporar la significación integral y no únicamente aproximaciones parciales.

Véase también: Conflictos ambientales, Conflictos de género, Conflictos en las organizaciones, Conflictos interpersonales.

Bibliografía:

- ALZATE Y SÁEZ DE HEREDIA, Ramón (1998), *Análisis y resolución de conflictos. Una perspectiva psicológica*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- BURGUET, Marta (1999), *El educador como gestor de conflictos*. Bilbao, Desclée De Brouwer.
- BURGESS, Heidi y GUY, M. (1997), *Encyclopedia of Conflict Resolution*. Santa Barbara, California, ABC-CLIO.
- ENTELMAN, Remo (2002), *Teoría del conflicto*. Barcelona, Gedisa.

GALTUNG, Johan (1998), *Tras la violencia. 3 R: Reconstrucción, Reconciliación, Resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika, Gernika Gogoratuz.

VINYAMATA, Eduard (Coord.) (2002), *Gestión y transformación de conflictos. Métodos en conflictología*, Barcelona, Ariel.

EDUARD VINYAMATA CAMP

CONFLICTOS AMBIENTALES. La acelerada evolución científico-tecnológica que ha tenido lugar en las sociedades modernas a lo largo del siglo XX ha traído consigo una serie de problemáticas ambientales inéditas hasta el momento, cuya causa fundamental reside en unos modelos de relación con el medio natural demasiado egoístas, interesados y antropocéntricos; en los que el medio ambiente y sus recursos han llegado a convertirse en un instrumento al servicio del bienestar, la comodidad humana o el interés privado de las culturas avanzadas; sin plantearse las consecuencias asociadas de su deterioro a medio y largo plazo. Durante bastante tiempo se ha extendido la creencia de que los problemas ambientales eran problemas internos de la propia naturaleza, como una consecuencia de su mal funcionamiento, aun cuando el causante principal fuese el ser humano; de ahí el mal uso que se ha venido haciendo del término catástrofe natural, como concepto ligado sólo a los efectos. Hoy tenemos argumentos científicos suficientes para admitir que la crisis ambiental no es fruto de ningún desajuste de los mecanismos en que se sustentan los ciclos y sistemas naturales, sino un problema de presión y adaptación de las sociedades humanas a los requerimientos del mundo natural; hecho que ha traído consigo la necesidad de diferenciar la idea de catástrofe natural por la de catástrofe ambiental y conflicto ambiental, en aras de realzar la responsabilidad humana como factor determinante de muchos de los desastres y desajustes. El poder infinito que le otorgan a las sociedades industriales la ciencia y la tecnología han provocado la aparición de serios conflictos relacionados con el acelerado uso de los re-

ursos naturales y su agotamiento, con la incontrolable e irracional acumulación de productos de desecho, con el crecimiento de la población, con la aglomeración en núcleos urbanos, con la alteración de las cadenas energéticas y ciclos naturales, con el deterioro de espacios y territorios o con la desaparición progresiva de especies animales y vegetales. Los conflictos ambientales son un conjunto de nuevos problemas que deben afrontar los actuales ciudadanos en las diferentes parcelas de acción individual o colectiva, privada o pública, política o profesional, como consecuencia de los nuevos hábitos de vida, de las nuevas formas de consumo, de las nuevas modalidades de producción y manufactura de materias primas, o de las rivalidades y disputas entre pueblos que compiten por un territorio o por un número limitado de recursos que escasean.

La vivencia del deterioro ambiental de nuestro medio ambiente cercano, la sensación de peligro que conllevan las nuevas condiciones de vida y la percepción del riesgo ecológico como algo que puede afectar a nuestro espacio inmediato y a nuestra propia salud, o bien ocurrir en el lugar donde yo vivo, convierte el conflicto ambiental en un acontecimiento cada vez más cercano a nuestras vidas, a nuestros territorios y a nuestras preocupaciones inmediatas. Esta situación está contribuyendo a que los ciudadanos se empiecen a sensibilizar cada vez más por la conservación de la naturaleza. El deterioro ambiental ya no es un lejano evento que tuvo lugar en un lejano Chernobil, del que nos llegaban noticias remotas por los medios de comunicación, se trata de posibles acontecimientos que pueden afectarnos directamente a nosotros y a nuestro entorno cercano: Aznalcóllar puede ser un ejemplo de cómo estas nuevas circunstancias están afectando no sólo a la transformación estética del paisaje que nos rodea, también a las condiciones de salubridad e higiene del aire, del agua, del suelo y de los alimentos que comemos; y de forma indirecta a la economía local o al empobrecimiento de una comarca o región. Conflictos en el uso de los recursos y en la ocupación del territorio, conflictos derivados de catástrofes naturales y acontecimientos no

directamente imputables a una causa humana y conflictos derivados de la acción humana como consecuencia del turismo masivo, la urbanización desenfrenada, la industrialización, la manipulación genética o el uso de pesticidas, son algunos de los conflictos ambientales de hoy. Existen diversas opciones posibles a la hora de clasificar los conflictos ambientales; de todas ellas destacamos aquellas que diferencian entre conflictos en función de sus consecuencias (en el medio físico-natural, en el medio humano y socio-profesional), de su alcance (diferenciando entre graves o leves, según el impacto), de su duración (de larga y de corta duración; cíclicos, intermitentes o eventuales); derivados de la ocupación del territorio (urbanísticos, nacionalistas, relacionados con la ocupación de zonas de riesgo, desalojo, despropiación...); derivados del uso de los recursos (suelo, agua, aire, energía, pesca, recursos forestales, minerales...); derivados de los modos de transporte y comunicación (ruido, tráfico, alteración de paisaje...); derivados de los procesos productivos (de la industria y manufactura de las materias primas, manipulación genética, agotamiento de recursos...); desigualdad en las condiciones de vida y la distribución de recursos (pobreza).

Muchos de los conflictos ambientales que vivimos a nivel local, nacional y mundial tienen su origen en las relaciones de desigualdad y en las prácticas productivas impuestas por los modelos de desarrollo vigentes. La nueva forma de concebir el conflicto ambiental no es algo exclusivo de los espacios naturales. El conflicto ambiental está también asociado a los espacios artificiales y a los territorios humanos; esto nos obliga a tratar también como conflictos ambientales los enfrentamientos derivados de las luchas por el territorio y las disputas derivadas del uso que se hace de los recursos. Esta perspectiva amplía la idea de conflicto y la búsqueda de responsabilidades, por eso el conflicto ambiental lleva asociada hoy la necesidad de una regulación normativa y de la consideración del delito ecológico como una fuente de penalización para garantizar la convivencia y la conservación de los bienes del medio que nos rodea. Los conflictos ambientales requieren de un

equilibrio adecuado en la búsqueda de la equidad ambiental, de acuerdos negociados entre intereses económicos, ambientales y sociales afines a unos modelos de crecimiento y explotación sostenible.

El conflicto ambiental puede considerarse como una tipología de conflicto social en la que el enfrentamiento y las desavenencias se manifiestan en algún tipo de alteración de las condiciones del ambiente o la calidad de vida de las personas. La controversia puede ser debida a un desajuste entre las necesidades e intereses de dos o más grupos sociales que compiten y rivalizan entre sí aspirando a metas diferentes que desencadenan incompatibilidad de opiniones, decisiones, conductas o daños físicos, materiales o psicológicos que impiden a alguno de los grupos satisfacer sus aspiraciones, necesidades o intereses. Entre los rasgos más significativos de un conflicto ambiental podemos destacar los siguientes: se ajustan a un desarrollo temporal, pues son acontecimientos dinámicos que están sujetos a modificaciones y cambios; tienen lugar en el ámbito de lo público, y por lo tanto suelen darse entre grupos rivales con diversos intereses, necesidades, circunstancias e identidades; son una consecuencia de la confrontación de puntos de vista y significados diferentes respecto al uso y reparto de recursos, las acciones en el entorno y la percepción o interpretación que los actores hacen acerca de cómo los demás interactúan en el mismo.

Los conflictos ambientales de hoy requieren de nuevas soluciones, muchas de ellas derivadas del propio progreso tecnológico en forma de nuevas fuentes de energía renovable o modernos medios de reutilización y reciclaje de residuos y productos de desecho; si bien el conflicto ambiental precisa de un cambio de mentalidad en las formas de relacionarse con el entorno, en los hábitos de comportamiento y las actitudes hacia el ambiente que nos rodea, ya sea natural o artificial, por lo cual se precisa, además de nuevas tecnologías, nuevas tácticas de intervención y mediación a fin de identificar con la mayor imparcialidad las causas de los conflictos y satisfacer los diferentes tipos de intereses y necesidades aportando solucio-

nes ecológicamente coherentes a corto, medio y largo plazo.

Recientemente se ha empezado a hablar de metodologías para la resolución de conflictos ambientales en cuanto estrategias sociales que incorporan diferentes tácticas de negociación y mediación, que han ido evolucionando hacia modelos institucionales más o menos intervencionistas en función de la madurez de las reglamentaciones, la gravedad de los conflictos y la experiencia de las instituciones y agencias mediadoras responsables de velar por el cumplimiento de las leyes y la preservación de la equidad ecológica, poniendo especial énfasis en la instrumentación de sistemas promotores de la resolución del conflicto.

Un ejemplo de estos modelos metodológicos para la mediación racional en los conflictos ambientales es el que presentamos a continuación, como un conjunto de procedimientos estructurados de probada eficacia en situaciones de actualidad como la gestión de espacios naturales protegidos en zonas costeras o de interior o la reconversión de sectores dependientes de la minería, pesca, la agricultura o la ganadería, donde el conflicto ambiental adquiere un fuerte componente socio-económico. En términos genéricos, son tres las fases que pueden reconocerse en la búsqueda de soluciones a conflictos ambientales de esta naturaleza: Definición del conflicto y análisis de intereses; valoración de la magnitud; y búsqueda de alternativas:

1. *La definición del conflicto ambiental* hace referencia a la lectura de la situación problemática desde una perspectiva desinteresada y neutral, a partir del análisis de los intereses de los distintos actores, de las circunstancias históricas en que ha surgido y se ha desarrollado y de los obstáculos, fracasos y errores más significativos.

2. *Delimitación de circunstancias*, factores, variables, indicadores y magnitud de las consecuencias desde el punto de vista cuantitativo y cualitativo; pasado, presente y futuro. Evaluar la magnitud del conflicto supone considerar las consecuencias que ha tenido y puede tener ese conflicto para los diferentes agentes involucrados en el mismo. El empleo

de instrumentos de medida y de diferentes procedimientos de recogida de datos contribuirá a fortalecer y documentar las valoraciones con más rigor y cientificidad.

3. *Formulación de soluciones*, búsqueda de alternativas y estimación de su viabilidad de aplicación y ponderación de las posibilidades de transformación de las percepciones y puntos de vista de los diferentes afectados. Para ello es necesario valorar los pros y contras de las soluciones que en el pasado se han intentado, así como los resultados que objetivamente han provocado dichas soluciones. Esto permitirá replantear los esquemas de solución y pensar los problemas desde nuevos puntos de vista más integradores y conciliadores.

La acepción más moderna del conflicto ambiental lleva hoy asociada un fuerte componente de prevención de riesgos y asunción de códigos de buena conducta en todos los ámbitos de la vida, que se traducen en una serie de principios de procedimiento tales como los siguientes:

— *Principio de prevención*. Como ciudadanos, profesionales o responsables públicos, tenemos el deber y la obligación de ingeniar medios que eviten cualquier daño ambiental, máxime cuando no exista evidencia científica suficiente en las relaciones de causa-efecto entre las consecuencias de nuestras acciones; en lugar de pensar en cómo gestionar los efectos y paliar las consecuencias, debemos plantearnos acciones preventivas.

— *Principio de inocuidad ambiental*. En cualquier intervención ambiental deben primar los criterios de prudencia ante actividades desconocidas que puedan plantear algún tipo de riesgo o conflicto ambiental.

— *Principio de transparencia y respeto del derecho a la información ambiental*. Los poderes públicos tienen el deber de informar al ciudadano con la mayor objetividad y transparencia acerca de cualquier conflicto ambiental que de manera directa o indirecta pueda afectar a su calidad de vida o integridad física, profesional o psicológica. Tienen el deber de investigar, comprender y actuar ante los potenciales impactos de un conflicto, sin que

la ignorancia de los fenómenos pueda justificar la inhibición en la toma de decisiones.

— *Principio de equidad ambiental*. En los modelos de resolución de conflictos ambientales deben primar no sólo los intereses humanos de las partes afectadas, sino que las decisiones a adoptar deben mantener una coherencia ecológica que respete el valor intrínseco de los recursos, ciclos, espacios y especies naturales.

Véase también: Economía ecológica.

Bibliografía:

- BECK, Ulrich (1998), *La sociedad del riesgo*. Barcelona, Paidós.
- DOUGLAS, Mary (1996), *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona, Paidós.
- SANTANDREU, Alain y GUDYNAS, Eduardo (1998), *Ciudadanía en movimiento, participación y conflictos ambientales*. Montevideo, Claes-Fesur-Trilce.
- SCHITMAN, Frieda D. (2000), *Nuevos paradigmas en la resolución de problemas*, Barcelona, Granica.

JOSÉ GUTIÉRREZ PÉREZ

CONFLICTOS DE GÉNERO. Por conflictos de género entendemos los conflictos derivados específicamente de las relaciones de género, es decir, entre hombres y mujeres en tanto personas inmersas en el sistema sexo-género. La construcción sociocultural de una distinta asignación de papeles de género a hombres y mujeres, a veces de forma netamente separada e incluso opuesta, provoca por sí misma un incremento de los conflictos entre los intereses de ambos. En este sentido, las conceptualizaciones de género aplicadas a mujeres y hombres los han colocado en ámbitos (casa frente a espacio exterior, respectivamente), funciones (maternidad frente a política/guerra), actitudes (docilidad/dulzura frente a dominación/agresividad) e incluso valores (naturaleza/irracionalidad frente a cultura/racionalidad) contradictorios aun cuando se hallen inmersos en la ideología de la complementariedad. Dicha diferenciación provoca que los intereses de ambos géneros

tiendan más a oponerse que a complementar-se. De este modo, los conflictos derivados de las características intrínsecas de cada persona se encuentran mediatizados por su posición de género, al tiempo que la misma existencia de éste no sólo afecta de manera directa a las relaciones entre mujeres y hombres, haciéndolas más conflictivas, sino también entre individuo y papel de género socialmente asignado según el sexo.

Por tanto, los conflictos de género abarcan multitud de aspectos, y cambian en el espacio y en el tiempo, pues están determinados por la construcción de género de cada sociedad.

En primer lugar, hemos de hablar de los conflictos de intereses entre mujeres y hombres, en tanto seres mediatizados por el sistema sexo-género, conflictos que se originan en una sociedad sexuada que ha asignado papeles diferentes a cada sexo, y que son especialmente agudos cuando éstos no se construyen en un plano de igualdad, de modo que la violencia estructural de género derivada de esta jerarquización da lugar a nuevos conflictos. Este tipo de conflictos son los predominantes en las sociedades patriarcales, en que la desigual división de papeles de género entre mujeres y hombres, aun cuando su validez no sea cuestionada por ninguna de las partes, ha generado a menudo claras diferencias de necesidades, deseos e intereses entre ambos sexos. En esta categoría hallaríamos conflictos de autoridad entre marido y mujer en el ámbito doméstico, sobre todo a la hora de definir los límites de los campos de actuación de ambos, aun dentro de su papel de género, o de diferencias de criterio en el momento de tomar decisiones que afectan a ambos o a todo el grupo familiar, y que están mediatizados por la existencia de jerarquías de género, en que el elemento dominante masculino procura imponer su poder, o el femenino hacer prevalecer su opinión, cuestionando dicha preeminencia (p. ej., discusiones acerca del número de hijos, la educación o el matrimonio de éstos, adquisiciones patrimoniales importantes, cambios de residencia, etc.). Estos conflictos pueden producirse también en una hipotética sociedad sin jerarquías que impongan la preeminencia

de un género sobre otro, aunque ambos se hallen claramente definidos, pero serán más agudos y profundos y, sobre todo, de resolución menos satisfactoria para la parte más débil, en el caso de una relación desigual.

En este sentido, la guerra, independientemente de otros tipos de conflictos o de violencia que lleva consigo, supone un claro conflicto de género, en la medida en que confronta los roles de mujeres y hombres. Aquí entran en contradicción el papel militar o los intereses (al menos, los dominantes según la ideología patriarcal) de los varones con los de las mujeres, pues la guerra obstaculiza o impide la función reproductora femenina y priva a las mujeres de sus afectos y apoyos masculinos, lo que es especialmente grave cuando el género femenino es dependiente del masculino, además de que puede tener efectos aún más calamitosos, en tanto víctimas preferentes de ciertas clases de violencia consecuencia de la guerra (violaciones, prostitución, refugiadas, etc.). De ahí que, en las sociedades que relegan a las mujeres al ámbito de lo privado, las mujeres han salido a menudo a la escena pública a reclamar la paz.

También podríamos encontrar dentro de este tipo de conflictos los relacionados con el incumplimiento, según lo socialmente considerado correcto, por una de las partes, de las ocupaciones y actitudes asignadas en función de su género, como cuando una mujer no cuida de su casa y su familia del modo debido a los ojos de la sociedad, o un hombre falla en su papel de proveedor o protector, y no responde al estereotipo de género que se le supone. Asimismo, aludimos a los derivados de la resistencia a la emancipación femenina, aun sin cuestionar el sistema sexo-género, por ejemplo, casos de divorcio, custodia de hijos, reclamaciones de mayor libertad de las mujeres dentro de su papel de género, etc. Un grupo de conflictos importante sería también fruto de una desigual categorización en las relaciones sentimentales y sexuales, como la resistencia femenina a matrimonios impuestos, así como la masculina a atender las reclamaciones en este sentido de una mujer (p.e. en caso de pérdida de virginidad), faltas de afecto o de satisfacción sexual condicionadas por la doble moral sexual respecto al adulte-

rio de mujeres y hombres, los conflictos de alcoba cuando un hombre adquiere una amante, una concubina, una segunda esposa, etc.

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, hallamos los conflictos producidos entre los intereses personales de un individuo y el papel asignado a éste en función de su género, que se generan a partir de la insatisfacción o la disconformidad respecto al rol de género, y son una manifestación de la no asunción plena de éste. Estas situaciones han derivado en conflictos entre géneros —cuando un género se resiste a los cambios— y entre individuos sexuados y sociedad. En este sentido, los conflictos de género han variado a lo largo de la Historia, a medida que se han ido transformando las relaciones de género, y en el espacio, por la diferente articulación de éstas en las distintas culturas. Aunque esta disconformidad, más o menos explícita, con el papel de género asignado, se ha producido a nivel individual en bastantes ocasiones en tiempos pasados, ha sido en época contemporánea cuando se ha expresado de forma más o menos generalizada y consciente por todo —o por un colectivo significativo dentro de él— un género, especialmente las mujeres. En el mundo actual, han surgido nuevos conflictos de género a raíz del movimiento por la igualdad de las mujeres y el acceso al espacio público de éstas, tradicionalmente asignadas al ámbito y a las funciones privadas, y la resistencia que este movimiento encuentra en el género masculino. Por ejemplo, el acceso de mujeres a profesiones consideradas masculinas, a los ámbitos de poder, la liberación sexual femenina y el control del propio cuerpo, etc.

Finalmente, dentro de este grupo cabría incluir también los conflictos derivados de la no correspondencia entre sexo biológico y papel sexual de género, que puede producir, aparte de un conflicto personal con la identidad sexual, resistencias e incluso hostilidades sociales, como en el caso de la homosexualidad.

Por último, la misma diferenciación de valores y actitudes según el género ha provocado una distinta apreciación del conflicto para mujeres y hombres. De este modo, mientras que se potencian como valores masculinos la agresividad, la fuerza o el militarismo, se han

considerado más propias de mujeres la dulzura, la debilidad o la compasión; características que se han vinculado a sus funciones tradicionalmente atribuidas: la política y la guerra masculinas, la maternidad femenina. Estas categorizaciones han derivado en una tendencia al uso de la fuerza por parte de los hombres a la hora de la resolución de conflictos, mientras que las mujeres se han inclinado generalmente por la negociación, no sólo como consecuencia de una distinta actitud, sino también por la necesidad, dada su tradicional posición de debilidad, de emplear recursos distintos a la fuerza o la imposición para hacer valer sus opiniones e intereses. Precisamente esta actitud femenina ante el conflicto ha sido asumida, y a menudo reconocida, por el movimiento pacifista como alternativa a la resolución violenta de conflictos.

Véase también: Género, Mujeres, Patriarcado, Sexismo, Violencia de género.

Bibliografía:

- FISAS, Vicenç (Ed.) (1998), *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*. Barcelona, Icaria, 135-151.
- IZQUIERDO, M.^a Jesús (1998), *El malestar en la desigualdad*. Madrid, Cátedra.
- LAGARDE, Marcela (1996), *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid, Horas y Horas.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (2000), «Las mujeres y la paz en la historia: aportaciones desde el mundo antiguo», MUÑOZ, Francisco A., y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.) *Historia de la paz: tiempos, espacios y actores*. Granada, Universidad de Granada, 255-290.
- NASH, Mary (Eds.) (1990), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.
- M.^a DOLORES MIRÓN PÉREZ

CONFLICTOS EDUCATIVOS. Dícese de los conflictos que se dan en las instituciones educativas. Como en toda organización, y la escuela no es precisamente una excepción, las instituciones educativas se caracterizan por vivir diversos tipos de conflictos, de distinta índole y de diferente intensidad. Hasta tal

punto que, bajo la aparente imagen de aconflictividad, la cotidianidad de los conflictos es un proceso y una de las características centrales y definitorias de los centros educativos. Las causas de los conflictos en la institución escolar se pueden agrupar en las siguientes categorías:

1. *Ideológico-científicas:*
 - Opciones pedagógicas diferentes.
 - Opciones ideológicas diferentes (definición de escuela)
 - Opciones organizativas diferentes.
 - Tipo de cultura o culturas escolares que convive en el centro.
2. *Relacionadas con el poder:*
 - Control de la organización.
 - Promoción profesional.
 - Acceso recursos.
 - Toma de decisiones.
3. *Relacionadas con la estructura:*
 - Ambigüedad de metas y funciones.
 - Celularismo.
 - Debilidad organizativa.
 - Contextos y variables organizacionales.
4. *Relacionadas con cuestiones personales y de relación interpersonal:*
 - Estima propia/afirmación.
 - Seguridad.
 - Insatisfacción laboral.
 - Comunicación deficiente y/o desigual.

Desde la educación para la paz se enfatiza la idea de educar desde y para el conflicto. El conflicto no es negativo en si mismo. El conflicto es un estado natural y consustancial a la vida. El reto educativo no está en negarlo sino en abordarlo desde presupuestos no violentos y democráticos.

Véase también: Conflictos interpersonales, Conflictos norte-sur.

Bibliografía:

- CASAMAYOR, Gregorio (Coord.) (1998), *Cómo dar respuesta a los conflictos. La disciplina en la enseñanza secundaria*. Barcelona, Graó.
- GIRARD, Kathryn y KOCH, Susan (1997), *Resolución de conflictos en las escuelas*. Barcelona, Granica.

- JARES, Xesús R. (1999) *Educación para la paz. Su teoría y su práctica*. Madrid, Popular.
- , (2001), *Educación y conflicto. Guía de educación para la convivencia*. Madrid, Popular.
- ORTEGA, Rosario (1998) *La convivencia escolar. Qué es y cómo abordarla*. Sevilla, Consejería de Educación y Ciencia.

XESÚS JARES

CONFLICTOS EN LAS ORGANIZACIONES. La conflictividad social y en las organizaciones, es decir, en las empresas, partidos políticos, comunidades filosóficas, educativas y religiosas, suele ser muy importante y afecta de manera notable el desarrollo y consecución de sus fines. Dentro del ámbito de la conflictología ésta es una especialización que ocupa a profesiones diversas como la medicina laboral, los expertos en prevención de riesgos laborales, algunos psicólogos, licenciados en ciencias del trabajo y jefes de recursos humanos.

En las empresas, los conflictos horizontales, aquellos protagonizados entre compañeros de trabajo, o entre los empleados y su inmediato superior o inferior en la jerarquía de mando, puede llegar a significar pérdidas de productividad hasta de un veinte por ciento, actos de sabotaje en los sistemas informáticos, de relación con los clientes o la competencia, que afectarán gravemente los resultados finales de la organización. Se considera que un 4% de absentismo laboral es el máximo que racionalmente puede ser imputable a enfermedades y accidentes fortuitos. Un índice superior señala la existencia de conflictos latentes que los trabajadores somatizaran enfermedades, auténticas o fingidas, como único sistema de escapar de una situación incomoda y provocadora de niveles de tensión y estrés elevado.

En algunos países como Suecia se ha llegado ya a legislar sobre procesos de «Acoso moral o psicológico» o «mobbing», y las especialidades de medicina laboral y la denominada «prevención de riesgos laborales» denominaciones con que se conoce la existencia de procesos conflictuales de una cierta gravedad que no acostumbran a manifestar-

se de manera explícita, desde donde se trata de intervenir y reducir los perjuicios que generan los conflictos. Los costes en pérdida de productividad, en incremento del consumo médico y farmacéutico que se deriva, así como el deterioramiento moral que se produce en las organizaciones donde se alojan los conflictos, acaban siendo elevados y altamente contraproducentes para sus objetivos finales. Las luchas solapadas para conservar el cargo o incluso el puesto de trabajo, o para conseguir mayores privilegios, ocupan en algunos sectores directivos más del cincuenta por ciento del tiempo y de las energías desarrolladas en el ámbito del desempeño laboral.

En los centros escolares, los niveles de violencia y fracaso escolar son cada vez más altos; los maestros una de las profesiones más afectadas por el estrés. La disciplina, como método de contención y tratamiento de los conflictos se demuestra insuficiente e incluso contraproducente para atajar los problemas de convivencia y el necesario desarrollo de procesos de socialización y de aprendizaje. También resulta decididamente insuficiente la enseñanza de materias como educación para la paz o ética, que se observan excesivamente teóricas o alejada su aplicación de la realidad conflictiva específica en la que se vive. Parece necesaria la comprensión de las causas de los conflictos así como el desarrollo de procedimientos que contribuyan a solucionar las causas que los originan de manera positiva, eficaz y superando al mismo tiempo sus contraindicaciones.

Con frecuencia los sistemas utilizados, intentan incidir sobre los síntomas de la indisciplina y de la violencia en los centros educativos, ignorando las causas y orígenes que han permitido el desarrollo conflictual, con lo cual no únicamente no contribuirán a solventar el problema sino que, incluso, tal vez lo incrementen. Fragilidad de los sistemas de integración de la diversidad, carencias importantes de capacidades cooperativas frente a niveles muy altos de competitividad, baja autoestima, miedo al fracaso, valoración de la violencia, desestructuración familiar pueden ser razones que la disciplina no contribuirá a resolver.

De hecho, tanto en centros escolares como en las empresas, el desarrollo conflictual puede ser comparable al desarrollo de las tensiones internacionales y el inicio de actos de agresión y de violencia; tan solo cambia el número de personas implicadas, el tipo y armas con que se ejerce la violencia, mientras que los objetivos y estrategias acostumbran a ser similares o equivalentes.

Véase también: Conflicto, Conflictología, Conflictos de género, Conflictos interpersonales.

Bibliografía:

- FOLBERG, Jay y TAYLOR, Alison (1992), *Mediación: Resolución de conflictos sin litigio*. México, Limusa.
- PIÑUEL, Iñaki (2001), *Mobbing: Cómo sobrevivir al acoso psicológico en el trabajo*. Santander, Sal Térrea.
- TORREGÓ, Juan Carlos (2000), *Mediación de conflictos en instituciones educativas. Manual para la formación de mediadores*. Madrid, Narcea.
- URY, William (1998), *De la negociación al acuerdo. Claves para superar cualquier negociación*. Barcelona, Ariel.
- VINYAMATA, Eduard (2002), *Los conflictos explicados a mis hijos*. Barcelona, Random House Mondadori.

EDUARD VINYAMATA CAMP

CONFLICTOS ESTE-OESTE. La Revolución Soviética que se inicia en octubre de 1917 es una de las consecuencias directas del desarrollo de la I Guerra Mundial y va a instaurar un nuevo régimen, el comunista, en un país que, de acuerdo con la doctrina marxista, no era el más propicio, debido a su atraso económico, para la implantación del mismo. Aquel régimen pasó por una primera etapa de Comunismo de Guerra y una segunda denominada Nueva Economía Política (NEP), ambas de auténtica emergencia, que se desarrollan bajo la dirección del principal protagonista de la revolución, Lenin. Tras su muerte, Stalin estableció un régimen dictatorial y optó por la construcción del «socialismo en un solo país», para lo que se recurrió al modelo de planificación econó-

mica centralizada, ejecutado a través de planes quinquenales.

En agosto de 1939, Stalin y Hitler sellaron un pacto de no agresión que abrió al segundo las puertas de Polonia y al primero las de los Estados Bálticos, Finlandia y parte de Polonia, permitiéndole permanecer ajeno al conflicto mundial que se desata aquel mismo año. Sin embargo, en junio de 1941, Hitler quiso ir más allá, se apoderó de toda Polonia, Ucrania, Bielorrusia y sitió Leningrado, obligando a la URSS a unirse al bando de los aliados frente a la Alemania nazi. Rusia fue el país que más pérdidas experimentó en la II Guerra Mundial, tanto en vidas humanas como en renta y su intervención en la Guerra le permitió liberar del Nazismo a la mayor parte de los países de Europa Oriental; sus ejércitos fueron los primeros en entrar en Berlín.

Después de la contienda una serie de factores contribuyen a mantener la tensión internacional: la intensidad de las destrucciones de la II Guerra Mundial que mantienen en Europa la amenaza del hambre durante muchos años; la continuación psicológica del conflicto a través del Juicio de Nuremberg (12 ejecuciones en octubre de 1946) y la diferente concepción política de los vencedores, unidos frente a la amenaza alemana pero conscientes de sus incompatibilidades cuando ésta ha pasado.

Esto hace que durante las dos décadas siguientes a la II Guerra Mundial la humanidad viva una etapa peculiar ya que los dos principales grupos antagónicos en presencia más que convivir, coexisten. No se puede decir que estén en guerra, pero tampoco están en paz: es lo que se vino a denominar Guerra Fría, un estado de tensión permanente entre las dos potencias primero y entre los dos bloques después, que se detiene ante el peligro de choque directo, que las nuevas armas podrían convertir en un suicidio de la humanidad. Los conflictos, por consiguiente, son localizados y frecuentemente periféricos.

La fundación de la ONU, acordada en San Francisco el 25 de junio de 1945 fue el último acuerdo entre los grandes. Después, ante la división de Europa comenzaron a aparecer los puntos de ruptura. El ejército soviético había liberado Europa oriental y central y se

hallaba presente y victorioso en ocho naciones en las que promete la realización de elecciones libres, aunque no muestra ninguna prisa por llevarlas a cabo, lo que hace que comiencen a aparecer los primeros puntos de ruptura. La cronología de aquellas discrepancias iniciales es la siguiente:

— 1945: Presión de Rusia sobre Turquía y sobre Irán para conseguir bases en ambos países y guerra civil en Grecia, al negarse los comunistas a aceptar el triunfo monárquico producido en las elecciones.

— 1946: Discrepancias sobre Alemania. Los americanos deseaban establecer un estado liberal desmilitarizado; los rusos se oponen a la unificación, desmantelan la industria y la trasladan al Este. Se celebran elecciones en Checoslovaquia; los comunistas obtienen un 38 por 100 de los votos y tienen que realizar un gobierno de coalición.

— 1947: Toma del poder por los comunistas en Hungría, Bulgaria, Rumanía y Polonia. Como reacción, los norteamericanos suspenden la desmovilización e inician el rearme, anunciando el 5 de junio un plan general de ayuda a Europa: Plan Marshall.

— 1948: El gobierno de coalición de Checoslovaquia acepta el plan Marshall y los comunistas dan un golpe de estado. En Alemania, los aliados occidentales anuncian la unificación monetaria, la creación de una nueva moneda y de un banco estatal único; los rusos suspenden las comunicaciones con Berlín por tierra desde junio durante un año. EE UU responde organizando un gigantesco puente aéreo, un avión cada minuto para el abastecimiento de la ciudad. Desde entonces se aplica una política dispar en las dos zonas, que acentúa el enfrentamiento entre Estados Unidos y la Unión Soviética:

— Zona Occidental: Elaboración de una constitución (1949) y nacimiento de la República Federal Alemana (RFA).

— Zona Oriental: proclamación en octubre de la República Democrática Alemana (RDA).

Entretanto, los Estados europeos van estrechando sus alianzas militares con una peculiaridad: nacen y se desarrollan en tiempo

de paz y no con unos determinados fines bélicos de plazo inmediato, como ocurría hasta este momento con las alianzas militares, que nacían para entrar en una guerra inmediata; así, en 1947, nace la Unión Europea Occidental. Por otra parte, la resolución Vandenberg autoriza a los Estados Unidos a firmar alianzas militares en tiempo de paz y el triunfo contra pronóstico del presidente Truman, en 1948, facilita la política de acercamiento a los aliados, cuyo fruto será la formación en 1949 de la Alianza del Atlántico Norte (NATO u OTAN), un tratado internacional de carácter defensivo firmado en Washington el 4 de abril por el que los estados signatarios se comprometen a ayudarse mutuamente en caso de ataque armado contra territorios o fuerzas militares de uno de ellos situados en la zona del tratado.

La década de los años cincuenta extenderá los conflictos fuera de Europa con una serie de guerras y acontecimientos destacados:

— Guerra de Corea (1950-51). Corea, ocupada por Japón desde 1910, fue liberada por las tropas de la URSS y de EE UU. Los rusos rechazan la realización de elecciones que se celebran en 1948 en el sur. Los Estados Unidos se retiran pero continúan dando apoyo. En 1950 se produce una ofensiva norcoreana y el Consejo de Seguridad de la ONU, en ausencia de Rusia, autoriza la intervención. La guerra provocó dos millones de muertos y Corea siguió y sigue dividida.

— En 1954, se crea la Organización del Tratado del Sureste Asiático (SEATO), para contener la expansión comunista en Indochina, que posibilitó la intervención norteamericana en Vietnam.

— En 1955, se crea la Organización del Tratado Central (CENTO) en la que participan Turquía, Iraq, Reino Unido, Pakistán e Irán, como enlace entre la OTAN y la SEATO.

— También, en 1955, la República Federal Alemana es admitida en la OTAN y como respuesta, la URSS crea el Pacto de Varsovia como instrumento de mutua defensa con los países comunistas y de coordinación de la política internacional. La doctrina de la «soberanía limitada» posibilitaría las interven-

ciones militares en sus propios países: Hungría y Checoslovaquia.

— Conflicto de Suez (1956). Egipto nacionaliza el canal de Suez; la ONU reconoce la soberanía egipcia y exige libertad de tránsito; no es aceptada y Francia e Inglaterra lo invaden. En este caso, una diferente alineación a la de la Guerra Fría, hace que la URSS y EE UU obliguen a la retirada de las tropas invasoras.

— Invasión de Hungría (1956): El presidente Imre Nagy pide la evacuación de las tropas soviéticas, abandona el Pacto de Varsovia y se proclama neutral. El ejército de la URSS invade Hungría, Nagy es ejecutado y se crea un nuevo gobierno a cargo de Janos Kadar.

En los focos de tensión que se producen en los años siguientes, los protagonistas de los dos bloques no titubean y adoptan decisiones drásticas, como sucede con el desembarco de marines en el Líbano para fortalecer un régimen amenazado (1958), el apoyo a la China Nacionalista de Chiang Kai Chek (1958), la construcción del muro de Berlín (1961), el intento de invasión de Cuba (1961), el envío de las primeras fuerzas norteamericanas a Vietnam (1961) o la crisis de los misiles en Cuba (1962), que se resolvió con la retirada de la isla de los proyectiles nucleares instalados por la Unión Soviética.

Pese a ello, todo parece anunciar una época de distensión, aunque todavía los focos de tensión impidan un viraje de la política de bloques. En la URSS, Krushev expone los principios de una nueva política exterior (coexistencia pacífica, no exportación de la revolución por los peligros de una nueva guerra mundial y acceso al socialismo por la vía parlamentaria). Por su parte, EE UU, con la «Nueva Frontera» del presidente Kennedy, acepta los principios de la coexistencia pacífica, del neutralismo, orienta la defensa hacia las armas convencionales y centra su apoyo a los regímenes democráticos en vez de a las dictaduras a través de la «Alianza para el Progreso». En 1962, se inician las conversaciones de Ginebra para la limitación de las armas nucleares y aunque las mismas no concluirán hasta la firma, en 1968, del Tratado

de no proliferación de armas nucleares, la prensa habla desde octubre de 1962, del final de la guerra fría. Lo cierto es que esa fecha señala una encrucijada y que si bien las tensiones continúan, los dos supergrandes mantienen conversaciones sobre el desarme, aceptan las diferencias ideológicas de los regímenes y evitan, sobre el reconocimiento tácito de esferas de influencia, el enfrentamiento directo.

El asesinato de Kennedy en 1963, y la caída de Krushev al año siguiente, suponen un freno a aquel proceso. El presidente Johnson decide entrar de lleno en el avispero de la guerra de Vietnam con el pretexto de la «teoría del dominó» (si Vietnam caía en manos del comunismo le seguiría todo el sureste asiático) y la política soviética de Alexei Kosiugin y Leonidas Breznev suponen una vuelta al estalinismo, aunque sin sus peores excesos, en lo que sus propios seguidores llamaron la «era del estancamiento» que duró más de veinte años y acentuó la militarización de la política y de la economía. Los dos bloques se disputan su control sobre el Tercer Mundo y ello dio lugar a una serie de guerras civiles en diversos países que, como trasfondo, ocultaban los intereses y las ayudas de las dos potencias. Libia, Angola, Etiopía, Mozambique, Afganistán, el propio Vietnam e Irán son los principales escenarios, pero no los únicos; en la mayor parte de las ocasiones fueron victoriosos para el comunismo. Europa quedó a salvo de aquella confrontación y algo se avanzó a través de las Conferencias de Seguridad y Cooperación en Europa, la primera de las cuales se celebró en Helsinki en 1975 y en la que 35 países se comprometieron a trabajar por la cooperación pacífica y la paz permanente en el continente. No obstante, la URSS no suavizó el control sobre los países de su influencia, el «telón de acero» siguió siendo una barrera infranqueable y quienes intentaron convertirlo en algo menos «espeso» lo pagaron con una invasión, como le sucedió a Checoslovaquia en agosto de 1968, tras su intento de «Primavera de Praga».

A comienzos de los ochenta, la política norteamericana decidió, bajo la presidencia de Ronald Reagan, hacer sentir su fuerza

contra el «imperio del mal» y llevó a cabo un programa de rearme extraordinariamente ambicioso y caro que culminó con un dispositivo (Iniciativa de Defensa Estratégica, popularmente Guerra de las Galaxias), destinado a interceptar y destruir cualquier cohete enemigo a través de un escudo protector que rompía el equilibrio armamentístico entre las dos potencias. La URSS podía hacer dos cosas: admitir su inferioridad y evitar a partir de aquel momento la confrontación o tratar de igualar la capacidad militar, desarrollando cohetes capaces de atravesar el escudo norteamericano, lo que significaría un enorme esfuerzo económico. El debate sobre estas cuestiones y la sangría que significó la guerra de Afganistán fueron creando un estado de opinión favorable a la reforma política y económica en la URSS que cristalizó en la figura de Mijail Gorbachov, nombrado presidente de la URSS en 1988, quien anunció un inmediato plan de reforma que denominó «perestroika». Pero el sistema basado en la coerción resultó irreformable y ante la anarquía productiva, el nacionalismo, la indisciplina y la desmoralización, o se volvía a la coerción, cada vez más difícil, o se dejaba que el sistema se desintegrara. Esto es lo que ocurrió y a aquel proceso se unieron de manera irrefrenable los países satélites de la URSS: Polonia, Hungría y Alemania Oriental.

La caída incruenta del Muro de Berlín, el 9 de noviembre de 1989, donde habían perdido la vida gran número de alemanes orientales en su intento de huir a Occidente, marca simbólicamente el fin de un sistema, el soviético, y de una era: la de la división del mundo en dos bloques, la de la guerra fría y la de los enfrentamientos militares, políticos y económicos, entre el Este y el Oeste, simbolizados, respectivamente, por la Unión Soviética y los Estados Unidos de América.

Véase también: Guerra Fría, Tribunal Penal Internacional.

Bibliografía:

BENZ, Wolfgang y GRAML, Hermann (1982), *El siglo XX. Problemas mundiales entre los dos bloques de poder*. Madrid, Siglo XXI.

CALVOCORESSI, Peter (1987), *Historia política del Mundo Contemporáneo. De 1945 a nuestros días*. Barcelona, Akal.

DELMAS, Claude (1985), *El Pacto de Varsovia*. México, F.C.E.

FONTAINE, Arturo (1970), *Historia de la guerra fría*. Madrid, Caralt.

GISCARD D'ESTAING, Valéry, NAKASONE, Yasuhiro y KISSINGER, Henry (1989), *Relaciones Este Oeste: informe para la Comisión Trilateral*. Madrid, Tecnos.

HERNÁNDEZ HOLGADO, Fernando (2000), *Historia de la OTAN. De la guerra fría al intervencionismo humanitario*. Madrid, Libros de La Catarata.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

CONFLICTOS INTERPERSONALES. Son aquellos que se generan y desarrollan de manera directa en la relación entre personas y, normalmente, se refieren a los conflictos familiares, de pareja o matrimoniales, conflictos entre personas que mantienen y desarrollan unas relaciones en las que los sentimientos, las emociones y la convivencia son elementos importantes de relación.

El conflicto se encuentra en la base de la vida y de toda relación humana. El interés de la conflictología no se limita al ámbito de lo político ni de los conflictos sociales violentos, sino que se interesa por toda manifestación conflictual y, en particular, por los conflictos entre personas: Las relaciones de pareja, las familiares, entre compañeros de escuela o de trabajo, las relaciones vecinales y ciudadanas.

La cultura conflictual familiar de las sociedades industrializadas concibe y desarrolla unas prácticas de solución de las tensiones y conflictos matrimoniales orientadas explícita y únicamente al divorcio. Sin embargo, el divorcio lejos de resolver el conflicto, en el mejor de los casos simplemente lo atenúa. En muchos casos, el divorcio acaba siendo un proceso traumático para una o ambas partes, tanto en el ámbito emocional como económico, los efectos colaterales y secundarios de los procesos de separación hacen de este sistema algo que puede y merece ser mejorado.

Por otra parte, los conflictos familiares debido a herencias, intereses económicos compartidos, infidelidad, violencia psicológica o violencia en el ámbito de la vida íntima o doméstica merecen un análisis y un tratamiento específico que contemple aspectos propios de la sexología, de la antropología o de las terapias psicológicas que podrían aportar soluciones adecuadas a los procesos conflictuales de la convivencia.

Desde la Conflictología, los procedimientos que se desarrollan no plantean, de manera previa, la conveniencia de un resultado predeterminado como pudiera ser el divorcio o la persistencia de la unión matrimonial; se considera que esta decisión pertenece a las partes desde un estado óptimo para poder tomar tal decisión, lo que no parece resultar de un estado alterado por la existencia de conflicto. La Conflictología propone desarrollar estrategias encaminadas a la *Reconciliación*, a *des-escalar* el incremento de tensión y los niveles de ofensas y percepciones negativas mutuas con el propósito de recuperar las capacidades normales perdidas por la tensión registrada en las relaciones conflictuales. Únicamente desde una situación normal, serena, equilibrada, las partes en conflicto podrán llegar a tomar decisiones desde la racionalidad y de manera ecuánime. Como resultado final, tanto el divorcio como el restablecimiento de la unión matrimonial o cualquiera otra solución que lleguen a decidir serenamente las partes en conflicto parecerá la más acertada a sus conveniencias. Así, de esta manera, el conflictólogo, mediador o facilitador permitirá que las partes sean ellas las que decidan por sí mismas.

En los casos de conflictos entre compañeros de trabajo, escuela o vecindad, el proceso se plantea de manera parecida. Nunca el mediador establecerá a priori una solución determinada, sino que procurará que las partes en conflicto recuperen sus capacidades por hallar soluciones a sus propios problemas. El conflictólogo, procurará, por otra parte, descubrir si el conflicto en cuestión posee un déficit comunicativo o de otra índole, ya sea de salud, social o de aquellos en los cuales la filosofía podría aportar soluciones.

En los conflictos sociales, a diferencia de técnicas concretas como puede ser la Mediación, desde los planteamientos de la Conflictología, las causas de conflictos acostumbran a ser plurales y diversas y, sus soluciones, integrales y también plurales. Se considera que dentro de un proceso conflictual, influyen elementos diversos, ya sean los comunicativos que pueden ser resueltos mediante la mediación, como otros que deberán establecerse soluciones a partir de la psicología, el conocimiento antropológico o la acción social y cívica.

Los estilos de vida, los valores, la cultura cotidiana, son elementos importantes a tener en cuenta en procesos conflictivos de origen Inter-cultural, religioso o étnico, puesto que estos representan percepciones, significaciones y actitudes aparentemente contrapuestas que deberán procurarse conciliar y facilitar la convivencia y la solidaridad entre plurales, superando miedos y sentimientos de grupo que si son útiles en la necesaria cohesión social, pueden llegar a ser contraproducentes en la necesaria convivencia.

Véase también: Conflictos, Conflictología, Conflictos ambientales, Conflictos de género, Conflictos en las organizaciones.

Bibliografía:

- BOULDING, Elise (2000), *Cultures of Peace. The Hidden Side of History*. New York, Syracuse University Press.
- CORNELIUS, Helena y FAIRE, Shoshana (1995), *Tú ganas, yo gano. Como resolver conflictos creativamente*. Madrid, Editorial Gaia.
- MARINOFF, Lon (2000), *Más Platón y menos Prozac*. Barcelona, Ediciones B.
- HIRIGOYEN, Marie-France (1999), *El acoso moral. El maltrato psicológico en la vida cotidiana*. Barcelona, Paidós.
- VINYAMATA, Eduard (2003), *Aprender mediación*. Barcelona, Paidós.

EDUARD VINYAMATA CAMP

CONFLICTOS NORTE-SUR. La expresión Norte/Sur como confrontación de dos realidades económicas, sociales y políticas contrapuestas se empieza a usar en el Informe Brandt en 1980. Este informe fue emitido para

aportar ideas sobre los mecanismos e instrumentos que se debían poner en marcha para reducir las desigualdades en la distribución de la renta entre los países ricos y pobres.

La expresión «conflictos norte-sur» es una realidad nueva que se ha venido gestando en las últimas décadas, que tiene una dimensión más social y económica que política. De hecho relegará a un segundo plano la otra gran confrontación política existente durante el período de la llamada «guerra fría» entre los países del Este y del Oeste. Esta nueva confrontación encierra, por tanto, las enormes diferencias existentes a nivel de riqueza, bienestar social, calidad de vida, desarrollo tecnológico, etc., entre los países ricos del norte (Estados Unidos, Canadá, Europa, Japón, Australia y Nueva Zelanda y los países del sur (África, América Latina, Asia Menor y oriental, Oceanía). En un sentido más restringido esta misma noción se puede aplicar, dentro de un mismo estado, al enfrentamiento entre las áreas más ricas y más pobres.

Estas diferencias provocan situaciones de conflicto entre unos países y otros, entre unas áreas y otras, que se exteriorizan de diferentes formas. Actualmente, las manifestaciones más evidentes y graves de estos conflictos son: los movimientos migratorios de los países pobres a los ricos; el racismo y la xenofobia; el problema de la deuda de los países del sur y los desequilibrios en las transferencias de capital; la explotación de los recursos de los países del sur por parte de los países ricos; los desequilibrios en las transacciones comerciales; el control y acceso de la información; la conservación y explotación de los recursos medioambientales (agua, suelo, aire).

Las diferencias regionales determinan unas relaciones que son injustas, puesto que se basan en unas relaciones de dependencia y de explotación. La injusticia de estas relaciones fue reconocida por la Asamblea General de la ONU en una resolución especial de 1974. Por ello, desde la Conferencia de París (1975-1977) y la reunión de Cancún (1981), se ha institucionalizado el diálogo permanente entre los representantes oficiales de ambos grupos de países. El objetivo de este diálogo es el establecimiento de un nuevo orden económico internacional que permita acortar distancias

en las diferencias existentes en el grado de desarrollo de los distintos países. Un importante papel en este sentido se ha confiado a la UNCTAD, y a la Convención de Lomé. Sin embargo, los logros alcanzados en estos diálogos siguen siendo muy limitados. Entre ellos cabe citar el Movimiento del 0,7%, consistente en destinar el 0,7% del PNB a la Ayuda Oficial al Desarrollo a favor de los pueblos del Sur.

Las razones de estos conflictos tienen que ver con la pobreza de los países subdesarrollados, consecuencia de su atraso tecnológico, con la explotación imperialista durante el período colonial, con el deterioro ambiental y el militarismo, con las carencias democráticas, con el fenómeno de la globalización, etc. Por esa dimensión eminentemente social y económica que tienen los conflictos norte-sur, son, en cambio, menos frecuentes los conflictos provocados por demandas territoriales, puesto que ahora, cuando surgen, encuentran sus cauces de solución en el derecho internacional y en las instancias jurídicas que los regulan, como el sistema de Naciones Unidas, el Tribunal Internacional de Justicia.

Esta situación de conflicto entre los países ricos y pobres viene siendo denunciada por instituciones civiles y religiosas. El Mensaje que Juan Pablo II dio con motivo de la Jornada Mundial de la Paz, celebrada en 1986, venía a decir que como consecuencia del abismo social y económico que separa a los ricos de los pobres,

«la paz como valor universal se encuentra en peligro; ... porque donde se da la injusticia existe de hecho la causa y el factor potencial del conflicto. En cualquier caso, una situación de paz, en el pleno sentido de su valor, no puede coexistir con la injusticia. La paz no puede reducirse a la mera ausencia de conflicto; ella es la tranquilidad y la plenitud del orden. La paz se pierde a causa de la explotación social y económica por parte de especiales grupos de intereses, los cuales operan a nivel internacional o como élites dentro de los países en vías de desarrollo. La paz se pierde a causa de las divisiones sociales que conducen a la confrontación de

ricos contra pobres a nivel de Estados o dentro del mismo Estado».

Véase también: Colonialismo, Estado, Estado del Bienestar, Guerra Fría, Imperialismo.

Bibliografía:

GÓMEZ BENEDITO, Vicente (1995), *El color del dinero: países ricos, países pobres*. Valencia, Nau Llibres.

OLIVERAS, Ignacio y BORDES, Roses (1993), *El Contexto de las relaciones norte-sur*. Barcelona, Intermón.

SENILLOSA, Ignacio (1996), *Para entender el mundo: conceptos clave: relaciones norte-sur*. Barcelona, Octaedro.

JUAN JESÚS LARA VALLE

CONFLICTOS POLÍTICO-SOCIALES.

Los conflictos sociales son conflictos de intereses, luchas por el poder que se establecen entre grupos de población por el control del estado o de las formas de administración pública con el objetivo de establecer modelos de sociedad diferentes a través de los cuales obtienen beneficio las personas, grupos o clases sociales que los promueven o que pretenden beneficiar a la mayoría de la sociedad.

Normalmente, los conflictos políticos poseen una base económica de notable importancia; sin embargo, los elementos filosóficos y psicológicos, que influyen poderosamente en las decisiones de los gobernantes y de las poblaciones gobernadas, juegan un papel decisivo que afectarán el progreso económico, el desarrollo de la Justicia y de las formas políticas y de administración.

La Política es una forma de hacer, una institución humana pensada para rehuir la guerra, buscar soluciones pacíficas a los conflictos, soluciones consensuadas a la diversidad de intereses y a la búsqueda del bien común. Sin embargo, la política suele acabar siendo también otra manera de hacer la guerra, generar conflictos y menoscabar el bien común. La corrupción, el déficit democrático, la reducción de las minorías dominadas estructuralmente por la mayoría, la manipulación mediante los medios de comunicación social así como el uso persistente del secreto, el

engaño y el poder del Estado con la finalidad de controlar, reducir o impedir el acceso democrático a las tareas de gobierno o a los grupos adversarios, son aspectos de perversión de los objetivos genuinos de la Política y de la democracia que acaban siendo origen de constantes y renovados conflictos.

La incapacidad manifiesta de algunos sistemas políticos actuales de aportar solución a las necesidades básicas de seguridad, paz, respeto por la vida humana, su integridad y dignidad, la libertad y, de manera especial, por encontrar un sistema eficaz de solución de conflictos, ha llevado a buena parte de pensadores dentro de la disciplina de Resolución de Conflictos o Conflictología, a esforzarse por imaginar propuestas de renovación de la significación de la Política o de la Justicia. La nueva filosofía política surgida desde los planteamientos de la Conflictología propone, como solución o mejora, devolver las capacidades políticas a los ciudadanos, propugnar la autonomía de estos con relación al poder concentrado por el Estado, modificar, en definitiva, las maneras violentas de comportamiento de la Política e incluso de la Justicia por otras más genuinas sin pretender por ello sustituirlas sino más bien proponer la recuperación de sus características originales, su reforma y necesaria evolución.

Términos como el de abogado o procurador, en su sentido etimológico, resulta afín a Facilitador, Mediador o Pacificador, términos utilizados corrientemente por los conflictólogos en su tarea por ayudar a encontrar solución a los problemas de relación y convivencia social. La incorporación de las aportaciones de la Antropología, la Psicología o la Sociología, en relación a los procesos conflictuales, contribuyen decididamente a modificar y mejorar planteamientos desde la práctica de la Justicia superados por la realidad contemporánea. Asimismo, la búsqueda de solución al incremento conflictual de sociedades en cambio como las contemporáneas, relaciona estrechamente la Política con la Conflictología, aportando esta última una renovación del sentido genuino de democracia, eficacia y de respeto por los Derechos Humanos.

La justicia, desde la conflictología, recupera su significación genuina. La justicia pasa de ser un procedimiento excesivamente administrativo, vinculado al poder establecido y jurisprudencial a recuperar su significación centrada en los procedimientos de solución de conflictos, de desarrollo de procesos de reconciliación. Asimismo, el sistema penal se replanteada mas como un sistema de reforma que de disuasión del que ha delinquido.

Véase también: Conflictos, Conflictología, Conflictos ambientales, Conflictos de género, Conflictos interpersonales.

Bibliografía:

- FISAS, Viçens (1998), *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, Icaria.
- MARTÍNEZ, Vicent (2001) *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
- MIALL, Hugh, RAMSBOTHAM, O., WOODHOUSE, T. (1999), *Contemporary Conflict Resolution*. Cambridge, Polity Press.
- RAPOPORT, Anatol y REIDEL, D. (1974), *Game Theory as a Theory of Conflict Resolution*. Boston, Publishing.
- TORTOSA, José María (2002), *El largo camino hacia la paz*. Alacant, Ediciones de la Universitat d'Alacant.
- TUBELLA, Inma, y VINYAMATA, Eduard (1998), *Cuba es de todos. Aportación a la resolución del conflicto entre los cubanos de Cuba y Miami*. Barcelona, Península.

EDUARD VINYAMATA CAMP

CONFUCIANISMO. Término que podemos utilizar al igual que confucionismo. Es un pensamiento que nace en China a finales del periodo Primavera y otoño (Chunqiu: 770-476 a. C.). El confucianismo se formaliza y se desarrolla a través de tres maestros fundamentales: Confucio (Kong Zi: 551-479 a. C.), Mencio (Meng Zi: 371-289 a. C.) y Xun Zi (298-238 a. C.), a no confundir con Sun Zi el famoso estratega chino (S. IV a. C.).

En la época de Primavera y otoño, China es un territorio dividido entre varios reinos que desean la hegemonía, tras la caída de la Casa Zhou que duró del siglo XI a. C. a 771

a. C. El final de este periodo coincidirá con un nuevo periodo, el de los Reinos combatientes (Zhanguo: 475-221 a. C.) que desembocará en la primera unificación de China por los Qin (221-206 a. C.).

En estos periodos turbulentos y dramáticos, nacieron multitudes de escuelas de pensamientos, llamados *las cien escuelas de pensamientos*. De la escuela de los letrados (Ru jia) Confucio es el más conocido. No escribió nada, sino que enseñó a sus discípulos todos aquellos conocimientos que éstos iban a transmitir a la posteridad.

Confucio no se pretendía innovador, sino transmisor de conocimientos de los antepasados culturales chinos. Esta sabiduría está encerrada en los *seis clásicos* o *seis artes liberales*:

- 1) el yi jing o libro de los cambios;
- 2) el shi jing o libro de las odas (poesía);
- 3) el shu jing, o libro de la historia (documentos);
- 4) el li jing o libro de los ritos;
- 5) el yue jing o libro de la música;
- 6) el Chun Qiu o Anales de Primavera y Otoño.

Desde su punto de vista, el hombre tenía una función y se debía a ella, así como la naturaleza tiene sus propias reglas y ordenamiento. Las normas que deben regir las relaciones entre los hombres son los ritos que se van transmitiendo de generación a generación, desde la época dorada y lejana de los soberanos Shun y Yao y cuya virtud, es no cambiar demasiado con el tiempo. A través de los ritos, el hombre sabe lo que tiene que hacer y cumplir en función de su posición social. Confucio ha sido sobretodo un educador, y quería formar discípulos preparados para la acción de gobierno. Está claro que para Confucio, el origen de los conflictos reside en no practicar los ritos y en no actuar desde la función que corresponde a cada uno.

Mencio desarrollo las ideas de Confucio tomando como principio que el hombre es ante todo bueno por el hecho de que no puede soportar el sufrimiento ajeno. El hombre tiene cuatro cualidades:

- 1) la conmiseración;
- 2) la vergüenza;
- 3) la modestia;
- 4) el sentido de lo justo y lo falso.

Estas cualidades le permite, al hombre, cultivar la benevolencia, la condescendencia, la justicia y la sabiduría.

Xun Zi, al igual que Confucio y Mencio, creía que los ritos eran la base de las relaciones humanas, y su obediencia es fundamental para que la sociedad pueda desarrollarse en plenitud. Sin embargo, difería de Mencio al considerar que el hombre no es bueno en principio, y es el esfuerzo el que hace de él alguien de provecho. No hay nada que se haga y se haya realizado o construido sin el esfuerzo humano. Es, en definitiva, a través de la cultura cuando el hombre progresa en la sociedad.

Posteriormente, en la dinastía Han (206 a. C.-220 d. C.), es cuando el confucianismo se convierte en la ideología del Estado. El teórico Dong Zhongshu (179-104 a. C.) elevará el pensamiento confuciano a la máxima expresión. Desarrollo el sistema de exámenes a plazas de funcionario, por lo que era necesario un pensamiento básico para todos estos futuros trabajadores del estado.

Desde el Estado es imprescindible un mediador con el pueblo, para que las directrices dadas se conviertan en realidad y de este modo crear un orden adecuado para el buen gobierno. Este mediador es el funcionario, es el que transmite no sólo las órdenes del Estado, sino su propia ideología. Por lo tanto, el confucianismo no es una religión, sino una ideología de gobierno fundamentada en los ritos. Como está recogido en el libro de Confucio:

«Ji Lù preguntó si se debía servir a los espíritus y Confucio le respondió: “Si no podemos servir a los hombres, ¿cómo vamos a servir a los espíritus?” Ji Lù dijo entonces: “¿Qué me diréis, pues, de la muerte?” Confucio le contestó: “Si no conocemos la vida, ¿qué vamos a saber de la muerte?”» (73).

El confucianismo es una ideología de Estado que durará hasta principio del siglo XX

cuando se instaura la Primera República en 1912. A pesar de ello, en el trasfondo cultural de China permanece vivo.

Véase también: Budismo, Daoísmo, Escuela de los nombres, Legismo, Moísmo.

Bibliografía:

- CONFUCIO, Mencio (1982), *Los cuatro libros*. Madrid, Alfaguara.
- FENG, Youlan (1989), *Breve historia de la filosofía china*. Beijing, Ediciones en lenguas extranjeras.

PEDRO SAN GINÉS AGUILAR

CONFUCIONISMO. Véase *Confucianismo*.

CONSCRIPCIÓN. La conscripción o servicio militar obligatorio es un sistema de alistamiento en las fuerzas armadas nacionales; se trata de un servicio a favor del Estado que ciertos ciudadanos (especialmente varones) han de cumplir, por lo general, de manera gratuita y obligatoria. El servicio militar obligatorio puede cumplirse mediante la conscripción ordinaria (ejerciendo la defensa mediante las armas), los cursos especiales, o la prestación de servicios. Los conscriptos no solo son llamados a filas en tiempos de guerra, también pueden serlo en tiempos de paz con el propósito de entrenarse para la guerra o bien para enfrentar algún tipo de emergencia, esta situación ha sido habitual en ciertos Estados dictatoriales o fascistas, e incluso en ciertos regímenes democráticos durante situaciones de pre-conflicto bélico o guerra extendiéndose a otra serie prestaciones y grupos sociales (mujeres, niños y ancianos).

La práctica del servicio militar como obligatorio data desde la antigüedad. Así por ejemplo, en las antiguas ciudades Estado griegas los jóvenes habían de servir varios años en la milicia ciudadana, sistema que alcanzó la culminación de su desarrollo con el ciudadano-soldado en la militarista Esparta; mientras, en la república romana el servicio militar obligatorio era considerado un privilegio y todos los ciudadanos entre 17 y 60 años debían servir sin paga en el ejército romano,

mientras los ciudadanos mayores de esa edad cumplían únicamente servicio de guarnición, sin embargo, el concepto de conscripción no aparece sino hasta el siglo XVI, fruto del estadista, historiador, filósofo y político, Nicolás Maquiavelo.

Durante casi dos siglos la desigualdad fue la base teórica del reclutamiento, en virtud de la cual se eximía a la totalidad de la nobleza y de la alta y media burguesía, así como a las profesiones liberales, a los negociantes, a los propietarios, a los rentistas, etc., que estuvieran por encima de cierto nivel económico. Este sistema se mantuvo hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando comenzó a ser sustituida al generalizarse el principio de igualdad de todos los ciudadanos ante la obligación militar. Sin embargo, esta obligación militar podía conmutarse por una cantidad de dinero pagable al Estado (redención, exoneración), o pagando un sustituto, que prestaba la obligación en lugar de otro (sustitución).

La conscripción moderna aparece durante las guerras napoleónicas por el expansionismo francés, cuando se deja de lado el reclutamiento exclusivamente voluntario de la revolución francesa, que veía el servicio militar tanto como un deber republicano, basado en los principios de igualdad y fraternidad, como una necesidad de supervivencia nacional. De esta manera, se da paso a un nuevo sistema de reclutamiento basado en el principio de igualdad de todos los ciudadanos, que sería pronto adoptado en otros países de la Europa continental, incluso por aquellas monarquías más reacias a la aplicación del principio de igualdad entre sus súbditos. No obstante, este deber *igualitario* se aplicaría sólo a los menos pudientes, quienes no tenían dinero suficiente para redimirse, ni para pagar un sustituto. Más tarde, en 1808, Prusia instituyó un sistema de servicio militar obligatorio *universal* que puso en práctica desde 1813 hasta finales del siglo XIX y donde se escogían a los conscriptos por sorteo sin que cupiera excepción por clase social, exoneración por una suma de dinero o, pago de un sustituto. Al otro extremo, Rusia mantuvo hasta la abolición de la servidumbre un servicio obliga-

torio de 20 años, que prácticamente afectaba sólo a los siervos.

A finales del siglo XIX todas las grandes potencias, excepto Gran Bretaña y Estados Unidos, contaban con el servicio militar obligatorio en tiempo de guerra. Sin embargo, la utilidad de la conscripción comenzó entonces a declinar debido a que la educación obligatoria fue imponiéndose sobre el servicio militar, a que las armas se hicieron más técnicas requiriendo profesionales que las usaran, y a que los abusos en la concesión de licencias y aplazamientos se hicieran normales. De este modo, los ejércitos cesaron en su capacidad de absorber la juventud de una población creciente.

La práctica de la conscripción ha sido rechazada por diversos motivos, destacando entre ellos los doctrinales y políticos, los económicos y los de conciencia. Respecto a los primeros, cabe mencionar el hecho de que los conscriptos muchas veces no están de acuerdo en que sus deberes como ciudadanos hacia el Estado o la sociedad en general deban implicar estos extremos; así como con la desigualdad con que se ha llevado a cabo este proceso, ya que históricamente ciertos grupos sociales cargados de privilegios han encontrado fórmulas para evitar la conscripción.

En referencia a los motivos de tipo económico, se argumenta que todas aquellas actividades que los ciudadanos realicen gratuitamente en favor del Estado son servicios que pueden y deben ser valorados económicamente, máxime en una sociedad monetarizada o capitalista donde todo tiene su precio. Ello implicaría, por tanto, otros juicios que tienen mucho que ver no sólo con el ahorro estatal, sino sobre todo con la cuestión de quién o quiénes se benefician de ello. Por otra parte, asimismo, se considera que los servicios de conscripción restan empleos que podrían ser ofertados en el mercado laboral, o son considerados (cuando existe algún tipo de remuneración en dinero o especie) como empleos precarios y temporales sin prestaciones o posibles derechos a adquirir. A este respecto, incluso los sectores económicos privados sostienen que pueden ser formas de competencia desleal entre

ámbitos públicos y privados dentro de un mercado libre.

Finalmente, aludiendo a motivos de conciencia, a veces algunos ciudadanos rechazan someterse a la conscripción porque desde su código ético o sus valores religiosos, generalmente inculcados por la familia, repudian la violencia simbolizada por las armas. Este hecho dio lugar a la objeción de conciencia al servicio militar, que surge como tal cuando la conscripción se generaliza; sin embargo, la negativa a participar en el ejército y la crítica a su propia existencia, como bases del hecho concreto de la objeción, tiene una larga historia, comenzando por actos más o menos individuales hasta convertirse en una lucha política colectiva y organizada para acabar con la conscripción.

Véase también: Servicio Militar.

Bibliografía:

- BARROSO RIBAL, Cristino (1991), *¿Para qué sirve la «mili»? Funciones del servicio obligatorio militar en España*. Madrid, Siglo XXI.
- HERRERO-BRASAS, Juan A. (1987), *Informe crítico sobre el Servicio Militar*. Barcelona, Editorial Lerna.
- GARCÍA MORENO, José F. (1988), *El Servicio Militar en España (1913-1935)*. Madrid, Colección Adalid, Servicio de Publicaciones EME.
- POLÍTICA EXTERIOR (1992), «La reforma de las Fuerzas Armadas y el servicio militar» (monográfico), 26, Madrid.

Web:

<http://www.esm.mil.ve/conscripto.1htm>

MARCELA ARELLANO VELASCO

CONSENSO. Véase *Conflictos político-sociales*.

CONSOLIDACIÓN DE LA PAZ. El desafío de un número creciente de conflictos y guerras civiles, particularmente largas y violentas, que se extendieron por el denominado Tercero Mundo durante la década de los 90, exigió el empeño de la comunidad internacional y fomentó la emergencia de un

modelo de respuesta que tuviese en cuenta las fuentes, actores, dinámicas, así como las consecuencias de los nuevos patrones de conflicto desde el fin de la Guerra Fría.

Las Naciones Unidas percibieron claramente, en este nuevo contexto internacional, una oportunidad de expansión de su papel como garante de la paz y la seguridad internacionales. Así, asumiendo expectativas generalizadas, con el final de la confrontación bipolar y del renacimiento de la Organización, su Secretario general Boutros-Ghali elaboró un nuevo marco conceptual de respuesta a los conflictos contemporáneos, avanzando con cuatro estrategias de acción muy ambiciosas en su Agenda para la Paz: diplomacia preventiva (preventive diplomacy), mantenimiento de la paz (peacekeeping), restablecimiento de la paz (peacemaking), y consolidación de la paz (peacebuilding). Este famoso documento de las Naciones Unidas de 1992 presentó, por vez primera, el concepto de «consolidación de la paz postconflicto» como la nueva prioridad de la Organización, definida como:

«acciones para identificar y apoyar estructuras que fortalezcan y solidifiquen la paz, de forma que eviten un retorno al conflicto».

Este concepto engloba, así, dos tareas distintas pero simultáneamente complementarias: de un lado, la tarea negativa de evitar un retorno a la guerra; y, de otro, la tarea positiva de tratar las causas profundas del conflicto. La primera tarea trata, por lo tanto, con los imperativos de corto plazo que se siguen inmediatamente al acuerdo; mientras la segunda intenta atender el objetivo del largo plazo de transformación estructural de sociedades destruidas por conflictos violentos. Sin esta segunda tarea el fin de la violencia no sería más que algo efímero.

De esta forma, el papel de las Naciones Unidas y de sus operaciones de paz consisten en asistir en la rehabilitación de las crisis internas complejas, ayudando, de este modo, a edificar y fundamentar una paz auto-sustentada, o sea, una paz que perdure después de que los garantes de la paz –los actores externos– se retiren. Mientras apoyan la im-

plementación de los acuerdos entre los beligerantes, las Naciones Unidas esperan, así, ayudar a superar el impacto de la guerra y crear el cimiento para la paz.

Así la experiencia de las Naciones Unidas en Namibia, en 1989, representa el nacimiento del nuevo modelo de consolidación de la paz. El éxito de esta misión saturó la propia capacidad de la Organización para realizar sucesivas operaciones de paz a gran escala, en una gran variedad de países que salían de conflictos bélicos en Asia, África, Europa y América Central en la década de los 90 y que seguían el modelo experimentado en Namibia, variando únicamente en ciertos pormenores.

Esta respuesta estandarizada al nuevo tipo de conflictos post Guerra Fría, que ambicionaba apoyar la transición de la guerra a la paz en países económicamente debilitados y política y socialmente polarizados, envolvió una multiplicidad de actores internacionales que llevaron a cabo un extenso número de tareas. Para mejor entender en qué consistió este modelo de consolidación de la paz posconflicto, responsable de la expansión dramática del papel de las Naciones Unidas en esta área, podemos analizarlo en cuatro dimensiones: a) militar y de seguridad, b) política y constitucional, c) económica y social, y d) psicosocial.

a) *La dimensión militar y de seguridad.* Esta dimensión es un aspecto particularmente importancia en este modelo, dado que se asume que los soldados son factores especiales de riesgo en circunstancias volátiles del posconflicto, en la medida en que pueden perjudicar la estabilidad precaria de los acuerdos y provocar un retorno al conflicto abierto. En efecto, varios casos han probado que la suspensión o colapso del proceso de desmovilización de los combatientes da como resultado el regreso a la guerra cuando las partes no están satisfechas con el proceso político.

Así, para restringir la capacidad de los soldados para perturbar el proceso de paz, Naciones Unidas ha elaborado un programa especialmente destinado a ex-combatientes, que pasa por varias fases estandarizadas. Primero, el acantonamiento y registro de las tro-

pas: los soldados son agrupados en campos donde se quedan durante el proceso de desmovilización recibiendo abrigo, comida, ropa y tratamiento médico. A ello sigue el desarme de las tropas: cuya preocupación en particular se centra en las armas ligeras, responsables del 90 por ciento de las víctimas de guerra, dado que ellas perjudican todo proceso de paz, impiden el desarrollo económico y social, mantienen la cultura de la violencia en el país y aún, incluso, pueden desestabilizar a países vecinos y hasta regiones enteras. Segundo, el paso siguiente de los soldados acantonados es su reintegración en la vida civil o su integración en el ejército nacional. Consecuentemente, los que optan por ser reintegrados en la vida civil se benefician de un apoyo o preferencia a largo plazo que se traduce, además, traslado para la reinserción, incentivos financieros, apoyo educacional y profesional durante algunos meses, para que los ex combatientes tengan una especie de espacio de maniobra y de preparación para poder contribuir para la vida productiva del país, etc. Por fin, la creación o reestructuración del ejército nacional, incorpora tropas de las partes beligerantes con vistas a la formación de una fuerza militar unificada.

b) *La dimensión política y constitucional.* Podemos decir que existen tres desafíos a los cuales la reconstrucción política y constitucional debe dar respuesta: la legitimación de los órganos de poder; la reforma de la administración del Estado que ha sido vaciada durante el conflicto; y la transferencia de las tensiones entre los grupos beligerantes al plano institucional, o sea, la transición del conflicto del plano violento al plano político.

El régimen político que subyace a estas transformaciones es la democracia. Considerada más propensa a la paz tanto en el nivel interno como internacional, la democracia se tornó, por eso, la filosofía política dominante de la comunidad internacional y ha sido sucesivamente incentivada, o forzada a ser el camino a todos los gobiernos que emergen de guerras civiles.

Sin embargo, esta transición en situaciones donde la tradición democrática es nula probó ser muy compleja, en la medida en que

implicó el desarrollo de toda una cultura política que contuviera el ejercicio del poder dentro de límites establecidos por instituciones representativas y por el estado de derecho. En contextos de partidos únicos o juntas militares junto a guerras prolongadas, donde las fuerzas pro-democracia son extremadamente frágiles, se ha comprobado inevitablemente una falta de capacidad institucional y técnica para llevar al cabo el proceso de democratización.

Por lo tanto, para empezar este proceso de construcción de instituciones políticas legítimas, le tocó a las Naciones Unidas la promoción de aquellos componentes que tenían un mayor impacto en la democratización: partidos políticos, mass media y sociedad civil. Además, parte de ese proceso y protagonismo les otorgó toda una serie importante de tareas, tales como: asistencia técnica a reformas legales y constitucionales; apoyo al desarrollo de instituciones democráticas; supervisión y organización de elecciones; asistencia en la creación de una constitución plural y democrática que contemple la separación de poderes y de los derechos humanos; revocación de leyes discriminatorias o restrictivas; establecimiento de legislación electoral; implementación de garantías de un estado de derecho y buena gobernación.

c) *La dimensión económica y social.* Los conflictos armados dejan marcas profundas en el tejido económico-social, frecuentemente ya bastante frágil. La destrucción de infraestructuras básicas físicas y sociales; la degradación del capital humano (fuga de cerebros, refugiados y desplazados y capital humano improductivo); el desvío de inversiones productivas y gastos sociales para otras finalidades como la militar; la parálisis de la producción agrícola, industrial y comercial; el aumento de la economía paralela (el sector informal) y consecuente retirada del Estado; la fragilidad de la economía (inflación creciente, reducidos ingresos fiscales, déficit público, endeudamiento, etc.); y la degradación de los sistemas de protección social, son en conjunto graves consecuencias socio-económicas de los conflictos que exigen un proceso lento y complejo de recuperación. No sorprende, por eso, que 15 de los 20 países

más pobres del mundo sean Estados que están emergiendo de conflictos.

No obstante –aunque sea comprensible–, las expectativas en relación a los dividendos de la paz, que se traduzcan en el avance de la mejora de las condiciones de vida de las poblaciones, son demasiado grandes. La re-calificación de recursos anteriormente destinados al conflicto no es fácil. Hay una enorme dificultad en dirigir los recursos adicionales para los sectores productivos y, en la mayoría de los casos, grande parte de estos acaban al servicio del pago de la deuda. Asegurar una sensación de progreso, aunque a un ritmo más lento que el deseable por la población, es, por lo tanto, una de las tareas más urgentes de la reconstrucción posbélica, en la medida en que representa una clara señal de una genuina transición a la paz y motiva la confianza en el propio proceso.

En este sentido, ante las dificultades internas, la ayuda financiera internacional es importantísima para dinamizar la reconstrucción económica y social, aunque la dependencia externa sea común en estas situaciones. Así, empezando habitualmente por la ayuda de emergencia o ayuda humanitaria, la comunidad internacional tiene igualmente un papel crucial en la ayuda de medio/largo plazo para la reconstrucción de las infraestructuras básicas y –lo más polémico– en las políticas macroeconómicas de estabilización del país, materializadas en los llamados programas de ajuste estructural.

d) *La dimensión psicosocial.* Uno de los más graves costes de la guerra es el impacto de carácter duradero de las culturas de violencia enraizadas en sociedades expuestas a conflictos por un largo periodo. Estas culturas de violencia generalizadas no terminan con el cese el fuego, ni con el proceso electoral; si no que mantienen, al contrario, una presencia persistente en el nivel individual, de la comunidad y del país.

La rehabilitación del tejido social de países destrozados por la guerra depende de la desconstrucción de los estereotipos y de las condiciones que alimentaran el conflicto y polarizaran las comunidades. No obstante, reconciliar sociedades fragmentadas es necesariamente un proceso doloroso y lento. Dife-

rentes sociedades han de tratar con sus traumas psicosociales resultantes de conflictos de formas distintas. Algunas optaran por la fórmula de la amnesia, o sea, ignorar el pasado; otras optaran por abordar los asuntos que las separaban, haciéndolo de manera directa a través de las comisiones de verdad y reconciliación; otras mediante los tribunales (la solución judicial); o, en otras ocasiones, recurriendo a prácticas tradicionales de reconciliación (enteramente dependientes de recursos culturales locales).

— *Análisis crítico de la consolidación de la paz.* Los resultados de este modelo de «consolidación de la paz» han sido, todavía, desiguales. En diversas ocasiones, los acuerdos han permanecido bastante frágiles y las operaciones de paz no han sido suficientes para impedir un retorno de las hostilidades. En este sentido, tanto el modelo como el actor más dinámico en este contexto —las Naciones Unidas— ha sufrido fuertes críticas. El modelo fue acusado, por una parte, de tener un claro abordaje occidental (subyacente a la idea de pacificación del país a través de la liberalización política y económica) y de ser aplicado uniformemente no dejando espacio para las inmensas especificidades de cada conflicto, que pueden, en última instancia, disipar todo el trabajo de la misión; y, de otro, ha sido criticado por no recoger las lecciones reiteradas de experiencias previas, o sea, de no incorporar las críticas que permitiesen su perfeccionamiento o mejoramiento.

En cuanto al actor, parece claro que las Naciones Unidas no están, de hecho, equipadas para asumir el mandato global que se le podría exigir en su nuevo papel en la consolidación de la paz en el mundo de la pos-Guerra Fría, entre otras cosas: por su escasez de recursos humanos y financieros apropiados, por la falta de coordinación, y por la preparación y el planeamiento inadecuados. Todas ellas son dificultades comunes a todas las operaciones de paz de las Naciones Unidas que dejan al descubierto las enormes deficiencias de la Organización.

Sin embargo, a pesar de estas críticas, de las fallas evidentes del modelo y del actor,

no obstante no han convertido la idea de la consolidación de la paz en redundante, en la medida en que ésta ha probado ser esencial en el éxito de la transición de países como Namibia, Mozambique o El Salvador. Y además, las operaciones que concretan la consolidación de la paz representan hasta qué punto la comunidad internacional está dispuesta a empeñarse y comprometerse para tratar adecuadamente las complejas y duraderas causas de los conflictos violentos.

Véase también: Peacekeeping; Peacemaking y Peacebuilding, Reconciliación

Bibliografía:

- BOUTROS-GHALI, Boutros (1992), *An Agenda For Peace*. New York, United Nations.
- CROCKER, Chester, HAMPSON, Fen Osler, AALL, Pamela (Eds.) (2001), *Turbulent Peace. The Challenges of Managing International Conflict*. Washington D. C., United States Institute of Peace.
- COUSENS, Elizabeth y KUMAR, Chetan (Eds.) (2001), *Peacebuilding as Politics. Cultivating Peace in Fragile Societies*. Boulder, Colorado, Lynne Rienner Publishers.
- KUMAR, Krishna (Ed.) (1997), *Rebuilding Societies After Civil War. Critical Roles for International Assistance*. Boulder, Colorado, Lynne Rienner Publishers
- , (1998), *Postconflict Elections, Democratisation, and International Assistance*. Boulder, Colorado, Lynne Rienner Publishers.
- ROTHSTEIN, Robert (Ed.) (1999), *After the Peace. Resistance & Reconciliation*. Boulder, Colorado, Lynne Rienner Publishers.

TERESA ALMEIDA CRAVO

CONSUMISMO. Desde su acepción gramatical, el término deriva del verbo consumir; y etimológicamente éste proviene del latín *consumere*: gastar, destruir. En este sentido, literalmente se puede definir inicialmente al consumismo como el gasto de aquellas cosas que se destruyen con el uso. Por su parte, el Diccionario Clave lo define como una «tendencia al consumo excesivo e indiscriminado de bienes que no son absolutamente necesarios»; en tanto que a aquel/aquella que lleva

a cabo la acción, el/la consumista, los define como el/la «que tiende a consumir de una forma excesiva o indiscriminada».

Como concepto, a menudo se habla de él asociándolo según la inserción que se le asigne a los diferentes campos del conocimiento de lo social, lo que remite a entenderlo de inmediato en el contexto de la «sociedad de consumo» de manera genérica; señalando con ello el hecho de que se da en las sociedades industriales avanzadas, supuestamente en las que las necesidades primarias están satisfechas para la mayor parte de la población, y en donde una intensa publicidad propone nuevos bienes de consumo que incitan a un gasto continuo y constante de tales bienes. En la génesis de esta orientación están las tradiciones del hedonismo (del griego *hedoné*: placer, donde el fin último de la vida es la felicidad obtenida a través del goce de los placeres mundanos), y el eudemonismo (del griego *eudaimon*: búsqueda de gozo, de riqueza, cosas). El consumismo entonces, enemigo de toda espiritualidad, pondría en primer lugar no al ser humano, sino al dinero, las cosas, el lujo, la satisfacción de los caprichos, la moda, etcétera.

De acuerdo con dicha perspectiva, diríamos que la élite dominante del sistema capitalista avanzado hace propaganda por todos los medios posibles puestos a su alcance e implanta el culto del consumismo, enredando a la gente con los hilos del mercado, del crédito, de los juegos de bolsa, y bajando el nivel de sus intereses y necesidades hasta el grado de cosificarlas. Desde luego, cada persona quiere vivir en abundancia y tener todas las cosas y productos necesarios para lograr su bienestar completo, pero con el consumismo sus intereses resultan ser a menudo inalcanzables, más amplios y mucho más altos que el simple consumo básico, lo que conlleva a la esclavitud respecto de las cosas.

El consumismo visto así, aparece como un comportamiento social masificado, sello distintivo de las llamadas sociedades de consumo. Históricamente, el concepto de consumismo y su correlato social, aparecen como un estadio avanzado del capitalismo en Estados Unidos durante las primeras décadas del siglo pasado; permitiendo que el capitalismo victoriano, afincado en la ética protestante,

cediera paso al hedonismo de masas. Esto fue posible en virtud de avances tecnológicos tales como la producción en serie; pero además, gracias al desarrollo de mecanismos financieros y de organización laboral: nos referimos en concreto a la irrupción del crédito y la taylorización del trabajo.

Si la sociedad del consumo se afianza en Norteamérica como un fenómeno intrínseco a su desarrollo histórico-económico en los albores del siglo XX; no se puede afirmar lo mismo de Europa, donde la sociedad de consumo se consolida solamente como diseño socio-cultural tras la derrota del nacional-socialismo alemán y del fascismo italiano. En América Latina por su lado, la implantación capitalista total adviene de un modo traumático con las dictaduras militares que desplazan a los proyectos populistas o desarrollistas de la década de los sesenta. En este sentido, se podría afirmar que en ese continente se instalan, bajo la tutela del FMI principalmente, sociedades de consumo de tercera generación; esto es, sociedades de consumo nacidas más de estrategias globales de orden mundial que de variables histórico-políticas intrínsecas. En pocas palabras: el neo-capitalismo latinoamericano representa así el nuevo orden económico para la región.

El modo histórico concreto en que emerge una sociedad de consumo genera condiciones de posibilidad para instituir un diseño socio-cultural que muy pronto se hace relativamente autónomo de sus circunstancias de emergencia. En consecuencia, adquieren vida propia sin otro punto de referencia que su presente. Son elementos de naturaleza comunicacional, y su fundamento no son sino los juegos de lenguaje y las imágenes. Es decir, el consumismo constituye una nueva habla social que articula una pluralidad de micro-relatos, efímeros, no trascendentes y despolitizados; que transforman una ideología en sentido común. Desde otro punto de vista, no podemos dejar de observar que el consumismo es un nuevo ethos cultural, en que las necesidades impuestas por un orden económico devienen impulsos o deseos. Esta mutación puede ser explicada como un nuevo perfil psico-social para describir el perfil del sujeto actual.

Si admitimos el consumismo como diseño socio-cultural en toda su radicalidad, podríamos hacerlo análogo a forma de vida, a modo de ser. El consumismo es un nuevo modo de socialización. Esto es así porque, en tanto función simbólica, esta nueva modalidad se aleja del polo infraestructural, para flotar en el universo virtual de los signos. Esto explica la tremenda fuerza y la universalidad que posee esta modalidad cultural que como nueva sociosfera, no reconoce fronteras. Sociedades como la nuestra son especialmente permeables a esta forma de vida, pues sus estructuras políticas y tecno-económicas la ponen en relación con la corriente principal del capitalismo internacional. Esta permeabilidad cultural es relativamente independiente de las características infraestructurales de la sociedad; de hecho, lo nuevo consiste, justamente, en que la mutación es subjetiva y pragmática.

El consumo, en tanto función económica, se ha convertido en nuestro tiempo en una función simbólica por excelencia. Se trata de un rasgo muy marcado que muestra la incapacidad de la sociedad para movilizarse por gustos intangibles y valores que hacen a la construcción de bienes de desarrollo de la personalidad y la cultura dependientes. El consumismo lleva a la sociedad a un atolladero sin salida, a la catástrofe demográfica y ecológica dado el gasto innecesario que ella supone.

Véase también: Capitalismo, Conflictos medioambientales, Fondo Monetario Internacional.

Bibliografía:

ANDRÉS ORIZO, Francisco (1979), *Cambio sociocultural y comportamiento económico*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
 БОКОК, Роберт (1995), *El Consumo*. Madrid, Talasa.

JOSÉ GUADALUPE FIGUEROA SORIA

CONSUMO RESPONSABLE. Se dice que una persona es responsable cuando es, y procura ser cada vez más, consciente de las consecuencias de sus actos; ello requiere, evidentemente, un esfuerzo previo de ampliación, profundización y fundamentación de su per-

cepción de la realidad, así como disponer de herramientas conceptuales, informaciones y capacidad para reflexionar acerca de cómo dicha realidad puede ser afectada por sus propios actos. La preocupación por las consecuencias de sus actos es lo que motiva dicho esfuerzo previo y la reflexión referida. Otros aspectos a considerar son las visiones de lo que consideramos deseable, de lo no deseable y de los modos en que creemos que podemos acercarnos a lo primero y de no contribuir a lo segundo. La responsabilidad de las personas puede verse fomentada en la medida en que los procesos y los elementos referidos anteriormente se vean facilitados.

Para satisfacer algunas necesidades, como las de alimentación, alojamiento, salud, desplazamiento, etc., empleamos diferentes *satisfactores* (bienes y servicios; por ejemplo, alimentos, vivienda, prestaciones sanitarias, medicamentos, vehículo, combustible, etc.), algunos, en la mayor parte de los casos, a cambio de dinero (*consumo*).

Los diferentes modos de satisfacer nuestras necesidades tienen, en general, diferentes consecuencias sociales y ambientales, algunas de éstas muy preocupantes (degradación ambiental, agotamiento de recursos, aumento de desigualdades sociales, procesos de empobrecimiento social, etc.). Así mismo, las condiciones sociales de producción de los diferentes satisfactores, en general, pueden ser muy distintas, desde diferentes criterios de interés, como puede ser el respeto de los derechos humanos de las personas involucradas en los mismos.

Las iniciativas de consumo responsable (íntimamente relacionadas con las de comercio justo) pretenden dar pasos hacia una mejora en las condiciones sociales y ambientales de la producción, así como en las consecuencias sociales y ambientales del propio acto de consumo. Para ello es conveniente y necesario disponer de cuanta más información mejor, sobre los antecedentes y las consecuencias del acto de consumo.

Entre los modos de facilitar el acceso a información de interés en este contexto, está la publicación de «guías de consumo consciente y responsable» y la existencia de un «etiquetado» adecuado.

Uno de los objetivos del consumo responsable es tratar de influir también en el comportamiento de las empresas, rechazando los productos no adecuados desde unos criterios ampliamente compartidos de deseabilidad social y ambiental a través de campañas, como han sido las relativas a la explotación laboral infantil, cacao, ropa limpia, plátanos, flores, etc. Detalles de las cuales puede encontrarlos la lectora o el lector en la bibliografía recomendada.

En este terreno queda mucho por hacer. Se trata de fomentar comportamientos más responsables por parte de todos los actores sociales y mejorar la transparencia en todos los ámbitos de lo social. Uno de los ámbitos, cada vez más relevante para dar pasos en la construcción de unos modos de vida más justos, más sostenibles ambientalmente, más pacíficos, más deseables es, precisamente, éste, el del consumo.

Véase también: Comercio justo, Conflictos ambientales, Conflictos Norte-Sur, Consumismo, Ecologismo.

Bibliografía:

- ALBAREDA, Laura, BELTRÁN, D., MONTAGUT, X., NAVARRO, E., y SCOLES, R. (1998), *Guía educativa para el consumo crítico. Materiales para una acción educativa Sur-Norte. Efectos sociales y ambientales del consumo*. Madrid, Los Libros de la Catarata, SODEPAZ (Solidaridad para el Desarrollo y la Paz).
- MARTÍNEZ-OROZCO LLORENTE, Santiago (2000), *Comercio justo, comercio responsable*. Barcelona, Intermón, Octaedro.
- MONTAGUT, Xavier (1997), «Comercio justo-Comercio responsable. Posibilidades y límites». *África América Latina, Cuadernos*, 26, 149-167.
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (1998), *Informe sobre desarrollo humano 1998*. Barcelona, Ediciones Mundi-Prensa. (Dedicado a analizar la conexión entre consumo y desarrollo humano).
- SETEM (Servicio al Tercer Mundo) (1997), «Campaña *Ropa limpia*», *África América Latina. Cuadernos*, 26, 175-178.
- SETEM (1997), *Café amargo. Por un comercio Norte-Sur más justo*. Barcelona, Icaria.

Webs:

- <http://www.consumoresponsable.com>
<http://www.setem.org>
<http://www.sodepaz.org>

JESÚS ANDRÉS SÁNCHEZ CAZORLA

CONTAMINACIÓN. Véase *Medioambientalismo*.

CONTRAVALOR. La esencia de los valores es su valer, es ser valioso para el individuo. Los valores pueden ser realizados, descubiertos e incorporados por el ser humano. Gracias a esta triple posibilidad podemos trabajarlos en el ámbito educativo, y por ello hablamos de *la educación de valores*.

Una de las propuestas más innovadoras en este momento actual es considerar la acción educativa como una acción eminentemente humanizadora, una acción que favorezca y potencie la interiorización y el desarrollo de los valores humanos en los alumnos. Aunque los valores no son directamente observables pero sí lo son las actitudes y el respeto a las normas.

Pero, el hombre se ha instalado en lo cómodo y superfluo por eso y siguiendo a Martí:

«Debemos participar en la construcción de formas de vida que tenga más en cuenta al hombre; ser más solidarios, creer en la dignidad humana y favorecerla, tener en cuenta las relaciones entre el ser humano y su entorno y luchar para eliminar todo lo que en este momento signifique caos y violencia».

Definimos valor como objetivos que nos proponemos en la educación y que parte de la idea que se tenga del hombre y que le ayuda a ser más persona. Es la convicción razonada de que algo es bueno o malo para llegar a ser más humano. Y como consecuencia definimos contravalor como todo aquello que dificulta al hombre llegar a ser más persona.

Todo valor lleva implícito unos contravalores y es preciso conocerlos para saber evitarlos. Así, pongamos algunos ejemplos: en el valor de *Responsabilidad* los *contravalores*

son: represión, inconstancia, desconfianza, engaño, injusticia; en el valor del *Diálogo* los *contravalores* son: antipatía, intolerancia, desinterés, apatía; en el valor de la *Paz*, los *contravalores* son: marginación, conflictividad, guerra, enemistad, injusticia, hostilidad; en el valor de la *Sinceridad* los *contravalores* son: engaño, enemistad, falsedad, hipocresía, desconfianza; en el valor *Amistad* los *contravalores* son: egoísmo, intolerancia, simulación; en el valor de la *Justicia* los *contravalores* son: violencia, injusticia, falsedad, egoísmo.

Por todo ello, el DCB (Diseño Curricular Base) pretende:

«La educación social y moral de los alumnos, en la medida que contiene una educación para las actitudes y los valores que han de permitir opciones responsables de los niños y adolescentes dentro del pluralismo característico de las sociedades modernas, respetando al propio tiempo los valores y las creencias de otras personas y grupos sociales».

Véase también: Valores.

Bibliografía:

- CARRERAS, Ll., *et alii* (1996), *Cómo educar en valores*. Madrid, Narcea.
 MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA (1992), *Diseño Curricular Base*, 9.
 INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
 y GLORIA ROJAS RUIZ

CONTROL DE ARMAMENTOS. Aunque muchas veces convertidos en sinónimos, *control de armamentos* y *desarme* no significan lo mismo. En términos generales, ambos persiguen la limitación de determinados tipos de armamento: convencional o de destrucción masiva (nuclear, químico y biológico) de los Estados que ya están en posesión del mismo. Sin embargo, la finalidad última de cada uno de ellos es muy diferente. Mientras el control de armamentos tiene como propósito reducir (o por lo menos no incrementar) los arsenales de armas convencionales o de destrucción masiva hasta un límite aceptable por los Estados poseedores de ese tipo de arma-

mento, la finalidad del desarme es su total eliminación, o lo que es lo mismo, el llamado «nivel 0» y que la mayoría de los Estados consideran una utopía. Dicha formulación, que a primera vista puede resultar sencilla, ha sido objeto de constantes enfrentamientos, especialmente en el ámbito nuclear, entre los Estados poseedores y no poseedores de armamento de destrucción masiva. Para el grupo de países no-alineados o PNA (formado por alrededor de treinta Estados) las medidas adoptadas hasta la fecha por las potencias nucleares o P-5 (Estados Unidos, Rusia, Reino Unido, Francia y China, por orden cronológico de acceso al arma nuclear), no pueden considerarse de desarme, sino medidas parciales de *no-prolifерación*, basadas en reducciones *inter-alia* de sus arsenales nucleares y por lo tanto, más relacionadas con el control de armamentos. No obstante, conviene tener en cuenta que el control de armamentos y el desarme están directamente relacionados con el entorno estratégico y la percepción de seguridad que de sí mismos tienen los propios Estados.

En el ámbito de las armas convencionales, el debate se centra no tanto en la viabilidad de lograr el objetivo del desarme global y absoluto (misión considerada imposible por la mayoría), como en plantear la efectividad de los controles a la exportación de ese tipo de armamentos y establecer un régimen de control centrado especialmente en la no-fabricación y no-transferencia de armas ligeras y minas antipersonal. Con relación a las primeras, aparte de las políticas nacionales adoptadas por cada Estado, la cuestión del tráfico ilícito se trata a nivel internacional en el marco de la Comisión sobre Prevención del Crimen y Justicia Internacional del Consejo Económico y Social (ECOSOC) de las Naciones Unidas. En abril de 1998 dicha Comisión aprobó una resolución que contenía una propuesta de Convención contra la delincuencia organizada, completada dos años más tarde por medio de un *Protocolo contra la fabricación y el tráfico ilícitos de armas de fuego, sus piezas y componentes y municiones*. Pese a todo, ni la Convención ni el Protocolo están aun en vigor. A nivel regional, la Organización de Estados Americanos

(OEA) adoptó en 1997 la Convención Interamericana contra la Fabricación y Tráfico Ilegales de Armas de Fuego, Munición, Explosivos y otros Materiales Relacionados. La Convención constituye, junto al Código de Conducta en materia de exportación de armamentos adoptado por los Estados miembros de la Unión Europea en mayo de 1998, la base sobre la que la mayoría de Estados y expertos consideran debería desarrollarse un futuro Código Internacional contra el Tráfico Ilícito de Armas de Fuego y su Munición. Con relación a las minas antipersonal, es en septiembre de 1997 cuando se adoptó en Oslo la Convención de Ottawa sobre «Prohibición del empleo, almacenamiento, producción y transferencia de minas antipersonales y sobre su destrucción. La Convención concede un plazo máximo de cuatro años desde la entrada en vigor de la misma (que se produjo el 1 de marzo de 1999) para que los alrededor de 100 Estados signatarios destruyan todos sus depósitos de minas antipersonales, plazo que se eleva a 10 años para la retirada de las minas de áreas bajo la jurisdicción o control de dichos Estados.

Cuando nos referimos al control de las armas de destrucción masiva o NBQ, no se suele reparar en el hecho que, como tal, el *control* es un concepto político. Lo que para unos puede ser una medida de desarme, como la reducción gradual de armamentos con vistas a su total desaparición, puede ser considerado por otros como medidas insuficientes que no aspiran a la eliminación total de los arsenales. Ese sería por ejemplo el caso de los Tratados START, suscritos entre Estados Unidos y Rusia para la eliminación gradual de las armas nucleares estratégicas y cuestionados por el grupo de países no alineados por no contener ninguna disposición concreta que establezca la fecha específica en la que dichos Estados estarían dispuestos a llegar al «nivel 0».

Hay que tener también en cuenta que el control de armas de destrucción masiva va dirigido a evitar la proliferación horizontal, es decir, la que se produce entre Estados que acceden o intentan acceder por vez primera a la posesión de armamento nuclear, químico y/o biológico. Por su parte, el des-

arme persigue la dimensión vertical de la proliferación, con el objetivo de eliminar totalmente los arsenales de aquellos Estados que ya disponen de ese tipo de armamento. Por lo tanto, si bien *control* de armamentos y *desarme* comparten la misma filosofía, cada uno de ellos cuenta con un conjunto de instrumentos propios destinados a alcanzar el objetivo final, que como se ha señalado, no es coincidente.

Sin embargo, es necesario diferenciar las medidas políticas de desarme y control de armamentos, de las exclusivamente militares. Las primeras buscan alcanzar un compromiso voluntario entre los Estados por medio de la diplomacia y la negociación de tratados internacionales, bilaterales y multilaterales, acuerdos en el seno de Organizaciones Internacionales Gubernamentales y en los foros de no-proliferación, así como renuncias unilaterales a la fabricación, adquisición (directa o indirecta) y posesión del armamento NBQ. Se trata de medidas relacionadas con el régimen de no-proliferación de armas de destrucción masiva, cuyos elementos esenciales, pero no exclusivos, son el Tratado de No-Proliferación Nuclear (TNP), la Convención de Armas Químicas (CAQ) y la Convención de Armas Biológicas (CAB). Por el contrario, la respuesta militar se centra de forma exclusiva en la aplicación de medidas coercitivas, que implican el uso de la fuerza armada en contra de un Estado proliferador, rechazando las medidas de tipo diplomático que se consideran insuficientes para disuadir a un Estado para que abandone su programa de fabricación y/o adquisición de armamento de destrucción masiva. A este segundo grupo de medidas se le conoce con el nombre de *contraproliferación*, idea lanzada por vez primera por el Secretario de Defensa estadounidense Les Aspin, el 7 de diciembre de 1993 y posteriormente incorporada como doctrina propia de la OTAN, facilitándose así la internacionalización del concepto. Una medida concreta de *contraproliferación* sería el *escudo de defensa antimisiles*, heredero de la *Guerra de las Galaxias* de la administración Reagan. No obstante, conviene recordar que dichas medidas militares tienen un carácter complementario (y no sustitutivo) con res-

pecto a las medidas diplomáticas que integran el régimen global de no-proliferación.

Salvando lo ya señalado acerca de la subjetividad a la hora de considerar una medida de desarme o de control de armamentos, serían instrumentos de desarme los tratados de creación de zonas libres de armas nucleares (Tratado Antártico, de Tlatelolco, para América Latina y el Caribe, de Rarotonga, para el Pacífico Sur, de Pelindaba, para el Continente Africano, de Bangkok, para el Sureste de Asia); los acuerdos de posguerra o que contienen disposiciones específicas que prohíben de forma expresa la adquisición directa o indirecta de armas nucleares (Alemania, Italia, Hungría, Rumania, Austria y Japón, algunos de dichos compromisos, de carácter constitucional); los tratados que prohíben el emplazamiento o despliegue de armas de destrucción masiva en determinados medios o áreas geográficas (Tratado Antártico de 1959, Tratado del Espacio Exterior de 1967, Tratado de los Fondos Marinos de 1972); el Tratado de No-Proliferación de Armas Nucleares de 1970 (que contiene en su artículo VI una disposición específica de desarme para los Estados nucleares Parte en el Tratado); como medida parcial, hasta que se consiga el objetivo final del «desarme nuclear general y completo, bajo estricto y eficaz control internacional», deben también considerarse como instrumentos de desarme los Tratados de Prohibición de Pruebas Nucleares (el Tratado de Prohibición Parcial o PTBT de 1963 pero, sobre todo, el Tratado de Prohibición Total o CTBT, abierto a la firma el 24 de septiembre de 1996 y que aun no ha podido entrar vigor por falta de un número mínimo ratificaciones) y el Tratado para la Prohibición Total de la Producción de Materiales Fisio-nables con Propósitos Militares (Convención Cut-off, en negociación desde 1995); y finalmente, el Tratado para la Prohibición de las Armas Químicas, que establece una prohibición absoluta de no-fabricación, desarrollo, almacenamiento y destrucción de las armas químicas (CAQ) de 1993 y su equivalente en el ámbito biológico (la Convención de Armas Biológicas de 1972, si bien, por lo que a esta última se refiere, tiene una efec-

tividad muy limitada ante la falta de un protocolo de verificación, actualmente en negociación).

Por lo que se refiere a las medidas de control de armas de destrucción masiva, debemos diferenciar dos ámbitos. El primero es el que afecta a las reducciones unilaterales en los arsenales nucleares de las potencias nucleares, materializado en la adopción de algunos tratados bilaterales entre Estados Unidos y la URSS/Rusia, como el acuerdo SALT I (Conversaciones sobre la Limitación de Armamentos Estratégicos) de 1972, que mantiene la dinámica de la distensión pero no interrumpe la carrera cualitativa de armamentos; el Tratado ABM (sobre limitación de los sistemas de defensa antimisiles) también de 1972; el acuerdo SALT II de 1979, basado en el principio de igualdad numérica de los arsenales de las dos potencias; el Tratado INF de 7 de diciembre de 1987, sobre la eliminación de los misiles de corto y medio alcance que entró en vigor en 1988; el Tratado START I, de 1991 y el Tratado START II, ratificado por el Senado norteamericano en 1996 y por la Duma rusa en abril de 2000. En virtud del Tratado START II ambos Estados se comprometen a reducir el número de sus armas nucleares estratégicas (de largo alcance) a las 3.500-3.000 por cada parte. La adopción de un futuro Tratado START III, que podría situar la cifra de dichas armas entorno a las 1.500 para cada Estado, está pendiente de la evolución de la iniciativa de defensa estadounidense contra misiles (escudo antimisiles) y de la posible modificación del Tratado de Defensa Antimisiles, ratificado por Estados Unidos y Rusia en 1972. Los otros tres Estados nucleares (Reino Unido, Francia y China), defienden en términos generales que estarían dispuestos a reducir sus arsenales de armas estratégicas una vez que Estados Unidos y Rusia llegasen a un acuerdo que permitiese hablar de cientos y no de miles de cabezas nucleares (posición defendida especialmente por China). No obstante, el Reino Unido, en su Libro Blanco de la Defensa, hecho público en 1998, ya contemplaba una reducción de las cabezas nucleares de los misiles a bordo de sus submarinos Trident de 300 a 200, cifra última que se alcanzaría

en el año 2015. Y por lo que se refiere a Francia, también ha realizado una revisión estratégica que incluye la reducción sustancial de su arsenal nuclear.

El segundo de los ámbitos relacionados con el control de las armas de destrucción masiva afecta a la exportación de productos y tecnologías de doble uso susceptibles de ser utilizados para la fabricación de armamento nuclear, químico y/o biológico. La particularidad de dichos controles es que no afectan de forma exclusiva a los productos y tecnologías mencionadas, sino también a las transferencias del conocimiento científico necesario para la fabricación de armamentos. No obstante, el principal problema para su aplicación de forma efectiva consiste en conocer a priori si el producto o tecnología que se pretende exportar a un tercer Estado (que puede tener una finalidad civil y/o militar) va a ser utilizado para la fabricación de armamento, lo que determinará también si su transferencia va a estar o no sometida a control. Para evitar que se produzcan los llamados «tráficos ilícitos» se aplican un conjunto de medidas de verificación, unas de base convencional multilateral y otras, basadas en compromisos interestatales voluntarios. Entre los primeros, se puede mencionar el sistema de salvaguardias nucleares a cargo del Organismo Internacional de la Energía Atómica (OIEA), con sede en Viena, o el sistema de verificación establecido por medio de la Convención de Armas Químicas, a cargo de la Organización para la Prohibición de las Armas Químicas (OPAQ), con sede en la Haya y que aun no tiene equivalente en el ámbito de las armas biológicas.

Entre los compromisos de carácter multilateral destinados a controlar las transferencias de productos y tecnologías de doble uso, hay que citar, para el ámbito específicamente nuclear, el Comité Zangger (o Comité de Exportadores Nucleares), un grupo de naturaleza informal fundado en 1971 con la finalidad de evitar la exportación de materiales nucleares a Estados que no fueran Parte en el TNP; el Grupo de Suministradores Nucleares o GSN (fundado bajo el nombre de «Club de Londres» en 1975, tras la primera explosión nuclear de la India) que exige como

condición previa para exportar cualquier material o tecnología la aceptación de las salvaguardias del OIEA; el Grupo Australia, para los ámbitos químico y biológico, un grupo informal intergubernamental creado a iniciativa de Australia en 1985 ante las consecuencias de utilización de armas químicas durante la guerra irano-iraquí y que se encarga de controlar las transferencias de precursores químicos, equipos y tecnología químicos y biológicos; agentes patógenos; microorganismos genéticamente modificados (humanos y animales) y, por último, toxinas que afectan al ser humano. En el ámbito del control de exportaciones de misiles balísticos, existe el Régimen de Control de Tecnologías de Misiles (MTCR), un grupo informal fundado 1987 y del que son miembros en la actualidad 32 Estados. El MTCR, que tampoco tiene su base en ningún tratado internacional, tiene como principal objetivo controlar las exportaciones de sistemas y tecnologías que puedan contribuir a la proliferación de misiles capaces de portar una carga de destrucción masiva. Finalmente, el Arreglo o Acuerdo Wassenaar (así llamado por el nombre de la ciudad danesa en dónde se concluyó el 18 de diciembre de 1995), como heredero de los controles establecidos en el ya desaparecido COCOM. El Arreglo tiene como finalidad controlar y evitar las transferencias de armas convencionales y productos y tecnologías de doble uso a Estados que representen una amenaza para la Comunidad Internacional o tengan intención de adquirir armamento de destrucción masiva. Las Directrices o Listas por las que se rige el grupo (llamadas «Elementos iniciales») fueron adoptadas por vez primera en julio de 1996, siendo desde entonces actualizadas de forma periódica.

Además de los acuerdos citados, algunas Organizaciones Internacionales como Naciones Unidas o la Unión Europea han adoptado medidas específicas para controlar los tráfico ilícitos de materiales de defensa y productos y tecnologías de doble uso. La Asamblea General de la ONU, a través de su «Primer Comité sobre Desarme y Seguridad Internacional», constituye uno de los foros tradicionales de negociación para las cuestiones

relacionadas con el control de armamentos y el desarme. No obstante, desde 1995 las negociaciones, tanto en la Asamblea General como el Primer Comité, permanecen bloqueados por los continuos enfrentamientos entre los Estados nucleares y el grupo de países no-alineados entorno a un solo espacio la definición de la futura agenda de desarme. En 1996 se adoptaron un conjunto de directrices a la exportación con vistas a evitar las transferencias internacionales ilícitas de armamentos, con base en la resolución de la Asamblea General 46/36H de 6 de diciembre de 1991. Por su parte, la UE ha venido realizando desde 1992 un esfuerzo muy significativo con vistas al establecimiento de un régimen de control de exportaciones de productos y tecnologías de doble uso, incluyendo la armonización de las legislaciones de sus Estados miembros sobre la materia. En 1994 se publicó el primer Reglamento Comunitario sobre control de exportaciones de doble uso. Desde entonces, la UE ha actualizando su legislación en materia de control de comercio exterior de productos y tecnologías de doble uso a la del resto de los tratados y foros internacionales ya mencionados.

Finalmente, hay que señalar que el nuevo Código Penal español contempla por vez primera el delito de contrabando de exportación de material de defensa o de productos y tecnologías de doble-uso. Además, se establecen penas de cárcel que pueden llegar a seis años para los que cometan delito de contrabando de dichos productos y tecnologías, así como multas de hasta el doble del valor de la mercancía exportada sin licencia o habiendo obtenido ésta de forma fraudulenta.

Véase también: Armas convencionales, Armas nucleares, Carrera armamentística, Desarme, Minas antipersona.

Bibliografía:

- ANTHONY, Ian y ROTFELD, Adam Daniel (2001), *A Future Arms Control Agenda*. New York, SIPRI-Oxford University Press.
- GARRIDO REBOLLEDO, Vicente (2001), Crónica sobre No-proliferación y Desarme Nuclear, *Papeles de Cuestiones Internacionales*. Madrid, Centro de Investigación para la Paz,

desde el número 58 (1995) al número 75 (2001).

- GARRIDO REBOLLEDO, Vicente (Ed.) (2001), *The future of the weapon of mass destruction regimes*. Madrid, UNISCI Papers, n.º 21.
- MARIANI, Bernardo y URQUHART, Angus (2000) *Transparency and accountability in European arms export controls: toward common standards and best practice*. Londres, Safeworld.
- SIPRI (2001), *SIPRI Yearbook 2001*. Estocolmo, Oxford University Press.

VICENTE GARRIDO REBOLLEDO

CONVENCIÓN. Véase *Convenio*.

CONVENCIÓN DE SÉNECA FALLS DE 1848. Véase *Séneca Falls, 1848*.

CONVENIO. Los acuerdos internacionales reciben una variedad de denominaciones: tratado, protocolo, comunicado conjunto, carta (como la que crea la ONU), convenio, convención, etc. Precisamente el derecho de los tratados entre Estados está regulado en una llamada Convención: la Convención de Viena de 23 de mayo de 1969 (BOE de 13/6/1980). Este instrumento regula el régimen jurídico de un tratado, al que define, en su artículo 2, a), de la siguiente forma:

«se entiende por “tratado” un acuerdo internacional celebrado por escrito entre Estados y regido por el derecho internacional, ya conste en un instrumento único o en dos o más instrumentos conexos y *cualquiera que sea su denominación particular*» [la cursiva la añadimos nosotros].

En consecuencia, un tratado lo es si surte efectos jurídicos regidos por el derecho internacional (aunque se llame de otra forma: «convenio», por ejemplo). En realidad, un tratado puede tener también carácter oral y ser celebrado por otros sujetos distintos de los Estados (organizaciones internacionales, en particular). Naturalmente, no todos los acuerdos internacionales tienen efectos jurídicos, es decir, no todos son tratados propia-

mente, pues son acuerdos de naturaleza puramente política.

Véase también: Derecho Internacional, ONU.

Bibliografía:

REMIRO BROTONS, Antonio (1987), *Derecho internacional público. 2. Derecho de los Tratados*. Madrid, Tecnos.

JAVIER ROLDÁN BARBERO

CONVIVENCIA. La convivencia, en sentido amplio, es la acción y el resultado de convivir, esto es, la situación en la que dos o más personas viven en mutua compañía, compartiendo un mismo espacio y tiempo. En forma esquemática podemos imaginar una línea recta que tuviera en un extremo la idea de convivencia y en el otro la idea de guerra civil como lo más contrario a la convivencia; en la zona intermedia podríamos situar la mera coexistencia. Porque el término «convivencia», al menos en castellano, tiene connotaciones de una mayor exigencia que la simple coexistencia. Coexistir sólo exige que quienes coexisten se mantengan en la existencia al mismo tiempo, sin importar en qué condiciones, más o menos hostiles, ocurra tal hecho. En cambio, convivir exige la realización práctica de ciertos compromisos en cuanto a respeto mutuo, a cooperación voluntaria y a compartir responsabilidades. Esta distinción también puede aplicarse a las relaciones entre colectivos. Por ejemplo, puede hablarse de la coexistencia, o bien de la convivencia, entre grupos sociales, o entre países.

En un sentido más estricto, la convivencia puede ser definida como una situación interpersonal de buena vecindad y mutua colaboración entre individuos o grupos que, a pesar de tener algunas características compartidas, son también diferentes en el sentido de que cada cual tiene su propia existencia y sus propios intereses legítimos. Por ejemplo, la convivencia entre cónyuges supone el compromiso previo de dos personas en cuanto a realizar un proyecto de vida en común en el que cada cual ha de poner cierto esfuerzo e ilusión para llevarlo adelante. De modo parecido, la convivencia de los ciudadanos en

una sociedad plural supone un compromiso de cada grupo social, e incluso de cada ciudadano individual, en cuanto a cooperar para el mantenimiento de un orden social en el que las tensiones no sean tan grandes que pudieran destruir la propia sociedad.

Aquí vamos a comentar únicamente el caso de convivencia que se da entre las personas y grupos que forman parte de una misma sociedad. La convivencia entre los pueblos se rige básicamente por los mismos principios que han de respetar los grupos diferentes que conviven en un mismo territorio. La cuestión central podría ser la siguiente: ¿Qué condiciones hacen posible la convivencia, más allá de la mera coexistencia?

La situación social de convivencia pacífica y de cooperación leal y perdurable en una sociedad formada por grupos ideológicos heterogéneos, y en gran medida rivales, sólo es posible si todos los grupos aceptan de buen grado ciertos valores y principios. El más obvio de ellos es el reconocimiento de que los otros grupos tienen derecho a existir y a mantener sus propias creencias mientras las encuentren convincentes. Llamemos a esta primera condición *el principio de respeto cívico*. Si no hay un compromiso serio con este principio, es imposible que los grupos rivales lleguen a tener un mínimo de confianza en los otros. Porque sabrán que, a la menor oportunidad, cualquiera de los otros tratará de eliminar a los demás, y de ese modo la convivencia fracasaría en forma de guerra civil total.

Esta condición se viene haciendo realidad paulatinamente en muchos países en los que se ha instaurado la tolerancia de diversas religiones y creencias en pie de igualdad. Sin discriminaciones arbitrarias ni privilegios para ninguna de las ideologías políticas o religiosas rivales. Ciertamente, esa tolerancia no está exenta de tensiones, puesto que cada grupo ideológico se puede sentir tentado por la idea de eliminar a los demás grupos competidores e imponer sus creencias a toda la sociedad. Sin embargo, los grupos saben que esa imposición totalitaria sería contraria a sus respectivos principios y valores propios. Además, son conscientes de que la historia ha mostrado repetidas veces que de nada sirve la mera represión de las ideas del adversario: la única

victoria de una ideología sobre las otras sería que llegase a atraer, por convicción propia, a quienes no comparten todavía las preciadas creencias del grupo.

La tolerancia no significa en este contexto que todo esté permitido, puesto que el propio sistema tolerante exige que todos sus miembros lo sean para que el clima de tolerancia no sea eliminado por algún grupo intolerante. Así pues, la tolerancia como *respeto cívico* es una condición de posibilidad de la convivencia pluralista.

Una segunda condición necesaria para la convivencia en una sociedad plural sería *el establecimiento de un marco de libertades cívicas para todos*. Porque, dada la existencia de grupos ideológicos rivales, cada uno de ellos reclama para sí la libertad necesaria para mantener sus creencias y valores propios, y también para tratar de extender esas creencias a nuevos prosélitos que pudieran sentirse inclinados a abandonar sus antiguas creencias para adherirse a las del grupo. Como esta libertad la reclaman todos y cada uno de los grupos rivales, el resultado es la aceptación de común acuerdo de un conjunto de libertades civiles y políticas que incluyen, por ejemplo, la libertad de conciencia, de pensamiento y de culto religioso, la libertad de expresión y de prensa, la libertad de movimientos y de residencia, la libertad de asociación y las garantías procesales, etc.

Naturalmente, ninguna de las libertades básicas es ilimitada. Por el contrario, para que cada grupo y cada persona pueda ejercer realmente su libertad, es preciso evitar que algunos puedan abusar de sus libertades haciendo daño a los demás. Esto exige que el marco de libertades cívicas esté debidamente ajustado y que existan reglas vinculantes y autoridades encargadas de hacer que las reglas se cumplan. Sin reglamentos ni árbitros no puede haber juego libre, porque sencillamente no habría juego. Por estas razones, la libertad como valor básico es una *libertad responsable*.

Una tercera condición que se precisa para mantener una convivencia pluralista es cierto grado de *igualdad cívica*. No se trata de un igualitarismo rígido por el cual todo el mundo tuviera que vestir de uniforme, cobrar lo

mismo en todos los empleos y consumir exactamente los mismos productos. Se trata más bien de hacer posible que todas las personas y grupos puedan gozar de veras de las libertades básicas anteriormente aludidas. La igualdad básica que se precisa es *la igualdad de libertades reales*. Para ello es preciso, ante todo, la *igualdad ante la ley*, para que nadie pueda abusar impunemente de su libertad a costa de la libertad de los demás.

Al mismo tiempo, se necesita también una cierta *igualdad de oportunidades*, para garantizar que cualquier persona pueda tener la posibilidad de realizar los proyectos y alcanzar los puestos que su capacidad y su esfuerzo le permitan. Y para ello es necesario que la sociedad disponga los medios de infraestructuras, de medidas educativas, de políticas sanitarias, etc., que sean pertinentes en cada caso. De lo contrario, las libertades mencionadas anteriormente serán papel mojado, puesto que las diferencias en el punto de partida de cada cual (unos con facilidades económicas familiares y otros sin ellas), tenderán a mantenerse y a agrandarse. Si la igualdad de oportunidades no se toma suficientemente en serio, el resultado será que muchos ciudadanos se sentirán marginados y excluidos, con el consiguiente deterioro de las libertades y de la convivencia en general.

Por otra parte, la igualdad implica también una misma posibilidad de acceso de los ciudadanos al empleo y a las prestaciones sociales básicas. La *igualdad de acceso* es una implicación de la propia igualdad de oportunidades, pero también es un tipo de igualdad específico en la medida en que con ella no se trata sólo de garantizar la igualdad de oportunidades, sino también de reconocer que, incluso en los casos en los que un ciudadano estuviera completamente incapacitado para cooperar con los demás en el florecimiento de la sociedad, todavía se le reconocería la *igual dignidad* de ser humano, y en consecuencia se le reconocería el mismo derecho que los demás a acceder a prestaciones sociales que a menudo son imprescindibles para la supervivencia.

En cuarto lugar, la convivencia entre grupos diferentes no sería posible sin cultivar el valor de la *solidaridad cívica universalista*. La

solidaridad va más allá de la mera cooperación, porque ésta normalmente es un toma y daca en el que cada uno coopera con otros sabiendo que los demás van a cooperar con él, para finalmente obtener un beneficio mutuo. En cambio, la solidaridad es una suerte de altruismo a fondo perdido. La actitud solidaria es ayuda gratis, sin esperar nada a cambio y ha de ser universalista, esto es, abierta a todos sin discriminaciones arbitrarias, pues de lo contrario se convierte en corporativismo excluyente. La solidaridad cívica universalista se muestra necesaria para que la igualdad, la libertad responsable y el respeto a los que nos hemos referido anteriormente se puedan realizar sin exclusiones.

La solidaridad cívica universalista se puede ejercer de muchas maneras, tanto individual como socialmente. Y tanto desde la administración pública como desde las múltiples *organizaciones solidarias*, mal llamadas ONG's, que la iniciativa ciudadana ha puesto en marcha con objeto de ayudar a las personas en apuros. Lo esencial, en cualquier caso, es que se ponga atención a que se ejerza de modo altruista y universalista, pues de lo contrario se estará cultivando otra cosa distinta a la solidaridad.

En quinto y último lugar, la convivencia pacífica entre los grupos diferentes exige *diálogo cívico*, exige el compromiso de resolver los conflictos a través del diálogo, y no por medio de la violencia. La violencia desata una espiral de resentimientos y venganzas que destruye la convivencia, y, puesto que los conflictos de intereses y los malentendidos son inevitables en la vida cotidiana, el diálogo se convierte en el instrumento idóneo para llevar a cabo el proceso de restauración de la convivencia pacífica. Para ello, el diálogo ha de ser abierto a todos los afectados por el conflicto en cuestión, o por las decisiones que se vayan a tomar. En el transcurso del mismo se deberían respetar las reglas de juego del diálogo serio, de modo que todos los dialogantes tuviesen las mismas oportunidades de exponer su punto de vista.

En resumen, una convivencia que merezca ese nombre no puede existir si no se toman en serio, como mínimo, los valores propios de la *ética cívica básica*: la libertad responsa-

ble, la igualdad, la solidaridad, el respeto activo y la actitud de diálogo. Esos valores básicos forman en conjunto una peculiar idea del valor *justicia*. La justicia social puede entenderse como el valor resultante del compromiso con esos otros valores más básicos, de manera que la sociedad será más o menos justa en la medida en que no descuide ninguno de tales valores sino que los refuerce en la práctica cotidiana.

La gestión del pluralismo exige que el propio pluralismo pueda mantenerse a lo largo del tiempo y no sea eliminado por las amenazas totalitarias procedentes de cualquier grupo ideológico que pueda caer en la tentación de imponerse por la fuerza a toda la sociedad. Por esa razón, no puede mantenerse la convivencia y el pluralismo si quienes forman parte del sistema social no se comprometen seriamente con los valores de una ética cívica compartida. Tal ética cívica compartida no es una ideología más, sino más bien un núcleo de valores en los que coinciden diversas ideologías. Unos valores que son patrimonio de todos y no son propiedad exclusiva de nadie. Pero, precisamente porque la ética cívica básica no es una más de las ideologías que componen el pluralismo social, el único modo en que puede subsistir la ética cívica consiste en que los grupos que sostienen cada una de las ideologías rivales se comprometan a potenciarla desde su propio punto de vista. Los grupos ideológicos rivales deberían ser conscientes de lo importante que es la tarea de mantener y desarrollar el propio marco de convivencia pacífica plural en el que se mueven. En consecuencia, si cada grupo descuida el compromiso interno con los valores que hacen posible el pluralismo, la ética cívica languidece y corre el riesgo de desaparecer, poniendo en grave peligro la propia convivencia en el respeto a las diferencias.

Véase también: Amistad, Conflictos interpersonales, Democracia, Educación para la convivencia, Valores.

Bibliografía:

BARBER, Benjamin R. (2000), *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Barcelona, Paidós.

- BARRY, Brian (1997), *La justicia como imparcialidad*. Barcelona, Paidós.
- CORTINA, Adela (1997), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza.
- , (1998) *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid, Taurus.
- , (1999) *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg.
- MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio (1999), *Solidaridad liberal: la propuesta de John Rawls*. Granada, Comares.

EMILIO MARTÍNEZ NAVARRO

CONVIVENCIA ESCOLAR. Todo proceso educativo lleva consigo un determinado modelo de convivencia. Aprender a convivir es uno de los retos fundamentales que tienen encomendados los centros educativos en la actualidad, tal como también se recoge en el Informe Delors «La educación encierra un tesoro». En la actualidad la convivencia, y más concretamente la falta de disciplina, es uno de los temas que más preocupan en la comunidad educativa. Como se ha afirmado (Jares, 2001), la disciplina, como el control, suele tener una lectura negativa, especialmente entre los estudiantes, aunque el problema en educación no debería ser tanto el discutir su necesidad, sino la forma de ejercerla. En otras palabras, no se trata de ver si es necesaria, que lo es por ser inherente a todo proceso educativo, sino en acordar como ejercerla desde criterios democráticos. Para ello, como expresaba Freinet, el principal criterio es que sea discutida y asumida por todos. En este sentido debemos descartar tanto las opciones que rechazan ilusoriamente todo tipo de control y de disciplina como aquellas otras que, en realidad, de lo que suspiran es por tener estudiantes y profesorado obedientes, confundiendo obediencia con respeto. Igualmente no podemos olvidar que el debate de la disciplina y más concretamente de la falta de disciplina del alumnado siempre estuvo presente en los medios educativos. No es pues una novedad. Todos nosotros, tanto desde la época de estudiantes como desde que comenzamos

el ejercicio de la profesión docente podemos decir que es un tema recurrente que nunca ha faltado en los comentarios de pasillo, en los claustros, en las juntas de evaluación, en las reuniones con las madres y padres, etc. Y ello es así, entre otras cosas, porque reflexionar sobre el tema de la disciplina lleva implícito la reflexión del modelo de educación. Construir centros convivenciales debería ser un objetivo prioritario de toda política educativa así como de las prácticas pedagógicas y organizativas de los centros educativos.

Véase también: Amistad, Conflictos interpersonales, Convivencia, Educación para la convivencia.

Bibliografía:

- BELL, Daniel (1997), *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza Universidad.
- BERGER, Peter (1989), *¿La Revolución capitalista?* Barcelona, Península.
- CUADRA, Álvaro (2000), *América Latina: de la ciudad letrada a la ciudad virtual*. Mexico, Editorial Universidad Iberoamericana.

JESÚS XARES

COOPERACIÓN. En sentido estricto, la cooperación es la forma de actuación conjunta de una o varias personas o instituciones para conseguir un único fin. Sin embargo, en la actualidad el concepto se extiende para abarcar aquellas situaciones en las que las personas o grupos de ellas actúan de forma no egoísta, sin pensar exclusivamente en sus propios intereses.

El estudio de la cooperación ha preocupado desde hace bastante tiempo a gran cantidad de investigadores. En 1651, Thomas Hobbes establecía el siguiente razonamiento: desde tiempo inmemorial el «estado de la naturaleza» estaba dominado por los individuos egoístas que competían entre sí de forma despiadada y cruel; por tanto, era necesaria una autoridad central que organizase el caos existente y, en consecuencia, debería existir un gobierno fuerte. En la actualidad no existe un «gobierno fuerte universal», y

en el conjunto de las naciones no surge una de ellas que asuma el papel de gobernante indiscutible (los Estados Unidos de América se acercan a este concepto), por lo que el estudio de la cooperación se realiza desde la perspectiva de la ausencia de una autoridad central.

En el ámbito de la resolución de conflictos, el surgimiento de la cooperación se produce a partir del establecimiento de la reciprocidad en las relaciones, en un mundo de individuos que persiguen su propio interés en ausencia de una autoridad central. Y el problema fundamental aparece cuando la búsqueda del interés individual por parte de cada individuo produce resultados negativos para todos.

Las situaciones de la vida real muestran una tipología que puede resumirse en:

— *Rivalidad absoluta*. Las partes que intervienen compiten por obtener determinados beneficios o utilidades de forma que las ganancias de uno son pérdidas para el otro y viceversa, sin que exista la posibilidad de llegar a un acuerdo beneficioso para ambos. Los ejemplos más usuales, además de juegos como el ajedrez, etc., corresponden a aquellas situaciones caracterizadas por la competición de los jugadores: decisiones que toman los mandos militares de dos bandos opuestos en una batalla, pleitos por la propiedad de una finca, etc. Estas situaciones se denominan «competitivas» o «no cooperativas».

— *Cooperación absoluta*. Las partes intervinientes actúan para conseguir un objetivo común que les beneficia, que además es el único que les beneficia: se ponen de acuerdo para conseguir el bien común y está en la voluntad de todos ellos llegar a una solución adecuada. Así ocurre con los controladores de tráfico aéreo y las tripulaciones de los pilotos, que actúan de forma coordinada para conseguir los despegues y aterrizajes seguros de los aviones.

— *Mezcla de motivos*. Estas situaciones comprenden aspectos de rivalidad absoluta y de cooperación, presentando acciones que tienen componentes de ambas características: cada parte desea ganar lo máximo pero, en dicho caso, la actuación del resto de los participan-

tes se realiza también buscando su máximo beneficio, lo que llevará a una ganancia menor; sin embargo, si ambos cedieran en sus pretensiones podrían tomar decisiones más beneficiosas para ambos. Esta situación se produce en el caso de dos países vecinos que desean reducir su gasto armamentístico pero, además, les interesa mantener su superioridad sobre el vecino; generalmente aumentan el gasto en armamento con lo que la situación relativa entre ellos se mantiene prácticamente en los mismos términos, pero el resultado de la no cooperación conduce a que ambos quedan más empobrecidos.

Naturalmente, conseguir objetivos cooperativos no es una situación usual en los conflictos reales ni es fácil llegar a estas situaciones.

Véase también: Amistad, Convenio, Convivencia, Estado.

Bibliografía:

- AXELROD, Robert (1986), *La evolución de la cooperación*. Madrid, Alianza Universidad.
- AXELROD, R., y DION, Douglas (1988), «The Further Evolution of Cooperation», *Science* 242, 1.385-1.390.
- BENDOR, J., KRAMER, R. M., y STOUT, S. (1991), «When in Doubt... Cooperation in a Noisy Prisoner's Dilemma». *Journal of Conflict Resolution*, 4, vol. 35, 691-719.
- HOFSTADTER, D. R. (1983), «Una análisis de la cooperación». *Investigación y Ciencia*, 83, 102-107.
- KELLEY, Harold H., y THIBAUT, John W. (1978), *Interpersonal relations: A theory of interdependence*, New York, John Wiley.
- MAJESKI, S. J., y FRICKS, S. (1995), «Conflict and Cooperation in International Relations», *Journal of Conflict Resolution*, 4, vol. 39.
- OH, J. C. (2001), «Promoting cooperation using 'kin' biased conditional strategy in the iterated prisoner's dilemma game», *Information Sciences*, 133, 149-164.
- WAGNER, R. H. (1983), «The theory of games and the problem of international cooperation». *American Political Science Review*, 77, 330-346.

JOSÉ ANTONIO ESQUIVEL GUERRERO

COOPERACIÓN PARA EL DESARROLLO. Cooperación centrada en la ayuda de bienes y servicios, con el fin de aumentar las capacidades de los países en desarrollo (con sus habitantes) como actores de dicho desarrollo. Sin embargo, la definición de cooperación para el desarrollo depende del concepto de desarrollo, así como del «tiempo» y el «espacio» dónde se apliquen los modelos de desarrollo. Por ello, en primer lugar, hay que partir del concepto de desarrollo, con la dificultad que éste entraña debido a que éste refleja a menudo la aceptación inconsciente de un determinado punto de vista que luego se generaliza como si fuera universal. De forma que el término se usa comúnmente para designar el compendio de características relativas al crecimiento económico, al grado de modernización y a los servicios sociales. Determinar cuáles son las prioridades en estos ámbitos y cómo se establecen, es una de las cuestiones centrales de toda política de cooperación.

La cooperación para el desarrollo dará sus primeros pasos después de la II Guerra Mundial como instrumento para aliviar la pobreza, promocionar la igualdad entre hombres y mujeres, conservar un medioambiente sano, etc. Las ideas anteriores se concretan de forma más pormenorizada entre los años 1950 y 1960, tomando como base el crecimiento económico, en primer lugar, y la confianza de un crecimiento ilimitado. En la Cooperación para el Desarrollo se suele imponer los siguientes planteamientos:

a) Hoy día no es válida la división Norte-Sur y su antagonismo. Esta división ya no es útil ni operativa como base para las negociaciones, al existir la globalización.

b) Es ingenuo pensar en un diálogo de iguales entre países débiles y países económicamente poderosos. Los económicamente fuertes son los que tienen posibilidad de diálogo.

c) La cooperación para el desarrollo no puede basarse en la ayuda externa que sólo genera dependencia y aumento progresivo de la deuda.

d) Los países en desarrollo y los desarrollados se relacionan de muchas formas: eco-

nómica, política y culturalmente. Es necesario aprovechar todas estas relaciones para que todos los países tengan igualdad de oportunidades.

e) Las nuevas ideas de cooperación para el desarrollo deben ampliarse de manera que el concepto de cooperación solidaria incluya todas las corrientes de las relaciones internacionales. Las más sustanciales de estas corrientes, que no constituyen ayuda externa en sentido estricto son: inversión privada, mano de obra, comercio y financiación internacional.

Todos estos planteamientos hacen que la Cooperación para el Desarrollo encuentre sus fundamentos en documentos internacionales que fueron creando la conciencia de la necesidad de la solidaridad internacional para con los países en desarrollo. Entre esos documentos se encuentra la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, adoptada por la Asamblea General en su Resolución 41/128, de 4 de diciembre de 1986. En ella se mantiene que los Estados tienen el derecho y el deber de formular políticas de desarrollo nacional adecuadas con el fin de mejorar constantemente el bienestar de la población; así como que los Estados tienen el deber de cooperar mutuamente para lograr el desarrollo y eliminar los obstáculos que se antepongan.

Los fines últimos que persigue la cooperación para el desarrollo, se encuentran en la necesidad de conseguir que los desequilibrios que genera el orden económico internacional vigente no provoquen estallidos de violencia, llegando a poner en riesgo la paz social. Así se reconoce en las Directrices emanadas de la Declaración de principios de los ministros de Desarrollo, directores de organismo de ayuda y otros altos cargos responsables de la cooperación para el desarrollo, reunidos como Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD) de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) (1997). Estas directrices surgen con el objetivo de evitar conflictos violentos, que pueden poner en peligro los valores e intereses fundamentales de la sociedad, y construir una paz más justa y perdurable. Son recomenda-

ciones que se estima deben ponerse en práctica en las diferentes fases de los procesos conflictivos. Se considera que la base del desarrollo sostenible es una sociedad que sea capaz de gestionar sus conflictos sin necesidad de recurrir a la violencia. Los países en vías de desarrollo son los responsables de su propio desarrollo y, por tanto, la ayuda al desarrollo debe ir encaminada a atajar las raíces de los conflictos y los factores que los provocan. Se considera que uno de los objetivos fundamentales es afianzar el Estado de Derecho y la participación ciudadana en los procesos democráticos.

En este último caso, la participación ciudadana no debe suponer una cesión de responsabilidades en el movimiento ciudadano. Podemos hablar de tres niveles de participación ciudadana:

a) La motivación genérica de grupos sociales, los cuales pueden descubrir su interés por los problemas del tercer mundo a partir de programas creados con esa finalidad.

b) Actividades orientadas a descubrir y estimular las iniciativas que desarrollan el potencial cooperante de una determinada localidad. Este nivel supone ya un conocimiento directo de la realidad del Tercer Mundo por parte de la iniciativa ciudadana.

c) Un colectivo organizado y socialmente respaldado que genera capacidad de propuesta en el campo de los criterios y estrategias de cooperación y que cuenta con instrumentos metodológicos suficientes para poder fiscalizar el gasto.

En la Cooperación para el Desarrollo se encuentran implicados un gran número de países. La política de cooperación internacional es un aspecto cada vez más importante dentro de las actividades exteriores de muchos países. En España se elaboró en 1986 el Plan Anual de Cooperación Internacional, y en noviembre de 1988 se creó la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), cómo órgano ejecutor de la política española de cooperación para el desarrollo, haciendo posible la unión de instituciones y una mayor coordinación entre todos los organismos dedicados a esta tarea. Importante fue el Plan

de Cooperación de 1993, el primero elaborado por España como miembro del Comité de Ayuda al Desarrollo de la OCDE. En ese proyecto se destinaron 306.873 millones de ptas, mientras que la ayuda oficial al desarrollo sumaba un total de 156.816 millones de ptas, esto es, el 0,24% del PIB para 1993. En 1994 el Congreso aprobó que el 0,35% del PIB de 1995 se reservase para ayudas al desarrollo, mientras que se dejaba abierta la posibilidad de alcanzar el 0,5% a través de créditos extensibles. Con la aprobación del 0,35% del PIB para ayudas al Tercer Mundo, España se situaba como uno de los países más generosos en ayudas al desarrollo, detrás de Noruega (1,2%), Suecia y Dinamarca (1%), Holanda (casi 1%), Francia (0,63%) y Finlandia (0,62%).

Los programas, iniciativas y acciones de Cooperación para el Desarrollo cubren campos muy diversos. En el marco de la Unión Europea se encuentran: Ayuda Humanitaria; BERD; conservación y Gestión Sostenible de los Bosques Tropicales; Cooperación descentralizada; Ecos-Ouverture; Fed; Iniciativa Europea para la Democracia y los Derechos Humanos; Integración de la dimensión ambiental en el proceso de desarrollo de los países en desarrollo. Seguridad Alimentaria; Sensibilización en el ámbito del Desarrollo, etc. La Cooperación Internacional para el Desarrollo Tecnológico se define como el conjunto de actividades que implican una asociación y colaboración entre actores de diferentes países que, a través de múltiples instrumentos, persiguen objetivos comunes y un beneficio mutuo en el ámbito del desarrollo tecnológico. Algunos de los más importantes en este plano son: el programa EUREKA, creado en 1985; el Programa Marco de I+D de la Unión Europea; en el ámbito Iberoamericano, el Programa de Ciencia y Tecnología para el Desarrollo (CYTED), que se puso en marcha en 1991 con el objetivo de fomentar la cooperación internacional entre empresas de los 21 países iberoamericanos, sobre la base de proyectos conjuntos de desarrollo tecnológico, además de promover la protección de la propiedad intelectual en los países en desarrollo. Este programa se canaliza a través de la OMPI.

Entre las iniciativas de cooperación al desarrollo que han marcado un hito importante se encuentra la Iniciativa 20/20. Con ella se pretende que las personas que viven en la pobreza tengan acceso a los servicios sociales básicos. Fue adoptada oficialmente por los jefes de Estado durante la Cumbre Mundial para el Desarrollo Social (CMDS) de Estocolmo en marzo de 1995. La Iniciativa consiste en un contrato que se establece entre países donantes y países receptores por el cual el 20% de la Ayuda Oficial para el Desarrollo y el 20% del gasto público del país receptor, se utilicen para servicios sociales básicos.

Sin embargo, la cooperación para el desarrollo en la actualidad implica una permanente adaptación de las condiciones cambiantes. Hoy la cooperación es cuestionada no sólo en sus formas o mecanismos, sino que se llega a plantear su propia existencia.

Entre las modalidades de cooperación para el desarrollo, una de las más significativas es la cooperación técnica. Se estima que la cuarta parte del total de la ayuda al desarrollo destinada a África se ha prestado de esta forma, concretamente más de 3.000 millones de dólares al año. A pesar de todo, son importantes las críticas que se han vertido: la asistencia técnica se ve como una ayuda muy cara, que emplea la mayor parte del presupuesto en pagar al personal expatriado que va a prestar la ayuda. Un estudio sobre 10 países africanos reveló que aproximadamente el 75% de los recursos se gastaba en personal, en lugar de equipos y gastos operacionales.

La nueva situación va a provocar una revisión profunda de la cooperación para el desarrollo, especialmente por dos fenómenos: a) La globalización, que se ha producido bajo la hegemonía del neoliberalismo. Según sus planteamientos, la globalización será la fórmula más eficaz para alcanzar el desarrollo, partiendo de la creencia de que las corrientes libres de comercio, finanzas e información producirán condiciones para el relanzamiento sostenido del crecimiento económico y del bienestar humano; b) La crisis del pensamiento del desarrollo, ya que su pretensión es liberar al máximo las fuer-

zas del mercado. Se considera que la cooperación para el desarrollo no sirve para promover los factores dinámicos del desarrollo y que, por el contrario, puede ser un elemento perjudicial por suponer una interferencia en el buen funcionamiento de los mecanismos del mercado.

Ante este panorama, la Cooperación para el Desarrollo exige cada vez más la necesidad de que la sociedad contribuya a la creación de un mundo más justo, más solidario, pero esto no será posible sin una planificación adecuada de las ONG's. Por tanto, es necesario poder contar con los recursos humanos y materiales suficientes que puedan mantener una adecuada labor de educación y solidaridad.

Véase también: Desarrollo, Globalización, Modelos de Desarrollo, Organizaciones No Gubernamentales.

Bibliografía:

- AA. VV. (Comp.) (1994), *Desarrollo, Pobreza y Medio Ambiente. FMI, Banco Mundial, GATT, al final del siglo*. Madrid, Talasa.
- ALONSO, José Antonio (Dir.) (1999), *Estrategia para la Cooperación Española*. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores/SECIPI.
- GÓMEZ GALÁN, Manuel y SANAHUA, José Antonio (1999), *El sistema internacional de cooperación al desarrollo*. Madrid, CIDEAL.
- PÉREZ DE ARMIÑO, Karlos (Dir.), *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*. Barcelona, Icaria/Hegoa.
- UNCETA, K., y YOLDI, P. (2000), *La cooperación al desarrollo: surgimiento y evolución histórica*. Gobierno Vasco, Cooperación Pública Vasca.

JUAN J. LARA VALLE
y FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

CORRESPONSABILIDAD. Uno de los compromisos fundamentales de la educación del siglo XX ha sido y continúa siendo en el XXI, el de educar para la libertad y la democracia, intentando formar ciudadanos con la libertad y la responsabilidad suficiente para decidir por ellos mismos, tomar decisiones autónomas y responder de sus consecuencias.

Este planteamiento necesita educar en el compromiso personal y social, en contra de la pasividad, la indiferencia o la obediencia ciega. Esta doble vertiente de la responsabilidad, la personal y la social, es la que introduce el concepto de corresponsabilidad.

En el aspecto individual, la responsabilidad se define como la capacidad que tiene una persona de conocer y aceptar las consecuencias de sus actos libres y conscientes. En el aspecto social, cada individuo tiene que responder de sus decisiones y actuaciones ante los otros miembros del grupo al que pertenece, al mismo tiempo que se responsabiliza de los acuerdos tomados por el mismo, como colectivo del que forma parte. Esta vertiente pública hace que las personas asuman papeles y obligaciones que han de realizar de una u otra forma y es aquí donde se necesita una verdadera corresponsabilidad, ya que ser ciudadano significa ser consciente de la necesidad de colaborar en la erradicación de los problemas sociales. No sólo debemos ser sensibles y trabajar exclusivamente por aquellas causas que nos afecten individualmente, sino también por las que necesiten de una participación colectiva; transformar la sociedad es tarea de todos los ciudadanos.

En este sentido, la necesidad de una educación en la ética de la corresponsabilidad es básica. El educador no sólo es un simple transmisor de conocimientos, sino que educa en valores y debe enseñar a los alumnos a desenvolverse autónomamente en la sociedad y, lo que es un reto aún más complicado, implicarles y comprometerles en el cambio positivo de la misma. Una forma de comenzar a favorecer esa responsabilidad compartida es inculcar a los alumnos la participación y el respeto en las normas y objetivos que se acuerden en las comunidades a las que pertenece (escolar, familiar, de barrio...), a través de las siguientes propuestas didácticas:

- Evitar la pasividad y la obediencia ciega.
- Educar para el ejercicio de la crítica constructiva.
- Educar en valores positivos, tales como la justicia, la honradez, el diálogo, el esfuerzo, etc.
- Trabajar el diálogo y la escucha activa.

— Educar para la regulación de los conflictos de forma pacífica, analizando y ampliando los puntos de vista de los mismos.

Véase también: Responsabilidad.

Bibliografía:

- BLÁZQUEZ RUIZ, Francisco J. (Dir.) (1996), *Diez palabras clave sobre Racismo y Xenofobia*. Pamplona, Verbo Divino.
INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

CRÍMENES CONTRA LA HUMANIDAD.

La concepción jurídica e histórica de los denominados crímenes contra la humanidad se encuentra en el acuerdo firmado, en Londres, por los países aliados y vencedores de la Segunda Guerra Mundial –Unión Soviética, Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos– que establecieron la creación de un Tribunal Militar Internacional, el 8 de agosto de 1945, que habría de juzgar a los criminales más destacados de esa guerra. Aquel acuerdo tipificó en cuatro los delitos que habían de ser juzgados:

a) *Crímenes contra la paz*: o, también, entendidos como la «guerra como instrumento de conquista», o sea todas aquellas actividades que planeen, preparen, inicien o amenacen con una guerra de agresión, o una guerra que violase tratados, acuerdos o formas de seguridad internacional.

b) *Crímenes de guerra*: es decir, la violación de las leyes y/o costumbres de la guerra. Tales violaciones debían incluir formas de asesinato, maltrato, deportación para el trabajo forzado o esclavizado de la población civil dentro o fuera de sus territorios; así como el asesinato o maltrato de prisioneros de guerra o náufragos, apropiación de propiedad pública o privada, innecesaria destrucción de ciudades y otras poblaciones, o la devastación no justificada por necesidades militares.

c) *crímenes contra la humanidad*: por ello se entendió el asesinato, exterminio, esclavización, deportación y otros tipos de actos inhumanos cometidos contra cualquier po-

blación civil antes o durante la guerra mundial; o cualesquiera otras formas de persecución por motivos políticos, raciales o religiosos en violación o no de leyes locales en el país donde hubieran sido perpetrados.

d) *Conspiración*: actuación con otros o en asociación con ellos para cometer cualquiera de los crímenes señalados en los cargos anteriores.

Tanto el Tribunal Militar Internacional de Nuremberg como el de Tokyo sentaron las bases normativas por las que la comunidad internacional asumía el derecho de juzgar a los vencidos por la naturaleza criminal de sus métodos y objetivos de guerra. No sólo se trataba de tribunales ejemplarizantes hacia los más directos responsables mostrando al mundo las consecuencias de la guerra y la acción de exterminio, genocidio y devastación llevada a cabo por los regímenes nazifascistas, sino de establecer una nueva tipología delictiva y su carácter de imprescriptibilidad, cuyos precedentes más inmediatos – en el caso de los crímenes de guerra e, indirectamente, contra la humanidad– fueron la Convención sobre los usos y las leyes de la guerra terrestre (La Haya, 1907) y los Procesos de Leipzig (1920-22).

Los principios de Nuremberg fueron asumidos por las Naciones Unidas (Resolución 95/I del 21 XII 1946) que, a su vez, recomendaron a sus estados miembros que incorporaran a sus códigos nacionales tales principios. Asimismo, nuevos instrumentos jurídicos internacionales se fueron incorporando contra los crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad, tales como: la Convención sobre Prevención y Castigo de Delitos de Genocidio (9 XII 1948), la Convención sobre la Protección de las Víctimas de la guerra (12 VIII 1949), la Resolución que condenaba el *Apartheid* como «crimen contra la humanidad» (2202/XXI del 16 XII 1966), la Convención sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y de los Crímenes de Lesa Humanidad (26 XI 1968), entre otras.

Si bien existen muchos más instrumentos jurídicos, este panorama se definió de una forma mucho más clara mediante el acuerdo

de constitución de la Corte Penal Internacional (Roma, 1998), en cuyo Estatuto este alto tribunal limitaba sus competencias a examinar y juzgar los crímenes más graves de transcendencia para la comunidad internacional en su conjunto, tipificándolos y detallándolos escrupulosamente, tales como:

- a) El crimen de genocidio (art. 6 del Estatuto).
- b) Los crímenes de lesa humanidad (art. 7).
- c) Los crímenes de guerra (art. 8).
- d) El crimen de agresión (art. 5): donde la Corte ejercería su competencia una vez se aprobara una disposición de conformidad con los artículos 121 y 123 en que se defina el crimen y se enuncien las condiciones en las cuales lo hará.

Pues bien, de acuerdo con el Estatuto de la Corte Penal Internacional (art. 7) se entiende por *crímenes de lesa humanidad* aquellos actos que sean un «ataque generalizado o sistemático» contra una población civil (no combatientes) y con «conocimiento de dicho ataque».

Por ataque *generalizado* se ha de entender la «comisión múltiple» de los distintos actos que se detallan más abajo de estas líneas, realizados contra una población civil de conformidad con la política de un Estado o de una organización. Y por ataque *sistemático* se conciben aquellas acciones, proyectos o políticas que no se perpetran por azar o casualidad, sino con clara planeación.

Así, el artículo 7.º mencionado entiende por tales crímenes de lesa humanidad los que siguen (desarrollando en su apartado 2.º la definición de cada uno de ellos):

- a) El asesinato.
- b) El exterminio.
- c) La esclavitud.
- d) La deportación o traslado forzoso de población.
- e) La encarcelación u otra privación grave de la libertad física en violación de normas fundamentales de derecho internacional.
- f) La tortura.
- g) La violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterili-

zación forzada u otros abusos sexuales de gravedad comparable.

h) La persecución de un grupo o una colectividad con identidad propia fundada en motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos, de género definidos en el párrafo 3 (se refiere a los dos sexos), u otros motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al derecho internacional, en conexión con cualquier acto mencionado en el presente párrafo o con cualquier crimen de la competencia de la Corte.

i) La desaparición forzada de personas.

j) El crimen de apartheid.

k) Otros actos inhumanos de carácter similar que causen intencionalmente grandes sufrimientos o atenten gravemente contra la integridad física o la salud mental o física.

Finalmente, la configuración jurídico-conceptual de los crímenes contra la humanidad no sólo está en los precedentes de Nuremberg-Tokyo y los anteriormente citados, sino también en los más inmediatos Tribunales Penales Internacionales *ad hoc* para la ex Yugoslavia (1993) y para Ruanda (1994) antesalas para la Corte Penal Internacional y experiencia notable de un inmediato futuro de ésta, aún cuando estos fueron creados por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. No obstante, la Corte Penal Internacional entiende, en consonancia con lo señalado por la Convención sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de guerra y de los Crímenes de lesa humanidad (1968), que tales actos son juzgados independientemente de si fueron cometidos «en tiempo de guerra como en tiempo de paz», cosa que no admitió el Tribunal de la ex Yugoslavia que sólo lo entendió para actos cometidos «durante el conflicto», con lo que el Consejo de Seguridad restringió claramente el ámbito de aplicación de qué eran delitos de crimen contra la humanidad. No sabemos si con tales precedentes se pueden abrir peligrosas vías políticas que restrinjan el ámbito de aplicación de la justicia internacional y de su dimensión moral.

Véase también: Apartheid, Derecho Penal Internacional, Desapariciones Forzadas, Tribunal Penal Internacional.

Bibliografía:

- CASSESE, Antonio (1999), *International Criminal Law*. Oxford, Oxford University Press.
- GUTMAN, Roy y RIEFF, David (2003), *Crímenes de guerra. Lo que debemos saber*. Barcelona, Debate.
- MARRUS, Michael R. (1997), *The Nuremberg War Crimes Trial 1945-46. A Documentary History*. Boston, Bedford Books.
- ORIHUELA CALATAYUD, Esperanza (Ed.) (1998) *Derecho Internacional Humanitario: tratados internacionales y otros textos*. Madrid, McGraw-Hill.
- PAUST, Jordan J., et alii (2001), *Human Right Module on Crimes Against Humanity, Genocide, Other Crimes Against Human Rights, and War Crimes*. Carolina Academic Press.
- RODRÍGUEZ VILLASANTE Y PRIETO, José Luis (Coord.) (2002), *Derecho Internacional Humanitario*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- SÁENZ DE SANTAMARÍA, Andrés, ALBA RICO, Santiago y COUSO PERMUY, Javier (2003), *Crímenes de Guerra. Ataques contra la población civil Bagdad*. Madrid, Comité de Solidaridad con la Causa Árabe.

Webs:

- <http://www.ictr.org/> (Tribunal Penal Internacional para Rwanda).
- <http://www.un.org/icty/index.html> (Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia).
- <http://www.cij.org/index.cfm?fuseaction=homepage> (Coalición por la Justicia Internacional).
- <http://www.iccnw.org/espanol/> (Coalición por la Corte Penal Internacional).
- <http://www.derechos.net/doc/tpi.html> (Texto del Estatuto de Roma para la Corte Penal Internacional).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

CRÍMENES DE GUERRA. Véase *Crímenes contra la humanidad*.

CRIMINALIDAD. Probablemente la única coincidencia entre los diversos investigadores en criminología radique en la dificultad

en ponerse de acuerdo respecto de este concepto. Esta dificultad en su delimitación conceptual está en buena medida originada por los diversos y a menudo contradictorios intereses (teóricos y políticos) de las diferentes disciplinas implicadas en el campo de la criminología: filosofía, antropología, sociología, psicología, economía, derecho, medicina, biología, etc. La actual fragmentación de conocimientos sobre el tema hace necesario y urgente un esfuerzo de integración de las distintas aproximaciones.

Entre de las concepciones que mayor influencia han ejercido en el estudio de la criminalidad está la sociología que tradicionalmente la ha entendido dentro del campo mayor de la desviación. Es decir, la criminalidad no está en modo alguno dotada de cualidades intrínsecas o vinculada a comportamientos concretos, sino que se sitúa en un determinado contexto normativo social, explícito (legal) o implícito (moral). Las conductas criminales son siempre desviadas desde un punto de vista (la normativa legal, la moral tradicional, etc.), pero pueden ser perfectamente ajustadas desde algún otro. Ejemplo de ello son los valores de una determinada subcultura en que son reconocidos como meritorios unos comportamientos que se tipifican como delito en la cultura dominante. También lo son algunas desviaciones de la normativa legal perfectamente acordes con el pensamiento científico, como fue el proceso de Galileo, o la prohibición de explicar el origen del hombre desde la teoría de la evolución de Charles Darwin.

Sin embargo, el derecho pretende dotar a la criminalidad de una dimensión completamente objetiva y define como criminal tanto la violación de una ley penal positiva como a la persona identificada por el sistema judicial como violador de dicha ley, identificación que claro está no dependerá sólo de la conducta del transgresor sino también de la acción (eficacia) del sistema policial y judicial. Entonces, esta objetividad, lejos de remitir a la realidad de una ley natural o a la propia existencia del delito más allá de las leyes, conduce de nuevo a la relatividad en cuanto que sólo es delito aquél que se detecta pero no el que pasa desapercibido. Además, los delitos

cambian de unos países a otros (por el ejemplo, el aborto) o de unos momentos históricos a otro (por ejemplo, la insumisión).

La tradición psiquiátrica también ha tenido gran influencia en la concepción de la criminalidad. Desde ella se asume bien que el origen del delito es la alienación o bien que las conductas consideradas delictivas son parte más o menos constitutiva de un determinado trastorno mental o del comportamiento. Es decir, criminalidad y psicopatología quedarían identificadas en mayor o menor medida. Este plantamiento está vigente en uno de los manuales de diagnóstico de mayor uso internacional, el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales de la Asociación Psiquiátrica Americana, que al describir algunos trastornos, como el denominado trastorno antisocial de la personalidad, incluye como rasgos diagnósticos la presencia en el sujeto de conductas antisociales o propiamente delictivas. También lo está en la Clasificación Internacional de Enfermedades de la Organización Mundial de la Salud, que en su décima edición, describe el mismo trastorno haciendo mayor hincapié en los rasgos de personalidad del individuo disocial (despreocupación por los sentimientos de los demás, incapacidad de mantener relaciones personales duraderas, baja tolerancia a la frustración, incapacidad para sentir culpa, etc.). En este caso, se asume implícitamente que el origen de este trastorno es un fracaso en el desarrollo moral del individuo, que si hubiese estado bien socializado y dispusiese de suficientes recursos no tendría necesidad de recurrir al delito para satisfacer intereses egoístas.

La psicología ha intentado desvincular la criminalidad de la psicopatología. Más allá de establecer las posibles correspondencias concretas entre el delito cometido por un individuo y un posible trastorno padecido por el mismo, lo que sin duda es muy relevante para el derecho penal, o de establecer la presencia de determinado comportamiento para la emisión de un diagnóstico, importante sin duda para la investigación, considera la criminalidad como parte de la conducta antisocial, y ésta como una dimensión dentro de la que en mayor o menor grado podemos situarnos todos los individuos. En lugar de

buscar la etiqueta legal o diagnóstica, se enfatiza la necesidad de conocer la complejidad de elementos y procesos implicados en conductas no necesariamente delictivas (comportamientos perturbadores en la escuela, desajustes en la dinámica familiar, comportamientos agresivos o impulsivos, etc.) pero que constituyen importantes factores de riesgo e incluso elementos constitutivos de la carrera delictiva. Este punto de vista tiene por tanto importantes repercusiones para la prevención y el tratamiento, así como en la predicción de la reincidencia.

Véase también: Agresión, Genocidio, Terrorismo, Violencia.

Bibliografía:

NIETO ALONSO, Julio (1998), *Apuntes de criminalística*. Madrid, Tecnos.

LÓPEZ REY ARROJO, Manuel (1985), *Compendio de criminología y política criminal*. Madrid, Tecnos.

ALBERTO ACOSTA MESA
y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

CRISTIANISMO. El cristianismo, en cuanto religión milenaria, tiene una larga historia de paz y de conflictos. Por una parte, el mensaje cristiano fue desde el primer momento un elemento conflictivo en el seno de la sociedad judía, en la que nació. Desde una experiencia personal de Dios y una interpretación heterodoxa de la Biblia hebrea, el judío Jesús procedió a una crítica sistemática de la religión de su tiempo, rechazando la dureza inhumana que, a veces, tenían las autoridades religiosas, la severidad asfixiante con la que se vivía la ley, la concepción sacrificial del templo y del culto, y la imagen de un Dios severo, justiciero y terrible, que generaba una pastoral del miedo. El cristianismo lleva el conflicto en su propia esencia, radicalizada por el hecho de que su fundador murió ajusticiado por la autoridad política y religiosa del tiempo, tras un largo periodo de enfrentamientos y hostilidad. Hay abundantes alusiones a la persecución que desencadena el mensaje de Jesús en la sociedad de la época (Mt 10,12-15.26.28.31; 11,2; Lc 12,51-

53; 17,33) y que continúa en sus discípulos (Hbr 4,12L; Ef 6,17; Apc 1,16). Las religiones proféticas y mesiánicas, como fue el cristianismo, ponen el acento en la utopía y en las expectativas de futuro (la llegada del reinado de Dios) y asumen un papel contestatario y contracultural respecto de las sociedades en las que viven. De ahí, la conflictividad innata del mensaje que pregona, la necesidad de optar por él, a costa de divisiones internas que llegan a la misma familia (Mt 10,21.34-39), y de la hostilidad de los poderes dominantes que se oponen a la preferencia por los pobres, los marginados, los débiles y demás grupos oprimidos en la sociedad.

Por otra parte, los evangelios y otros textos fundacionales cristianos recogen palabras de Jesús en las que se defiende la paz y a los que trabajan por ella (Mt 5,9) y se exige perdonar a los enemigos (Mc 12,28-34; Mt 6,12-14; 7,1-3; 18,23-35; Lc 6,37-38; 11,4). Hay un rechazo de la ley del talión y de la dinámica propia de la venganza, renunciando a la violencia (Mt 5,39-42; Lc 6,29-30) y asumiendo ser enviados indefensos ante las persecuciones (Mt 10,16; Jn 15,18-20; 16,2.20.33; 17,14). El cristianismo vive la tensión entre el conflicto que él mismo desencadena y la aspiración a la no violencia que está en sus escritos fundacionales (Rom 12,15-21; 1 Tes 5,15). El simbolismo de la guerra sirve para explicar la historia como una confrontación entre el bien y el mal, entre los enviados de Dios y los que los persiguen (Mt 24,6; Apc 9,7-9; 11,7; 12,7-17; 13,7; 19,19-21; 20,8). La meta es una tierra nueva en que sea posible la paz (Apc 20,9), pero el camino hacia ella es el de las persecuciones que tienen que sufrir los cristianos, desde el rechazo a la venganza (Mt 5,10-12). Hay ahí huellas de una resistencia pacífica de una conflictualidad no violenta, en la que los cristianos tendrían que asumir, al mismo tiempo, el papel de denuncia y de víctimas, dejando la retribución al juicio de Dios (Mt 10, 12-15; Jn 14,27; 15,20-21). Éste es también el trasfondo de la concepción cristiana del martirio, que combina el testimonio y la no violencia (Mt 10,28). Se anuncia a Cristo como el que viene a traer la paz entre judíos y paganos (Ef 2,14-17) pero se aceptan las tensiones que desencadena su mensaje.

A su vez, el cristianismo entró pronto en confrontación con el judaísmo, no participó en el alzamiento de Israel contra el poder romano, y vivió una situación de hostilidad por parte de los judíos hasta el siglo III. Sin embargo, en la medida en que el cristianismo se impuso en el Imperio, superando en número, poder e influencia al judaísmo, el anticristianismo de los semitas se convirtió en antisemitismo cristiano. Comenzaron a darse presiones y medidas coercitivas contra el judaísmo, unas veces directamente y otras indirectamente, hasta finalmente establecer una legislación que permitía la supervivencia de los judíos en las sociedades cristianas, pero limitando sus derechos políticos y relegándolos al gueto social en base a argumentos religiosos. Durante los primeros siglos hay una distancia crítica ante la sociedad, agudizada por la inseguridad jurídica y la amenaza de las persecuciones. El cambio del siglo IV, en que se convirtió en religión oficial del imperio romano llevó a la identificación con la «pax romana», cimentada en el poderío militar del imperio.

El cristianismo tenía que mantener un equilibrio tenso entre una denuncia profética que generaba conflictos y persecuciones, y la prohibición de la violencia y la guerra para responder a éstas. Esta tensión generó pronto contradicciones en el mismo cristianismo: por un lado, había corrientes pacifistas que rechazaban que los cristianos formaran parte del ejército y mucho más que participaran en las guerras (Justino, Orígenes, Tertuliano), por otro, pronto surgieron los intentos de acomodar el ideal cristiano a las necesidades sociales y militares del imperio. Es lo que acabó imponiéndose, sobre todo, a partir del siglo IV. La desertión del ejército fue condenada por el Concilio de Arles en el siglo IV y la identificación del cristianismo con el imperio y la sociedad romana facilitó la colaboración de ambos, utilizando el poder estatal para proteger los intereses religiosos y viceversa. La ambigüedad y pluralidad de los primeros siglos, en los que pervivían corrientes pacifistas junto a las militaristas, se fue perdiendo ante la creciente hegemonía de las segundas. Se veía en la «pax romana» un instrumento divino que permitía el avance del cristianismo.

El derrumbe del imperio romano y el comienzo de las invasiones de los pueblos bárbaros marcó una nueva etapa en la teología de la paz y la no violencia. A partir de ahí se hizo posible una legitimación de la guerra justa (S. Agustín, Tomás de Aquino), aunque se le pusieron condiciones. Había un esfuerzo por mitigar los horrores de la guerra (la tregua de Dios, el derecho de asilo en los recintos sagrados, los esfuerzos para que se respetara la paz en días y fiestas señalados, etc). Comenzaron también a desarrollarse teologías políticas, en las que se afirmaba que Dios ha confiado la espada secular al rey y la espiritual a la Iglesia (Gelasio), así como llamadas a que la espada secular se pusiera al servicio de la Iglesia contra herejes, cismáticos y demás enemigos. San Agustín, sin embargo, distinguía la ciudad de Dios y la de los hombres, aunque utilizaba ampliamente la terminología de una milicia cristiana para describir la soberanía de Cristo en el mundo. Desarrolló una teología de la paz de claras raíces estoicas y aristotélicas, entendiéndola como orden, concordia y tranquilidad, basada en el respeto a la ley divina, en la justicia que da a cada uno lo suyo y en la armonía asimétrica de la familia y de la sociedad (Ciudad de Dios, XIX, 13).

Esta concepción de la paz es la que legitimó el uso de la violencia por el Estado para restaurar el orden, así como la causa justa justifica la guerra para preservar la seguridad y la unidad social. La vieja teología cedió el paso a una nueva concepción, más grecorromana que bíblica, que puso las bases de algunos desarrollos posteriores, como la instauración de la Inquisición y el uso de la violencia (incluida la tortura) contra los herejes. Hubo corrientes que favorecieron el pacifismo cristiano, como algunos grupos franciscanos, pero sin embargo, se impuso la violencia con las llamadas papales a la guerra santa contra los musulmanes (las cruzadas) y la alianza del trono y el altar en la reconquista española. Esta alianza continuó en la conquista de América, a pesar de la protesta de Fray Bartolomé de las Casas y las limitaciones que pusieron Francisco de Vitoria, e incluso Suárez y Molina a la guerra de conquista. La idea de una guerra justa y de una

autoridad legítima que pudiera declararla (Tomás de Aquino) fueron las bases de la militancia belicista cristiana, aunque Tomás de Aquino defendía que la función de los monarcas era velar por la paz y seguridad social. Las luchas entre el papado y el imperio por la supremacía en Occidente, fue la de dos monarcas temporales, politizando la autoridad pontificia, que reclamaba la potestad directa en el orden temporal y su preeminencia en el imperio.

Esta politización del cristianismo se radicalizó en la Reforma, ya que es la voluntad del príncipe la que determinaba la religión de los súbditos. La doctrina luterana de los dos reinos concedió al rey un derecho divino en la sociedad, así como la protección de la Iglesia (que se convirtió en estatal), relegando el amor al enemigo al ámbito privado individual. El nacional catolicismo de los reyes cristianísimos (Francia) y católicos (España) fue la alternativa de la Contrarreforma. La politización del cristianismo y su instrumentalización en los enfrentamientos nacionales culminó en la guerra de los treinta años, que generó un creciente escepticismo (Montaigne) y el distanciamiento respecto de las confesiones cristianas, en favor de una religión natural y racional, no vinculada confesionalmente. Surgió así el deísmo de la Ilustración y la crítica ilustrada de la Iglesia (Enciclopedia) para limitar su poder social y su implicación en los conflictos nacionales.

Comenzó un proceso de secularización social, la desconfesionalización y absolutización del Estado (Hobbes, Hegel), la apelación a la coexistencia pacífica de las tres religiones del Libro (Lessing) y la subordinación de la teoría de la guerra justa a la soberanía estatal y los intereses nacionales. La paz era una exigencia práctica y moral de la razón (Kant) pero se basaba en un Estado justo y en las necesidades del comercio internacional (liberalismo). Si la unión entre el trono y el altar derivó en guerras nacionales, que al mismo tiempo eran religiosas, ahora la separación dejó rienda suelta al totalitarismo estatal y a la lucha imperialista entre naciones, a las que se subordinaron las iglesias en nombre del amor a la patria. De ahí el rechazo eclesiástico de los movimientos pacifistas

y la condena de movimientos como la objeción de conciencia al servicio militar, en el siglo XX, y posteriormente de la insumisión. La unión de nacionalismo y religión sigue siendo una amenaza potencial que pervive hasta hoy, como bien muestran las guerras entre árabes y judíos en Palestina, la reciente guerra del Golfo contra Irak o las que se han dado en Yugoslavia y Argelia.

Actualmente, el cristianismo ha iniciado un nuevo ciclo en el que se intenta recuperar viejos elementos pacifistas de los orígenes cristianos. El movimiento de no-violencia activa, bajo la inspiración de Ghandi y de Martín Lutero King, ha cobrado una gran importancia como síntesis posible entre el potencial conflictivo del mensaje cristiano y su rechazo de la violencia. En el ámbito católico han sido algunas corrientes de la teología de la liberación las más empeñadas en el compromiso activo por la transformación de la sociedad y la defensa de los pobres, desde una militancia no violenta que ha llevado consigo una innumerable cantidad de mártires en países del tercer mundo. También ha decaído la teoría de la guerra justa, sobre todo a partir de la radicalización que supone el potencial nuclear y la posibilidad de una conflagración mundial. Hay también un rechazo al armamentismo y al crecimiento en los gastos militares, a partir de una doctrina social que los condena como una desviación injusta de los recursos estatales a la luz de la pobreza que hay en el mundo. Se propicia la creación y potenciación de organismos internacionales que favorezcan la resolución pacífica de los conflictos, y el Estado del Vaticano ha actuado como mediador internacional en algunos conflictos (por ejemplo, entre Chile y Argentina). Además, grupos católicos y protestantes han sido muy activos en la defensa de los derechos humanos contra regímenes totalitarios, sin recurrir a la violencia. En esa misma línea hay que poner movimientos políticos de inspiración cristiana en la defensa del tercer mundo, la abolición de la deuda externa, o la protección de inmigrantes y del derecho de asilo. La paz se basa en la justicia, de ahí la convergencia entre los movimientos pacifistas y sociales que buscan defender a los oprimidos del tercer

mundo y transformar el orden internacional y la economía de mercado.

Sin embargo, subsisten reminiscencias del militarismo y la violencia generada por el cristianismo en otras épocas. Sigue habiendo resistencias a un rechazo de la pena de muerte, que se sigue practicando en estados de mayoría cristiana, así como hay una gran polémica en torno a la insumisión, que muchos rechazan, aunque se ha ido imponiendo la objeción de conciencia. El pacifismo, la llamada a la reconciliación y el amor al enemigo, inspiran movimientos como el ecumenismo, tanto a nivel interno del cristianismo como con las grandes religiones mundiales. Hay conciencia de que la paz y tolerancia religiosas son requisitos fundamentales para la paz social y la ausencia de enfrentamiento entre naciones. Subsisten, sin embargo, grandes incoherencias en lo que concierne al respeto a los derechos humanos dentro de las iglesias, en el reconocimiento de las libertades individuales y en la reconciliación con los disidentes, heterodoxos y personas que cuestionan el actual modelo de las Iglesias. En cuanto religión, oscila entre un mono-teísmo universalista, que favorece la dignidad de todos, contra el racismo y la xenofobia, así como el diálogo y el ecumenismo con las religiones, y la intolerancia exclusivista, una dimensión del «fuera de la Iglesia no hay salvación», así como el mantenimiento de la teocracia clerical o política de los que tienen autoridad en nombre de Dios. La idea del único Dios puede entenderse de forma abierta, protegiendo la pluralidad de creencias y caminos, o en sentido exclusivista, contraponiendo verdad y error, con consecuencias violentas. Esta ambigüedad es la que ha marcado la historia del cristianismo, sus logros y fecundidad, pero también su potencial destructivo.

Véase también: Religiones y paz, Teología de la liberación, Teología de la no violencia.

Bibliografía:

FERNÁNDEZ UBIÑA, José (2000), *Cristianos y militares, La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*. Granada, Universidad de Granada.

GARCÍA PELAYO, Manuel (1959), *El reino de Dios, arquetipo político*. Madrid, Revista de Occidente.

HENGEL, Martin (1973), *Jesús y la violencia revolucionaria*. Salamanca, Sígueme.

THEISSEN, Gerd (1985), *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca, Sígueme.

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

CRUZ ROJA-MEDIA LUNA ROJA. Es una organización de asistencia y ayuda mundial que fue fundada por el suizo Henry Dunant quien, al contemplar en junio de 1859 los efectos de la batalla de Solferino entre los ejércitos de Austria y de Francia y Piamonte y a través de su libro *Recuerdo de Solferino* (1862), concibió la idea de crear sociedades de socorro para cuidar los heridos en tiempo de guerra, por medio de voluntarios entusiastas, dedicados y cualificados para ese trabajo. Con cuatro miembros más de la Sociedad Ginebrina de Utilidad Pública (Gustave Moynbier, Guillaume Henry Dufour, Louis Appia y Theodore Maunoir) constituyó el *Comité de los cinco* que, con el apoyo del gobierno suizo logró organizar en agosto de 1864 una conferencia diplomática en Ginebra, en la que participaron 24 representantes de 16 países europeos y observadores de Estados Unidos.

De aquella primera Conferencia de Ginebra se obtuvo la elaboración del Convenio de Ginebra de 22 de agosto de 1864 para la protección de los militares heridos en campaña, que fue firmado por doce Estados y en el que, bajo la denominación de *Comité internacional para la ayuda de los heridos militares*, se contempla la neutralización y protección del personal sanitario y de los hospitales militares, se adoptó la cruz roja de forma griega sobre fondo blanco y se acordó la promoción de todo tipo de sociedades de socorro.

El símbolo de la Cruz Roja tiene un doble carácter: por un lado, protector, ya que indica que el personal y el material que lo lleva son neutrales y están protegidos por los Convenios de Ginebra y como tal deben ser respetados; por otro, indicativo, para señalar

al personal y equipos que pertenecen a la sociedad. En 1876 con motivo de la guerra ruso-turca se adoptó también como símbolo la media luna roja por los países musulmanes que alegaron objeciones de tipo religioso al símbolo de la cruz, adoptándose desde entonces como simbología indiferente la cruz roja o la media luna roja sobre fondo blanco.

En la segunda Conferencia de Ginebra, celebrada entre el 1 y el 6 de septiembre de 1884, adquirió realmente carácter internacional al adherirse a la misma gran cantidad de Estados participantes en dicha Conferencia.

En 1921, el Comité Internacional de la Cruz Roja adoptó cuatro principios conductores de la Sociedad: caridad, universalidad, independencia e imparcialidad. La XX Conferencia Internacional de la Cruz Roja, celebrada en Viena, en octubre de 1965, aprobó los principios fundamentales vigentes que son los siguientes: humanidad, imparcialidad, neutralidad, independencia, carácter voluntario, unidad y universalidad.

En la actualidad, el movimiento internacional de Cruz Roja está formado por tres componentes con personalidad jurídica propia que desempeñan funciones complementarias: El Comité Internacional de la Cruz Roja, la Federación Internacional de Sociedades Nacionales de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja y las Sociedades Nacionales.

El Comité Internacional de la Cruz Roja, como órgano fundador de la Sociedad, es una organización independiente, privada y neutral, con sede en Ginebra, integrada por 25 ciudadanos suizos, que actúa en el mundo entero para proteger y socorrer a las víctimas de los conflictos armados. Se reúne ocho veces al año en Asamblea y en él se determina la política general y los principios de acción de la Institución. El CICR tiene como objetivos en tiempo de guerra la protección y asistencia a las víctimas de los conflictos armados, para lo que desarrolla las siguientes actividades: protección a los prisioneros de guerra, búsquedas, asistencia sanitaria, ayuda humanitaria, vigilancia del cumplimiento por parte de los beligerantes del Derecho Internacional Humanitario y mediación neutral. Su petición de intervención u oferta de servicios no puede ser re-

chazada alegando injerencia en los asuntos internos de un país. En tiempo de paz su labor principal consiste en la difusión del citado Derecho Internacional Humanitario, al considerar que una de las claves para su cumplimiento es que sea conocido universalmente; también desarrolla campañas y promueve la celebración de conferencias para la prohibición de ciertos tipos de armamento o de formas de combate (minas antipersonas, armas láser...). El CICR se financia mediante la contribución de los Estados participantes, la de las Sociedades nacionales, las contribuciones privadas y los donativos y legados diversos.

La Federación Internacional nació en abril de 1919 por iniciativa de uno de los dirigentes de la Cruz Roja Americana, Henry P. Davison, quien en una conferencia médica celebrada en Cannes, propuso confederar las Sociedades Nacionales de los distintos países en una organización similar a la Sociedad de Naciones, con el objetivo de actuar permanentemente en la mejora de la salud y en aliviar el sufrimiento humano; de esa iniciativa nació la Liga de Sociedades de la Cruz Roja, actualmente Federación Internacional de Sociedades Nacionales de la Cruz Roja y Media Luna Roja. Sus funciones son las siguientes: organizar, coordinar y dirigir las acciones internacionales de socorro, de prevención de catástrofes y protección de la salud; actuar como órgano permanente de enlace, coordinación y estudio de las Sociedades Nacionales; estimular y favorecer la creación de Sociedades Nacionales e impulsar y desarrollar proyectos de cooperación al desarrollo. Gran parte de su labor está relacionada con la prestación y la coordinación de la asistencia a favor de las víctimas de los desastres, actuando a nivel internacional como coordinadora de operaciones de urgencia, realizando llamamientos internacionales, colectando dinero o material, transportándolo y distribuyéndolo. Otra acción importante de la Federación es la asistencia a los refugiados fuera de las zonas de conflicto armado, en colaboración con el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.

Por último, las Sociedades Nacionales constituyen la organización estatal de la Cruz Roja

y Media Luna Roja y, una vez reconocidas, actúan como auxiliares de los poderes públicos en materias tales como la protección de la salud, bienestar social con colectivos vulnerables, intervención en socorros, medio ambiente, defensa de los derechos humanos, ayuda ante catástrofes, apoyo a otras sociedades nacionales, difusión del derecho internacional humanitario, ayuda a las víctimas de los conflictos armados y promoción de la donación de sangre y órganos.

Los tres componentes del movimiento (Comité Internacional, Federación Internacional y Sociedades Nacionales) se coordinan a través de tres órganos: el primero, la Conferencia Internacional, que se reúne cada cuatro años y constituye la más alta autoridad deliberante de la Cruz Roja; determina la política fundamental en las cuestiones de principio en la esfera del derecho internacional humanitario y en todo lo relacionado con la organización y sus operaciones. El segundo, la Comisión Permanente, órgano que prepara la Conferencia Internacional y coordina la organización entre conferencias. El tercero, el Consejo de Delegados, órgano en el que, cada tres años, se reúnen los representantes del Movimiento Internacional para pronunciarse sobre cuestiones de política o sobre cualquier otro asunto común del Movimiento Internacional.

Una de las actuaciones más destacadas de la Cruz Roja ha sido su contribución al nacimiento y desarrollo del Derecho Internacional Humanitario. El primer Convenio de Ginebra, aprobado en la Conferencia de 1864, supone la materialización de un marco jurídico dentro del cual se puede desarrollar una acción efectiva de socorro a los heridos y considerar neutrales y, por consiguiente, protegidos, las instalaciones médicas militares, los vehículos y el personal sanitario. Este primer convenio fue adaptándose a las diferentes circunstancias que las nuevas formas de guerra fueron imponiendo, hasta llegar a los Cuatro Convenios de Ginebra de 1949 firmados por 188 Estados y sus dos Protocolos Adicionales de 1977, firmados por 150 y 142 estados, respectivamente. Las bases de los Convenios de Ginebra son el respeto y la dignidad del ser humano y en ellos se esti-

pula que las personas que no participan directamente en las hostilidades y las que están fuera de combate a causa de una enfermedad, herida, cautiverio o por cualquier otro motivo, deben ser respetadas, protegidas contra los efectos de la guerra y las que sufren deben ser socorridas y atendidas sin distinción. En los Protocolos Adicionales se extiende esa protección a toda persona afectada por un conflicto armado y se impone a las partes en conflicto abstenerse de atacar a la población civil y los bienes civiles y conducir las operaciones militares de conformidad con las normas reconocidas por el derecho internacional.

La Cruz Roja tiene relaciones oficiales con Naciones Unidas basadas en la resolución 55/ de la Asamblea General de 19 de noviembre de 1946.

Su fundador, Henry Dunant, recibió el Premio Nobel de la Paz en 1901 y la propia organización, por diferentes tareas desarrolladas en momentos críticos, lo recibió en 1917, 1944 y 1963

España estuvo presente en la Conferencia que dio origen al nacimiento de la Cruz Roja en 1863 y fue la séptima nación que en 1864 se adhirió al I Convenio de Ginebra. El 6 de julio de ese mismo año se organizó la sección de Cruz Roja Española, declarada sociedad de utilidad pública. Sus miembros actuaron ya en la Guerra Franco-Prusiana de 1870, en la Guerra Carlista, de 1872 y en las guerras de Marruecos; su labor más permanente ha sido la asistencia a las víctimas de los incendios, inundaciones y accidentes de todo tipo a través de una compleja red de hospitales, puestos de primeros auxilios en las carreteras, ayuda al salvamento de naufragos a través de la llamada Cruz Roja del Mar, colaboración con personas mayores y ayuda a refugiados, inmigrantes, afectados de SIDA, drogodependientes, infancia y juventud, población reclusa, discapacitados y mujeres con dificultades. Además, Cruz Roja Española ha incrementado su colaboración con los movimientos internacionales a través de programas de cooperación al desarrollo, acción humanitaria y cooperación internacional, a la que dedica un importante volumen de medios materiales y recursos humanos. Sus

estatutos actuales datan de junio de 1997. A finales de 2000 contaba con 146.069 voluntarios y 605.605 socios. Muchos de ellos están adscritos a través de la sección denominada Cruz Roja de la Juventud, a la que pueden pertenecer los niños y los jóvenes a partir de los 8 años.

Véase también: Convenio, Cooperación, Derecho Internacional.

Bibliografía:

- CALLEJO GONZALEZ, Javier y IZQUIETA ETULAIN, José Luis (1996), *Los nuevos voluntarios*. Valladolid, Diputación Provincial.
- CRiado y DOMINGUEZ, Juan Pedro (1905), *Bibliografía de la Cruz Roja Española*. Madrid, Ernesto Catalá.
- MEURANT, Jacques (1986), *El servicio voluntario de la Cruz Roja en la sociedad de hoy*. Madrid, Cruz Roja Española.

Webs:

- www.cruzroja.es (página oficial de la Cruz Roja Española).
- www.ifrc.org (Federación Internacional de Sociedades de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja).

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

CUÁQUEROS. Una de las doctrinas surgidas de la reforma luterana que tendrá gran importancia para el desarrollo del movimiento y de la investigación sobre la paz, será la de los llamados cuáqueros. Su fundador fue George Fox (1624-1718) que había sido educado en el puritanismo, pero que después de una grave crisis anímica ante el contraste entre la profesión y la práctica del cristianismo, buscó la iluminación, la Luz Interior que le llegó en 1647. Dios era amor y verdad y estaba al alcance de todo hombre sencillo. Su idea fundamental consistía en la regeneración del alma por la conversión a Dios, de ahí que reclamase el sacerdocio universal de los creyentes. El bautismo no garantizaba el ser cristiano sino que hacía falta una iluminación del Espíritu Santo que permitiera entender y practicar la Palabra de Dios.

Al mismo tiempo y ante la inoperancia de un clero demasiado autoritario que predicaba sermones vacíos, denunció que muchos ministros de las Iglesias cristianas ejercían el pastorado como un oficio y no como una vocación. Reunió grupos de piadosos creyentes y les enseñó a edificarse mediante la meditación de la Sagrada Escritura. Se sentaban en silencio y se invocaba la ayuda del Espíritu Santo, alternando la lectura de la Biblia con la oración mental, hasta que alguno de los presentes creyese que había recibido un mensaje bueno para los demás.

Renunció al juramento, y practicó la sencillez en el vestir, en el comer y en el hablar, protestó contra toda hipocresía y formulismo, abogó por una democracia extrema colocando en pie de igualdad a hombres y mujeres, permitiendo a éstas predicar, y se opuso a participar en la guerra, pronunciándose en favor de la tolerancia universal. Otra de sus ideas insistentes era que el gobierno existía para el beneficio del pueblo, estando obligados por la ley moral.

No tardaron Fox y sus discípulos en ser perseguidos, sobre todo por los clérigos puritanos y anglicanos, que los denunciaron a las autoridades civiles. Recibieron el nombre de cuáqueros por la repuesta que el fundador dio a cierto juez: «Quaker to the Word of God» (Tiembra ante la Palabra de Dios).

Conforme con su doctrina opuesta al sacramentalismo, no consideraban necesaria la práctica del bautismo ni la comunión en sus asambleas. Sin embargo dieron mucha importancia a la enseñanza de Cristo en el Sermón del Monte: a devolver bien por mal y a auxiliar al prójimo necesitado.

La figura más conocida es William Penn (1644-1718), que abrazó la secta a los 24 años. Caballero e hijo del almirante Penn, luchará por la libertad humana y la conciencia individual distinguiéndose como escritor en su *Ensayo sobre la paz presente y futura de Europa*, que antecede en 20 años a la del abate de Saint-Pierre. Proponía el establecimiento de una Dieta, un Parlamento de los Estados de Europa aceptado libremente y dotado de poder judicial y ejecutivo.

Como el fundador, se distinguió por la objeción de conciencia, violando consiente-

mente la Ley que prohibía reuniones de más de cuatro personas. Se defendió sosteniendo ante el Juez que ninguna ley inglesa era obligatoria si estaba en contradicción con la Carta Magna de 1215 de Juan Sin Miedo.

Pero lo más conocido de William Penn es su experiencia de colonización pacífica de unas tierras en Norteamérica, que se conocen hoy día con el nombre de un Estado: Pennsylvania. Dadas las dificultades que encontraba en Inglaterra, soñó con un país utópico en el que se pudiera adorar a Dios según su propia luz, en un lugar donde sus caracteres fuesen la libertad de cultos, la soberanía del pueblo y el sufragio universal. Un país, en definitiva «en el que no habría ni soldados, ni armas ni fortaleza».

A cambio de un dinero que le debía la Corona, se le concedió un territorio en el Nuevo Mundo, publicando en forma de Carta su proyecto que tituló *La Santa Experiencia*. Por ser un país de bosques poblado por pieles rojas dió el nombre de Sylvania, anteponiéndole en recuerdo de su padre, Penn.

Partió de Inglaterra en septiembre de 1682 y en 1683 firmó con los indígenas el Tratado de Shackamaxon, alabado por Voltaire en su *Carta a los cuáqueros*.

La capital fue bautizada con el nombre de Philadelphia, ciudad del amor práctico, construida según los planes de Penn.

La constitución de la nueva colonia reconocía la libertad de conciencia, la inviolabilidad de la persona y de la propiedad, la fraternidad interracial y el control popular de los poderes del Estado.

Manifestación unánime de los grupos cuáqueros será desde el siglo XVIII por encima de sus diferencias, el testimonio de su pacifismo que se vivió de forma individual, aceptándose durante las dos guerras mundiales una variada gama de posturas: radicalismo, servicios alternativos y ayuda humanitaria. Con este último fin se fundaron oficinas de la asociación en Gran Bretaña y Estados Unidos. En este país, el «American Friends Service Committee» de Filadelfia, se convirtió en un influyente movimiento por la paz.

Una asamblea celebrada en 1935, entre cuáqueros, mennonitas, y brethrenianos, señaló el cambio de posición individualista a

una colectiva, con una declaración de ocho *Principios acerca del patriotismo y de la paz cristiana*, que les conducirá a coordinar acciones y establecer unos fundamentos comunes, que vinculará el pacifismo religioso con el internacionalismo de tradición utópica.

Todos están de acuerdo en considerar que la *Sociedad de los Amigos* constituye la comunidad pacífica por excelencia entre las diferentes comunidades cristianas, habiendo ejercido una influencia sobre el pensamiento y la acción pacifista, que supera en mucho su importancia numérica (baste citar un cuáquero como Kenneth Boulding y sus investigaciones sobre la paz, en la segunda mitad del siglo XX).

Hoy día son más asambleas de beneficencia que iglesias, siempre dispuestas a prestar su auxilio en caso de guerra o calamidades públicas. Durante la Guerra civil española una parte del pueblo español que sufrió hambre, recuerda los auxilios recibidos de los cuáqueros.

Véase también: Baha'i, Mennonitas, Testigos de Jehová.

Bibliografía:

- BOULDING, Kenneth E. (1964), *The Evolutionary Potential of Quakerism*. Pendle Hill Pamphlet, 136.
- , (1970), *The Prospering of Truth*. London, Friends Home Service Committee.
- JOHNSON, James Turner (1987), *The Quest for Peace. Three Moral Traditions in Western Cultural History*. Princeton, Princeton U.P.
- RUSSELL, Elbert (1942), *The history of Quakerism*. New York, The Macmillan Co.
- SCOTT, Kenneth (1977), *Historia del Cristianismo*. Barcelona, Casa Bautista de Publicaciones.
- YOHER, John Howard (1971), *Nevertheless: Varieties of Religious Pacifism*. Scottsdale, Pa., Herald Press.

EDUARDO ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL

CUERPOS CIVILES DE PAZ. El siglo XX ha sido la centuria de la historia de la humanidad más atormentada por el fenómeno de la guerra. De hecho los muertos a causa

de esas guerras son más numerosos que todos los habidos en todos los siglos y guerras anteriores. No puede extrañar que en este nuevo milenio surja la idea de «eliminar la guerra de la historia», y buscar métodos para prevenir y resolver pacíficamente los conflictos armados. No debe extrañar tampoco que, en siglos pasados, hubiera grupos sociales y pensadores que han reflexionado y reaccionado contra la guerra. Desde los fundadores de las grandes religiones que han subrayado lo sagrado de la vida humana y la obligación moral de no matar al prójimo; hasta grupos religiosos minoritarios como los doukhovores en Rusia, los cuáqueros y los amish en Inglaterra o Estados Unidos, los mennonitas en Alemania, etc., han seguido el ejemplo de los primeros cristianos que rehusaban a empuñar las armas y combatir, matando al prójimo, y dando inicio a movimientos sociales más amplios de objeción de conciencia y de rechazo a la conscripción militar, desarrollando a su vez ideas, formas de vida y de protesta no violentas. Asimismo, durante la edad moderna se desarrollaron todo un conjunto de ideas sobre las consecuencias terribles de las guerras, así lo manifestó Erasmo de Roterdam en su *Elogio de la locura*; igualmente, Kropotkin desarrolló en *El mutuo apoyo*, leyendo atentamente a Darwin, una respuesta contraria al darwinismo social imperante, afirmando que la supervivencia de los seres humanos y animales estaba unida no al uso de la fuerza y la violencia sino a su capacidad de colaboración con los demás. Finalmente Immanuel Kant imaginó y anticipó un mundo sin guerras en *Sobre la paz perpetua* que se basaba en el respeto mutuo entre los seres vivos.

El siglo XX ha sido muy violento pero, también, al mismo tiempo en él se han experimentado otras formas de pensar y actuar en la acción política: por la lucha de liberación colonial (Trece colonias, India), por la lucha de los derechos civiles o contra el apartheid (Estados Unidos, Sudáfrica), por la liberación de dictaduras (Filipinas, Países del Este), etc., intentando reducir la violencia del mundo encauzando las transformaciones sociales por la vía no armada.

En este clima de búsqueda de alternativas creíbles a la guerra y a la violencia armada, fue el propio Mohandas Gandhi el que definió un *Ejército de Paz*, como el conjunto de personas bien organizadas y preparadas para la intervención no violenta (antes, durante y después de un conflicto armado) que trabajaran, especialmente, para la prevención y superación de dichos conflictos. El primer ejército de paz, *Shanti Sena*, ideado por Gandhi, fue organizado por sus discípulos más importantes, Vinoba Bhave, Jayaprakash Narayan y Narayan Desai que trabajaron en varias regiones de la India para superar conflictos interétnicos e interreligiosos.

Esta idea de crear ejércitos de paz fue retomada por muchas organizaciones no gubernamentales que trabajaban por la objeción de conciencia y la paz. Una de ellas, *World Peace Brigade* (WPB), nació en 1960 durante el conflicto del Líbano, trabajando posteriormente en otras zonas como la isla de Chipre interponiéndose entre la población turca y griega para reducir los odios o trabajando sobre el terreno con ambos grupos para reconstruir casas y escuelas dañadas o destruidas durante los enfrentamientos. Un trabajo tan importante que fue reconocido por el comandante Harbottle, jefe de los *cascos azules* de Naciones Unidas en la isla y autor del primer manual de esta organización sobre *Peacekeeping*, el cual señaló cómo el trabajo de intervención no armada y no violenta podía dar resultados más positivos por la confianza y seguridad que ofrecía a la recelosa población civil frente a sus fuerzas armadas de boinas azules. Él mismo se acabó convirtiendo en asesor de las futuras *International Peace Brigade* (Brigadas Internacionales de Paz que acabarían por sustituir a la WPB) y en miembro del Centro de Estudios para la Resolución No violenta de Conflictos de Inglaterra.

Las Brigadas Internacionales de Paz nacieron en 1981 y se han ido desplegando y desarrollando a lo largo del mundo, especialmente en América Latina. Parte de su trabajo consiste en realizar labores de acompañamiento, de sostén de grupos que defienden los derechos humanos o que están amenazados

por «escuadrones de la muerte». Sus metodologías consisten en mantener sistemas de «alerta temprana» para evitar los asesinatos políticos y presionar a los gobiernos que los permiten. Lo hacen mediante telegramas, cartas, fax y correo electrónico, denunciando los casos y presionando para evitar cualquier tipo de complicidades entre gobiernos. Mantener la atenta mirada de la comunidad internacional, hacer que se resquebraje la imagen de un gobierno de cara al exterior o hacer que pierda apoyos económicos, diplomáticos o políticos formaría parte de la tensión que se mantiene para defender los derechos humanos y evitar asesinatos. Así fue la historia de Rigoberta Menchú, la premio Nobel, que salvó su vida gracias a las actividades de este tipo de organizaciones.

Una etapa de interesante de la toma de conciencia de este tipo de trabajo sobre el terreno se produjo durante la I Guerra del Golfo (1991). Los denominados *Voluntarios de Paz* en Medio Oriente crearon, en Bagdad, un espacio de paz denominado «Islas de las Esposas», algo como un *Campo por la Paz* en el centro de la ciudad y junto al barrio de las Embajadas. Estaba previsto que en él se realizara un congreso internacional que reuniera a pacifistas de todo el mundo que retrasara o evitara la guerra y los bombardeos, y, aunque el congreso no pudo celebrarse, el *Campo por la Paz* hospedó a delegaciones de muchos países, permitió encuentros y reuniones, celebración de talleres, etc.

Esta misma experiencia se repitió en otro *Campo* en la frontera entre Irak y Arabia Saudita, en el cual se acordó –por parte de las organizaciones pacifistas allí reunidas– el despliegue de *cascos azules* y de *cascos blancos* en Kuwait para ocupar el espacio que dejaría el repliegue iraquí. Este cuerpo tendría que haber permanecido en Kuwait para ayudar a la población de ese país a organizarse democráticamente para organizar su propio futuro. La propuesta fue enviada a Naciones Unidas y aceptada por su secretario general, Boutroux-Boutroux Gali –el cual a la postre le costaría la no reelección–, pero el Consejo de Seguridad se negó a aceptar tal mediación.

Esta experiencia fallida sirvió para comprender –por parte de muchas ONG’s– que, la guerra podría haber sido evitada si se hubiera trabajado de manera más coordinada y preventiva; y, que el mundo y sus sistema internacional de Naciones Unidas necesitaba un «ejército de paz» que pudiera intervenir antes, durante y después de un conflicto armado. Parte de esta concienciación se plasmó en un trabajo –a lo largo de la década de los 90– en otros conflictos como: Bosnia-Herzegovina, Kosovo, Palestina, etc.; creando espacios de paz, embajadas de paz y desarrollando formas de diplomacia popular sobre el terreno.

En 1999, en La Haya (Holanda), durante un gran congreso de paz (cerca de 10.000 participantes), se elaboró un documento para la constitución de *Noviolent Peace Force* (Fuerza de paz no violenta), al que se adhirieron siete Premios Nobeles de Paz y más de 200 organizaciones no gubernamentales de todo el mundo, muchas de las cuales ya tenían experiencia de campo sobre esta cuestión (entre ellas las Brigadas Internacionales de Paz).

En noviembre de 2002 se reencontraron en Delhi para la constitución oficial de estas Fuerzas de Paz No violentas, determinando que su primera experiencia macro había de ser en Sri Lanka. Asimismo, tanto Naciones Unidas, como el Parlamento Europeo, así como la Organización para la Seguridad y la Cooperación Europea (OSCE) han venido estudiando las posibilidades de poner en marcha este tipo de fuerzas civiles sin uso de las armas. Este tipo de nueva filosofía de intervención implicaría un mayor grado de conciencia de las sociedades civiles y un mayor protagonismo de estas en los conflictos. Tanto Boutroux Gali, como Kofi Annan, están en esa línea. El Parlamento europeo a partir de 1995 ha venido recomendando a los países miembros la elaboración de estudios y programas que implementen esta vía. Y, la OSCE en su Cumbre de Estambul, en 1999, decidió –a través de Equipos periciales de asistencia cooperación rápida (REACT)– el «despliegue rápido de contingentes civiles y policiales», que estarían formados por expertos civiles en resolución de conflictos de manera no violenta.

Algunos países como Italia han aprobado leyes que contemplan el reconocimiento más o menos explícito de un *servicio civil* a modo de *casco blanco* (que se distinguen de los *casco azul* armados), según el cual los conscriptos objetores de conciencia pueden realizar su servicio obligatorio sin portar armas y para fines más interesantes que otros destinos civiles. Sin embargo, este tipo de iniciativas no se han desarrollado suficientemente, en gran medida esto es así porque sigue habiendo un importante peso de la violencia cultural que se hace desde el ámbito de los gobiernos. Esta cultura legitima el sistema de la guerra, el armamentismo, su venta y exportación, etc., y resta importancia o sitúa en el terreno de la simple utopía cualquier otra vía, pacífica y no violenta, de resolución, gestión o transformación de conflictos.

Por ello, hasta que los Cuerpos Civiles de Paz puedan desarrollarse en su plenitud y mostrar su validez más allá de las intervenciones hechas hasta ahora, frecuentemente sólo simbólicas, es preciso una revolución cultural y social que permita desarrollar a escala mundial lo absurdo de la guerra y de la violencia armada y, permita, otorgar un espacio real a la prevención, a la mediación y a la resolución no violentas; pero, hacer todo esto no es sólo con los gobiernos sino con el común de las gentes para que se interioricen como valores sociales dominantes.

Véase también: Diplomacia civil no violenta, No violencia.

Bibliografía:

- DRAGO, Antonino (1997), *Peacekeeping a peacbuilding: la difesa e la costruzione della pace con mezzi civili*. Torre dei Nolfi, Quale Vita.
- L'ABATE, Alberto (1997), «Nonviolent Interposition in Armed Conflicts», *Peace and Conflict Studies*.
- TULLIO, Franco (2000), *La difesa civile ed il progetto Caschi Bianchi: Peacekeepers civili disarmati*. Milano, Angeli Ed.
- WEBER, Thomas (1996), *Gandhi's Peace Army: The Shanti Sena and Unarmed Peacekee-*

ping. Syracuse, New York, Syracuse University Press.

Webs:

- <http://www.peacebrigades.org/pbi-e.html> (página oficial de la organización).
- <http://www.nonviolentpeaceforce.org/> (página oficial de la organización).
- <http://www.nonviolentpeaceforce.org/Publications/proposal/espanol.htm> (propuesta de trabajo).

ALBERTO L'ABATE

CUERPO DE PAZ. Véase *Peace Corps*.

CULTURA. La cultura, en el sentido más global, es lo aprendido; lo adquirido, por oposición a lo innato o natural del ser humano. La cultura son los mitos y los símbolos inabarcables que se producen en un tiempo y en un espacio determinado, dentro de una concepción donde la Antropología es la ciencia que estudia las prácticas culturales en el espacio y en el tiempo. Otras Ciencias Sociales y humanas suelen estudiar la cultura como fenómeno social (Sociología), diacrónico (Historia), filosófico (Filosofía), público (Políticas), etc.

Todos los seres humanos vivimos, convivimos y nos entendemos entre nosotros y, con toda naturalidad, solemos dar cuenta a los demás de nuestras experiencias sin interrogarnos la relatividad de las mismas. Sin embargo, cuando los otros no son nuestros vecinos habituales, cuando cambiamos de región, de país, de continente, y a veces hasta de barrio, la objetividad de esa experiencia se enfrenta a «otras comprensiones» distintas, tan distintas a veces de la propia que pueden llegar a amenazar nuestro catálogo de creencias.

El término acuñado por la antropología para denotar esos mundos particulares en los que viven los seres humanos y que constituyen la fuente de su diferencia es el de *cultura*. Dicho concepto es, para la mayoría de los antropólogos, la noción central de su disciplina. No existe una única definición operacional sino una infinidad de definiciones en fun-

ción de las escuelas antropológicas. De este modo encontraríamos definiciones que están basadas en la enumeración de los contenidos de la cultura, otras que insisten en la noción de herencia social, otras que ponen el énfasis en las reglas de la vida, los valores y los ideales, o las que destacan su función adaptativa, o las que se centran en la noción de aprendizaje, etc. Sin embargo, nosotros vamos a diferenciar tres definiciones del concepto de cultura:

a) El concepto de cultura hace referencia a la conducta humana socialmente transmitida, es decir, que se adquiere por experiencia e integración con otros seres humanos, en oposición a la conducta genéticamente determinada.

En este sentido podemos destacar una definición mínima de cultura, la enunciada en 1871 por Edward B. Tylor, en su libro *Primitive Culture*, por muchos considerada fundadora de la antropología y tomada como referencia por la mayoría de los antropólogos que han ensayado su definición personal:

«La cultura o la civilización, en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes (incluyendo la tecnología), la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad».

La clave de esta definición está al final: «cualquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad». Así, el comportamiento innato no es cultura; la cultura es comportamiento aprendido, mas no cualquier comportamiento aprendido, sólo el adquirido por el hombre en tanto que miembro de una sociedad. Por todo ello defendemos una cultura creativa, dialogada, pluralista, comprometida y solidaria. De forma que la creación cultural es la respuesta que el ser humano ha dado a su medio.

b) La cultura se usa también referida a «una» cultura específica, como «la cultura» *yanomami*, o la cultura vasca o la cultura andalu-

za, o la cultura norteamericana. Dentro de este sentido, hay que recordar la definición que dio Ralph Linton en 1945:

«Una cultura es la configuración de la conducta aprendida y los resultados de la conducta cuyos comportamientos son compartidos y transmitidos por los miembros de una sociedad particular».

c) De forma más precisa, algunos antropólogos restringen el concepto de cultura al conjunto de reglas de comportamiento, incluyendo el lenguaje, compartidas por los miembros de una sociedad y que constituye una especie de gramática del comportamiento cultural. Así, Ward H. Goodenough señala:

«la cultura de una sociedad consiste en todo aquello que uno ha de conocer o creer para llegar a operar en esa sociedad de forma aceptable para sus miembros», de aquí que sea «la teoría de los hechos por sí solos, lo que la descripción etnográfica pretende representar».

La cultura consiste, por tanto, en *el patrimonio heredado, transmutado, incrementado, compartido y transmitido* de generación en generación por los miembros del grupo. Además, podemos destacar algunos aspectos constitutivos de la cultura:

1. *La cultura es transmitida.* La cultura es transmitida de generación en generación, mediante un proceso que llamamos «enculturación». Es decir, dentro del proceso de aprendizaje adquirido se producen de forma rápida e intensa en los años de la infancia y que prosigue hasta cierto punto en la vida adulta conforme el individuo va alcanzando nuevas posiciones: hay que aprender a ser adolescente, a ser adulto, a ser padre, a ser anciano. A ese proceso por el cual las generaciones mayores transmiten los conocimientos, normas, valores, creencias, hábitos compartidos por los miembros del grupo a las generaciones más jóvenes los antropólogos lo han denominado proceso de *enculturación*. El proceso de enculturación garantiza que cada nuevo miembro adoptará como propia la cultura del

grupo, quedando programado para reproducir en todas las acciones de su vida cotidiana el comportamiento de las generaciones precedentes.

2. *La cultura es compartida, diferencialmente.* La cultura es un hecho social y sus pautas culturales son pautas comunes. Por individual o idiosincrático que sea un rasgo cultural, tal como el estilo literario de un famoso escritor, su influencia en otros, la capacidad de otros por apreciarlo muestran que su existencia se basa en una multiplicidad de pautas compartidas.

3. *La cultura se transmite en gran manera mediante símbolos.* El ser humano cuenta con una capacidad cognitiva esencial, la de simbolizar. Un símbolo es cualquier objeto o configuración de objetos que puede representar una idea, una acción o ser, con el que no tiene ninguna relación aparte de esa. A diferencia de los signos, bastantes de los cuales pueden ser «entendidos» por los animales, los símbolos incorporan una relación arbitraria, libre, entre significado y significante. Para Sperber, en la relación simbólica, además, intervienen cuanto menos cuatro elementos: el símbolo, lo simbolizado (su sentido o referencia) y el que simboliza y aquel para quien el símbolo tiene sentido.

4. *Existe una transmisión no simbólica de la cultura.* Al analizar los rudimentos de comportamiento cultural en algunos simios, es posible y hasta frecuente la transmisión cultural sin el uso de símbolos. Una gran parte de nuestras formas de percibir, sentir y actuar se transmite sin mediación simbólica. Antes de haber desarrollado nuestra capacidad de decodificar símbolos, especialmente los correspondientes a nuestro lenguaje, ya hemos asimilado muchos elementos de nuestra cultura. La capacidad simbólica, sin embargo, potencia enormemente nuestra capacidad de aprender y transmitir conocimientos y pautas de conducta, nuestra capacidad de aprender de nuestros semejantes.

5. *La cultura es integrada.* Los diversos aspectos, rasgos o pautas culturales que constituyen el modo de vida de un grupo son compatibles y generalmente están integrados, aunque las formas de integración varían. Entre los elementos cognitivos puede

haber un tipo de integración formal o coherencia teórica; entre los elementos organizativos o productivos, una integración funcional o sistémica.

6. *La cultura es adaptativa.* La cultura que heredamos encierra el conjunto complejo de las estrategias adaptativas de nuestros antepasados, en algunos de sus aspectos. Pero las soluciones a pasados problemas pueden no ser adecuadas a los nuevos. Y los seres humanos y los grupos transforman sus formas de actuar y pensar y adaptan nuevas estrategias. Así se transforman las culturas. Lo que da resultado suele respetarse y justificarse y extenderse hasta convertirse en práctica dominante, moneda común, y será lo que encuentren sucesivas generaciones de seres humanos.

7. *La cultura cambia: difusión-adopción de innovaciones.* Las culturas son sistemas en permanente transformación. No deben, por lo tanto, como suele hacerse con frecuencia, considerarse los aspectos culturales como constantes, sino como variables. Las preguntas que tenemos que hacernos son ¿por qué cambian las culturas? ¿cómo cambian? Difusión e innovación son aspectos esenciales de la cultura. Por ello, la enculturación tiene sus limitaciones, pues las culturas suelen cambiar. Las generaciones nuevas suelen reaccionar contra lo aprendido. La enculturación nos explica la continuidad de una cultura, pero no el cambio, la evolución de las formas de vida y las tradiciones.

Desde una visión de Investigación para la Paz, los seres humanos heredan, configuran y transmiten los mundos en los que viven, esos ámbitos finitos de sentido que, al ser compartidos con sus semejantes, aparecen dotados de un aura de realidad y se muestran como los únicos posibles o, ya que la mayoría de las veces la experiencia del contacto con otros grupos lo desmiente, al menos como el mejor de los mundos posibles.

La cultura y la civilización actual se encuentran en una encrucijada. Por un lado, han logrado unos éxitos deslumbrantes y, por el otro, han puesto a toda la humanidad en peligro. La explosión de la demografía, el crecimiento del abismo entre ricos y pobres,

las amenazas ecológicas, la existencia de arsenales nucleares, las guerras, etc., todos estos conflictos no pueden surgir sin ideas, sin una cultura.

A inicios del siglo XX, el antropólogo norteamericano de origen alemán Franz Boas fue quien dio el giro fundamental dentro del particularismo histórico utilizando por primera vez el término *cultura* para referirse al conjunto de usos, costumbres, creencias e instituciones sociales que caracterizan a cada agregado humano aislado. Las diferencias ya no son así de grado sino de especie: no existe una cultura diversamente realizada por cada uno de los agregados humanos sino que cada uno de esos grupos posee una cultura diferenciadora. Fue Franz Boas quien enunció uno de los principios básicos, fundacionales, de la antropología moderna, el relativismo cultural:

«debería ser nuestra meta suprema –dirá–, no sólo ver a los pueblos desde su propia perspectiva, sino también vernos tal como los otros nos ven»,

que es remedio contra los prejuicios etnocéntricos que habían arrastrado los primeros antropólogos evolucionistas y que todo ser humano que busca la paz debiera conjurar.

Hoy es necesario un nuevo marco de «cultura de paz», donde se incida en la necesidad de que las culturas, contrariamente a la tesis de Huntington, sean percibidas como realidades permeables, porosas, influenciables, dialogantes, etc. E incluso, la necesidad que tienen las culturas de superar sus propios recursos, experiencias, tendencias, etc., violentas (directa, estructural, cultural y simbólica) y fomentar la gestión y regulación de conflictos por vías pacíficas y reconocer los espacios y experiencias de paz de sus propios legados culturales.

Por último, un ser humano de un sólo libro, de una sola idea... va a tener problemas en nuestro mundo occidental (etnocéntrico, jerárquico y dominante). Lo mismo va a pasar con la gente de una sola cultura. Como dice Amin Maalouf en *Identidades asesinas*, las identidades se suman, no se pierden. Hay que pensar en la cultura con más promiscuidad y mestizaje. Hay que pensar en términos de paz.

Véase también: Antropología para la Paz, Antropología de la Educación, Investigación para la Paz, Paz.

Bibliografía:

- HARRIS, Marvin (2000), *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza editorial.
- KOTTA, Conrad Phillip (2001), *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de cultura hispana*. Madrid, McGraw-Hill.
- KUPER, Adam (2001), *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona, Paidós.
- NANDA, Serena (1987), *Antropología cultural. Adaptaciones socioculturales*. México, Grupo Editorial Iberoamérica.
- TYLOR, Edward B. (1977), *Cultura primitiva I. (Los orígenes de la cultura)*. Madrid, Ayuso.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

CULTURA PARA LA PAZ. Consiste en la creación de nuevas formas de cultivar las relaciones entre los seres humanos mismos y entre estos y la naturaleza para incrementar las posibilidades humanas de vivir en paz. Recupera el sentido etimológico de la palabra «cultura» como «cultivo». Por una parte se trata de reconstruir los momentos, actitudes, instituciones, etc. que a lo largo de la historia han servido para organizarnos pacíficamente, como indicadores de las capacidades o competencias humanas para hacer las paces. Por otra, expresa el compromiso con la transformación de las culturas y las sociedades con miras al incremento de las formas pacíficas de convivencia y la remisión o disminución de las capacidades humanas para ejercer los diferentes tipos de violencia. Es un compromiso con el presente que recupera las maneras imperfectas de hacer las paces en el pasado para la construcción progresiva de múltiples maneras de hacer las paces de acuerdo con el reconocimiento de la interculturalidad.

Hablar de paz imperfecta como indicador de cultura para la paz significa abandonar la idea de que existe la paz «perfecta», total, acabada, porque tenemos experiencia de que

en nombre de esta paz, se han generado guerras, exclusión y marginación. En segundo lugar supone el reconocimiento de que a lo largo de la historia los seres humanos hemos sido capaces de cultivar nuestras relaciones promoviendo actitudes, instituciones, lenguajes, declaraciones etc. que resaltaban unos u otros aspectos de las diferentes maneras en que podemos vivir en paz. Estos signos de paz los consideramos «imperfectos» porque siempre están inacabados y siempre podemos hacernos y pedir hacernos las cosas de la manera que consideremos mejor según las diferentes culturas. En tercer lugar supone una inversión epistemológica en la investigación para la paz, en la manera en que decimos que sabemos sobre la paz. Ya no aprendemos sobre las paces desde lo que ellas no son, sino que los momentos imperfectos o inacabados que vivimos en paz son los criterios para denunciar los momentos de violencia, guerra, exclusión y marginación. Por tanto el reconocimiento de las paces imperfectas en el compromiso con la creación de nuevas culturas para hacer las paces es una nueva forma de entender el realismo en las relaciones humanas. Es real que los seres humanos somos capaces de anularnos unos a otros y de destruir la naturaleza. Pero también es real que tenemos capacidades, reconocidas personal, social e históricamente, para hacer las paces que siempre son imperfectas, siempre están inacabadas porque indican el carácter de proceso de la convivencia pacífica que implica que siempre nos podremos pedir más paz, más justicia o más ternura.

Así mismo hay que resaltar que la cultura para la paz, reclama su propia pluralidad implícita en el carácter intercultural que hemos señalado. Podemos decir que la cultura es la peculiaridad humana de afrontar el cultivo de las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza. Pero no existe *una* cultura. Existen tantas culturas como formas de cultivo diferentes según las diferentes formas de expresión de los pueblos que también llamamos culturas. En ese sentido no sólo hablamos de «cultura para la paz», sino de «culturas para hacer las paces» que reclaman los derechos a la interculturalidad de los ciudadanos del mundo.

En la Investigación para la Paz, Galtung ha entendido la cultura para la paz como una alternativa a la violencia cultural que otros autores como Bourdieu han interpretado como violencia simbólica. Así la violencia cultural consiste en todos aquellos discursos, himnos, creación de instituciones que refuerzan la violencia estructural y pueden desencadenar la violencia directa. Una característica de la violencia cultural es que «hace opaca nuestra responsabilidad moral». Se refuerzan tanto culturalmente la construcción social y discursiva del enemigo, las mujeres, el inmigrante, el gitano, o cualesquiera excluidos o excluidas, que parece que tenemos menos responsabilidad moral, si marginamos a las mujeres, o mueren inmigrantes ilegales en las pateras. En nuestra propuesta de giro epistemológico, de cambio en la manera en que decimos que sabemos sobre la paz, es a partir de las intuiciones morales que tenemos sobre cómo podríamos hacernos las cosas de otra manera, que somos capaces de denunciar la violencia cultural o simbólica, o de darnos cuenta que estamos haciendo opaca nuestra responsabilidad moral y podemos pedirnos cuentas por ello. Por consiguiente, las culturas para hacer las paces hacen transparentes las responsabilidades morales que tenemos unos seres humanos con otros y nos legitiman para pedirnos cuentas de cómo cultivamos nuestras relaciones y de las formas en que cultivamos la naturaleza, indagando si podemos hacernos las cosas de maneras diferentes.

Precisamente en el preámbulo de la constitución de la UNESCO se dice que es en las mentes de los hombres donde se han creado las guerras y es en las mentes de los seres humanos donde tenemos que crear los baluartes de la paz. Coherente con esta afirmación la UNESCO recogió el mandato de la ONU de proclamar el año 2000 como el año de Cultura de Paz y elaboró el manifiesto 2000, «Cultivar la Paz» que da los siguientes indicadores para las nuevas culturas de paz: respetar todas las vidas, rechazar la violencia con un compromiso positivo con la práctica de la no violencia activa, desarrollar mi capacidad de ser generoso compartiendo mi tiempo y mis recursos

materiales con los demás, escuchar para comprendernos en la multiplicidad de voces y culturas en que nos expresamos, preservar el planeta que significa un consumo responsable y con criterios de justicia y, finalmente, reinventar la solidaridad: reconstruir unas sólidas relaciones entre los seres humanos.

Véase también: Interculturalidad, Investigación para la paz, Paz imperfecta, UNESCO, Violencia cultural.

Bibliografía:

RODRÍGUEZ ALCÁZAR, Fco. Javier (Ed.) (2000), *Cultivar la paz. Perspectivas desde la Universidad de Granada*. Granada, Universidad de Granada.

MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.

Web:

www3.unesco.org/iycp/ (sobre la cultura para la paz).

VINCENT MARTÍNEZ GUZMÁN



DEFENSOR
del PUEBLO

D

DAOÍSMO. Transcripción fonética china (pinyin) de la palabra Taoísmo, término usualmente utilizado en España. Es un pensamiento que nace en China a finales del periodo Primavera y Otoño (Chunqiu: 770-476 a. C.) y el de los Reinos combatientes (Zhanguo: 475-221 a. C.). El Daoísmo se formaliza y se desarrolla a través de tres maestros fundamentales: Lao Zi (s. V a. C.), Zhuang Zi (369-286 a. C.) y Lie Zi (s. IV a. C.).

En la época de Primavera y Otoño, China es un territorio dividido entre varios reinos que desean la hegemonía, tras la caída de la Casa Zhou, que duró del siglo XI a. C. a 771 a. C. El final de este periodo coincidirá con un nuevo periodo, el de los Reinos combatientes (Zhanguo: 475-221 a. C.) que desembocará en la primera unificación de China por los Qin (221-206 a. C.).

En estos periodos turbulentos y dramáticos, nacieron multitudes de escuelas de pensamientos, llamados *las cien escuelas de pensamientos*. La escuela de la *Vía y la Virtud (Dao De jia)* es una de ellas. Con el paso del tiempo se la conoce como *Escuela del Dao* o *Daoísmo*.

En realidad, en China todos los pensamientos de las diferentes Escuelas existentes en todas las épocas giran en torno al concepto de *Dao* (vía, camino...). En cada una de ellas de forma distinta, en función del buen gobierno (Confucianismo, Moísmo, Legismo...) o en función del individuo, de la armonía de la naturaleza (Daoísmo y, posteriormente, el budismo). Aunque el budismo no se desarrolla, en un principio, en torno al *dao*, puesto

que no es un pensamiento genuino chino, con el tiempo se mezclará con conceptos relativos al concepto de *Dao*.

Ciertamente, el daoísmo viene de muy lejos, en tiempos ya de los chamanes animistas de los tiempos remotos de antigüedad china. Varias son sus tendencias: la alquimia, la medicina, las artes marciales, la filosofía como religión a partir de la expansión del budismo en país, etc. Algunos sinólogos piensan que existen solo dos tendencias: una filosófica, en torno a pensadores como Lao Zi, Zhuang Zi y Lie Zi, y otra religiosa, en torno a la magia, la alquimia, la medicina, en ciencias ocultas...

Eran ermitaños, alejados de la vida social, muy individualistas, y creían que el cuerpo era, dentro de la naturaleza, lo más importante. Para ellos, la vida social era la ambición, los conflictos y las guerras; mientras ellos buscaban la felicidad, que está en el individuo, en el silencio, en la búsqueda de la longevidad. Para vivir largo tiempo, y poder alcanzar la inmortalidad era necesario no contradecir las leyes de la naturaleza, y vivir en consonancia con ella, buscando el mayor equilibrio posible, lo que era alcanzar la sabiduría, es decir, la inmortalidad.

Resumiendo, la teoría de los daoístas girará siempre en torno a la idea de inmortalidad, tanto desde el aspecto mágico y medicinal, como desde un punto de vista mental y psicológico. Para ellos el sueño es parte de la vida, y ésta parte de la primera. Una

sentencia célebre de Zhuang Zi dice lo siguiente:

«Una noche Zhuang Zhou soñó que era una mariposa: una mariposa que revoloteaba, que iba de un lugar a otro contenta consigo misma, ignorante por completo de ser Zhou. Despertóse a deshora y vio, asombrado, que era Zhou. Mas, ¿Zhou había soñado que era una mariposa? ¿O era una mariposa la que estaba ahora soñando que era Zhou?».

Entre Zhou y la mariposa había sin duda una diferencia. A esto llaman «mutación de las cosas».

Eran, pues, pensadores y sacerdotes pacifistas a través de un concepto importante de entender que es el *wu wei* (la no acción). Cada cosa en la naturaleza tienen su propio ritmo, su propio proceso, por lo que si se actúa conforme a este proceso, no es necesario, en definitiva, actuar.

Otro de los principios que usan a menudo es la idea de *vacío*, que encontramos, igualmente, en budismo, pero desde otra perspectiva. Para el budismo, en sus orígenes, la vida es vacuidad, el cuerpo, las formas, la realidad, la sociedad... En cambio, en el daoísmo, del vacío surge todo, es decir, el lleno: la vida, la creación, la imaginación..., por lo que todo surge espontáneamente en la naturaleza, todo cambia, se transforma, se muda, por lo que todo debe readaptarse a las nuevas realidades siempre cambiantes: ese es el principio de armonía, en el sentido de que todo cambia, para que nada cambie, y todo evolucione dentro de un equilibrio natural.

El Daoísmo parte de los concepto derivados del *Dao*:

1. De las tres fuerzas del universo: cielo, tierra y hombre.

2. De la alternancia de los contrarios: *yin* y *yang*.

3. De la unidad de estos contrarios expresados en el concepto de *Dao*.

4. De las cinco esencias o cinco elementos: las cuatro direcciones y el centro. En ellas se procesan y se integran todos los elementos de la naturaleza en función de las

orientaciones: animales, plantas, cuerpo humano, números, elementos, fenómenos naturales, etc.

5. Todo en la naturaleza está en perpetuo cambio y transformación, nada es lo mismo de un momento a otro, por lo que todo debe readaptarse y condicionarse a esa realidad.

El libro clásico y más antiguo, así como obra de adivinación, del daoísmo (aunque todos los demás pensamientos chinos se refirieran a él, según sus propios principios) es el *yi jing* (*I Ching* o *Zhou yi*) o *libro de los cambios* que se fundamenta en la alternancia del *yin* y *yang* y en los hexagramas formados por líneas continuas y otras discontinuas. Cada hexagrama esta estructurado por dos trigramas, es decir, dos veces tres líneas o trigramas entre continuas y discontinuas.

El daoísmo, al igual que el budismo, tendrá muchos adeptos entre los intelectuales y los artistas y creadores chinos... Muchas Escuelas y Tendencias se formarán en todos los aspectos de la vida y del equilibrio del cuerpo.

Los daoístas, en general, eran muy cercanos a los conceptos pacifistas, así como lo fueron los moístas, los sofistas de la *escuela de los nombres* y los budistas en su época.

Véase también: Budismo, Confucianismo, Escuela de los nombres, Legismo, Moísmo.

Bibliografía:

- FENG YOULAN (1989), *Breve historia de la filosofía china*. Beijing, Ediciones en lenguas extranjeras.
- LAO ZI (1998), *Libro del curso y de la virtud*. Madrid, Siruela.
- , (1978) *El libro del Tao*. Madrid, Alfaguara.
- LIE ZI (1994), *El libro de la perfecta vacuidad*. Barcelona, Kairós.
- ROBINET, Isabelle (1999), *Lao Zi y el Tao, la aventura interior*. Barcelona, José J. De Olañeta Editor.
- WILHEM, Richard (1985), *I CHING. El libro de las mutaciones*. Barcelona, Edhasa.

PEDRO SAN GINÉS AGUILAR

DECLARACIÓN DE SÉNECA FALLS. Véase *Seneca Falls, 1848*.

DECLARACIÓN ISLÁMICA UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS. La Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos fue redactada a iniciativa del Consejo Islámico en Europa, institución privada con sede en Londres, proclamada solemnemente ante la UNESCO el 19 de septiembre de 1981 y, con pequeñas variantes, publicada simultáneamente en lengua árabe, francesa e inglesa.

La adopción de esta Declaración debe ser entendida en el marco de la compleja polémica en torno a la identidad del mundo islámico. El tema de los derechos humanos en el mundo islámico se ha convertido en un complejo debate intelectual, filosófico y político no exento de intereses. Algunos intelectuales, juristas y ulemas reprochan a la Declaración Universal de Derechos Humanos proclamada por la ONU en 1948 su carácter etnocéntrico, producto de la cultura judeocristiana y del proceso de secularización iniciado en Europa en el siglo XVIII, que, en cualquier caso, ha ignorado el legado filosófico y humanista del Islam. Por esta razón, el mundo árabe y musulmán ha respondido a la Declaración Universal de Derechos Humanos con varios documentos, bien en el marco islámico o bien en el marco árabe, que poseen exclusivamente un carácter apologético, moral o cultural, ya que ninguno ha entrado realmente en vigor y que pueden ser explicadas en relación con la denominada confrontación entre Islam y Occidente.

La Declaración Islámica tiene como principal objetivo demostrar ante la humanidad que el Islam es una religión, una cultura y una civilización basadas en la protección y difusión de los derechos humanos y, por lo tanto, de la paz. En cuanto a sus constantes y reiteradas referencias a citas coránicas y al hadiz, tienen por finalidad legitimar en la propia base de la religión musulmana los principios fundamentales de los derechos humanos y, de paso, demostrar que el Islam, no sólo es partidario de ellos, sino que fue la primera civilización en formular dichos principios, mucho antes de que se desarrollaran en Occidente las ideas de la modernidad a partir del siglo XVIII.

Formalmente, la Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos se encuentra

estructurada en un amplio preámbulo cuya idea central es el sometimiento absoluto a la voluntad de Dios («el Único», «el Dominador», «el Señor Soberano de todo»), a los principios del Islam («única religión verdadera») y a la norma divina contenida en la Ley Islámica (sharía), y veintitrés extensos artículos cuyos enunciados, formulados como derechos, nos informan de las principales preocupaciones, y son los siguientes: el derecho a la vida, el derecho a la libertad, el derecho a la igualdad, el derecho a la justicia, el derecho a un proceso justo, el derecho a la protección contra el abuso de poder, el derecho a la protección contra la tortura, el derecho a la protección del honor y la protección, el derecho de asilo, el derecho de las minorías, el derecho a participar en la vida pública, el derecho a la libertad de pensamiento y expresión, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a invocar el Islam y difundir su mensaje, los derechos económicos, el derecho a la protección de la propiedad, derechos y deberes de los trabajadores, el derecho del individuo a tener cubiertas sus necesidades básicas, el derecho a fundar una familia, los derechos de la mujer casada, el derecho a la educación, el derecho a la vida privada, y, por último, el derecho a la libertad de desplazamiento y residencia.

Como ya se deja ver en el propio enunciado de los artículos, algunos, aunque legitimados por las escrituras sagradas del Islam, se encuentran muy próximos a los principios universales contemplados en la Declaración Universal de Derechos Humanos, como, por ejemplo, el derecho a la vida y a la integridad física y moral, la igualdad de todos los seres humanos ante la ley, la condena de la tortura, el derecho a recibir una buena educación, etc. Pero junto a ellos, existen otro tipo de formulaciones más culturalistas no siempre compatibles con los principios universales y que, según Gema Martín Muñoz,

«establecen, en nombre de la sharía y de la identidad islámica, un rígido control de los comportamientos y de la vida privada, restringen el ejercicio de algunas libertades y derechos fundamentales y consagran la diferencia entre hombres y mujeres, así como entre musulmanes y no musulmanes».

Por poner algún ejemplo en este sentido, el derecho a la libertad se encuentra supeditado a «la autoridad de las disposiciones de la ley islámica», el derecho a la libertad de pensamiento y creencia a «los límites que la Ley Islámica ha estipulado», el derecho de asilo a «las fronteras de la Morada del Islam», el derecho de las minorías al estatuto civil y personal que rige la Ley Islámica e incluso el supremo derecho a la vida puede ser invalidado por «autoridad de las disposiciones de la Ley islámica».

Sin embargo, es necesario aclarar que la Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos es el resultado de una iniciativa privada que, al no ser consensuada en el marco de un foro islámico a escala mundial, no posee carácter oficial alguno y, por tanto, no puede ser considerada como referente de todas las manifestaciones del Islam ni como representación de todas las tendencias del pensamiento musulmán contemporáneo. Esta idea viene corroborada por el hecho de que, junto a esta Declaración Islámica, hayan sido proclamadas otra serie de declaraciones o proyectos cuyos principios, no siempre idénticos, beben igualmente en las fuentes culturales del Islam, como por ejemplo: el Proyecto de Declaración de Derechos Humanos en el Islam, elaborado en 1990 por los ministros de asuntos exteriores de los países miembros de la Conferencia Islámica; el Proyecto de Declaración de los Derechos y Deberes Fundamentales del Hombre en el Islam, elaborado por la Liga del Mundo Musulmán en 1979; El Proyecto de Documento sobre los Derechos Humanos en el Islam, debatido en la Organización de la Conferencia Islámica celebrada en Taif en 1981, etc.

El peligro de que las particularidades culturales se conviertan en excusa para limitar los derechos y las libertades nos vuelve a plantear la necesidad de llegar a un consenso básico universal. Aunque las alegaciones musulmanas no están exentas de cierta justificación, sobre todo en el sentido de que Occidente pretende monopolizar lo «universal», la Declaración Universal de Derechos Humanos es, ante todo, un compromiso mínimo para garantizar una serie de derechos

innatos e inalienables que deben disfrutar todas las personas exclusivamente por su condición de ser humano y su acatamiento por parte de los países musulmanes en poco alterará su legado cultural y religioso, sino que, más bien, repercutirá en una mejora de la justicia social, la libertad y la paz.

Véase también: Declaración Universal de Derechos Humanos, Islam.

Bibliografía:

- BASRI, Driss *et alii* (1994), *Le Maroc et les droits de l'homme. Positions, réalisations et perspectives*. Paris, L'Harmattan.
- KABUNDA BADI, Mbuyi (2000), *Derechos humanos en África. Teoría y prácticas*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (Ed.) (1993), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional.
- MAYER, E. A. (1995), *Islam and human rights: tradition and politics*. Boulder, San Francisco, Westview Press; London, Pinter Publishers.
- ANNUAIRE DE L'AFRIQUE DU NORD, XXXI (1992), «Les droits de l'homme et les transitions vers la démocratie dans les pays arabes. Bilan après la guerre du Golfe». 151-163.

Web:

<http://www.iepala.es/DDHH/ddhh103.htm>
CARMELO PÉREZ BELTRÁN

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS (1948). Carta de derechos adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante la resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948, con 48 votos a favor, ninguno en contra y 8 abstenciones.

Precisamente, la redacción de esta Declaración fue una de las primeras tareas que abordó la ONU para recoger de forma explícita las referencias a los derechos humanos contenidas en la Carta de San Francisco. El propio artículo 1 establece como propósito de la Organización tendente al mantenimiento de la Paz Internacional

«el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión».

Por su parte, el artículo 55 c) afirma que la Organización promoverá «el respeto universal a los derechos humanos» con el objeto de crear las condiciones de estabilidad necesarias para las «relaciones pacíficas y amistosas entre las naciones». En este contexto, se encomendó a la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas la preparación de un proyecto de declaración de derechos humanos.

La Asamblea General, una vez aprobada la Declaración, la proclama finalmente como un

«ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción» (preámbulo, último párrafo).

Se compone de 30 artículos, en los que consagra los derechos civiles y políticos (arts. 3 a 21) y los derechos económicos, sociales y culturales (arts. 22 a 27), constituyendo una síntesis entre la concepción liberal occidental y la socialista, aunque no terminara de satisfacer las aspiraciones de ésta última (de ahí las abstenciones de los países del Este).

Su artículo 1 proclama que:

«todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

En el resto de su articulado contempla, entre otros, los siguientes derechos y libertades:

no discriminación por cualquier condición; derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad; prohibición de la esclavitud, de la tortura y de las penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes; derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica; igualdad ante la ley; derecho a la tutela judicial efectiva; interdicción de la arbitrariedad de los poderes públicos; presunción de inocencia; derecho a la intimidad; libertad de circulación y residencia; derecho de asilo; derecho a una nacionalidad; derecho a contraer matrimonio y protección de la familia; derecho a la propiedad; libertad de pensamiento, conciencia y religión; libertad de expresión; derecho de reunión y asociación; derecho a la participación política; derecho a la seguridad social y a la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales; derecho al trabajo, derecho a una remuneración justa y derecho de sindicación; derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una duración razonable del horario de trabajo y vacaciones periódicas pagadas; derecho a un nivel de vida adecuado, protección de la maternidad y la infancia; derecho a la educación; derecho a la participación cultural; derecho a la protección de la producción intelectual; derecho a un orden internacional justo en el que los derechos y libertades proclamados se hagan plenamente efectivos.

El ejercicio de estos derechos tan sólo podrá ser limitado por ley, para proteger los derechos de terceros o para satisfacer «las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática» (art. 29.2); no podrán ejercerse en contra de los propósitos y principios de las Naciones Unidas (art. 29.3) y en ningún caso podrán interpretarse como base para la supresión de cualquiera de los derechos y libertades contemplados en la Declaración (art. 30). La declaración de derechos se complementa con una breve declaración de deberes, al establecer que «toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad» (art. 29.1).

En cuanto a su valor jurídico, la Declaración carece formalmente de fuerza obligatoria, pues se trata de una resolución declarativa de principios de la Asamblea General. No obs-

tante, la DUDH ha desempeñado un papel tan importante histórica y políticamente, que hoy puede afirmarse que los principios que consagra han logrado reconocimiento unánime como Derecho Internacional general, pudiendo ser opuestos a los Estados, la mayoría de ellos por vía consuetudinaria. Así se pudo constatar ya en la I Conferencia de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos (Teherán, 1968), donde más de 120 Estados proclamaron la obligatoriedad jurídica de la Declaración «para todos los miembros de la comunidad internacional». Pero, aparte de su alcance como costumbre internacional, son diversos los factores que confirman el valor jurídico de la Declaración: su contenido vocacionalmente normativo, es decir, su intención de enunciar principios jurídicos; el mayoritario apoyo recibido tras el fin de la Guerra Fría; la invocación de sus disposiciones en orden a legitimar los procedimientos de investigación de violaciones masivas de derechos humanos emprendidos por la Comisión de Derechos Humanos; las referencias preambulares que en torno a la obligatoriedad de la Declaración hacen otras resoluciones de Naciones Unidas y gran parte de los tratados sobre derechos humanos, tanto universales (por ejemplo, los Pactos de 1966) como regionales (por ejemplo, el Convenio europeo de 1950); su incidencia en las Constituciones estatales, a las que ha servido como fuente o modelo del enunciado de derechos y libertades fundamentales y parámetro interpretativo de sus preceptos. Sirva como ejemplo el artículo 10.2 de la Constitución española (1978), en virtud del cual

«las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce, se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España».

A partir de 1948, el catálogo de derechos humanos previsto en la Declaración ha sido concretado y, en algunos casos, ampliado a través de diversos Convenios Internacionales que han sido utilizados como vía para atribuir carácter obligatorio a los derechos enunciados en la

DUDH. Buena prueba de ello son los dos Pactos Internacionales de 1966 de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, así como el Protocolo Facultativo al Pacto primero, también adoptado en 1966, que establece un mecanismo de denuncias individuales ante el Comité de Derechos Humanos en caso de violación de alguno de los derechos contenidos en ese Pacto.

Véase también: Derechos Humanos.

Bibliografía:

- DÍEZ DE VELASCO, Manuel (1989), *Instituciones de Derecho Internacional Público*. Madrid, Tecnos, 535-560.
- ESCOBAR HERNÁNDEZ, Concepción (1999), «La protección internacional de los derechos humanos», en DÍEZ DE PONS RÀFOLS, X. (Coord.) (1998) *La Declaración Universal de Derechos Humanos. Comentario artículo por artículo*. Barcelona, Asociación para las Naciones Unidas en España.
- REMIRO BROTONS, Antonio *et alii* (1997) *Derecho Internacional*. Madrid, McGraw-Hill, 1.025-1.037.

JOSÉ FRANCISCO CASTILLO GARCÍA

ANEXO: DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS

PREÁMBULO

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias;

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de derecho a fin de que el hombre no se vea

compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión;

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones;

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre; y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso;

LA ASAMBLEA GENERAL PROCLAMA

LA PRESENTE DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS como idea común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

ARTÍCULO 1.

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

ARTÍCULO 2.

1. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cual-

quier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

ARTÍCULO 3.

Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

ARTÍCULO 4.

Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

ARTÍCULO 5.

Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

ARTÍCULO 6.

Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

ARTÍCULO 7.

Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

ARTÍCULO 8.

Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

ARTÍCULO 9.

Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

ARTÍCULO 10.

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y

con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

ARTÍCULO 11.

1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueran delictivos según el derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena mas grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

ARTÍCULO 12.

Nadie será objeto de ingerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales ingerencias o ataques.

ARTÍCULO 13.

1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

ARTÍCULO 14.

1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

ARTÍCULO 15.

1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.

2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

ARTÍCULO 16.

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

ARTÍCULO 17.

1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

ARTÍCULO 18.

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

ARTÍCULO 19.

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

ARTÍCULO 20.

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

ARTÍCULO 21.

1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.

2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.

3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

ARTÍCULO 22.

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

ARTÍCULO 23.

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

ARTÍCULO 24.

Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

ARTÍCULO 25.

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene así mismo dere-

cho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes a su voluntad.

2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

ARTÍCULO 26.

1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto de los derechos humanos y a las libertades fundamentales, favorecerá la comprensión, tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

ARTÍCULO 27.

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

ARTÍCULO 28.

Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

ARTÍCULO 29.

1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

3. Estos derechos y libertades no podrán en ningún caso ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

ARTÍCULO 30.

Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendentes a la supresión de cualesquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

DEFENSA. *Necesidad de la defensa.* Los pueblos, al igual que los ciudadanos, necesitan para ser libres y poder desarrollar su vida disponer de un ámbito de seguridad, esto es, sentirse seguros. Posiblemente no se encuentre en la historia un período en el que se haya sentido esta necesidad con tanta fuerza, como lo demuestran las numerosos y costosas medidas que, a todos los niveles, se implantan en las naciones más desarrolladas. Los hombres primitivos pasaron de defender su vida y su hábitat, a defender primero al núcleo familiar y posteriormente a la tribu, buscando siempre la supervivencia y la conservación de sus alimentos y de sus bienes. Quizás, sin saberlo, buscaban lo que hoy denominamos como Paz, esto es, la seguridad de poder vivir, desplazarse, cazar, etc.

A medida que el hombre se hizo sedentario y organizó su vida en grupos más estables y de mayor entidad, esta defensa fue tomando otro carácter. Si desde estos prime-

ros tiempos se pasa a lo que llamamos historia, la defensa se estructura de forma cada vez más permanente y en contra de lo que los más idealistas esperaban, se hace más necesario y acuciante el estar en condiciones de protegerse no sólo de los animales salvajes o de las inclemencias de la naturaleza, sino del ataque de otros grupos humanos. Lo que inicialmente habían sido agresiones individuales o de pequeños grupos, pasaron a ser acciones organizadas, en las que participaban grupos más numerosos y en la que se emplearon medios cada vez más mortíferos. Se había pasado de las luchas a las guerras.

La guerra aparece en el horizonte más lejano de la vida del hombre y no hay acuerdo entre los tratadistas sobre si responde sobre todo a un rasgo biológico o se trata de un fenómeno cultural. La realidad es que se han encontrado rastros de enfrentamientos armados bastante primitivos, pero no se puede afirmar que el ser humano sea por necesidad violento. La agresividad es una cualidad o un rasgo necesario para la vida, pero la característica del hombre es dar un sentido positivo a sus tendencias y sentimientos y no dejar que se transforme en violencia.

Al no poder, o no saber como, solucionar los conflictos por métodos no violentos, los pueblos organizaron la defensa de sus intereses, primero confiándola al grupo de los guerreros, luego a los nobles y reyes y cuando surgieron los estados modernos, a sus ejércitos. Sin embargo, en todos los casos se ha entendido y valorado como una virtud social el espíritu de defensa y son universales los ejemplos en los que más allá de la defensa organizada, los pueblos con un sentido más elevado de la existencia, han estado dispuestos a luchar por su libertad y por sus bienes.

La participación en esta lucha ha sido considerada durante siglos como una de las condiciones necesarias para obtener la categoría y los beneficios inherentes a la ciudadanía plena. Por este motivo se alistaban en las legiones romanas quienes aspiraban a ella y, de forma similar a lo que hoy sucede en algunas naciones, se incorporaban quienes por ser extranjeros o esclavos, aspiraban a tener todos los derechos de los hombres libres. En

la actualidad esto no es así, pero se mantienen las mismas necesidades de seguridad y defensa y es necesario conocer sus orígenes para comprender lo que significan.

La misión primera e inexcusable de todo estado es la defensa de los ciudadanos, ante todo de sus vidas, pero también de su cultura, sus bienes, su libertad y su desarrollo. Como es obvio la función de los estados no se limita a este objetivo y en la medida que una sociedad se industrializa y se desarrolla en los distintos campos, la defensa de sus intereses plantea nuevos problemas y exige medios y actividades muy diferentes, pero subsiste en todo caso la necesidad primera, ya que por desgracia el hombre no ha alcanzado un nivel de civilización en el que la violencia y las amenazas hayan desaparecido.

El concepto de defensa nacional. En este marco ha de interpretarse la definición de «defensa nacional» que da la legislación española:

«es la disposición, integración y acción coordinada de todas las energías y fuerzas morales y materiales de la nación, ante cualquier forma de agresión, debiendo todos los españoles participar en el logro de tal fin» (ley orgánica 6/1980).

De esta definición, similar a la que recogen las legislaciones de otras naciones de nuestro entorno cultural, cabe destacar dos cuestiones: la que se refiere a las amenazas y la que afecta a la responsabilidad en la defensa del conjunto de la comunidad.

Respecto a las amenazas conviene descartar las tendencias maximalistas de quienes aplican esta valoración de manera abusiva. Baste citar como dato que según algunos tratadistas parte de las conquistas de las legiones se justificaron como necesarias para la defensa de Roma. En esta misma línea a mediados del siglo XX se extendió la doctrina de la seguridad nacional en varios países latinoamericanos en la que se calificaban de amenazas acciones que correspondían al orden de la política o al mantenimiento del orden público. En otro sentido hoy es necesario tener en consideración lo que se denominan nuevas amenazas, como son el deterioro ambiental,

el comercio de las drogas y el terrorismo internacional.

Respecto a quiénes alcanza la responsabilidad de la defensa, del texto se desprende que no corresponde en exclusiva a los ejércitos. Por tanto hay que distinguir dentro del concepto de defensa nacional, lo que corresponde a la defensa militar y la que es competencia de otros órganos del estado: defensa económica, diplomática, cultural, etc.

Estructuras nacionales e internacionales de defensa. Para llevar a cabo la defensa de los estados, estos disponen de las estructuras que consideran adecuadas y redactan planes de defensa que, normalmente, se revisan periódicamente. En España la responsabilidad última la tiene el gobierno, que dispone de la Junta de Defensa Nacional como órgano asesor al más alto nivel. Dentro del gobierno, al Ministerio de Defensa le corresponde la planificación y dirección de la defensa militar, para la que cuenta con el Estado Mayor de la Defensa, con los ejércitos y con los diferentes organismos político-administrativos del ministerio.

Durante años los planes estratégicos han sido clasificados de secretos, pero desde 1992 las directivas de defensa nacional, que se redactan cada 4 años aproximadamente, se publican, manteniendo el secreto para el desarrollo pormenorizado de las mismas. En marzo de 2000 se aprobó y fue divulgado el libro blanco de la defensa en España, en el que se plantean los objetivos generales y se informa de los medios que se ponen a disposición del Estado para este fin, así como su organización.

El deseo generalizado de paz ha propiciado, desde finales del siglo XIX, la creación de distintos organismos internacionales con el objeto de facilitar la solución de los conflictos interestatales por vías pacíficas y respaldar la defensa de los países más débiles. Con este objeto fue creada la Sociedad de Naciones, que, sin embargo, no pudo impedir que estallara la II Guerra Mundial y la Organización de Naciones Unidas, que desde 1950 se esfuerza en esta misión. Pero si bien la ONU condena el empleo de la violencia por los estados como sistema para dirimir sus divergencias, a la vez aprueba el

que éstos se defiendan de las agresiones injustas, por lo que en paralelo a su creación las naciones no sólo han mantenido sus propias estructuras de defensa, sino que han nacido organizaciones internacionales con el objetivo de apoyarse en caso necesario y también servir de plataforma para buscar solución a los contenciosos entre sus asociados.

La más importante ha sido, sin duda, la Organización del Atlántico Norte (OTAN), surgida en 1948 para la defensa de Europa ante una posible agresión soviética, y que dio lugar a la creación, en el bloque opuesto, del Pacto de Varsovia. Al margen de consideraciones de otra índole, es evidente que su existencia hizo posible que no estallara en un largo período una nueva contienda en un área que había vivido durante siglos guerras continuas. También surgieron la Unión Europea Occidental, que actualmente se está integrando en la Unión Europea, en su parámetro de política común de seguridad y defensa, y la Organización de Seguridad y Cooperación Europea (OSCE), que nació como conferencia de seguridad y cooperación. Además, fuera de Europa, destacan la Organización de Estados Americanos (OEA), la Liga Árabe y la Unión de Estados Africanos (UEA). Cabría citar también los pactos defensivos bilaterales y aquellos que surgieron en diferentes áreas para afrontar determinadas situaciones de crisis.

Todo ello apunta a la tendencia de ampliar el concepto de defensa nacional, limitado al propio territorio, al concepto de defensa compartida, esto es, a considerar que los problemas de seguridad internacional afectan a todas las naciones, aunque estén alejadas del lugar del conflicto. El deseo de que las Naciones Unidas sean capaces de impedir los conflictos armados y de imponer el derecho internacional, todavía parece lejano y tiene indudables problemas de ejecución, pero constituye una aspiración a la que no debe renunciar el ser humano.

La concepción de la defensa del futuro. La necesidad de tender hacia el concepto de la seguridad compartida se ha hecho evidente en los últimos años. Las amenazas son en muchos casos globales y, según datos de la

ONU, a la par que han disminuido los conflictos interestatales, han aumentado los provocados, dentro de las naciones, por motivos étnicos, políticos o religiosos. También es de destacar que este concepto permite disminuir los gastos en defensa que, si bien en España han sido bastante reducidos en comparación con los países próximos, a nivel mundial han supuesto un freno al desarrollo de los pueblos más necesitados.

El enfrentamiento de los dos bloques, capitaneados por Estados Unidos y la Unión Soviética, que polarizó la situación internacional durante la segunda mitad del siglo XX, arrastró a una carrera de armamentos en la que se invirtieron sumas enormes que hubieran podido dedicarse al desarrollo de las áreas más necesitadas. Sin embargo, es conveniente tener en cuenta que no se trata de un problema fácil de solucionar, como lo ha demostrado el que al desaparecer los bloques y frenarse los gastos en defensa, no por ello se han incrementado sustancialmente los llamados dividendos de la paz.

Para las naciones más desarrolladas han disminuido notablemente las amenazas procedentes de los estados vecinos, pero como quedó demostrado el 11 de septiembre del año 2001 se han incrementado otros peligros, como son el terrorismo internacional, el narcotráfico o el crimen organizado. Todos ellos fueron fijados como amenazas importantes por la OTAN en 1999. Junto a estos nuevos riesgos ha de situarse la obligación de estas naciones de apoyar el respeto a los derechos humanos, interviniendo si es preciso en defensa del más débil, como es el caso de Kosovo o de Timor. La opción a una defensa autárquica y limitada a las propias fronteras, va en contra de las obligaciones internacionales contraídas por los estados como miembros de las Naciones Unidas. La ayuda humanitaria, siendo imprescindible, no puede suplir la obligación de intervenir ante la vulneración de los derechos humanos cuando lo sufren determinados sectores, de forma generalizada y permanente.

La defensa en sentido estricto, tanto si se refiere a la propia nación como a la cooperación internacional, no debe limitarse a la puesta en práctica de operaciones de defensa o de

mantenimiento de la paz, sino que ha de estudiar los orígenes de los conflictos para aplicar las medidas correctoras adecuadas. En algunos casos ello exigirá la imposición por la fuerza, pero esta violencia queda ampliamente justificada si con ello se logra solucionar el problema que provocó la situación.

La cultura de defensa. En consecuencia y teniendo en cuenta las nuevas amenazas, la tendencia en las naciones industrializadas es a ampliar la concepción tradicional de la defensa, tanto en las estructuras como en los medios a emplear. La sociedad se siente amenazada en muchos casos, por problemas que le afectan cotidianamente o que conoce por la difusión de noticias científicas, como es el caso de la ecología, mientras otros riesgos los ve como alejados y que no le afectan. En este sentido es importante constatar la tarea de las ONGs, que facilitan información y llevan a cabo estudios e intervenciones, en ocasiones espectaculares.

El conjunto de esta nueva concepción de la seguridad y la defensa, hace necesario que los Estados se planteen el desarrollo de una «cultura de defensa» en la sociedad. Entendiendo por tal, no la militarización de los problemas político-sociales, sino la difusión de datos e ideas que permitan a los ciudadanos valorar debidamente lo que poseen y, a la vez, saber que existe una responsabilidad de los que están en mejores condiciones, respecto a los más pobres y los que sufren agresiones de toda índole. La cultura de defensa constituye un elemento imprescindible en la cultura de paz y no debe quedar en el olvido que a lo largo de la Historia muchas agresiones y guerras se hubieron evitado si al deseo de paz se hubiera unido la capacidad de defensa.

Véase también: Defensa Alternativa, Defensa Civil Noviolenta, Guerra, Violencia.

Bibliografía:

- FISAS, Vicenç (1992), *Diccionario de siglas y acrónimos sobre defensa y desarme*. Barcelona, Centro Unesco de Catalunya.
- SABAS LARRAZABAL, Ramón (1995), *Seguridad, paz y defensa*. Madrid, Ministerio de Defensa.

VILANOVA, Pere y MARTÍNEZ, Rafael (Coords.) (2000), *Seguridad y defensa en el siglo XXI*. Madrid, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado.

FRANCISCO LAGUNA SANQUIRICO

DEFENSA ALTERNATIVA. Con la expresión «defensa alternativa» se designan convencionalmente aquellos sistemas de defensa de un país que se apartan en alguna medida de la defensa armada clásica. Se trata pues de defensa de la sociedad organizada, no de defensa individual. También se trata de reconocer que la defensa basada en las armas destructivas y mortíferas es insatisfactoria o insuficiente, y se buscan otras alternativas.

En su forma más radical, la defensa alternativa renunciaría totalmente a las armas de muerte y emplearía medios (o «armas», si se da a la palabra una acepción amplia que también admite el diccionario) noviolentos. Pero entre la defensa armada clásica y la defensa totalmente noviolenta caben muchos modelos intermedios, y del mismo modo que un ejército convencional no excluye actuaciones y medios no mortíferos (comunicaciones, información, propaganda), también cabe concebir que una defensa alternativa tenga como inspiración básica la noviolencia sin excluir totalmente el derramamiento de sangre (en teoría, y a costa de algún grado de incoherencia doctrinal). En esta definición se tratará de ofrecer una visión panorámica de la tensión dialéctica entre la defensa armada convencional y la doctrina de la defensa noviolenta, y de los modelos intermedios que se han propuesto a lo largo del siglo XX y hasta nuestros días.

Antecedentes. Aunque suele citarse a Gandhi como padre de la idea de un ejército noviolento, sin duda hay precedentes. Ya en 1915 el filósofo británico Bertrand Russell, en un clima internacional ciertamente poco propicio, escribió un ensayo titulado *War and Non-Resistance* en el que sostenía que «tras una generación de instrucción en los principios de la resistencia pasiva» Gran Bretaña podría desmovilizar sus fuerzas armadas y

responder a cualquier invasión con una campaña de no-cooperación.

Gandhi no elaboró una doctrina sistemática sobre la sustitución del ejército convencional por una fuerza noviolenta, pero dispersas en su obra menudean las reflexiones al respecto. Sus palabras, y el ejemplo de sus primeras campañas noviolentas en Sudáfrica y en la India, influyeron decisivamente sobre Maude Royden, predicadora de la Iglesia Anglicana que fue el alma del proyecto de un «Ejército de Paz» basado en la idea, que hoy nos parece quizá demasiado simplista, de interposición de un cuerpo desarmado de civiles de ambos sexos entre combatientes enfrentados. Su llamamiento tuvo un gran eco en los primeros años treinta, pero el proyecto terminó por naufragar al no ser patrocinado decididamente por ningún gobierno ni por la Sociedad de Naciones. El intento, no obstante, tiene el mérito de una tentativa de realización anterior a una reflexiva elaboración teórica.

Durante la Guerra Fría. Tras el paréntesis de la Segunda Guerra Mundial y durante toda la época de la llamada Guerra Fría, las reflexiones sobre modelos de defensa en occidente estuvieron condicionadas inevitablemente por la división del mundo en dos grandes bloques. Lo que se temía era una agresión soviética, y se discutía la oportunidad o conveniencia de hacerle frente con medios que excluyeran las destrucciones masivas previsibles en caso de conflicto nuclear. La irracionalidad misma de una situación en que cada uno de los bandos tenía poder para destruir varias veces toda vida sobre el planeta dió alas a las meditaciones sobre defensas alternativas.

Dos militares británicos merecen citarse aquí como iniciadores del debate. Basil Liddell Hart, a partir de los testimonios de algunos generales alemanes sobre sus dificultades para hacer frente a una resistencia noviolenta practicada contra sus tropas especialmente en Dinamarca, Holanda y Noruega, aboga por el estudio riguroso de la que llama «defensa civil» y la preparación sistemática de la población para ella. Stephen King-Hall, en su obra *Defence in the Nuclear Age* (1958) va más lejos:

«Propongo –dice– sustituir nuestra estrategia basada en la violencia por una estrategia basada en la noviolencia. La adopción de esta política debería inaugurarse con una declaración (unilateral, si otras potencias no aceptan unirse a nosotros) según la cual Gran Bretaña abandonará en una fecha determinada el empleo de la energía nuclear para fines militares».

Estas llamadas a la sensatez, aunque no impresionaran a los políticos, tuvieron su impacto en universitarios e intelectuales de diversas naciones. Tanto en Inglaterra como en otros países europeos y en los Estados Unidos, aparecen estudios sobre las lecciones que cabe deducir de diversos episodios más o menos contemporáneos en que funciona la resistencia noviolenta, aunque no tenga una formulación explícita: fracaso del golpe militar de Kapp en Alemania en 1920, resistencia alemana a la ocupación franco-belga del Ruhr en 1923, varios aspectos de la resistencia al nazismo en países ocupados por las tropas de Hitler, reacción en Argelia y Francia contra los militares franceses sublevados en Argel en 1961, episodios de la resistencia anticomunista en Alemania oriental en 1953, en Hungría en 1956, en Checoslovaquia en 1968, en Polonia en 1980, etc.

Durante algunos años, especialmente en la década de los setenta y en los países nórdicos, los irenólogos (investigadores de la paz) se están esforzando por convencer a los responsables de la defensa de que vale la pena preparar en serio una estrategia de defensa noviolenta. Algo consiguen. Los gobiernos de Suecia, Noruega, Dinamarca, Holanda y Bélgica financian estudios y programas de investigación sobre defensa noviolenta o alternativa, e incluso –caso de Bélgica– un proyecto de formación noviolenta para los objetores de conciencia que optan por el servicio civil. Pero no hay que engañarse: son sólo unas migajas desprendidas de los ingentes presupuestos bélicos para acallar las protestas de los pacifistas.

La proliferación de estudios y la diversidad de situaciones permiten esbozar una clasificación elemental de los modelos teóricos de defensa alternativa en los años setenta y

ochenta. Básicamente, quienes abogaban por las defensas alternativas oscilaban entre el pragmatismo y la utopía.

Los más pragmáticos se conformaban con proscribir el medio de destrucción masiva por excelencia, el arma atómica, para avanzar después progresivamente por el camino de un desarme paulatino, bilateral y controlado. Aceptaban el planteamiento de que el enemigo potencial del occidente era el bloque soviético, y aceptaban también que la defensa noviolenta se concibiera como complemento o apéndice de la defensa armada convencional, o como recurso en segunda instancia en caso de que la defensa armada fracasase. Para facilitar el diálogo con el estamento militar, no se ponía en tela de juicio la estructura ni la filosofía básicas de los ejércitos, sino que se trataba de reducir la capacidad ofensiva de éstos fuera de las fronteras y de limitarlos a funciones una defensa «no provocativa», para las cuales bastaban armas ligeras y un buen adiestramiento de la ciudadanía en la desobediencia cívica frente al eventual invasor.

Otros se atrevían a proponer a los gobiernos la creación de algún tipo de cuerpo de combate realmente noviolento, paralelamente al ejército convencional. La brigada, compañía o legión noviolenta (el nombre es lo de menos) podría nutrirse en gran medida con los objetores de conciencia al servicio armado. Téngase presente que en los años de referencia subsistía el reclutamiento obligatorio en la mayoría de los países europeos, y que en muchos de ellos, incluida desde luego España, aumentaba exponencialmente el número de objetores. Se hablaba, pues, de estrategias civiles de defensa, se proponía el adiestramiento en los procedimientos noviolentos (proclamación del respeto a la vida como cuestión de principio, desobediencia, obstrucción, busca del diálogo con el adversario, información veraz y completa, incitación a la desertión) de unos militantes que darían ejemplo y encuadrarían al conjunto de la población. Quedaba el problema de la coexistencia en un marco institucional de fuerzas violentas y noviolentas: si yo, noviolento, tengo un «compañero» armado con una metralleta, ¿qué crédito puede merecer mi compromiso de respetar incondicionalmente la vida de mi

adversario? Y quedaba el riesgo de que el «soldado noviolento» sea uncido al carro del aparato estatal y utilizado para causas *non sanctas*. Problema y riesgo en los que no podemos extendernos aquí.

Otros, finalmente, preferían alzar la bandera de la utopía sin reservas, a sabiendas de la dificultad de su realización inmediata pero convencidos de que la utopía debía ser dibujada y descrita hoy para que sea realizable mañana. La utopía es en este caso la conversión radical de las estructuras estatales de un país (al que seguirían otros) a la noviolencia, por la presión organizada y perseverante de la sociedad. Los cauces por los que se manifieste esa presión de la sociedad dependerían de las posibilidades que ofreciera el sistema democrático: iniciativa legislativa popular, reforma de la Constitución, victoria electoral de un partido noviolento, etc.

Si del plano de la teoría pasamos al de las realizaciones, conviene mencionar en estos años la actuación de las Brigadas de Paz Internacionales en Centroamérica, único experimento de defensa noviolenta, limitado pero muy interesante, desarrollado con cierta planificación.

El coloquio de Estrasburgo. El coloquio internacional sobre *Las estrategias civiles de defensa*, que organizaron los noviolentos franceses en 1985 con la ayuda financiera de su Gobierno, es una buena referencia sobre las reflexiones de los teóricos pocos años antes del desvanecimiento –insospechado aún para todos– de la temida amenaza soviética sobre el mundo occidental. Predominó allí, no sólo en los organizadores sino en buena parte de los asistentes, la aceptación de ciertos planteamientos gubernamentales de defensa. Había que conseguir que los ministerios de defensa se dignaran reconocer la utilidad de la defensa noviolenta como complemento de la defensa armada. Con las debidas reservas y como primer paso superable, esto se aceptaba por todos. Más discutible era la aceptación sin crítica de la visión maniquea que estaba entonces en la base de todas las hipótesis bélicas y de todos los ejercicios estratégicos de los militaristas occidentales, a saber: lo que había que defender era el mundo libre occidental

contra la amenaza de agresión totalitaria de la URSS. Los noviolentos reunidos en Estrasburgo estaban tal vez obsesionados por responder únicamente a la pregunta simplista: ¿Y qué haríais si nos atacaran los rusos?

La excepción más notable fue seguramente la ponencia del alemán Theodor Ebert, que alertó contra la mala identificación del enemigo recordando, entre otros ejemplos, el golpe de Estado contra Allende en Chile en 1973. El peligro de ataque a la democracia no estaba necesariamente en el comunismo o en la Unión Soviética, sino que podía venir paradójicamente de la gran potencia que pretendía erigirse en paladín de la democracia. El irenólogo de Berlín planteaba la hipótesis de que un país occidental, europeo o americano, tratase de llevar a cabo algunos cambios fundamentales en su economía y su sistema de defensa, cambios que serían vistos con malos ojos por el poderoso «complejo militar-industrial» estadounidense. El peligro de intervención extranjera, decía, no vendría entonces de la URSS.

Cuatro años más tarde del coloquio de Estrasburgo, los acontecimientos demostrarían que efectivamente se había sobredimensionado la amenaza soviética. Las amenazas a la paz tienen muchas otras precedencias.

Tras el derribo del muro de Berlín (1989). Aunque diversos factores contribuyeron al derribo (más que «caída») del muro de Berlín en noviembre de 1989, con la consiguiente desaparición del Telón de Acero y de las dictaduras comunistas, el acontecimiento puede verse en sí mismo como un magnífico ejemplo de defensa noviolenta de la sociedad civil frente a los poderes opresores.

Desde esta perspectiva, podría haberse esperado un renovado interés mundial por la defensa noviolenta. Pero no ocurrió así. Cabe incluso sospechar que, precisamente por haber vislumbrado la eficacia de la noviolencia, los representantes del viejo orden político tuvieron miedo de su fuerza revolucionaria y se esforzaron por cerrarle el paso.

Los análisis más lúcidos de lo ocurrido en los conflictos de la antigua Yugoslavia apoyan esta interpretación. Las iniciativas noviolentas fueron desdeñadas o silenciadas, las

acciones de las ONG's apenas recibieron apoyo, las ventas de armas a unos y otros combatientes continuaron, los desertores de los ejércitos estuvieron lejos de recibir apoyo de la comunidad internacional, y finalmente se inventó una «intervención humanitaria» de tipo quirúrgico que sembró más muerte y desolación entre aquellos mismos a los que se decía defender. Se consiguió que varios representantes preclaros de la noviolencia admitieran nuestra inmadurez actual para preconizar la utopía y confiaran resignadamente en los ejércitos como única fuerza organizada para liberar a los pueblos de tiranos como Milosevich.

Mientras tanto, no obstante, la utopía de una defensa noviolenta institucionalmente organizada, no dejada a la improvisación, no ha dejado de tener sus promotores. Las nuevas circunstancias hacen que la idea de defensa se combine ahora con la de intervención noviolenta. Antes, la mayoría de las construcciones teóricas en torno a la posible sustitución de las fuerzas armadas tenían en mente la defensa del propio país, pero no la defensa de la democracia escarnecida, las poblaciones masacradas o los derechos humanos violados en terceros países. Ahora, ante los desastrosos efectos de las intervenciones supuestamente humanitarias de ejércitos de la OTAN, las Naciones Unidas o los Estados Unidos en países de todos los continentes, se plantea la cuestión de dar al deseado «ejército noviolento» no sólo una función de defensa del propio país sino de intervención en terceros países.

En España hubo en 1994 una propuesta de recoger firmas para presentar por iniciativa legislativa popular una «Ley de Opción por la Paz» que crearía un ejército noviolento en sustitución del actual. No encontró acogida favorable. Entre la juventud antimilitarista española, es frecuente que la sola mención de la palabra «ejército», aunque sea noviolento, suscite oposición.

Sí tuvieron éxito, en cambio, los noviolentos italianos al conseguir en 1998 la promulgación de una ley revolucionaria. Se creó un Servicio Civil con vocación de ejército noviolento, dependiente de la Presidencia del Consejo de Ministros. Sin embargo, esta vic-

toria apenas ha sido simbólica hasta ahora, pues la falta de financiación paraliza el funcionamiento de este organismo.

Hay otras iniciativas que tratan de promover la defensa alternativa noviolenta (y eventualmente la intervención) al margen de los gobiernos. Quizá la más interesante es la «Fuerza No-Violenta de Paz Global» (www.nonviolentpeaceforce.org), impulsada principalmente desde los Estados Unidos. La principal incógnita, caso de que se llegara a constituir una verdadera fuerza noviolenta con capacidad de intervención en situaciones de conflicto, podría ser la actitud de los gobiernos. Hoy por hoy, no cabe pensar que las grandes potencias pusieran sus medios de transporte y comunicaciones al servicio de los noviolentos, y es difícil imaginar cómo tal fuerza de paz podría actuar sin el beneplácito de los poderosos.

Véase también: Cuerpos Civiles de Paz, Defensa Civil Noviolenta, Noviolencia, Resistencia Noviolenta a golpes de Estado.

Bibliografía:

- AA. VV. (1985), «Les stratégies civiles de défense. Actes du Colloque International de Strasbourg», noviembre 1985. Número especial de la revista *Alternatives Non Violentes*.
- ARIAS, Gonzalo (1995), *El ejército incruento de mañana. Materiales para un debate sobre un nuevo modelo de defensa*. Madrid, Nueva Utopía.
- BOSERUP, Anders y MACK, Andrew (1985), *Gueerra sin armas. La noviolencia en la defensa nacional*, Barcelona, Fontamara.
- ROBERTS, Adam (1967), *Tre Strategy of Civilian Defence*. London, Faber.

GONZALO ARIAS BONET

DEFENSA CIVIL NOVIOLENTA. En su historia la humanidad ha construido una serie de instituciones para resolver los conflictos de manera no vengativa de una parte con la otra y sin suprimir una de sus partes: los tribunales para resolver los conflictos entre ciudadanos o entre ellos y las instituciones, el parlamento para los conflictos entre gru-

pos sociales, el sindicato para los conflictos entre trabajador y patronal, etc. Para las controversias jurídicas entre Estados, hace más de un siglo nació el Tribunal Internacional de Arbitraje; y para prevenir y resolver las guerras, la gran parte de las naciones han intentado en dos ocasiones crear un gobierno mundial (Sociedad de Naciones y Naciones Unidas). El proceso histórico no ha llegado, aún, al objetivo final; hoy la ONU es sofocada por su Consejo de Seguridad y es desautorizada por EE UU, los cuales se imponen como única superpotencia del mundo. Este problema de superar las guerras es el máximo problema político del actual momento histórico de la humanidad.

1. *Una defensa civil utópica.* En el pasado hubo propuestas de defensa alternativa, pero en términos considerados demasiado utópicos. Las religiones predicaron que todos somos hijos de Dios y que entonces somos hermanos; el jainismo llegó hasta evitar cualquier violencia también sobre la naturaleza. La invitación de las religiones a «No matar» ha sido confinada a las relaciones personales, mientras que para las defensas de grupo (y de las mismas religiones) cada medio ha sido considerado lícito y justo. A pesar de todo ha habido algunos episodios alternativos, baste recordar como: el Papa Leon I que paró a Atila; como San Francisco de Asís se interpuso en medio de una batalla durante las Cruzadas consiguiendo la amistad de Saladino. La continuación de estas acciones vino, en época contemporánea, de Oriente, Gandhi creó el Shanti Sena (ejército de la paz) compuesto de noviolentos. Tras su muerte este grupo actuó en la India mediante formas de defensa y asistencia social. Asimismo, posteriormente, en el mundo se están articulando cuerpos civiles de paz.

2. *Una defensa civil deseable para poder salir de la guerra moderna.* La guerra ha cambiado profundamente. En los tiempos antiguos se hacía con recursos limitados y el que ganaba se llevaba todo y tenía muy pocas bajas (era un juego de suma cero). En la época contemporánea y especialmente en el siglo XX, la guerra perdió su separación entre civiles y combatientes, las fronteras son poco

nítidas, ahora los militares son «profesionales de las armas», los jóvenes no comparten sus valores, la opinión pública muestra su hostilidad, hay cada vez más argumentos políticos, jurídicos, ideológicos y económicos que juegan contra las guerras (éstas se han convertido en juegos de suma variable, en la cual las dos partes pueden sobre todo perder y, en ciertas ocasiones, ganar como la liberación de la India).

Además la guerra moderna, con el uso de armas de destrucción masiva, conduce a una serie de paradojas, que pueden constituir una señal del fin de la guerra en la historia de la humanidad. La población que quiere defenderse organizando, a través del Estado, un ejército armado modernamente, se encuentra que el primer objetivo de las armas nucleares es la propia población civil, en cuya lógica dichas naciones aceptarían la pérdida y destrucción de un 20-30 por ciento de sus ciudadanos –bajo el primer ataque– antes de barajar la posibilidad de rendirse. Entre los arsenales (nuclear, químico, biológico, etc) el más terrible es el nuclear; que hoy no está lejos de la capacidad de destruir la humanidad entera (sólo algunos miles de las 50.000 bombas nucleares de los arsenales de 1989 daría un balance de mil millones de muertos inmediatos, más otras tantas muertes posteriores; además del temido invierno nuclear que duraría varios meses, el cual, con temperaturas bajo cero destruiría las cosechas y la vegetación, así como la fauna, quedando sin nutrientes las poblaciones humanas supervivientes. Con arsenales como estos la especie humana, aquella que se distingue por su inteligencia, se ha construido los medios para destruirse a sí misma y los perfecciona –lo que constituye una prueba de su no inteligencia– con nuevos conceptos de defensa y seguridad nacionales. Tras el final de la Guerra fría, no hay una ideología que pueda legitimar la conservación de armas de destrucción masiva y, sin embargo, los arsenales del club de potencias atómicas sigue casi intacto.

Estas paradojas, sin embargo, conllevan que hoy la guerra entre Estados aún pueda ser efectuada, aunque orientada a destrucciones inferiores, a aquellas que aún son posibles: guerra quirúrgica, restringida, preventiva, de

baja intensidad, etc. Aquella que es posible, también, cuando existe una gran disparidad de fuerzas; aquella que pudiera justificar una intervención de tropas de cascos azules de la ONU o, como en la antigua Yugoslavia, produciendo situaciones de *ecocidio* y de desestabilización de poblaciones y de equilibrios políticos difícilmente alcanzados.

Además aunque una guerra no sucediera jamás, el actual gasto en armamento comporta un esfuerzo (más de 800 mil millones de dólares al año) que dilapida múltiples recursos humanos y naturales, mientras que una sexta parte de la población del planeta padece hambre. A ello se asocia la incesante investigación científica en nuevas armas, sin punto de finalización, lo que representa una sutil condena para el género humano.

3. *Defensa civil hipotética.* Por impulso popular, en la historia reciente, han ocurrido importantes episodios de defensa civil (entendida como respuesta a agresiones, invasiones, dictaduras). Los primeros casos han sido interpretados como episodios curiosos y fortuitos (Danza de los Espíritus entre las naciones indias; la liberación de Hungría, 1858-68; o la de la India por Gandhi). Después han adquirido más interés, en una Europa más tecnológica y avanzada, situaciones como: la defensa del Ruhr (1923), la defensa popular de los judíos daneses a las deportaciones de Hitler (1943-45), la resistencia sueca a la reestructuración nazi de la cultura y del Estado (1943-45), las luchas de la Alemania Este contra el régimen dictatorial comunista (1953), la defensa a manos desnudas de los checoslovacos en la primavera de Praga durante la invasión rusa (1968), la liberación del Irán del imperialismo occidental, realizada especialmente por las mujeres (1979), el sindicalismo de *Solidarnosc* en Polonia (1980-1982), la liberación de la dictadura de Marcos en Filipinas (1986). Pero los episodios más conmovedores culturalmente fueron las grandes luchas de los países del Este, los cuales –todos juntos– se liberaron de la servidumbre mundial establecida en Yalta. Tantos episodios de lucha popular están en sintonía histórica con la decadencia de la guerra como instrumento de resolución de conflictos entre los pueblos; y su localización en lugares

y tiempos tan relevantes para la política mundial no deja dudas que sobre el tema de la defensa colectiva, los pueblos pueden todavía elegir, y pueden elegir de manera colectiva la noviolencia como método eficaz. En consecuencia, episodios como el de la India de Gandhi conviene repensarlos y estudiarlos más profundamente. Así, algunos de los problemas que quedan por estudiar y verificar en la práctica social son: a) ¿Los pueblos pueden afrontar noviolentamente los conflictos entre Estados? y b) ¿Este tipo de defensa, hasta ahora realizada, sólo de manera espontánea, puede ser preparada anteriormente por las instituciones públicas?

4. *Defensa civil como cambio de paradigma.* En los Estados actuales la institución de la defensa armada constituye uno de los pilares de la organización social; de hecho, es durante la defensa colectiva cuando se verifica la solidaridad social última: cuando un ciudadano llega a ofrecer su vida por el bienestar de sus conciudadanos. Este es un tipo de compromiso que ninguna otra institución social pide y que justamente llega a exaltar el sentido moral de quien participa en la institución militar. Parece que se hace necesario construir un «equivalente moral» de la guerra, es decir, la motivación a un nuevo comportamiento, superior también al comportamiento jurídico, que hasta ahora, de manera altamente merecida, ha desarrollado acciones diplomáticas muy importantes, pero que son insuficientes. Estamos adaptándonos a proceder hacia esta nueva perspectiva porque seguramente hoy la sociedad está cambiando radicalmente; la mitad del pueblo, las mujeres, hasta ahora estaban excluidas de las decisiones políticas; su entrada en juego dará una gran novedad histórica, en especial sobre la defensa nacional, dado que la institución ejército ha sido (en especial en los últimos siglos) esencialmente machista. En analogía con lo que T. S. Kuhn ha propuesto para la historia de la ciencia, se puede sostener que hoy día estamos dentro de un cambio de paradigma. El viejo paradigma está bien constituido; pero está clara la anomalía y lo absurdo de la guerra moderna; el nuevo paradigma es, por ejemplo, reconocible en la propuesta de Gandhi; se trata de cambiar toda

una mentalidad, hasta tal punto que la realidad sea percibida por las comunidades según un nuevo punto de vista (la noviolencia), incompatible con el precedente (destrucción del adversario).

5. *Defensa civil que se adelanta.* Tradicionalmente la institución que forma las motivaciones para dar la vida es la religión. Pero las religiones son muchas y desde hace miles de años están divididas entre ellas, dada la mutua incomprensión por entender las mismas palabras (Dios, sacralidad, fraternidad, moral, etc.); éstas han llegado a luchas de exterminio, siendo uno de los principales factores de las guerras. Pero éstas están aprendiendo de la noviolencia de Gandhi, que ha sabido unir, superando los maquiavelismos típicos de la política, lo espiritual y lo político, lo personal y lo público, el individuo y las masas. El actual proceso de aproximación entre las religiones para buscar algunos compromisos comunes sobre la construcción de la paz entre ellas y en el mundo, puede llegar a saber transformar su diversidad en complementaridad y cooperación. Esto se reflejaría sobre los conflictos de cualquier tipo. Cuando las religiones hayan aprendido a superar sus numerosos conflictos, éstas estarán en grado de ofrecer una enseñanza básica para superar los conflictos, incluidos aquellos entre Estados, y hacerlo sin violencia.

Además la institución que habitualmente pide la vida es el Estado. Hasta ahora, para las guerras, lo ha hecho con una exigencia absoluta, de tipo imperial (según el derecho romano) y hegeliano (según el Espíritu absoluto): durante la guerra pero, también, cuando fabrica productos industriales peligrosos, o cuando decide qué fármacos son dañinos; él puede decidir la vida y la muerte de sus ciudadanos según su insondable decisión (al permanecer el carácter absoluto del Estado se impide, aún, el tener una verdadera Protección Civil nacional, como expresión de la capacidad popular de saber reaccionar a las agresiones naturales o artificiales; esta capacidad, si se desarrollara, llegaría a oponerse al Estado absolutista, el cual por esto mismo la niega, aunque la población quede expuesta a muy graves riesgos). En los últimos cincuenta años gran parte de los jóvenes han

objetado al servicio militar (hasta el 50 por ciento en Alemania e Italia); esto ha erosionado por dentro el *poder absolutista* de casi todos los Estados europeos, según los argumentos del sacerdote Lorenzo Milani: el pacto constitutivo para formar el Estado no puede imponerme desde fuera el sacrificio de mi vida, como tampoco de matar a otros; estas decisiones dependen de mi más alta responsabilidad (al mismo nivel de aquella de tener hijos). Con esto, la autoridad del Estado de tipo imperial es redimensionada hasta prefigurar un Estado federativo entre componentes que eligen también de manera radicalmente diferente; por ejemplo, generales y objetores que ejercen el derecho a la libertad de defensa colectiva. Esto puede llegar a comportar una nueva Constitución, ya no basada sobre valores individuales o ideales, sino sobre la voluntad de los contrayentes de querer hacer la paz respecto a los principales conflictos, sean internos o externos. Así se trataría de una Constitución basada sobre el valor «Paz» —como fundamento para la convivencia humana—; es decir, fundada sobre la motivación para la Paz.

Además, el Estado, en sus relaciones con otros Estados, se caracteriza como un absoluto intocable (caso de la no injerencia), pero por la presión popular de los últimos decenios, el derecho internacional ha debido abrir un espacio, desde arriba, a las organizaciones internacionales (por ejemplo, Naciones Unidas) y, desde abajo, a los derechos humanos de base. Esto ha quitado al Estado viejas prerrogativas de independencia absoluta. Todo esto ha desarrollado nuevas motivaciones para incrementar la cooperación entre los pueblos y de actuar dentro de otros Estados de manera no intrusiva (por ejemplo, Amnesty International, Peace Brigades International) que no fomente agresiones militares con nuevas etiquetas.

6. *Defensa civil como nueva aportación a la resolución de conflictos.* El tradicional método de resolución jurídica de conflictos viene precedido por la necesidad de una tercera parte imparcial; mientras que ésta puede faltar en muchos conflictos (aquellos ideológicos, entre sujetos que se califican de atributos absolutos, entre extranjeros). Un progre-

so crucial en la teoría de los conflictos ha sido realizado por J. Galtung. Su frase característica es: un conflicto es A-B-C; es decir, es una construcción triádica: 1) es fácil, si se sabe tomar por el lado justo; 2) es por lo menos tres conceptos diferentes: motivaciones/presupuestos (A), comportamientos (B) y contradicciones/contenidos (C); 3) estos conceptos forman una unidad y entonces nos obligan a pensar con una idea que está compuesta de tres ideas. Esto es esencialmente nuevo, porque supera toda la historia del pensamiento occidental. Se le han acercado sólo Leibniz y Hegel; lo ha anticipado el pensamiento cristiano, pasando de las ideas simples de los Griegos a la idea de un Dios que es Trinidad-Unidad. Dicho cristianismo, entonces, si recuperase popularmente su desarrollo fundamental podría llegar a ser un factor crucial de solución de conflictos en la sociedad (según un proceso de refundación de la religiosidad análogo a cuanto ha hecho Gandhi respecto a la tradición hindú de ahimsa).

Se puede ampliar la idea de Galtung aplicándola a los dos principales modelos de solución de los conflictos, tanto al militar, como al de la defensa civil (el cuadro debe ser leído en sentido antihorario a partir de la casilla de arriba a la derecha).

Cuando se precisan las motivaciones fundamentales (A) del modelo militar, entonces se entiende que aquellas son parciales; que en la vida hay motivaciones alternativas; y que estas sostienen otro modelo de resolución de conflictos; con sus precisos aspectos subjetivos. Aquí los conceptos básicos de los dos modelos tienen variaciones radicales de significado que dan una inabarcabilidad intelectual: paz, defensa, amigo-enemigo, fraternidad. También la sentencia romana «Si quieres la paz, prepárate para la...» termina con «... guerra» o «... paz» según el modelo. Sin embargo, sobre los aspectos objetivos está todo el contraste instintivo entre el modelo militar y el noviolento: el primero se basa, objetivamente, sobre la capacidad destructiva de las armas (absurda para el segundo modelo); mientras que el segundo se basa sobre las relaciones humanas para la búsqueda de una cooperación (emotivas e irracionales según el primer modelo). Este contraste radical está

<i>Los dos principales modelos de resolución de conflictos</i>			
	(A) REPRESENTACIÓN EFECTIVA (la preferencia forma parte de la solución)	(C) REPRESENTACIÓN SUBJETIVA (ideas intuitivas para un pensamiento subjetivo)	(B) REPRESENTACIÓN OBJETIVA (lo que presentan los libros de texto)
MODELO MILITAR	Progreso <i>infinito</i> de las armas. <i>Organización</i> del personal y su límite.	Enemigo, traidor, fuerte, ser el primero, autoridad, jerárquico, estrategia científica, «cientificación de la seguridad y supresión de las emociones».	Herramientas destructivas. Comportamientos compulsivos. Principios analíticos. Sociedad jerárquica. Lógica clásica (o «A» o no «A»).
MODELO NOVIOLENTO	Progreso <i>infinito</i> de las potencialidades humanas. <i>Organización</i> para resolver un problema universal a través de un movimiento de solidaridad.	Hermanidad, empatía, igualdad, comunidad, cooperación, no violencia, pluralismo, democracia, «democratización de la defensa y extinción de la violencia».	Técnicas no violentas. Derechos humanos de los pueblos. Comunidad y cooperación. Principios holísticos. Lógica dialéctica (-A ≠ A).

Fuente: GALTUNG, Johan (2000), *Conflict Transformation by Peaceful Means*. New York, UNDP.

bien representado por el vocablo «no-violencia» que, justamente, es una doble negación (típica de la investigación eurística de un nuevo método) que no es equivalente a ninguna palabra afirmativa (típica de las imposiciones y de las abstracciones).

7. *Defensa civil y modelo de desarrollo*. Puesto que los dos modelos son radicalmente diferentes justamente sobre las motivaciones, el tránsito al modelo no-violento no es posible cuando la población sigue diariamente las motivaciones típicas del modelo militar. En otras palabras, la capacidad de realizar una Defensa Civil Noviolenta está relacionada con un cierto modelo de desarrollo, cuyas elecciones fundamentales son la solidaridad y el desarrollo a escala humana y cooperativa con la naturaleza. Galtung ha caracterizado los modelos de desarrollo que de ellos se derivan: «azul» y «verde». Aquí se mide toda la distancia entre la actual sociedad occidental, que sigue el modelo «azul», de la sociedad que puede preparar una defensa civil con instituciones *ad hoc*, siguiendo el modelo de desarrollo «verde».

Si bien esta distancia va disminuyendo en la medida en que, con la lucha democrática, las sociedades de modelo azul van realizando modificaciones institucionales que introdu-

cen elementos típicos del modelo verde. Por ejemplo: el fin de las dictaduras y la introducción de la democracia en todos los pueblos, la no exclusión de la mujer de la organización social, la objeción de conciencia y el servicio civil organizado por el Estado, el bloqueo de las centrales nucleares y el desarrollo de las energías alternativas, la oposición al industrialismo y el crecimiento del ecologismo, etc. A este amplio movimiento, el Estado (o sea el complejo de las instituciones sociales) ha respondido negando sistemáticamente *una primera institución típica del modelo verde*, en cualquiera sector social; es sintomático que cuando el Secretario de Naciones Unidas, Boutros-Ghali, propuso el Peace-keeping también civil (Agenda for Peace, 1992), fue destituido. Además muchos opositores al servicio militar requerían una institución de defensa alternativa, aunque sólo fuese la encargada de la protección civil, pero incluso este tipo fue negado, gastando en ello muchas energías sociales.

He aquí que se presenta la diferencia entre las políticas de dos tipos de defensa, aquella jurídica y aquella noviolenta. La primera, estando formalizada e institucionalizada según tradiciones jurídicas del Estado absoluto, que

hace leva con sus mecanismos institucionales y, por esto, puede aceptar y hacerse absorber a favor de la política de potencia institucional; mientras que la segunda hace leva sobre las fuertes motivaciones de las personas y puede sólo esperar que sus movimientos de base puedan crecer en instituciones populares de una nueva sociedad. Sin embargo, la defensa de los derechos humanos es un campo de encuentro entre las dos políticas. Aquí está la lucha crucial, que se puede realizar al mismo tiempo por la Defensa Civil Noviolenta y por el modelo verde.

8. *Defensa Civil y otras defensas defensivas.* Galtung ha distinguido, de manera oportuna, sobre la base del tipo de armamentos utilizados por una nación, entre defensas ofensivas (con armas de destrucción masiva, misiles, portaaeronaves, bombarderos, etc) y defensas defensivas (como, por ejemplo, la que tiene la neutral Austria). Entre las segundas se puede distinguir: la defensa de los tecnocomandos (Afheldt) en Alemania occidental que se sustentaba sobre la exención de las ciudades históricas del conflicto para combatir los carros armados rusos en los campos; la defensa popular total de la ex-Yugoslavia (cada ciudadano armado con armas ligeras y organizado en pequeños grupos bastante autónomos); la defensa civil (como continuación de la protección civil también en caso de ataques nucleares, de la que el norteamericano Gene Sharp está muy cerca); la defensa civil no-violenta (del francés J. M. Müller, que se basa sobre el sentido cívico de los participantes y viene dirigida por los prefectos); la defensa social (del alemán T. Ebert que une el pueblo a la defensa tanto de la población como de las instituciones democráticas conquistadas); la defensa popular noviolenta -DPN- (sostenida por Aldo Capitini y otros autores italianos y por el australiano B. Martín, que une defensa y transformación social y que, por definición, es aquella que se basa en el modelo de desarrollo verde, o sea, gandhiano).

Dentro del solo sector defensa, la DPN tiene precondiciones severas, entre las cuales está: colocarse dentro de un marco defensivo nacional de defensa sólo defensiva, para evitar dobles juegos sobre la noviolencia de los sos-

tenedores de la DPN (principio de Galtung); en tiempo de paz, para evitar la sedición del ejército, aplicar su reducción a cuerpos profesionales de defensa social (principio de Lazare Carnot). Estas son las premisas para proceder a la construcción de la DPN según los siguientes principios operativos: cesión de una cuota del ejército y de los gastos militares nacionales a la ONU, para la organización de una fuerza de policía internacional de componente tanto civil como militar (principio de la ONU); instituciones de un cuerpo de objetores de conciencia, para la defensa colectiva, y concordar la gestión caso por caso con la gestión de las Fuerzas Armadas (principio de Lorenzo Milani); interposiciones, sin intrusión y desde la base, en los conflictos internacionales al fin de pacificarlos (principio de las Brigadas Internacionales de Paz).

Sobre el penúltimo principio, recordaré que en Italia, por primera vez en el mundo, una ley (230/98) establece la «experimentación de una defensa civil no armada y noviolenta» y la instrucción de los objetores en ésta; este compromiso legal fue confirmado también después de la aprobación de la ley que abolirá el servicio militar en el 2007, se instituirá un servicio civil que mantendrá la finalidad de una defensa nacional alternativa (todo esto seguido de varias sentencias de la Corte Constitucional, en la primera de ellas de 184/65, declaraba equivalente la defensa de la Patria sin armas a aquella con las armas). Además, en Alemania ha sido instituido un Servicio Civil de Paz. Asimismo se está trabajando por la creación de un Servicio Global de Paz que llevaría por nombre Fuerzas de Paz Noviolentas.

Véase también: Cuerpos Civiles de Paz, Defensa Alternativa.

Bibliografía:

- AA. VV. (1982), *¿Defensa armada o defensa popular no-violenta?* Barcelona, Hogar del Libro.
- ARIAS, Gonzalo (1995), *El ejército incruento de mañana.* Madrid, Nueva utopía.
- DRAGO, Antonino (Ed.) (1995), *Peacekeeping e Peacemaking. La difesa e la costruzione della pace con mezzi civili.* Sulmona, Qualevita.

GALTUNG, Johan (1984), *¿Hay alternativas! Cuatro caminos hacia la paz y la seguridad*. Madrid, Tecnos.

ANTONINO DRAGO

DEFENSOR DEL PUEBLO. Véase *Ombudsman*.

DEFENSORES DE LOS DERECHOS HUMANOS. Los individuos y las asociaciones y organizaciones que se dedican a la defensa de los derechos humanos juegan un papel fundamental en la promoción y protección de los mismos y en la lucha contra la impunidad y el olvido. Las tareas que vienen desempeñando todas estas personas comprometidas con una auténtica cultura de los derechos humanos son enormemente variadas y cambiantes de un lugar a otro, comprendiendo, entre otras, la defensa legal de víctimas de violaciones de derechos humanos, el acompañamiento a los grupos campesinos en sus reivindicaciones, la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, la investigación y la recopilación de datos sobre atentados contra los derechos humanos, la denuncia de la pasividad de muchos gobiernos ante violaciones flagrantes de derechos humanos, la propuesta de nuevas leyes y convenios internacionales relativos a derechos humanos, la labor de *lobby* tanto en el ámbito interno como en el internacional, todas las tareas relacionadas con la educación en derechos humanos, la asistencia a conferencias nacionales e internacionales de derechos humanos.

Sin embargo, a pesar de la importancia que para la salud y el vigor democráticos de una sociedad tienen todos estos grupos e individuos, en los últimos años, los defensores de derechos humanos se han convertido en una nueva víctima de violaciones de derechos humanos, en un objetivo más de la represión gubernamental, siendo objeto de amenazas, restricciones a su libertad de movimientos, censura, interceptación de sus comunicaciones, torturas e, incluso, como el trágico caso del cooperante Íñigo Eguíluz, asesinado en Colombia por grupos paramilitares, atentados contra uno de los derechos más precia-

dos, el derecho a la vida. Por todo ello, los defensores de derechos humanos necesitan urgentemente de un sistema de protección.

Las Naciones Unidas han sido plenamente conscientes de esta realidad, tratando desde mediados de los años 80 de adoptar un instrumento jurídico internacional que protegiese los derechos básicos de los defensores de derechos humanos. Para ello, se procedió a la creación en 1984 de un Grupo de Trabajo por parte de la Comisión de Derechos Humanos que tendría como tarea fundamental la elaboración de un Proyecto de Declaración sobre los derechos fundamentales de los defensores de derechos humanos. El Grupo de Trabajo comenzó sus deliberaciones y discusiones en 1986 y, desde el principio, se fue consciente de la enorme dificultad de su empeño. Existía una enorme distancia entre las posiciones de aquellas delegaciones gubernamentales favorables al trabajo de los defensores de derechos humanos y aquellas otras que miran con un enorme recelo dicho trabajo y que han tratado de obstaculizar en todo momento el proceso de elaboración de la Declaración sobre defensores de derechos humanos. En este último aspecto han destacado Estados como China, Cuba, México, Irán, Siria o Turquía.

Finalmente, tras trece años de duras e intensas negociaciones, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó el 9 de diciembre de 1998, en virtud de su resolución 53/144, la *Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidos* (en adelante, la denominaremos Declaración sobre defensores de derechos humanos), un auténtico hito en la lucha por el reconocimiento de la legitimidad y la dignidad del trabajo de los millones de personas que trabajan incansablemente a favor del reconocimiento de los derechos humanos de aquéllos que no tienen voz y capacidad para hacerse escuchar.

Derechos de los defensores de derechos humanos. Sin ninguna duda, nos encontramos ante el principal objetivo de la Declaración aprobada por la Asamblea General de

las Naciones Unidas, ocupando por ello la mayor parte de la Declaración. En primer lugar, como auténtica declaración de principios, el artículo 1 del instrumento que venimos analizando señala que:

«toda persona tiene derecho, individual o colectivamente, a promover y procurar la protección y realización de los derechos humanos y las libertades fundamentales en los planos nacional e internacional».

Tal y como tendremos ocasión de ver en todos y cada uno de los derechos proclamados en esta Declaración, el ejercicio de dichos derechos se puede llevar a cabo «individual o colectivamente», con lo que se está admitiendo de una manera expresa la legitimidad e idoneidad del trabajo de las organizaciones y grupos de derechos humanos. El trabajo por una cultura de los derechos humanos no es solamente un esfuerzo de carácter individual sino que debemos tener en cuenta que dicho trabajo no se podría desarrollar sin el respaldo y el apoyo de las organizaciones en las que desempeñan su cometido los defensores de derechos humanos.

Por su parte, el artículo 5 de la Declaración sobre defensores de derechos humanos reconoce unos derechos que son fundamentales para poder ejercer la labor de defensa de los derechos humanos: los derechos de reunión y manifestación pacífica, el derecho de formar asociaciones y afiliarse a ellas y, por último, el derecho a comunicarse con las organizaciones gubernamentales e intergubernamentales. Obviamente, nos encontramos ante un catálogo de derechos que son muy «sensibles» para aquellos Gobiernos poco respetuosos con los derechos humanos de sus ciudadanos y ciudadanas. En este sentido, estados como Cuba o México trataron de imponer limitaciones derivadas de sus derechos internos al ejercicio de estos derechos.

Asimismo, el artículo 6 reconoce el derecho de toda persona,

«individualmente y con otras, a conocer, recabar, obtener, recibir y poseer información sobre todos los derechos humanos; a publicar, impartir o difundir li-

bremente a terceros opiniones, informaciones y conocimientos relativos a todos los derechos humanos» y «a estudiar si esos derechos» se observan, tanto en la ley como en la práctica», así como a señalar a la atención del público esas cuestiones».

Como vemos, nos encontramos ante unos derechos que son básicos para desempeñar de una manera eficaz el trabajo a favor de los derechos humanos pero que, desgraciadamente, siguen sin cumplirse totalmente en muchos países en los que las informaciones relativas a los derechos humanos pasan por muchos filtros antes de llegar, si es que lo hacen, al gran público.

El derecho a un remedio efectivo y a garantías eficaces cuando un defensor de derechos humanos vea vulnerados sus derechos viene establecido en el artículo 9, uno de los derechos sobre los que más se discutió y en torno al cual existía una mayor disparidad de criterios. En virtud del párrafo primero de esta disposición,

«en el ejercicio de los derechos humanos y las libertades fundamentales, incluidas la promoción y la protección de los derechos humanos a que se refiere la presente Declaración, toda persona tiene derecho, individual o colectivamente, a disponer de recursos eficaces y a ser protegida en caso de violación de esos derechos».

Para garantizar el efectivo ejercicio de este derecho, el artículo 9 establece todo un conjunto de garantías judiciales en el ámbito interno como la posibilidad de la persona cuyos derechos hayan sido vulnerados acudir a los organismos internacionales de derechos humanos competentes. Finalmente, como intento de evitar la impunidad a la que van asociadas normalmente las violaciones de los derechos básicos de los defensores de los derechos humanos, el párrafo 5 del artículo 9 establece que:

«el Estado realizará una investigación rápida e imparcial o adoptará las medidas

necesarias para que se lleve a cabo una indagación cuando existan motivos razonables para creer que se ha producido una violación de los derechos humanos».

Por último, el artículo 13 contempla otro de los derechos más polémicos contenidos en la Declaración sobre defensores de derechos humanos. Nos referimos al derecho a recibir fondos y recursos para actividades destinadas a la promoción y la protección de los derechos humanos. Mientras que las ONG's de derechos humanos y los países más favorables a la Declaración querían ver reconocido sin ningún tipo de limitación este derecho, esencial para el mantenimiento de las actividades a favor de los derechos humanos según su opinión, gobiernos como el de Cuba o el de China querían eliminar este derecho, dado que va contra la soberanía del Estado y contra el principio de la no interferencia en los asuntos internos (el argumento de fondo es que otros países pueden financiar actividades de derechos humanos con intereses que, a veces, pueden tener poco que ver con los derechos humanos). A lo máximo que estaban dispuestos estos Estados era a permitir el derecho a recabar fondos en el interior del propio país, mientras que los fondos recibidos del exterior se deberían someter a diversas regulaciones de carácter administrativo. Finalmente, tras interminables negociaciones y discusiones, se llegó al texto de compromiso que figura en el artículo 13 de la Declaración. De acuerdo con este artículo,

«toda persona tiene derecho, individual o colectivamente, a solicitar, recibir y utilizar recursos con el objeto expreso de promover y proteger, por medios pacíficos, los derechos humanos y las libertades fundamentales, en concordancia con el artículo 3 de la Declaración»

(el artículo 3 es en el que se establece que el derecho interno es el marco se deben llevar a cabo todas las actividades permitidas por la Declaración). Como vemos, se reconoce el derecho a recibir recursos para financiar actividades de derechos humanos, pero siempre dicho derecho va a estar sometido al derecho

interno, lo que puede abrir la puerta a importantes limitaciones. Fue el precio que hubo que pagar por ver incluido este importante derecho en la parte dispositiva de la Declaración sobre defensores de derechos humanos.

Deberes del Estado. Qué duda cabe que los Estados tienen una responsabilidad esencial en la aplicación de la Declaración sobre defensores de derechos humanos, velando por que puedan llevar a cabo sus actividades con total libertad y sin ninguna traba. Así lo reconoce la propia Declaración sobre defensores, quien, en su artículo 2, señala que:

«los Estados tienen la responsabilidad primordial y el deber de proteger, promover y hacer efectivos todos los derechos humanos y las libertades fundamentales».

Para ello, prosigue el propio artículo 2,

«los Estados adoptarán las medidas legislativas, administrativas y de otra índole que sean necesarias para asegurar que los derechos y libertades a que se hace referencia en la presente Declaración estén efectivamente garantizados».

Un deber esencial del Estado, y que es esencial para un eficaz desarrollo del trabajo de los defensores de derechos humanos, es el deber de protección ante cualquier tipo de amenaza, violencia... Es el artículo 12.2 de la Declaración el que dispone que:

«el Estado garantizará la protección por las autoridades competentes de toda persona, individual o colectivamente, frente a toda violencia, amenaza, represalia, discriminación, negativa de hecho o de derecho, presión o cualquier otra acción arbitraria resultante del ejercicio legítimo de los derechos mencionados en la presente Declaración».

Asimismo,

«le incumbe al Estado la responsabilidad de adoptar medidas legislativas, judiciales, administrativas o de otra índole apro-

piadas para promover en todas las personas sometidas a su jurisdicción la comprensión de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales» (artículo 14.1),

estableciendo para ello todo un conjunto de posibles medios. Uno de los medios más eficaces en este sentido es la promoción de la Educación en Derechos Humanos en todos los niveles educativos y en todas aquellas profesiones que trabajan día a día en contacto con los derechos humanos (abogados, funcionarios encargados del cumplimiento de la ley, personal de las fuerzas armadas, funcionarios públicos), aspecto éste que le viene encomendado a los Estados en el artículo 15 de la Declaración sobre defensores de derechos humanos.

Por último, otro de los deberes que asume el Estado en la Declaración sobre defensores de derechos es «la creación y el desarrollo de otras instituciones nacionales *independientes* destinadas a la promoción y la protección de los derechos humanos» (artículo 14.3). Si he destacado en cursiva la palabra *independientes* es porque ésta puede ser una muy buena medida para avanzar en el difícil camino de la protección de los derechos humanos, siempre y cuando se garantice al máximo su imparcialidad e independencia y no sean meros agentes al servicio de las políticas gubernamentales.

Como vemos, los Estados se van a tener que convertir, junto con el conjunto de la sociedad civil, en los principales garantes de un cabal cumplimiento de todos los derechos humanos y de la Declaración sobre los defensores de derechos humanos.

Papel de los derechos internos en la Declaración sobre defensores de derechos humanos. Ya hemos comentado cómo uno de los principales objetivos de los Estados más reacios a la Declaración sobre defensores de derechos humanos era someter los derechos reconocidos en la Declaración a las limitaciones impuestas por sus derechos internos, lo que podría contribuir a vaciar de contenido alguna de sus disposiciones más importantes. Tras largas discusiones al respecto, finalmen-

te consiguieron la inclusión de una disposición que sometía el ejercicio de los derechos reconocidos en la Declaración a los derechos internos, aunque con alguna salvedad que ahora vamos a analizar. Es el artículo 3 de la declaración el que establece que:

«el derecho interno, en cuanto concuerda con la Carta de las Naciones Unidas y otras obligaciones del Estado en la esfera de los derechos humanos y las libertades fundamentales, es el marco jurídico en el cual se deben materializar y ejercer los derechos humanos y las libertades fundamentales y en el cual deben llevarse a cabo todas las actividades a que se hace referencia en la presente Declaración para la promoción, protección y realización efectiva de esos derechos y libertades».

Como podemos comprobar, nos enfrentamos ante una importante limitación en el disfrute de los derechos reconocidos en la Declaración sobre defensores de derechos humanos, aunque con la salvedad de que, tal y como dispone el propio artículo 3 que estamos comentando, el derecho interno tendrá que ser acorde con la Carta de las Naciones Unidas y con otras obligaciones del Estado en materia de derechos humanos. Lo cierto es que es una de las disposiciones que puede suponer mayores barreras para el trabajo de los defensores de derechos humanos.

Como conclusión, podemos señalar que la Declaración sobre defensores de derechos humanos ha supuesto un paso adelante muy importante, poniendo de manifiesto, al menos, la urgente necesidad de proteger todas las actividades de las personas que trabajan en el campo de los derechos humanos. Ahora bien, no podemos perder de vista que se trata tan solo del primer paso, ya que, en primer lugar, no es plenamente vinculante para los Estados, dado que es una mera resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas y, en segundo lugar, no establece medidas concretas para su puesta en práctica.

Véase también: Derechos humanos, Desarrollo, Violencia.

Bibliografía:

- AMNISTIA INTERNACIONAL (1999), *Defensores de los derechos humanos en Latinoamérica. Más protección, menos persecución*, Madrid, EDAI.
- GIRALDO, Javier (1994), *Colombia. Esta Democracia Genocida*. Barcelona, Cristianisme i Justícia.
- MALDONADO FREITAS, I. (1998-99), *Human Rights Defenders. The Right to Defend: the Colombian Case*. European Masters Degree in Human Rights and Democratisation, University of Padova-University of Deusto.
- RODLEY, Nigel S. (1997), «Human Rights NGOs: Rights and Obligations. (Present Status and Perspectives)». SIM, Special Issue, 19.
- FELIPE GÓMEZ ISA

DEMOCRACIA. Desde el punto de vista etimológico el concepto democracia se refiere al poder o gobierno (*kratos*) del pueblo (*demos*). Cuando preguntamos por el significado de un orden social justo y por los principios que deben regirlo, la palabra democracia aparece en primer lugar. De hecho hoy en día constituye la base primera para poder hablar de paz y de justicia, aunque para llegar a lo que hoy en día significa democracia se ha recorrido un largo camino de aprendizaje social.

En un primer paso, la democracia tiene su origen en la *polis* griega, en la Atenas del siglo VI a. C. De aquella época provienen una serie de elementos que siempre acompañarán a esta forma de organizar la sociedad y su gobierno y que siguen estando hoy en el significado de la palabra democracia. Los más decisivos para nuestra comprensión actual son los valores de libertad e igualdad política y social, así como la necesidad de participar en la elaboración de las normas que regulan nuestra vida social. Desde su origen la democracia tiene que ver con la deliberación pública, con la idea de que son las razones y no la violencia o las creencias aquello que puede justificar el poder político, el poder del Estado. A estas premisas hay que sumar la importancia de una educación democrática y la necesidad de condiciones económicas que hagan posible la participación igual.

La aparición de los estados modernos conduce a una segunda etapa en la progresiva formación de una sociedad democrática. A las ideas anteriores se suma ahora la posibilidad de participar en sociedades plurales, con diferentes culturas y valores, y al mismo tiempo con una economía diferenciada. El tamaño y la complejidad requieren introducir principios nuevos como son las separación de poderes (que no sean los mismos los que hacen las leyes y los que las ejecutan), los derechos individuales y la representación como mecanismo de participación política. En las primeras democracias modernas, surgidas en el siglo XIX, se sigue con la idea básica del gobierno del pueblo, pero ahora son el sufragio universal, el sistema de partidos y la regla de mayorías, los mecanismos que definen la participación política. Se trata, más bien, de un gobierno elegido por el pueblo.

La democracia no constituye sólo una forma de gobierno, sino una forma de sociedad, una determinada manera de construir nuestra vida en común. De ahí que no deba confundirse representación y participación. La representación es un mecanismo de elección de nuestros gobernantes, pero la democracia exige además participación en lo que podemos denominar la sociedad civil. Es decir, exige que también en las escuelas, en los lugares de trabajo, en las asociaciones de todo tipo, sea la participación y la deliberación los mecanismos básicos para la toma de decisiones. Renunciar a esta participación supone renunciar a la idea básica que define la democracia y que no es otra que la autonomía política: la idea de que son ciudadanos aquellos que sólo se someten a las leyes que ellos mismos se han dado.

En nuestros días asistimos a un tercer paso en la configuración de la democracia. La dimensión global que adquieren hoy en día muchos de nuestros problemas, como la economía, la paz o la ecología, han llevado a que no coincidan ya las fronteras de la democracia con las fronteras del Estado. Si la democracia responde a la idea de que somos los afectados o implicados por los problemas quienes debemos resolverlos, este principio sobrepasa hoy los límites jurídicos de los estados. De ahí que se plantee la necesidad de

una democracia supraestatal e, incluso, cosmopolita, que sea capaz de aplicar estas ideas en la escala real en que se producen los problemas. La progresiva ampliación de las competencias de la ONU, así como la misma Unión Europea constituyen pasos en esta dirección, aunque en su seno no se cumplan todavía suficientemente las ideas democráticas.

La democracia no constituye nunca un sistema político y social acabado y definitivo, sino que se trata más bien de un proceso. Su construcción requiere leyes, pero también requiere una serie de valores morales como la tolerancia, el respeto a los demás y a sus creencias y la solidaridad o reciprocidad. Necesita también condiciones culturales, sociales y económicas que permitan y aseguren una participación igual y efectiva en la toma de decisiones; por último, precisa una responsabilidad por lo público, por el bien común, que no debe limitarse al Estado. Sin estas condiciones podremos utilizar el nombre de democracia pero sólo servirá para enmascarar sistemas políticos injustos.

Véase también: Ciudadanía, Estado, Poder.

Bibliografía:

- ARBLASTER, Anthony (1991), *Democracia*. Madrid, Alianza.
- BEETHAM, David y BOYLE, Kevin (1996), *Cuestiones sobre la democracia*. Madrid, Libros de la Catarata.
- CORTINA, Adela (1993), *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos.
- DAHL, Robert (1992), *La democracia y sus críticos*. Barcelona, Paidós.
- GARCÍA-MARZA, Domingo (1993), *Teoría de la democracia*. Valencia, Nau.
- HABERMAS, Jürgen (1994), *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta.

DOMINGO GARCÍA MARZÁ

DEPORTE. Del latín *deportare* (llevar, trasladar) se deriva *deportarse* (divertirse). Del inglés *sport* y del francés *déport*. Ejercicio físico, acto recreativo, pasatiempo, placer, entretenimiento, diversión.

A lo largo de la historia de la humanidad el deporte ha estado presente en multitud de

culturas. La educación física occidental parece tener sus raíces en las artes marciales orientales. El arte marcial es un sistema de educación a través del movimiento (educación física). Pero además el deporte comparte con las artes marciales elementos como la filosofía, la psicología (ejercicio mental) o la salud (prevención médica). El Kung-Fu, arte marcial, se desarrolló y perfeccionó en China, si bien sus raíces proceden de la antigua India. Los libros más antiguos que hacen mención a temáticas relacionadas con las artes marciales, son: los *Vedas* (libros sagrados de la India escritos por los Rishis), el *I Ching* o libro de los cambios (chino), y el *Sutra* (libro budista).

Los Rishis, sabios hindúes, descubrieron que el comportamiento de una persona dependía de su estado de ánimo; sabían que a través del ejercicio físico (deporte) se podía modificar cualquier estado. También relacionaron la salud con el movimiento. La danza y el baile son unas de las primeras prácticas deportivas, que además eran una forma de acercamiento a los dioses.

El sentido primigenio del arte marcial era un ejercicio físico-mental que proporcionaba salud y calidad de vida. Se trataba de formar hombres más sabios, sanos, honestos, justos y solidarios; que la capacidad de empatizar con los hombres se potenciara, y que la filantropía, el amor y el servicio a los demás estuvieran por encima de los intereses personales; hombres valerosos, respetuosos, coherentes y responsables. En definitiva, y valga la redundancia, hombres más humanos. El sufrimiento y el dolor humano vienen provocados por la inseguridad y el miedo; las artes marciales crean modelos multidisciplinarios que potencian las cualidades positivas del hombre, acabando con la ignorancia (base del miedo) y potenciando la inteligencia. En este sentido un potenciador natural es el deporte, que era utilizado como modelo educativo y socializador. La autodefensa ocupaba un plano secundario, ya que el arte marcial es ante todo una filosofía de vida.

Serán los monjes budistas los que observen, analicen y estudien los movimientos de los animales, centrándose en el tigre, la grulla, la cobra y el mono. Casualmente las ca-

racterísticas de estos cuatro animales (fuerza, resistencia, velocidad y habilidad motriz) representan actualmente la base de todo entrenamiento deportivo. Pero además estos animales poseen cuatro grandes valores, valentía, prudencia, adaptabilidad e inteligencia. Aunque el origen de las artes marciales se asocia a los monjes y clérigos, no quiere decir que éstos sean violentos ni que éstas tengan connotaciones religiosas. Simplemente que, al igual que ocurrirá en Occidente, en Oriente la sabiduría y el poder estuvieron en manos de los estamentos religiosos durante mucho tiempo.

En otras culturas orientales, como en Egipto o en Japón, se realizaban prácticas deportivas, si bien destinadas al entrenamiento del ejército y sus soldados, en el primer caso, y para los samuráis en el segundo.

Entre las culturas occidentales, tenemos antecedentes en la civilización cretense con el pugilato y las carreras. En Grecia el deporte y el ejercicio físico adquieren una mayor madurez, forman parte de la educación, complementándose con la poesía, oratoria, música o arte (*mens sana in corpore sano*). Aparecen las olimpiadas, una competición deportiva de carácter cuatrienal, que se celebraron desde el 776 a. C. hasta el 393 a. C. En Roma, el deporte se orientó hacia el entrenamiento militar y el entretenimiento en el anfiteatro o el circo. En la Edad Media, los torneos servirán como entrenamiento militar, mientras que en el Renacimiento se practica alguna modalidad deportiva por mero placer.

En el s. XIX se produce el nacimiento del deporte moderno (también las Olimpiadas modernas). Cuatro hombres jugaron un papel vital en su consolidación: el escritor alemán F. L. Jhan (el padre de la gimnasia), el poeta sueco P. H. Ling (en 1840, escribió: *Los fundamentos generales de la gimnasia*), el teólogo inglés T. Arnold, y el militar español F. Amorós («la gimnasia vuelve al hombre más fuerte, veloz, inteligente, sensible y dispuesto a servir a los demás»). Hay que destacar la figura de Arnold en el desarrollo del deporte en Inglaterra, y posteriormente en Europa. Fomentó los deportes reglamentados, utilizando el deporte para enseñar valores morales (aquí reside el origen del *fair play*).

En el s. XIX, Inglaterra fue el país que más desarrolló las actividades deportivas. Se practicaban en *Scholl*, *Colleges* y *Universities*. No es de extrañar que allí nacieran las versiones modernas de deportes como el fútbol, tenis, rugby, remo, hockey, atletismo o boxeo. El Barón Pierre de Coubertin tomó como modelo el deporte inglés para implantarlo en las escuelas francesas, y que, posteriormente, servirá como base para las Olimpiadas.

Ya en el s. XX el deporte entra en una nueva etapa, donde se establecen normativas y reglamentos en las diferentes especialidades. La educación física se convierte en obligatoria en los colegios, creándose carreras universitarias (incluidos *masters* y otros estudios especializados), que en España están regulados por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. También se han creado organismos y federaciones locales, regionales, nacionales e internacionales.

Debemos diferenciar entre el deporte profesional y el *amateur*. Las competiciones oficiales han supuesto la profesionalización del deporte y los deportistas (aquellos que reciben un sueldo por practicar un determinado deporte), si bien la esencia del deporte no depende de la profesionalización, ya que la gran mayoría de las personas que practican alguna actividad deportiva lo hacen de forma desinteresada y libre. Este es el espíritu de las Olimpiadas, donde los deportistas deben ser *amateurs*.

En una cultura de paz, el deporte se presenta como un elemento socializador importantísimo, que contribuye a la regulación y resolución pacífica de los conflictos. La finalidad del juego es el entretenimiento y la diversión. El origen social del juego es difuso, pero lo que sí parece más claro es pensar que una de sus finalidades sociales es solucionar diferentes puntos de vista sobre una misma cuestión. De tal manera que el juego se convierte en un medio para resolver nuestras diferencias de una forma no violenta. Esta finalidad la encontramos en los juegos deportivos (deporte). Veamos algunos ejemplos:

— En México hay numerosos centros arqueológicos, como Monte Albán (Oaxaca), donde se encuentran unas estructuras archi-

tectónicas denominadas juego de pelota. En estos recintos se practicaba un juego de pelota ritual, cuya finalidad era resolver los conflictos entre las diferentes tribus. Se utilizaba esta práctica deportivo-ritual para solucionar las disputas de una forma pacífica y no violenta.

— En Inglaterra, el origen del fútbol se sitúa en la disputa entre dos pueblos próximos que trataban de llegar con un balón por el camino intermedio al otro pueblo. Esta disputa se resolvió de una forma deportiva, pacífica, sin emplear la violencia.

— En 1928 el matemático y físico J. Von Neuman formuló la teoría de juegos (*La teoría de juegos y comportamiento económico*). Esta teoría matemática explica los tipos racionales de comportamiento en situaciones que existe conflicto de intereses. Comportamientos no violentos que buscan una solución al conflicto creado.

— Por último, pensemos en situaciones diarias, normales. Muchas veces recurrimos al juego para encontrar una solución a un conflicto de intereses. Bien sea a través del parchís, los dados, las cartas, bien sea mediante una carrera, saltar o jugar unas canastas. O un pierde paga. Es decir, recurrimos al ejercicio físico para resolver nuestras diferencias.

Es necesario reivindicar la práctica deportiva como alternativa para solucionar los problemas diarios, debemos aprender a potenciar y consolidar nuestro espíritu deportivo. Pierre de Coubertin recoge en una oda:

«Oh deporte, tu eres paz. Forjas los lazos de amistad entre las naciones. Eres acuerdo y armonía. Enseñas a la juventud un lenguaje común, respeto y mutua confianza; eres la fuente de la competición noble, pacífica, tranquila... Oh deporte, eres paz».

El deporte, como cualquier acto humano, también puede provocar violencia. Hoy en día algunos deportes de masas, como el fútbol, se dice que generan violencia. Sin lugar a dudas es un tema desgraciado que no procede tratar aquí, debido a la cantidad de elementos que deberíamos analizar. Pero no

tenemos que generalizar, puesto que estamos clasificando a todos los aficionados de un deporte (siguiendo con el ejemplo del fútbol) dentro de un mismo grupo. La diversidad es un hecho. La cuestión es que la violencia llama mucho la atención, pero también debemos ver el amor, el cariño, la fidelidad, la constancia, el respeto, la solidaridad o la empatía del aficionado con su equipo. El padre/madre que lleva a su/s hijo-a/s a una actividad deportiva es para que se divierta y aprenda valores y comportamientos. Para que experimente y aprenda a través de sus sentidos (sobre todo mediante la vista o el oído).

No hay que olvidar que el deporte se practica, sobre todo, en tiempos de paz, una paz que se mueve a diferentes escalas, desde la personal hasta la colectiva. Por lo tanto, si potenciamos el deporte, potenciamos la paz, potenciamos la multiculturalidad y las relaciones personales.

El deporte y la salud (tanto física como mental) están inherentemente unidas, el deporte nos proporciona bienestar personal y social, nos permite relacionarnos mejor con las personas; un buen estado de salud nos hace ser y estar más receptivos, amables, felices, ser más comprensivos, cariñosos, etc.; en definitiva, dispara nuestros niveles empáticos y filantrópicos.

El espíritu olímpico proclama que lo importante no es ganar, sino participar. Del mismo modo el espíritu deportivo tiene dos caras, la victoria y la derrota, siendo esta última la más amarga, pero que nos fomenta el espíritu de superación, de entrenamiento para una posterior prueba o competición, pero siempre de una forma pacífica, a través de la cual nos preparamos física y mentalmente para la victoria. Las derrotas son una gran fuente de conocimiento y aprendizaje social, hay que sacar el lado positivo de la derrota, no el negativo.

A través del deporte conocemos otras culturas, otras formas de pensar y de ver el mundo, debemos estar y ser receptivos para aprender a ver el mundo desde otra perspectiva. La interculturalidad está unida al deporte formando un todo indisoluble, pues ayuda a aprender que nuestras percepciones

no son ni las únicas ni las verdaderas, sino solamente parciales. Cuantas más percepciones y visiones diferentes tengamos, más nos enriqueceremos y mejor comprenderemos las realidades sociales.

La deportividad es una filosofía de vida, un comportamiento ético y moral que lleva asociados unos valores, aptitudes y comportamientos. El deporte nos enseña valores que nos sirven para la vida diaria, tales como disciplina, respeto, superación, constancia, humildad, generosidad, prudencia, solidaridad, honestidad, valentía, responsabilidad, etc. Mediante el deporte aprendemos a empatizar con los demás.

Véase también: Olimpiadas.

Bibliografía:

- DMYTRUK, Vsevolod (1980), *Sport and Peace*. Kiev, Politvidav.
 GILLET, Bernard (1971), *Historia del deporte*. Barcelona, Oikos-Tau.
 MIGUEL ÁNGEL SALORT MEDINA

DERECHO A LA PAZ. La rica relación que existe entre los derechos humanos y la paz ha conducido en los últimos años a una reclamación de la Paz como un nuevo derecho humano. Desde un concepto de paz que no se limita a definirla como la mera ausencia de guerra, los derechos humanos ocupan un lugar esencial en el concepto actual de paz entendida como paz positiva. En virtud de esta nueva comprensión de la paz, desde diferentes instancias se está proponiendo el reconocimiento de un derecho humano a la paz como integrante de los derechos humanos de la tercera generación o derechos de la solidaridad. En este intento de reconocer el derecho a la paz está jugando un papel muy destacado, como vamos a ver, la UNESCO. Es en el seno de este organismo especializado de las Naciones Unidas donde se está discutiendo actualmente el Proyecto de Declaración sobre el Derecho Humano a la Paz, en el marco de su proyecto transdisciplinario cultura de paz.

Paz y Derechos Humanos: una relación dialéctica en las Naciones Unidas. La rela-

ción estrecha y creciente entre la paz y los derechos humanos se ha puesto de manifiesto fundamentalmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, con la aprobación de la Carta de las Naciones Unidas y la creación de la ONU en 1945. Fruto de los horrores que tuvieron lugar durante todo el desarrollo de la contienda bélica, el concepto de paz comenzó su particular proceso de enriquecimiento y ampliación. Como se ha señalado a este respecto,

«desde la Carta de las Naciones Unidas ha habido un consenso internacional creciente en cuanto a que los derechos humanos, la paz internacional y el desarrollo están relacionados entre sí y dependen uno de otro».

Es decir, la paz se va a convertir a partir de ahora en una paz positiva y dinámica, que comporta el respeto de los derechos humanos y el desarrollo integral de los pueblos.

Diferentes instrumentos internacionales auspiciados por Naciones Unidas se han hecho eco de este nuevo planteamiento en torno al concepto de paz. Así, tanto el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos como el de los dos Pactos Internacionales de Derechos Humanos consideran que:

«la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana».

En esta misma línea de vincular el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales con el respeto efectivo de los derechos humanos se sitúa la Proclamación de Teherán de 1968, en la cual se establece que «para la realización plena de los derechos humanos y las libertades fundamentales son indispensables la paz y la justicia». Finalmente, la Declaración de Viena aprobada en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en 1993 reafirma una vez más el vínculo existente entre la paz y los derechos humanos al señalar que:

«los esfuerzos del sistema de las Naciones Unidas por lograr el respeto universal y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos contribuyen a la estabilidad y el bienestar necesarios para que haya relaciones de paz y amistad entre las naciones y para que mejoren las condiciones para la paz y la seguridad, así como para el desarrollo económico y social, de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas».

Por otro lado, este vínculo entre la paz y los derechos humanos no ha sido reconocido tan solo de una manera teórica en el marco de las Naciones Unidas, sino que, fundamentalmente a partir del final de la Guerra Fría, se han extraído consecuencias prácticas de un gran calado. Uno de los primeros hitos en este proceso ha sido la famosa agenda para la paz elaborada por el Secretario General de las Naciones Unidas, en aquel momento el egipcio Boutros-Boutros Ghali. En este importante documento estratégico se comenzaron a poner las bases para que las operaciones de mantenimiento de la paz que llevaba a cabo las Naciones Unidas en diferentes países incluyesen el elemento del respeto a los derechos humanos como uno de los ingredientes esenciales de un proceso de paz y de reconciliación nacional. Fruto de esta nueva forma de entender las operaciones de mantenimiento de la paz, varias de estas operaciones auspiciadas por Naciones Unidas han contenido, de una u otra forma, un elemento de derechos humanos. En concreto, operaciones como la de Camboya, la ex-Yugoslavia, el Salvador, Guatemala, Sierra Leona y Ruanda, entre otras, han contado con un componente específico de derechos humanos. Y es que, como se ha puesto de manifiesto,

«existen situaciones en las que la restauración de la paz es una *conditio sine qua non* para poner fin a abusos generalizados de los derechos humanos mientras que, por otro lado, se producen supuestos en los que sin poner fin a las violaciones de los derechos humanos es imposible el obtener una paz duradera».

Asimismo, como otra manifestación de este nexo creciente entre paz y derechos humanos, el Consejo de Seguridad, de nuevo tras el fin de la Guerra Fría, que suponía un auténtico corsé a la actuación de este órgano principal de las Naciones Unidas, ha considerado en determinadas ocasiones las violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos como una «amenaza para la paz», por lo que se sentía legitimado a autorizar una intervención desde las Naciones Unidas. Este fue el caso de la creación de áreas seguras para la población kurda en el norte de Irak cuando, una vez finalizada la Guerra del Golfo de 1991, el régimen de Sadam Hussein comenzó una política sistemática de represión hacia dicha población. Como señaló el Consejo de Seguridad en su resolución 688 de 5 de abril de 1991, el Consejo

«...condena los actos de represión perpetrados contra la población civil iraquí en muchas zonas del Iraq, incluidos los perpetrados recientemente en zonas pobladas kurdas, cuyas consecuencias ponen en peligro la paz y la seguridad internacionales en la región (...) y exige al Iraq que, a fin de contribuir a eliminar la amenaza a la paz y la seguridad internacionales en la región, ponga fin inmediatamente a esos actos de represión».

En la misma línea, en el caso del genocidio acaecido en Ruanda, el Consejo de Seguridad, tras mostrarse «profundamente preocupado por la continuación de las matanzas sistemáticas y generalizadas de la población civil en Ruanda», determinó que «la magnitud de la crisis humanitaria en Ruanda constituye una amenaza para la paz y la seguridad de la región». Por ello, estableció «una operación multinacional con fines humanitarios» que podrá hacer uso de «todos los medios necesarios» para alcanzar los objetivos humanitarios establecidos (Resolución 929, de 22 de junio de 1994). Como podemos comprobar, el Consejo de Seguridad ha utilizado las violaciones de los derechos humanos y las crisis humanitarias graves para emprender actuaciones en el marco del capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas.

Por lo tanto, parece claro de lo expuesto anteriormente que los conceptos de paz y de derechos humanos son conceptos interrelacionados mutuamente, como la disciplina científica conocida como investigación para la paz se ha encargado de demostrar. En este sentido hay que destacar la labor llevada a cabo por uno de sus iniciadores, Johan Galtung, quien desde los años 60 ha venido elaborando todo un marco teórico sobre el concepto de paz. De la mano de todas estas aportaciones, hemos asistido a un proceso de constante enriquecimiento de la noción de paz de un modo creativo y dinámico, pasando a englobar aspectos como la resolución de conflictos, el desarme, las cuestiones relacionadas con el desarrollo económico y social, los derechos humanos e, incluso en los últimos años, las preocupaciones de carácter medioambiental.

Toda esta evolución conceptual de la noción de la paz y su progresiva vinculación con los derechos humanos, ha ido generando el caldo de cultivo óptimo para que desde determinadas instancias tanto doctrinales como políticas se haya lanzado la idea de la posible consideración del derecho humano a la paz como un derecho de la tercera generación. A continuación, nos centraremos en el surgimiento del derecho a la paz y en sus principales características.

El proceso de aparición del derecho humano a la paz. Al calor del surgimiento de los derechos humanos de la tercera generación fue calando la idea de que estaba apareciendo un nuevo derecho humano, el derecho a la paz. El fundamento último que se ofrece para defender la pertinencia del derecho a la paz no es otro que el derecho a la vida en un sentido amplio. Como sostiene en este sentido Adrian Nastase,

«el derecho a la vida ya no se puede entender y definir tan solo desde el punto de vista tradicional..., está adquiriendo una dimensión internacional... El derecho a la paz constituye una exigencia legítima de los individuos y los pueblos para la preservación del universo humano».

El derecho a la vida exigiría el derecho a vivir en una sociedad tanto interna como internacional en paz.

En lo que concierne al proceso de evolución seguido por el derecho a la paz, el primer reconocimiento significativo de tal derecho figura en la resolución 33/73 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, aprobada el 15 de diciembre de 1978. En ella se proclamó la Declaración sobre la Preparación de las Sociedades para vivir en Paz, que establece en su artículo 1, entre otras cosas, que

«toda nación y todo ser humano (...) tiene el derecho inmanente a vivir en paz. El respeto de ese derecho, así como de los demás derechos humanos, redundan en el interés común de toda la humanidad y es una condición indispensable para el adelanto de todas las naciones, grandes y pequeñas...».

Unos años más tarde, en 1984, la Asamblea General volvió a reiterar el derecho a la paz en la Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz, aprobada mediante la resolución 39/11, de 12 de noviembre. Es el artículo primero de esta Declaración el que «proclama solemnemente que los pueblos de la tierra tienen un derecho sagrado a la paz».

Tenemos que señalar, por último, que el único tratado internacional que reconoce de una manera explícita los derechos humanos de la tercera generación es la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos, aprobada en el ámbito de la OUA en 1981. En este instrumento, el artículo 23 dispone que «todos los pueblos tendrán derecho a la paz y a la seguridad nacional e internacional».

La UNESCO y el derecho humano a la paz. En la actualidad es la UNESCO quien, en el marco del Programa Cultura de Paz, está trabajando con mayor vigor en pos del reconocimiento del derecho humano a la paz. En febrero y junio de 1997 se celebraron en Las Palmas y Oslo, respectivamente, sendas reuniones de expertos para elaborar un Proyecto de Declaración sobre el derecho hu-

mano a la paz. Fruto de estas dos reuniones de expertos, se presentó al Director General de la UNESCO un Proyecto de Declaración. Este Proyecto ha sido sometido a discusión en una Consulta de Expertos Gubernamentales en marzo de 1998. En esta Consulta se han mostrado bastantes dudas respecto al proceso de reconocimiento y definición de un derecho humano a la paz. Muchos Estados lo apoyan como principio moral pero no como un nuevo derecho humano. Como vemos, está todavía en fase de discusión, con muchas reticencias por parte de los Estados.

En lo que concierne al contenido de este pretendido derecho a la paz, lo cierto es que es necesario un proceso de definición y clarificación. Karel Vasak ha sido quien ha intentado llevar a cabo el proceso de definición más lúcido pero, aún así, siguen existiendo importantes lagunas por cubrir. Entre otros, los principales elementos del derecho a la paz serían el derecho a oponerse a toda guerra, la objeción de conciencia, la no ejecución de órdenes injustas, el derecho a luchar contra la propaganda en favor de la guerra, el derecho al desarme... Por su parte, Vicenç Fisas ha señalado que el contenido del derecho a la paz sería una trasposición de los contenidos del Programa Cultura de Paz, constituyendo el derecho a la paz su último fundamento. En suma, serían parte integrante de su contenido el respeto a todos los derechos humanos, la potenciación del diálogo y el conocimiento entre culturas y religiones, la promoción del desarrollo social y sostenible, la priorización de las inversiones educativas sobre las militares, la promoción de la educación para la paz y los derechos humanos.

De todo lo señalado anteriormente, podemos concluir con que si bien es clara y nítida la relación entre paz y derechos humanos, no está tan claro ni que ya haya surgido un derecho a la paz considerado como derecho humano ni, sobre todo, su utilidad y pertinencia. Habría que avanzar mucho más en el proceso de definición de un derecho de estas características porque, de otro modo, estaremos dilapidando unas fuerzas que son muy necesarias para la extracción de todas las

consecuencias posibles de la fructífera relación entre la paz y los derechos humanos.

Véase también: Cultura de paz, Derechos humanos, Desarrollo.

Bibliografía:

- BLACKBURN, Robert y BUSUTIL, J. (Eds.), *Human Rights for the 21st Century*, Londres, Printer.
- FISAS, Viçens (1998), *Cultura de Paz y Gestión de Conflictos*. Barcelona, Icaria-UNESCO.
- GALTUNG, Johan (1994), *Human Rights in Another Key*. Cambridge, Polity Press.
- GÓMEZ DEL PRADO, J. L. (1998), «Operaciones de mantenimiento de la paz. Presencias en el terreno de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos». *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, n.º 2.
- MULLERSON, R. (1997) Fifty Years of the United Nations: Peace and Human Rights in the UN Agenda.
- RUIZ MIGUEL, A. (1985), «¿Tenemos derecho a la paz?». *Anuario de Derechos Humanos*, 3, 397-434.

FELIPE GÓMEZ ISA

DERECHO AL DESARROLLO. La primera definición y caracterización del derecho al desarrollo como derecho humano se la debemos al jurista senegalés Keba M'Baye, quien, en la sesión inaugural del Curso de derechos humanos de Estrasburgo en 1972, pronunció una conferencia sobre el derecho al desarrollo en el ámbito internacional. No es ninguna casualidad que sean autores procedentes del Tercer Mundo, y fundamentalmente de África, los que se encuentren detrás de la elaboración doctrinal en torno a la idea del derecho al desarrollo como derecho humano.

Muy pronto el tema del derecho al desarrollo pasó a formar parte de la agenda de las Naciones Unidas. Es la Comisión de Derechos Humanos de la ONU quien reconoce por primera vez de forma oficial la existencia de un derecho humano al desarrollo, mediante la resolución 4 (XXXIII), de 21 de febrero de 1977. Por su parte, la Asamblea General

de la ONU también ha reconocido en diversas resoluciones el derecho al desarrollo como derecho humano.

En 1981, la Comisión de Derechos Humanos creó un Grupo de Trabajo de Expertos Gubernamentales para que trabajase sobre la caracterización del derecho al desarrollo como derecho humano y sobre la redacción de un proyecto de Declaración sobre el derecho al desarrollo. Tras varios períodos de sesiones, y con profundas divergencias en su seno, se presentó a la Asamblea General un proyecto de Declaración sobre el derecho al desarrollo. Finalmente, esta Declaración fue aprobada el 4 de diciembre de 1986 mediante la resolución 41/128. Lo que no debemos perder nunca de vista es que esta importante Declaración, el principal instrumento jurídico en relación con el derecho al desarrollo, contó con el voto en contra de Estados Unidos y con la abstención de ocho significativos países de la órbita occidental: Dinamarca, la República Federal de Alemania, el Reino Unido, Finlandia, Islandia, Suecia, Japón e Israel. A pesar de esto, la Declaración suscitó el voto favorable de 146 Estados de la comunidad internacional, entre ellos el del Estado español.

Status jurídico del derecho al desarrollo. Uno de los problemas más relevantes en relación con el derecho al desarrollo es el que hace referencia a su valor jurídico, es decir, cuál es el grado de normatividad jurídico-internacional que ha alcanzado el derecho al desarrollo considerado como un derecho humano. Estamos ante un problema de una enorme relevancia, ya que puede condicionar, y de hecho lo hace, el ejercicio y la puesta en práctica de este derecho.

En primer lugar, tenemos que constatar que, salvo la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos (1981), ningún tratado internacional de ámbito universal ha reconocido expresamente el derecho al desarrollo. Tan solo resoluciones de la Asamblea General y de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas han consagrado jurídicamente este nuevo derecho.

La opinión más extendida entre la doctrina iusinternacionalista que ha prestado atención al derecho al desarrollo es que este derecho

está en proceso de positivación, en vías de adquisición de normatividad internacional. En palabras de Juan Carlos Hitters, el derecho al desarrollo sería un derecho «en vías de desarrollo».

Ahora bien, no todos los autores aceptan la idea de un derecho humano al desarrollo. Para determinados internacionalistas, provenientes en su mayor parte del ámbito occidental, el derecho al desarrollo, además de no contar con ninguna base ni ética ni jurídica, supone un daño grave para la teoría de los derechos humanos, dado que contribuye a diluir y a difuminar las anteriores generaciones de derechos humanos. El poner el acento en los derechos humanos de la tercera generación supondría dejar de lado los derechos civiles y políticos y los derechos económicos, sociales y culturales.

Principales elementos del contenido del derecho al desarrollo. En primer lugar, respecto al contenido del derecho humano al desarrollo, debemos mencionar que al derecho al desarrollo se le considera como un *derecho-síntesis*, es decir, es un derecho que integra el conjunto de los derechos humanos; su último objetivo sería la promoción y la aplicación del conjunto de los derechos humanos, tanto en el ámbito nacional como internacional. En el fondo, el derecho al desarrollo pretende un reforzamiento y una profundización de la indivisibilidad e interdependencia de todos los derechos humanos. El derecho al desarrollo viene a reconocer que no cabe un verdadero desarrollo sin la efectiva implementación de todos los derechos humanos. Los derechos humanos se van a convertir en un elemento importante de todo proceso de desarrollo, como se reconoce en los artículos 5 y 6 de la propia Declaración sobre el derecho al desarrollo de 1986. Es significativo al respecto que en la Declaración se cite expresamente las violaciones de derechos humanos como uno de los principales obstáculos a la realización del derecho al desarrollo. Es el artículo 6, en su párrafo 3.º, el que señala que:

«los Estados deben adoptar medidas para eliminar los obstáculos al desarrollo re-

sultantes de la inobservancia de los derechos civiles y políticos, así como de los derechos económicos, sociales y culturales».

Un elemento del contenido del derecho al desarrollo que sobresale en la Declaración sobre el derecho al desarrollo es que la persona humana va a ser considerada como «el sujeto central del desarrollo y debe ser el participante activo y el beneficiario del derecho al desarrollo» (artículo 2.1). Este es un paso de unas enormes consecuencias para el pensamiento sobre el desarrollo, ya que supone reconocer que todo proceso de desarrollo debe tener como último objetivo a los hombres y mujeres y su participación en dicho proceso. Lo que se constata en la Declaración sobre el derecho al desarrollo es que éste no se puede conseguir, como muchas veces se ha pretendido, volviendo la espalda a las necesidades básicas de los individuos. En último término, se trata de caminar hacia un *desarrollo humano*, como el auspiciado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) desde 1990, es decir, aquel desarrollo que prioriza las necesidades básicas de las personas en campos como la educación, la salud, la vivienda, la protección de los derechos humanos.

Otro elemento esencial del derecho al desarrollo es el deber de los Estados de cooperar para el desarrollo y para el establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional. En este sentido, el artículo 3.3 de la Declaración a que nos venimos refiriendo establece que:

«los Estados tienen el deber de cooperar mutuamente para lograr el desarrollo y eliminar los obstáculos al desarrollo. Los Estados deben realizar sus derechos y sus deberes de modo que promuevan un nuevo orden económico internacional basado en la igualdad soberana, la interdependencia, el interés común y la cooperación entre todos los Estados, y que fomenten la observancia y el disfrute de los derechos humanos».

El desarme, tanto en la esfera nacional como internacional, va a ser otra de las condiciones

indispensables para la implementación del derecho al desarrollo, «utilizando los recursos liberados para el desarrollo global, en particular en los países en desarrollo» (artículo 7 de la Declaración). Sin embargo, éste fue uno de los puntos más polémicos en las discusiones sobre el derecho al desarrollo, motivando, junto con otros factores, el voto negativo de Estados Unidos y las abstenciones de otros países.

Un aspecto igualmente esencial para una efectiva realización del derecho al desarrollo es la participación popular. La Declaración sobre el derecho al desarrollo, plenamente consciente del rol crucial de la participación en la puesta en práctica del derecho al desarrollo, dedica el artículo 8.2 a este aspecto, disponiendo que:

«los Estados deben alentar la participación popular en todas las esferas como factor importante para el desarrollo y para la plena realización de todos los derechos humanos».

En última instancia, ello supone avanzar hacia un *desarrollo participativo*, es decir, un desarrollo en el cual la participación de la población involucrada sea uno de los aspectos esenciales y definitorios.

Por otro lado, dentro de la participación popular, se ha concedido una especial importancia a la participación de las mujeres en los procesos de desarrollo. Como afirmó el ex-Secretario General de las Naciones Unidas, Boutros-Boutros Ghali, en la apertura de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing (China),

«es menester aprovechar la energía, las ideas y las aptitudes de la mujer (...) para promover condiciones favorables para el desarrollo económico y social general».

Y es que desde hace varias décadas, principalmente a partir de los años sesenta, se ha venido reconociendo con insistencia el papel que las mujeres pueden y deben desempeñar en todo proceso de desarrollo, papel que se ha visto, en gran medida, infravalorado y subestimado. Por otro lado, también se constata

que los efectos más adversos de las crisis económicas, principalmente en los países en desarrollo, los soportan las mujeres y las personas a su cargo, es decir, la pobreza suele recaer con mayor fuerza en la mujer, que, en general, está en desventaja. En este sentido, se ha acuñado un término que describe certeramente este fenómeno tanto nacional como internacionalmente: la feminización de la pobreza. Haciéndose eco de este nuevo planteamiento que otorga a las mujeres un papel privilegiado en la realización del derecho al desarrollo, el artículo 8 de la Declaración sobre el derecho al desarrollo señala que «deben adoptarse medidas eficaces para lograr que la mujer participe activamente en el proceso de desarrollo».

Por último, y aunque no aparece en la Declaración de la Asamblea General de 1986, diferentes autores han afirmado que el «desarrollo sostenible», tras la Declaración de Río de 1992, se ha convertido en un elemento básico del contenido del derecho al desarrollo. No podemos olvidar que el principio n.º 3 de la Declaración de Río reconoce que el derecho al desarrollo debe respetar los imperativos de la sostenibilidad ecológica. El derecho al desarrollo, desde esta nueva perspectiva, debe ser entendido como el derecho a un desarrollo sostenible, es decir, aquel desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias.

Como podemos observar, el contenido básico del derecho al desarrollo apunta hacia una vinculación lo más estrecha posible entre desarrollo y derechos humanos, entre desarrollo y las necesidades básicas del ser humano. En el fondo, la Declaración sobre el derecho al desarrollo trata de promover un «desarrollo con rostro humano», un desarrollo con diferentes facetas: además de la económica, tradicional en los planteamientos sobre desarrollo, intenta integrar los aspectos sociales, culturales, ecológicos... en todo proceso de desarrollo.

Responsabilidades compartidas respecto del derecho al desarrollo. A pesar de que la responsabilidad primordial en orden a la realización del derecho al desarrollo recae en los

propios países, en particular en los países en desarrollo, sin embargo, estos esfuerzos tienen que ir acompañados necesariamente de medidas de carácter internacional. La aplicación del derecho al desarrollo es una auténtica responsabilidad compartida entre los países en desarrollo, los países industrializados y la comunidad internacional.

La propia Declaración sobre el derecho al desarrollo, por su parte, reconoce la pertinencia de medidas nacionales e internacionales para la aplicación del derecho al desarrollo. El pronunciamiento más claro al respecto quizá lo encontremos en el artículo 4.2 de la Declaración, donde se dispone que:

«como complemento de los esfuerzos de los países en desarrollo es indispensable una cooperación internacional eficaz para proporcionar a esos países los medios y las facilidades adecuados para fomentar su desarrollo global».

Por lo tanto, podemos llegar a la conclusión de que la realización del derecho al desarrollo exige la adopción de medidas tanto en el ámbito interno como en el ámbito internacional. Es decir, el derecho humano al desarrollo ha de ser impulsado por la comunidad internacional, por cada Estado y por cada persona.

Todo ello pone de relieve uno de los aspectos que normalmente han quedado olvidados en la realización del derecho al desarrollo; me estoy refiriendo al aspecto individual, es decir, la responsabilidad que tenemos todos y todas en orden a un respeto efectivo de un derecho tan importante como el derecho al desarrollo. La propia Declaración sobre el derecho al desarrollo es consciente del rol fundamental que tienen que jugar los individuos, dedicando su artículo 2.2. al reconocimiento de dicha responsabilidad. Tal y como se señala en este artículo,

«todos los seres humanos tienen, individual y colectivamente, la responsabilidad del desarrollo, teniendo en cuenta la necesidad del pleno respeto de sus derechos humanos y libertades fundamentales, así como sus deberes para con la comunidad,

único ámbito en que se puede asegurar la libre y plena realización del ser humano, y, por consiguiente, deben promover y proteger un orden político, social y económico apropiado para el desarrollo».

Uno de los elementos que ha sido destacado al hilo de los deberes individuales relacionados con el ejercicio del derecho al desarrollo ha sido el nivel de consumo del que disfrutamos los ciudadanos de los países desarrollados. Desde una perspectiva solidaria con los pueblos del Sur y con la situación ecológica del planeta, el derecho al desarrollo exigiría la revisión de esos niveles de consumo, muchísimo más altos que el nivel medio del que disfrutaban los ciudadanos de los países en desarrollo. En definitiva, se trataría de asumir todos y cada uno de nosotros la responsabilidad que nos corresponde en la mejora de la situación de los pueblos del Sur, contribuyendo, en la medida de nuestras posibilidades, a la promoción del derecho humano al desarrollo.

Véase también: Derechos humanos, Desarrollo, Feminización de la pobreza, Mujeres.

Bibliografía:

- ÁLVAREZ VITA, Juan (1988), *Derecho al Desarrollo*. Lima, Instituto Interamericano de Derechos Humanos-Instituto Peruano de Derechos Humanos, Cultural Cuzco.
- CHUECA SANCHO, A. G. (1994), El derecho al desarrollo en el ámbito internacional. *Seminario de Investigación para la Paz*, Zaragoza.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (1996), *Redes de Solidaridad Internacional. Para derribar el muro Norte-Sur*. Madrid, Ediciones HOAC.
- GÓMEZ ISA, Felipe (1999), *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- GROS ESPIELL, Héctor (1996), «El Derecho al Desarrollo veinte años después. Balance y perspectivas», en HERRERO DE LA FUENTE, A., (Coord.) *Reflexiones tras un años de crisis*. Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Valladolid.

HITTERS, Juan Carlos (1991), *Derecho internacional de los Derechos Humanos*. Buenos Aires, Ediar.

FELIPE GÓMEZ ISA

DERECHO AL MEDIO AMBIENTE. A pesar de que el derecho al medio ambiente ha sido reconocido por diversas Constituciones nacionales, sin embargo en la esfera internacional sigue sin existir un instrumento jurídico consagrado explícitamente a su reconocimiento. A tal efecto, en los últimos años hemos asistido a diferentes iniciativas tendentes a dicho reconocimiento. La preocupación por el medio ambiente, y su vinculación creciente con los temas relacionados con el desarrollo, han pasado a ocupar un lugar privilegiado en la agenda de las relaciones internacionales desde que en 1972 el prestigioso foro de sabios reunidos en el Club de Roma alertase sobre *Los límites del crecimiento*. Se comenzaba a ser consciente de que el crecimiento económico incontrolado podía comenzar a poner en serio peligro al medio ambiente.

Ese mismo año, en 1972, las Naciones Unidas, alertadas por la gravedad que estaban adquiriendo los problemas ecológicos, convocaron la Primera Conferencia sobre Medio Humano en Estocolmo. Es en la Declaración Final de esta Conferencia cuando se reconoce por primera vez el derecho humano al medio ambiente, al establecer que:

«el hombre tiene el derecho fundamental a la libertad, la igualdad y el disfrute de condiciones de vida adecuadas en un medio de calidad tal que le permita llevar una vida digna y gozar de bienestar, y tiene la solemne obligación de proteger y mejorar el medio para las generaciones presentes y futuras».

Sin embargo, ante la falta de medidas concretas adoptadas por parte de los Estados en el ámbito de la protección medioambiental, se tuvo que convocar a instancias de nuevo de las Naciones Unidas una Segunda Conferencia sobre Medio Humano, Conferencia que tendría lugar en Nairobi en mayo de 1982.

En la Declaración de Nairobi, tras reconocer que «el Plan de Acción (de Estocolmo) sólo se ha cumplido parcialmente y sus resultados no pueden considerarse satisfactorios», se reiteran los principios establecidos en la Declaración de Estocolmo.

En 1987 se produce un hecho de una especial trascendencia para la protección medioambiental, como es la publicación del conocido *Informe Brundtland*. Una de las principales virtualidades de este Informe es la aparición de la noción de *desarrollo sostenible*, nuevo concepto que vincula de una forma clara y diáfana todo proceso de desarrollo con el respeto al medio ambiente. Es decir, el desarrollo se debe producir de tal forma que respete las necesidades de las generaciones presentes sin hipotecar las necesidades de las futuras generaciones.

Por otro lado, no podemos olvidar que la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos (1981), el único instrumento convencional de derechos humanos que reconoce los derechos de la tercera generación, también recoge en su articulado el derecho al medio ambiente, relacionándolo con el desarrollo. Es el artículo 24 de la Carta Africana el que establece que «todos los pueblos tienen derecho a un medio ambiente satisfactorio y global, propicio para su desarrollo», estableciendo, como vemos, un claro vínculo entre el derecho al medio ambiente y el desarrollo.

Posteriormente, en 1992, tuvo lugar la célebre Conferencia de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo, en la que no se proclamó de una manera expresa el derecho al medio ambiente. Tan solo de una manera un tanto elíptica, en la Declaración de Río se establece que:

«los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza».

Como vemos, la Declaración evita en todo momento pronunciarse diáfamanamente a favor del reconocimiento del derecho al medio ambiente, vinculándolo de una manera indirecta con el derecho a la vida.

Un año más tarde se celebró en Viena la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, una gran oportunidad para reconocer el derecho al medio ambiente. Sin embargo, para muchos, la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en 1993 fue una gran oportunidad perdida para este reconocimiento del derecho al medio ambiente. La Declaración Final de esta Conferencia, a diferencia de los trabajos preparatorios, no hace una mención expresa el derecho al medio ambiente.

Ante todas estas iniciativas que no han culminado con la proclamación del derecho al medio ambiente, la Diputación Foral de Vizcaya aprobó el 5 de junio de 1998 una Declaración Institucional ante el Día Mundial del Medio Ambiente en la que se insta al reconocimiento del derecho al medio ambiente como un nuevo derecho humano. Esta Declaración fue elaborada por el Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto y UNESCO Etxea-Centro UNESCO de Euskal Herria. Para proseguir con esta tarea, se propuso la organización de un Seminario Internacional de Expertos sobre el derecho al medio ambiente. Acogida con un enorme interés esta iniciativa, se decidió pedir el patrocinio del Seminario al Director General de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza, y a la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Mary Robinson, patrocinio que fue obtenido en una fase bastante temprana de la organización del Seminario.

El Seminario de Expertos sobre el derecho al medio ambiente tuvo lugar en el Palacio Euskalduna (Bilbao) del 10 al 13 de febrero de 1999, aprobándose finalmente la Declaración de Vizcaya sobre el derecho al medio ambiente el 13 de febrero de 1999.

Declaración de Vizcaya sobre el derecho al medio ambiente. En lo que respecta al artículo 1, la cuestión más debatida fue la naturaleza individual o colectiva del derecho al medio ambiente, aspecto éste que plantea multitud de problemas no sólo doctrinales sino también políticos. Es muy significativo que en el preámbulo del segundo borrador de la Declaración de Vizcaya so-

bre el derecho al medio ambiente se establecía expresamente que «el derecho al medio ambiente es un derecho tanto individual como colectivo». Finalmente, tras sopesar los pros y los contras de proclamar el derecho al medio ambiente como un derecho de naturaleza también colectiva, se decidió, desde un punto de vista pragmático, el inclinarse por omitir el carácter colectivo de tal derecho, eliminando dicho pronunciamiento tal y como aparecía en el preámbulo citado. Ciertamente, la categoría de los derechos colectivos plantea muchos problemas a la mayor parte de los países occidentales. Es por ello que el artículo 1 de la Declaración de Vizcaya señala que:

«toda persona, tanto a título individual como en asociación con otras, tiene el derecho a disfrutar de un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado».

Como podemos observar, se evita en todo momento el mencionar el derecho al medio ambiente como un derecho colectivo, utilizando la frase «en asociación con otras».

Otra cuestión importante sobre la que recayó el consenso de prácticamente todos los participantes en el Seminario de Expertos fue en la necesidad de reconocer la relevancia de los *deberes* en la proclamación del derecho al medio ambiente. Este aspecto aparece finalmente en el artículo 2 de la Declaración de Vizcaya, titulado «Deber de protección del medio ambiente». Debemos señalar que este artículo estuvo muy influido por la *Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras*, aprobada por la UNESCO en noviembre de 1997. Por lo tanto, toda persona, los poderes públicos, así como las Organizaciones Internacionales, van a compartir la responsabilidad en cuanto a la protección del medio ambiente.

Otro asunto muy controvertido fue la cuestión de si en la Declaración de Vizcaya había que reconocer derechos a las futuras generaciones o sólo había que reconocer la responsabilidad de las generaciones actuales para con las generaciones futuras. El profesor Gros Espiell prefería evitar la utilización de la

expresión «derechos de las futuras generaciones», ya que suscitaba el rechazo tanto de determinados Estados como de una parte importante de la doctrina. Finalmente, tras un encendido debate alrededor de la cuestión, hubo que decidir mediante votación. El resultado de la votación fue favorable al reconocimiento de auténticos derechos a las futuras generaciones. Es por esta razón que el artículo 3.1 de la Declaración de Vizcaya sobre el derecho al medio ambiente dispone que:

«las generaciones futuras tienen *derecho* a heredar un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado» [la cursiva es nuestra].

Las cuestiones relacionadas con los derechos de carácter instrumental relativos al derecho al medio ambiente no fueron tan polémicas y, salvo aspectos de detalle, el consenso no tardó en emerger. Así, el artículo 4 de la Declaración de Vizcaya se consagra al reconocimiento del principio de la transparencia, el derecho a la participación y el derecho a la información en materia medioambiental, temas éstos que habían sido muy debatidos en el transcurso de las ponencias y comunicaciones. El artículo 5, por su parte, se dedica al reconocimiento del derecho a un recurso efectivo ante una instancia tanto nacional como internacional cuando se vulnera el derecho al medio ambiente. Por último, el artículo 6 proclama el derecho a la reparación cuando el derecho al medio ambiente haya sido vulnerado y se hayan ocasionado daños.

Otro aspecto muy importante sobre el que también hubo acuerdo prácticamente desde el principio, y que había sido subrayado en las ponencias y comunicaciones, era la enorme relevancia que revestían para el ejercicio efectivo del derecho al medio ambiente la educación y la sensibilización públicas. Sin dichos medios, el derecho al medio ambiente se podía quedar en una mera declaración de intenciones y no calar realmente en la sociedad, cuando el derecho al medio ambiente exige un cambio global de toda la sociedad y de todas las personas. A este respecto, el artículo 7.1 de la Declaración reconoce que:

«la educación y la sensibilización públicas, en todos sus niveles y por todos los medios, deben capacitar a las personas para desempeñar un papel útil en la protección del medio ambiente».

Un aspecto que no podía faltar en cualquier reconocimiento del derecho al medio ambiente son las oportunas medidas de aplicación y seguimiento de que hay que dotar a dicho derecho. Es el artículo 9 el que se dedica a tratar de involucrar a los Estados y a las Organizaciones Internacionales para llevar a cabo «todas las medidas necesarias para garantizar el derecho a un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado...» (artículo 9.1 de la Declaración). En concreto, se les conmina a que mantengan actualizada toda la información relativa al medio ambiente, estableciendo sistemas para su recogida y clasificación (artículo 9.2).

Otro aspecto muy importante de la aplicación del derecho al medio ambiente es la necesaria cooperación internacional si queremos realmente una realización universal del mismo. La pobreza es uno de los principales factores de degradación medioambiental y sin su resolución no se podrán dar pasos decisivos para la protección del medio ambiente. Es una realidad clara que la erradicación de la pobreza pasa hoy inexorablemente por la necesaria solidaridad internacional. Es el artículo 9.3 de la Declaración de Vizcaya el que dispone que:

«... los Estados y las Organizaciones Internacionales deberían, apoyándose en la cooperación y solidaridad internacionales, erradicar la pobreza, por su íntima vinculación con el derecho al medio ambiente, adoptando las medidas necesarias y adecuadas para lograr este objetivo». Igualmente, en el ejercicio del derecho al medio ambiente «se prestará una especial atención a las personas y grupos vulnerables» (artículo 9.4).

En relación con esta última cuestión de la necesaria cooperación y solidaridad internacionales para un adecuado ejercicio del derecho al medio ambiente, algunos participantes mostraron su inquietud en torno a que no

había un pronunciamiento lo suficientemente intenso en el proyecto de Declaración. De hecho, había sido uno de los denominadores comunes de las ponencias y comunicaciones, la íntima vinculación entre la pobreza y la degradación medioambiental, entre el desarrollo y el medio ambiente. Se quería que se reconociese de una manera explícita la especial responsabilidad que les incumbe a los países desarrollados en cuanto a la degradación medioambiental y en cuanto a la realización del derecho al medio ambiente. Otros participantes eran de la opinión de que ya se hacía un reconocimiento suficiente tanto en el preámbulo como en el texto sustantivo de la Declaración de Vizcaya de la necesidad de la solidaridad como presupuesto básico para el derecho al medio ambiente. Por otro lado, el reconocer de una manera abierta la especial responsabilidad de los países desarrollados podía plantear dificultades en orden a la aprobación futura de la Declaración en foros internacionales, dado que los países desarrollados mostrarían sus reticencias al respecto. Finalmente, teniendo en cuenta que era una cuestión sobre la que no parecía recaer el consenso, hubo que acudir a votar sobre si incluir o no una referencia expresa a la necesidad de que los países desarrollados fortalezcan su cooperación con los países en vías de desarrollo. El resultado de la votación fue favorable a dicha inclusión. Por lo tanto, se haría referencia a la especial responsabilidad de los países desarrollados en el artículo 8 de la Declaración de Vizcaya sobre el derecho al medio ambiente. Así, utilizando el principio de responsabilidades comunes pero diferenciadas ya presente en la Declaración de Río de Janeiro sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, el artículo 8 establece que:

«en consonancia con los principios de solidaridad internacional y responsabilidad compartida pero diferenciada sobre la protección del medio ambiente, los países desarrollados deberían comprometerse a fortalecer la cooperación con los países en vías de desarrollo».

Como podemos comprobar, esta Declaración de Vizcaya supone un paso importante

en el largo y dificultoso proceso de clarificación, definición y reconocimiento del derecho al medio ambiente. Los siguientes pasos, que ya se han comenzado a dar, giran en torno a la inclusión del derecho al medio ambiente en la agenda de las principales Organizaciones Internacionales, fundamentalmente la UNESCO y las Naciones Unidas, para su posterior reconocimiento en un instrumento jurídico internacional.

Véase también: Cooperación, Derechos humanos, Derecho al desarrollo.

Bibliografía:

- GÓMEZ ISA, Felipe (1999), «El derecho al medio ambiente y el derecho al desarrollo: hacia una necesaria vinculación», *Declaración de Bizkaia sobre el derecho al medio ambiente*. Bilbao, IVAP-Diputación Foral de Bizkaia, 277-286.
- LOPERENA ROTA, Demetrio (1996), *El derecho al medio ambiente adecuado*. Madrid, Civitas.
- MEADOWS, D. H., MEADOWS, D. L., RANDERS, J. y BEHRENS, III, W. W. (1972), *Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad*. México, F.C.E.
- RUIZ VIEYTEZ, Eduardo J. (1993), *El derecho al ambiente como derecho de participación*. Zaratuz, Itxaropena.
- THE WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (1987), *Our Common Future*. Oxford, Oxford University Press.
- TORROJA, H. (1999), El reconocimiento internacional del derecho al medio ambiente en el ámbito universal, *Declaración de Bizkaia sobre el derecho al medio ambiente*. Bilbao, IVAP-Diputación Foral de Bizkaia, 401-423.

FELIPE GÓMEZ ISA

DERECHO DE ASILO. El término *asilo* fue tomado del latín *asylum* y éste a su vez del adjetivo griego *ásylos*, inviolable.

Es una institución jurídica nacida en la práctica de los Estados pero que, al trascender sus fronteras, es regulada también en el ámbito internacional. Con ella se trata de

responder al fenómeno de personas que cruzan las fronteras de su país para salvar su vida o libertad, en busca de protección. Este fenómeno se produce de forma continua en todo el mundo y en la historia y se ha visto multiplicado con los conflictos bélicos.

En Derecho internacional se entiende por asilo la protección que un Estado ofrece a personas que no son nacionales suyos y cuya vida o libertad están en peligro por actos, amenazas o persecuciones de las Autoridades de otro Estado o incluso por personas o multitudes que hayan escapado al control de dichas Autoridades.

Se distinguen tres modalidades de esta figura jurídica: el *asilo territorial* cuando el Estado otorga su protección en el interior de su territorio, que es la más común; el *asilo diplomático* cuando esta protección se otorga en las legaciones y en naves, aeronaves o campamentos militares, que es propia de los países iberoamericanos; y el *asilo neutral* que se otorga por un tercer Estado a los miembros de las fuerzas armadas de los Estados en conflicto bélico.

El asilo territorial se ha unificado con la figura del refugio en la Unión Europea, aunque sean distinguibles. La condición de refugiado se reconoce a una persona si cumple las condiciones de perseguido que establece el Convenión de Ginebra de 1951, mientras que la condición de asilado se otorga por el Estado para proteger a una persona conforme a su Derecho, que puede o no corresponder con la citada Convención.

Los Estados han regulado el asilo en el ámbito interno e internacional. En este último se ha limitado a través de los tratados de extradición que facilitan entre Estados la entrega de personas perseguidas por la justicia por determinados delitos graves y se ha favorecido a través de tratados que pretendan proteger a los refugiados. El tratado internacional más importante en la materia se realizó como respuesta a los problemas surgidos por la multitud de refugiados que produjo la Segunda Guerra Mundial y es la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados realizada en Ginebra el 28 de junio de 1951 y su Protocolo de Nueva York de 31 de enero de 1967.

La Organización de las Naciones Unidas, como respuesta a este problema también creó la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) el 14 de diciembre de 1950, y desde entonces hasta ahora ha contribuido a la solución del problema de desplazados y refugiados en el mundo, con los escasos medios que recibe para la magnitud de los desafíos a que se enfrenta.

El asilo territorial tiene su fundamento en la competencia del Estado sobre su territorio, que comprende la facultad de permitir la entrada y protección de un nacional de otro país. Así lo ha declarado el Tribunal Internacional de Justicia al considerar que constituye «el normal ejercicio de la soberanía territorial y no precisa de otra justificación». Como acto soberano del Estado ha de ser respetado por la comunidad internacional, incluido el Estado en el que se produjo la amenaza o persecución. En este sentido no debe interpretarse como un acto de enemistad.

Por otra parte, la consecuencia lógica del citado fundamento es su caracterización como acto graciable, ya que el Estado no está obligado a conceder el asilo y el individuo no tiene un derecho subjetivo que le permita exigir su otorgamiento. La persona sólo tiene derecho a pedirlo y disfrutarlo si se le otorga.

La Declaración Universal de Derechos Humanos establece expresamente en su artículo 14 que «en caso de persecución toda persona tiene derecho a buscar asilo y a disfrutar de él en cualquier país». No obstante, aunque no exista un derecho subjetivo a exigir el asilo, la Convención de Ginebra de 1951, para proteger al refugiado, establece en su artículo 33 la prohibición de expulsión y devolución del refugiado allí donde su vida o su libertad peligran, lo que implica la protección temporal del individuo en tanto encuentra un Estado que le otorgue asilo. Esta obligación de no-rechazo (*non-refoulement*), más allá de una obligación limitada a las partes de la Convención, es considerara por parte de los autores científicos como una regla general de Derecho internacional que vincula a todos los Estados sean o no partes del citado tratado.

En Europa, el Convenio Europeo para la protección de los derechos humanos y de las

libertades fundamentales, realizado en Roma el 4 de noviembre de 1950, no recoge el derecho de asilo en sus artículos, pero el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha interpretado su artículo 3 de forma que refuerza la citada obligación de no-rechazo. El artículo 3 del citado Convenio establece que nadie podrá ser sometido a tortura ni a penas o tratamientos inhumanos o degradantes. En el asunto *Soering* contra el Reino Unido, en sentencia de 7 de julio de 1989, el Tribunal mantiene que la extradición de señor Soering a Estados Unidos sería contraria al citado artículo 3 pues en Virginia podría ser internado en el corredor de la muerte de forma previa a la pena capital, por la gravedad de su delito. Aunque el señor Soering no era solicitante de asilo, el razonamiento es perfectamente aplicable a esos casos.

En la Unión Europea, con el Tratado de Amsterdam de 2 de octubre de 1997, la política de asilo es una competencia compartida entre los Estados miembros y la Unión. La supresión de los controles sobre las personas en las fronteras interiores, incluso la desaparición física de dichas fronteras, ha hecho necesaria una regulación y aplicación homogénea de la política de inmigración y asilo. No obstante, esta integración no atañe a todos los Estados por igual ya que el Reino Unido y Dinamarca se mantienen reticentes a compartir esta competencia con la Unión.

En la Unión Europea la regulación del asilo se recoge en tratados realizados por los Estados miembros (Acuerdos de Schengen de 15 de junio de 1985 y de 19 de junio de 1990 y el Convenio de Dublín de 15 de junio de 1990) y también en disposiciones de los órganos legislativos de la Unión. La Unión pretende crear un procedimiento común de asilo y un estatuto uniforme de refugiado que sean válidos en todo el territorio comunitario, manteniendo la competencia para otorgar el asilo en cada uno de los Estados miembros. Se ha regulado ya en la Unión cómo se determina el Estado responsable de resolver sobre las solicitudes de asilo, la creación de un sistema de identificación de los solicitantes basado en la huellas dactilares (Eurodac), la protección temporal de desplazados en casos de afluencia masiva, y se ha creado un Fondo

Europeo para los Refugiados para ayudar a los países comunitarios que asumen más cargas en este ámbito.

Véase también: ACNUR, Declaración Universal de Derechos Humanos, ONU.

Bibliografía:

- COROMINAS, Joan (1976), *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos.
- CORTÁZAR ROTAECHE, Cristina J. (1996), *Derecho de Asilo y «no rechazo» del refugiado*. Madrid, Dickinson/Universidad Pontificia de Comilla.
- DÍEZ VELASCO, Manuel (1999), *Instituciones de Derecho internacional público*. Madrid, Técno.

ABEL LA CALLE MARCOS

DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS. El derecho de autodeterminación de los pueblos, prolongación del principio de las nacionalidades surgido en la Europa del siglo XIX, tuvo sus primeros intentos de puesta en práctica tras la finalización de la I Guerra Mundial. De la mano de las propuestas del Presidente de Estados Unidos Woodrow Wilson, que pretendía que las nuevas fronteras que se estableciesen debían estar basadas en el principio de autodeterminación, los Tratados de paz intentaron tal plasmación. Sin embargo, los diferentes intereses políticos, económicos y estratégicos de las potencias vencedoras hicieron fracasar una aplicación generalizada de ese principio. Esas mismas potencias se mostraban reacias a la aplicación del principio en sus propios territorios, con los peligros que ello conllevaba.

Una vez finalizada la II Guerra Mundial, el principio de la autodeterminación de los pueblos volvió a ocupar un lugar privilegiado en las negociaciones que condujeron a la aprobación de la Carta de las Naciones Unidas en junio de 1945. En ésta, el principio de autodeterminación se inscribe dentro de los Propósitos de las Naciones Unidas. Así, el artículo 1.2 de la Carta establece que uno de los Propósitos de la Organización es:

«fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la *libre determinación de los pueblos...*» [la cursiva es nuestra].

Sin embargo, a pesar de esta genérica profesión de fe por parte de la ONU en el principio de autodeterminación, pronto surgen las primeras discrepancias entre los diferentes Estados. En los debates conducentes a la aprobación de la Declaración Universal de Derechos Humanos en 1948 la mayoría de los países se mostraban contrarios a la inclusión del derecho de autodeterminación, mientras que una pequeña minoría propugnaba lo contrario. Finalmente, se decidió excluir tal derecho de la Declaración Universal, lo que contribuyó, entre otros motivos, a que se produjeran ciertas abstenciones en la votación final, entre las que destacan las de la Unión Soviética, Polonia, Checoslovaquia, Ucrania, Bielorrusia y Yugoslavia.

La primera mención explícita del derecho de autodeterminación de los pueblos como derecho humano la encontramos en la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales (Resolución 1514 de la Asamblea General, 14 de diciembre de 1960), la llamada Carta Magna de la Descolonización. En ella se declara que «todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación».

No es ninguna casualidad que fuese en el ámbito de la descolonización donde por primera vez se hiciera referencia a tal derecho, dado que la interpretación y la práctica de la ONU respecto al derecho de autodeterminación lo han circunscrito, principalmente, a la liberación de los países que eran colonias. Una vez liberados del yugo colonial, el derecho de autodeterminación se convertía en un derecho del Estado ya constituido al mantenimiento de su integridad territorial. Consideraciones de tipo político se acaban imponiendo sobre el derecho de «todos los pueblos» a la autodeterminación. Este fenómeno, que puede llegar a desvirtuar el ejercicio efectivo de tal derecho, ya se vislumbraba en la propia Declaración a la que hemos hecho mención, cuando en su principio n.º 6 afirma que:

«todo intento encaminado a quebrantar total o parcialmente la unidad nacional y la integridad territorial de un país es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas».

El reconocimiento más claro del derecho de autodeterminación como derecho humano se produjo en los dos Pactos Internacionales de Derechos Humanos aprobados por la Asamblea General de la ONU en 1966. Tanto en el Pacto Internacional de derechos civiles y políticos como en el Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales, en su artículo 1, común a ambos, se consagra expresamente el derecho de autodeterminación de los pueblos. Por el lugar privilegiado que ocupan estos Pactos en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos me gustaría reproducir aquí parte del contenido de su artículo 1:

1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.
2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional (...).
3. Los Estados parte en el presente Pacto, promoverán el ejercicio del derecho de libre determinación, y respetarán este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas.

Sin embargo, a pesar de la claridad del enunciado, en el seno de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, encargada de la redacción de los dos Pactos de derechos humanos, se produjeron intensas divergencias en torno a la inclusión o no de este derecho. Los que se oponían a su inclusión aducían, entre otros, los siguientes argumentos: que como principio tenía una extraordinaria fuerza moral, pero que era demasiado complicado para ser enunciado en términos jurídicos con fuerza obligatoria; que era ob-

jeto de diferentes interpretaciones y planteaba problemas de difícil solución; que era un derecho colectivo, categoría no aceptada por determinados Estados... En cambio, los partidarios de incluir el derecho de autodeterminación defendían que tal derecho era fundamental para el goce efectivo de todos los demás derechos. Finalmente, triunfó esta segunda postura, y el derecho de autodeterminación pasó a ocupar el lugar tan privilegiado que ocupa en los dos Pactos Internacionales de derechos humanos, que entraron en vigor en 1976 y han sido ratificados hasta la fecha por más de cien Estados de la comunidad internacional.

Ahora bien, a pesar de todos estos instrumentos jurídicos internacionales, que denotan la importancia otorgada al derecho de autodeterminación de los pueblos, no debemos olvidar que, como nos recordaba el profesor José A. Obieta:

«la mayoría de los Estados lo reconocen en el plano teórico, pero pocos son los que tratan de aplicarlo con sinceridad cuando se presenta el caso y, menos aún, los que están dispuestos a aceptar todas sus consecuencias».

Lo cierto es que, una vez liberados del corsé impuesto por la guerra fría, estamos asistiendo a un resurgir de las aspiraciones nacionales de numerosos pueblos que las han mantenido contenidas durante largos períodos de tiempo. Echando un vistazo rápido al actual panorama internacional a uno le producen un gran desasosiego casos como el de la ex-Yugoslavia y su «limpieza étnica», el genocidio ruandés, la «crónica de un genocidio anunciado» en Burundi, el Tíbet, Timor Este, Cachemira, el Kurdistán, Chechenia, Kosovo... y tantos otros, que están demandando, con ciertas dosis de urgencia, una aplicación decidida y sincera de este derecho humano que es el derecho de autodeterminación. El ejercicio de este derecho no tiene porqué implicar necesariamente la secesión y la creación de un Estado independiente, dado que se pueden producir diferentes grados y niveles de autonomía política, pero tampoco lo excluye.

Véase también: Autodeterminación, Declaración universal de los derechos humanos, ONU.

Bibliografía:

- AA. VV. (1999), *Propuestas para un nuevo escenario: Democracia, cultura y cohesión social en Euskal Herria*. Bilbao, Fundación Manu Robles-Arangiz Institutua.
- CASSESE, Antonio (1995), *Self-determination of peoples. A legal reappraisal*. Melbourne, Cambridge University Press.
- DE OBIETA CHALBAUD, Javier A. (1985), *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*. Madrid, Tecnos.
- ETXEBERRIA, Xavier (1998), «Identidad nacional y violencia. El caso vasco», en AA. VV., *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*. Bilbao, Bakeaz, 25-82.
- HANNUM, Hurst (1992), *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

FELIPE GÓMEZ ISA

DERECHO DE RESISTENCIA. La expresión derecho de resistencia, vista como categoría típica de la filosofía política, remite a una noción muy amplia en la que cabe resaltar, como una de sus primeras notas, la aparente contradicción entre los propios términos que la constituyen. Vincular el término derecho al término resistencia presenta la primera dificultad y muestra el equívoco maridaje entre ambos, así como la necesidad de una breve justificación.

Si bien el fenómeno de la resistencia al poder ha sido un hecho constante a través de la historia, sin embargo su justificación ética y jurídica no ha sido cuestión pacífica en la doctrina. Y ello, ni siquiera cuando el poder legítimo ha tenido actuaciones manifiestamente injustas o cuando el poder se ha detentado de forma ilegítima por falta de justo título.

El orden del derecho exige obediencia y cumplimiento de lo establecido por quien tiene el poder o la autoridad para legislar y gobernar. Esto lleva automáticamente a la negación de cualquier tipo de resistencia ya que el derecho de resistencia, como derecho a opo-

nerse a la ley y al poder, supone la justificación de ejercer algún tipo de acción, incluso mediante la fuerza, encaminada a la desobediencia a las leyes injustas, con la finalidad de procurar un cambio en la legislación o en la política. Dicho cambio puede llegar, incluso, a la justificación del derrocamiento del poder tiránico.

El aspecto más problemático del derecho de resistencia radica precisamente en la posibilidad del recurso a la violencia con todo lo que esto puede significar en el sentido de ofrecer cobertura ética y jurídica a formas de actuación difícilmente justificables desde estas instancias. Por eso cuando se trataba de encontrar el sujeto de la resistencia, es decir, aquél en quien residía legítimamente este derecho, se le hacía coincidir con la comunidad, evitando a toda costa situarlo en algún particular. Era el pueblo todo, la *communitas perfecta* la instancia en la que residía la titularidad del *ius resitendi*, siendo el destinatario el sujeto del poder político en tanto en cuanto pudiera ser calificado de un poder ilegítimo o tiránico.

La cuestión de la tiranía es punto clave en la configuración del derecho de resistencia, puesto que ésta no cabe ejercerla de modo caprichoso ante la más mínima actuación desviada del poder. Para que sea justificada, la resistencia tiene que darse sólo cuando los gobiernos son tiránicos: la tiranía es la condición previa para el justo ejercicio del derecho de resistencia.

La tradición distinguió entre: a) la tiranía por falta de título en el ejercicio del poder –identificada con el usurpador o invasor– y b) la tiranía devenida por un ejercicio injusto de un poder legítimo. Contra la primera –gobernante ilegítimo en origen– cabe el recurso inmediato a la resistencia en todos sus tipos y grados. Contra la segunda –tiranía en sentido ético– no cabe la resistencia de forma inmediata. Si hay autoridad superior hay que recurrir a ella para que remedie el mal. Si se trata de un poder soberano es necesario el previo aviso y, en caso de persistir en la tiranía, comenzar de forma paulatina por una escala gradual de resistencia, suspendiendo su ejercicio si rectifica y deponiendo su actitud.

Historia. La historia del derecho de resistencia está ligada a las tesis defensoras de la limitación del poder político. Aquellas doctrinas que han mantenido con firmeza la sujeción del gobernante a la ley y al derecho y que han abogado por unos límites en el ejercicio del poder, entendiéndose que éste se desempeña como un oficio o encargo, han sido el suelo propicio para un desarrollo paralelo del *ius resistendi*. Ni siquiera en las concepciones teocráticas del medievo la voluntad del príncipe era absoluta. Aunque su *potestas* la ejercía como derivación de la divinidad, sin embargo, estaba matizada por elementos populistas o de índole comunitaria vertebrados a través de la congregación de los fieles. En este sentido cabe decir que aquello que hoy conocemos como Estado viene a ser el conjunto de gobernantes y administrados y que el poder supremo de tal institución radica en ambas partes. En la autoridad se conjugaban aspectos de voluntad o mandato divinos y aspectos referidos a la voluntad o mandato populares. Aún con mayor razón se muestran estos límites en las denominadas concepciones populistas o ascendentes sobre el gobierno y el derecho, las cuales situaban originariamente el poder en la comunidad o *populus* y desde allí era transmitido al gobernante por medio de un pacto político o contrato de sujeción.

Un breve rastreo para detectar la elaboración doctrinal del derecho de resistencia y sus diferentes formas y modos de justificación nos hace patente que por parte de la filosofía jurídico-política del mundo clásico no hubo un tratamiento claro en este sentido. Hubo, eso sí, una reiterativa condena a la tiranía, pero de ello no se desprende un correlativo derecho a oponerse violentamente ante tal régimen execrable. Salvo lo que pudiera extrapolarse de la posición socrática en el diálogo platónico, *El Critón*, interpretándola como una particular manera de entender la resistencia pasiva justificada no en función de la defensa de la propia vida, sino de la justicia y la ley, que para Sócrates eran en realidad una y la misma cosa, poco más podría decirse del tema de la resistencia. Quizás sólo una mínima referencia bastaría para zanjar el tema, y ésta ya en el orden literario. Sófocles, en la trage-

dia *Antígona* contempla el drama de las relaciones entre un poder regio sin medida y la conciencia moral de una persona, Antígona, que llega a desobedecer el mandato del rey Creonte en la creencia de estar dando cumplimiento a las leyes suprapositivas e inmutables que rigen desde la eternidad.

Habría que esperar la llegada del cristianismo, con su concepción acerca del hombre como portador de valores y derechos por el mero hecho de ser hombre, para que brote la llama del derecho de resistencia. A partir de estos presupuestos se fue tejiendo de forma incipiente una doctrina de claro tinte teológico, pero también jurídico y político por la aportación y fusión de elementos de la tradición germánica, que tuvo su máximo florecimiento a lo largo de la Edad Media con figuras tan señeras como Juan de Salisbury o Tomás de Aquino, precedentes de la posterior elaboración sistemática del derecho de resistencia en la Edad Moderna por autores pertenecientes, sobre todo, a la denominada segunda escolástica o escolástica española, entre los que cabe destacar sobremanera al padre jesuita Juan de Mariana, conocido en particular por sus tesis acerca del tiranicidio.

Paulatinamente va tomando cuerpo la doctrina de la licitud de la resistencia como un derecho radicado en la comunidad y entendido como una especie de último asidero con que ésta cuenta para combatir la tiranía. Especialmente se debe a Tomás de Aquino la elaboración de una teoría bastante equilibrada del derecho de resistencia que marca los límites de su ejercicio y que no admite el tiranicidio propiamente dicho como eliminación física del gobernante. En su opúsculo *De regimine principum* (Del gobierno de los príncipes) así como en los *Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo* y en algunas cuestiones de la *Suma Teológica* realiza un análisis de la tiranía y preconiza los remedios adecuados para combatirla. Marca las líneas de un proceso gradual en el que, tras el aviso preceptivo, admite sin reparos la resistencia pasiva, pudiendo continuar con el ejercicio de la resistencia en su modalidad activa hasta llegar al derrocamiento del gobernante por medio del concurso de la comunidad toda levantada en armas y, en caso

de tratarse de un tirano usurpador del poder por medio de la violencia sin título legítimo, cabría hasta la eliminación física, aunque siempre como respuesta última y realizada con el acuerdo expreso o tácito de la comunidad política o de quien encarne su representación legítima, negándosele a la iniciativa privada la justificación de un acto de esta naturaleza. Esto, como es fácilmente apreciable, remarca la enorme distancia entre el fenómeno y los episodios de la resistencia y aquellos otros que actualmente son calificados como actos de terrorismo.

El derecho de resistencia no presenta unos perfiles definidos ni tampoco una línea uniforme en su desarrollo, mostrando una amplia divergencia en sus manifestaciones concretas, como por otra parte es natural en una categoría de características tan controvertidas. Tanto es así que llegado el siglo XVI parece que se pone de moda el problema de la resistencia y aparece la doctrina del tiranicidio como algo común en las teorías más diversas. La mayoría de los teólogos juristas españoles de la segunda escolástica defendieron sin ambages la resistencia activa y algunos, por sus tesis acerca del regicidio, han llegado a figurar en el movimiento de los llamados monarcómacos; un término que sirve de rúbrica para un grupo muy heterogéneo de autores que, como mucho, tienen en común la cronología y la defensa del tiranicidio. Así en Francia y como consecuencia de los sucesos de la Noche de San Bartolomé en 1572, surgen en primer lugar una serie de autores, sobre todo hugonotes, que reaccionan contra la monarquía católica y propugnan el derecho de resistencia en su sentido más extremo. Pero también en las filas católicas se mantuvieron, con otras intenciones, tesis semejantes; lo cual denota la heterogeneidad y confusión de este movimiento. En esta línea de proliferación de escritos aparecen en 1579 los conocidos como *Vindiciae contra tyrannos*, obra cuyo autor aparece enmascarado bajo el seudónimo de Stefanus Junius Brutus. Por supuesto también fuera de Francia aparecen escritos referidos a esta espinosa cuestión; por ejemplo, en Alemania, Althusius recoge afirmaciones de monarcómacos precedentes.

El siglo XVII marcará en líneas generales un paulatino retroceso en cuanto al derecho de resistencia se refiere, aunque haya algún ilustre filósofo como el inglés John Locke que trate este asunto y llegue a entenderlo como un derecho a la revolución, sin que con ello se justifique expresamente el tiranicidio. Ahora bien, no cabe duda que comienza un punto de inflexión y un claro ejemplo nos lo ofrece el también filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) para quien no puede darse la justificación de ningún derecho de resistencia; en todo caso la resistencia será un hecho pero nunca un derecho. Posteriormente, el filósofo ilustrado Immanuel Kant (1724-1804), gran admirador de la Revolución francesa, sin embargo abunda en la misma línea hobbesiana y niega taxativamente el derecho de resistencia. Ambos entienden el poder del soberano como un poder sin condiciones y por tanto consideran la resistencia como algo al margen del derecho.

Concepciones actuales. El triunfo de lo que se conoce como el Estado de Derecho en sus distintas formas de presentación ha marcado el destino de lo que fue un derecho de resistencia de marcado carácter iusnaturalista y vinculado a la idea de instrumento o expediente contra la tiranía. La ausencia, en nuestro entorno, de formas de gobierno que pudieran ser tildadas de tiránicas o ilegítimas desarticula el sólido engranaje del viejo *ius resistendi*.

Evidentemente no se puede negar la pérdida de función de un derecho de resistencia en el actual Estado constitucional de Derecho, a no ser que el propio orden constitucional lo contemple como una cláusula más de sus propias garantías. Aún así este derecho de resistencia constitucionalizado, como es el caso de la Constitución alemana, ha sido objeto de fuerte polémica en tanto no se entiende muy bien qué función le cabría cumplir en la hipotética situación de que desapareciera el orden de referencia al que debe proteger. Si no existe el orden de referencia que ha establecido tal derecho, porque ha sido eliminado, entonces tampoco existirá el susodicho derecho.

Al margen de estas consideraciones, el derecho de resistencia tiene su justificación en

un ámbito supralegal ya que en realidad cabría calificarlo en última instancia como un auténtico deber en orden a la defensa de la justicia, y por eso se ha llegado a entender actualmente como un derecho humano de carácter universal, situándolo más allá de la vieja polémica entre iusnaturalismo y positivismo. Semejantes consideraciones estarían en la base de la denominada estrategia de defensa mediante la resistencia civil, entendida como el arma idónea de los ciudadanos para hacer frente a las arbitrariedades del poder; un método de lucha política colectiva que puede llevarse a cabo de muchas maneras (manifestaciones, huelgas, desobediencia civil, etc.) y cuyo límite queda fijado en la intervención noviolenta.

Hoy día el problema que plantea una justificación del derecho de resistencia es, al margen de los relativos a la propia paradoja dada en la relación de ambos términos, el de sus posibles contenidos de violencia. En cuanto se habla de resistencia salta la polémica acerca de cómo ejercerla. Lógicamente si se plantean así las cosas difícilmente cabe apostar por una articulación de esta categoría en la filosofía o en la teoría política contemporánea.

Ateniéndonos a la elaboración histórica realizada en la categoría del *ius resistendi*, sería posible hablar, en función de un proceso o escala gradual en la intensidad de la oposición al gobernante ilegítimo o tiránico, de las siguientes clases o tipos de resistencia: a) pasiva defensiva, b) pasiva ofensiva, c) activa defensiva y d) activa ofensiva, entendida esta última como nivel máximo que puede tener como consecuencia la eliminación del gobernante (tiranicidio).

Como un fenómeno social, típico de los dos últimos siglos, se habla también de la resistencia civil de las masas orientada a la consecución de objetivos políticos y sociales a través de medios noviolentos. Aunque quizá dicha idea no constituya una categoría independiente y pudiera ser integrada en la clasificación anterior, sin embargo su peculiar perfil sociológico –meras acciones de hostigamiento moral y político sin que importe el aspecto jurídico– la hacen aparecer como un tipo autónomo de resistencia en el orden fáctico.

Véase también: Ciudadanía, Estado, Poder, Resistencia noviolenta a golpes de Estado.

Bibliografía:

- GARCÍA COTARELO, Ramón (1987), *Resistencia y desobediencia civil*. Madrid, Eudema.
- KLUG, Ulrich (1989), «El derecho de resistencia como derecho humano universal», *Problemas de la filosofía y de la pragmática del derecho*. Barcelona, Alfa.
- NAVARRO AZNAR, Fernando (1990), *Desobediencia civil y sociedad democrática*. Murcia, Ediciones Myrtia.
- RANDLE, Michael (1998), *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona, Paidós.
- ROMERO CARRANZA, Ambrosio (1967), *El derecho de resistencia a la opresión*. Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina.
- ULLMANN, Walter (1971), *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid, Revista de Occidente.

FERNANDO NAVARRO AZNAR

DERECHO PENAL INTERNACIONAL.

Esta disciplina es el resultado de la convergencia de los aspectos jurídico-internacionales del Derecho Penal interno de los Estados y de los aspectos penales del Derecho Internacional. Es por ello que su origen y desarrollo deban exponerse distinguiendo entre estas dos ramas del Derecho. Atendiendo a la primera, el Derecho Penal Internacional (DPI) ha sido definido tradicionalmente como el «conjunto de disposiciones que regulan la aplicación de la ley penal de un Estado en el espacio», o dicho en otros términos, «el ámbito de vigencia internacional de las normas penales de un Estado». De acuerdo con la segunda, es conocido como:

«la rama del ordenamiento jurídico internacional que regula, a través de obligaciones jurídicas asumidas por vía convencional o consuetudinaria, las conductas cometidas por individuos, personalmente o en su calidad de representantes o por colectividades, que violan prohibiciones internacionalmente definidas para las que se prevé una sanción penal».

En este segundo sentido la disciplina es conocida, con mayor propiedad, como Derecho Internacional Penal (DIP). El DPI, bajo la denominación de ámbito espacial de la ley penal, se rige por el principio de territorialidad, según el cual, los órganos jurisdiccionales de un Estado deben conocer de los delitos cometidos en su territorio por cualquier persona, con independencia de su nacionalidad. En España, este principio está establecido en el art. 8 del Código Civil y en los arts. 4, 21 y 23,1 de la Ley Orgánica del Poder Judicial (LOPJ). Complementaria y subsidiariamente, coexiste con otros principios que permiten perfilar la extensión y los límites de la jurisdicción española. En primer término, con el principio de personalidad, a tenor del cual los órganos españoles también pueden conocer de los delitos cometidos por españoles en el extranjero (art. 23,2 LOPJ). En segundo lugar, con el principio de protección del Estado, que posibilita que la jurisdicción española conozca de los hechos cometidos por españoles o extranjeros, fuera del territorio nacional, cuando sean susceptibles de tipificarse como alguno de los delitos señalados en el art. 23,3 LOPJ (delitos de traición y contra la paz o la independencia del Estado, delitos contra el titular de la Corona, delito de rebelión, etc.). En último lugar, con el principio de justicia universal, recogido en el art. 23,4 LOPJ con la siguiente redacción:

«Igualmente será competente la Jurisdicción española para conocer de los hechos cometidos por españoles o extranjeros fuera del territorio nacional susceptibles de tipificarse, según la ley penal española, como alguno de los siguientes delitos: a) Genocidio. b) Terrorismo. c) Piratería y apoderamiento ilícito de aeronaves. d) Falsificación de moneda extranjera. e) Los delitos relativos a la prostitución y los de corrupción de menores o incapaces. f) Tráfico ilegal de drogas psicotrópicas, tóxicas y estupefacientes. g) Y cualquier otro que, según los tratados o convenios internacionales, deba ser perseguido en España».

Este principio, como se deduce, permite la aplicación extraterritorial de la ley penal con

el fin último de eliminar toda posible impunidad. Interesa destacar, además, que el repertorio de infracciones previsto está abierto en la medida en que, además de las infracciones específicas relatadas, se establezcan otras que deban ser perseguidas en España de acuerdo con los tratados internacionales suscritos. En términos generales se entiende que, como el delito en cuestión atenta contra intereses de los cuales son solidarios todos los Estados, son competentes los tribunales de justicia del territorio en que el presunto delincuente sea detenido, cualquiera que sea su nacionalidad y el lugar donde el delito haya sido cometido. El art. 23,4 de la LOPJ ha sido la base jurídica sobre la que la Audiencia Nacional española se ha declarado competente para conocer de los crímenes cometidos en Argentina y Chile durante el tiempo de las dictaduras militares.

Por otro lado, el DPI también es entendido desde el punto de vista de la cooperación internacional en materia penal para luchar contra la delincuencia, organizada o no, a escala universal, regional o bilateral. Este aspecto del DPI depende de modo esencial de la naturaleza de la cooperación interestatal y es, por lo general, más procedimental que sustantivo. La primera de sus manifestaciones fue la práctica de la extradición, extendiéndose progresivamente a otra serie de materias tales como el reconocimiento de decisiones penales extranjeras, la transmisión de procedimientos penales en curso, la ejecución de sentencias en el extranjero, la prestación de testimonio en países diferentes de aquél en el que tiene lugar el proceso penal, las comisiones rogatorias, etc.

Aparte de la multitud de tratados bilaterales que se han suscrito sobre estas materias, la labor realizada en el seno de organizaciones internacionales también ha sido muy fecunda. En el marco de la ONU se han adoptado numerosos Convenios de cooperación contra el terrorismo, la corrupción, el narcotráfico o la trata de seres humanos. Con el propósito de promover la cooperación para prevenir y combatir más eficazmente el crimen organizado se adoptó, el 15 de noviembre de 2000, la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional.

En el ámbito del Consejo de Europa se han aprobado, entre otros, el Convenio europeo de extradición de 1957, el Convenio europeo de asistencia judicial en materia penal de 1959, el Convenio europeo para la represión del terrorismo de 1977 o el Convenio europeo sobre traslado de personas condenadas de 1983. Asimismo, dentro del marco del Tercer Pilar de la Unión Europea, sobre cooperación en asuntos de justicia e interior, se han adoptado el Convenio relativo al procedimiento simplificado de extradición de 1995, el Convenio de extradición de 1996, el Convenio sobre asistencia judicial en materia penal de 2000, a los que hay que añadir otros en elaboración como el relativo al reconocimiento mutuo de resoluciones finales en materia penal o el de la mejora de la asistencia judicial penal en el ámbito de la lucha contra la delincuencia organizada. Paralelamente a ellos, se han creado una serie de mecanismos para facilitar la cooperación judicial entre los Estados miembros, como la Red Judicial Europea, los Magistrados de Enlace, la Unidad Provisional de Cooperación Judicial y están en proyecto el Fiscal Europeo y EUROJUST. El objetivo final que se persigue con todas estas medidas es la implantación de un espacio judicial común.

Por otra parte, a tenor de la segunda perspectiva anunciada, esta disciplina debe ser calificada, con mayor propiedad, como Derecho Internacional Penal, comprendiendo toda una serie de disposiciones internacionales, establecidas por vía convencional o consuetudinaria, incriminadoras de ciertos tipos de conducta, independientemente del hecho de que su aplicación se realice a escala interna o internacional. Por regla general, el Derecho Internacional se ha limitado a tipificar las conductas punibles y, en ausencia de mecanismos institucionales y procedimentales propiamente internacionales, ha delegado en los Estados la tarea de desarrollar normas que garanticen la persecución y el procesamiento de los presuntos responsables y, en su caso, la imposición de las penas. Este sistema se encuentra reflejado en múltiples Tratados internacionales como, por ejemplo, en los cuatro Convenios de Ginebra de 1949 relativos a la protección de las víctimas de los conflictos armados o en la Convención para la prevención y san-

ción del crimen de genocidio de 1948. Los Estados que los han ratificado se comprometen a tomar todas las medidas legislativas necesarias para fijar las sanciones penales adecuadas que hayan de aplicarse, y a juzgar a los responsables a través de sus propios tribunales o entregarlos para su enjuiciamiento a otro Estado parte interesado en el proceso (o, en su caso, a un Tribunal Penal Internacional). De acuerdo con esta normativa internacional, España ha tipificado en su Código Penal los delitos contra las personas y bienes protegidos en caso de conflicto armado (arts. 608 a 614) y el delito de genocidio (art. 607).

Pero la aplicación del DIP no sólo se ha llevado a cabo por parte de órganos estatales, sino también a través de instancias y procedimientos internacionales. Hay que subrayar que el desarrollo en este ámbito ha ido paralelo al reconocimiento del individuo como sujeto del Derecho Internacional y a la consideración como crímenes internacionales de determinadas conductas personales. El primer antecedente histórico se remonta a la creación de los Tribunales Militares Internacionales de Núremberg y Tokio tras la segunda Guerra Mundial. El individuo pasa a ser reconocido a partir de este momento como sujeto pasivo del Derecho Internacional, al poder serle atribuida responsabilidad internacional por la comisión de crímenes internacionales.

Paralelamente a los trabajos de la Comisión de Derecho Internacional (CDI), que desde los años cincuenta ha trabajado en proyectos para la creación de una Corte Penal Internacional, en 1993 el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas creó el TPI para la ex Yugoslavia, y año y medio más tarde el TPI para Ruanda. El proyecto de la CDI concluye en 1994 y en julio de 1998, tras múltiples negociaciones, se adopta el Estatuto de la Corte Penal Internacional.

La institucionalización progresiva del DIP también ha ido acompañada de un proceso de codificación, aún no culminado. Tras la experiencia de Núremberg, la Asamblea General de las Naciones Unidas encargó a la CDI la preparación de un proyecto de Código internacional de crímenes contra la paz y la seguridad de la humanidad que, por diversas vicisitudes, no fue aprobado prelimi-

narmente hasta 1991 y, con carácter definitivo, hasta 1996. El proyecto de Código, que aún no ha sido adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, está dividido en dos partes. La primera (arts. 1 a 15) se dedica a la definición de los principios generales aplicables, como el de la responsabilidad penal del individuo (sin perjuicio de la responsabilidad internacional en que pueda incurrir el Estado), el de la obligación de juzgar a los responsables o conceder la extradición o el de la no exención de responsabilidad de quien haya actuado como jefe de Estado o de Gobierno. La segunda parte (arts. 16 a 20) está consagrada a la tipificación de los crímenes contra la paz y la seguridad de la humanidad, que «son crímenes de derecho internacional punibles en cuanto tales, estén o no sancionados en el derecho nacional» (art. 1).

Tienen tal consideración: 1. *El crimen de agresión* (planificación, preparación, desencadenamiento o libramiento de una guerra de agresión cometida por un Estado). 2. *El crimen de genocidio*. 3. *Los crímenes contra la humanidad* (infracciones graves contra la vida, la integridad corporal, libertad o dignidad humanas cometidas, sistemáticamente o en gran escala y con la instigación o dirección de un gobierno o una organización política, contra una persona o grupo de personas por su pertenencia a una cultura, raza, religión, nacionalidad o convicción política determinada). 4. *Los crímenes de guerra* (infracciones graves del derecho internacional humanitario cometidas durante un conflicto armado). Estos crímenes han sido incorporados a los Estatutos de los Tribunales Penales Internacionales para la ex Yugoslavia y Ruanda, así como al de la Corte Penal Internacional.

Véase también: Crímenes contra la Humanidad, Genocidio, Tribunal Penal Internacional.

Bibliografía:

- BASSIOUNI, M. Cherif (1984), *Derecho Penal Internacional. Proyecto de Código Penal Internacional*. Madrid, Tecnos.
- DE KERCHOVE, G. y WEYEMBERGH, A. (2000), *Vers un espace judiciaire pénal européen*, Bruselas, Institut D' Etudes Europeennes .

DÍEZ SÁNCHEZ, Juan José (1990), *El Derecho Penal Internacional. Ámbito espacial de la Ley Penal*. Madrid, Colex.

GARCÍA ARÁN, Mercedes y LÓPEZ GARRIDO, Diego (Coords.) (2000), *Crimen internacional y jurisdicción universal*. Valencia, Tirant Lo Blanch.

GIL GIL, Alicia (1999), *Derecho Penal Internacional. Especial consideración del delito de genocidio*. Madrid.

JOSÉ FRANCISCO CASTILLO GARCÍA

DERECHO DE GUERRA. Véase, *Ius in bello*.

DERECHOS DE LA INFANCIA. Desde principios del siglo XX se fue adquiriendo conciencia de la necesidad de proteger específicamente los intereses y las necesidades de la infancia, un grupo especialmente vulnerable. Fruto de esta conciencia creciente fue que el Pacto de la Sociedad de Naciones, la primera Organización Internacional de carácter universal, dedicó una especial atención a determinadas cuestiones relacionadas con el bienestar de los niños y las niñas. El artículo 23 del citado Pacto señala que los miembros de la Sociedad de Naciones

«se esforzarán en asegurar y mantener condiciones de trabajo equitativas y humanitarias para el hombre, la mujer y el niño... y, para este fin, fundarán y mantendrán las necesarias organizaciones internacionales».

Asimismo, los Estados asumían el compromiso de tratar de evitar, colaborando para ello con la Sociedad de Naciones, «la trata de mujeres y de niños». Como vemos, existen referencias claras en torno a la especial protección que en esos ámbitos se tiene que procurar a la infancia. Además, este artículo 23 está en el origen de la creación de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) como Organización Internacional que se iba a ocupar de cuestiones de tipo laboral y de tipo social. La OIT ha sido uno de los foros en los que más se ha avanzado en la protección de

los derechos de la infancia, con la adopción de todo un conjunto de convenios y recomendaciones relativos a la edad límite para trabajar, a los horarios de trabajo, al tipo de trabajos que pueden desempeñar los niños, a la lucha contra la explotación laboral infantil...

A su vez, la Asamblea General de la Sociedad de Naciones aprobó el 20 de septiembre de 1924 una *Declaración sobre los Derechos del Niño*, el primer texto sobre derechos humanos adoptado en el seno de una Organización Internacional. Lo realmente relevante de este texto es que supone el reconocimiento de la especial trascendencia que reviste la protección de los derechos de la infancia. En cuanto al contenido de esta Declaración de Ginebra, la mayor parte de los autores coinciden en señalar que es muy simple, girando en torno al principio de que a los niños se les deben proporcionar todos los medios necesarios para su normal desarrollo, desarrollo que debe ser tanto de carácter material como espiritual. Como vemos, un principio muy vago y ambiguo y que supone una obligatoriedad para los Estados muy relativa. En cierto modo, la Declaración nunca quiso ser un instrumento jurídico obligatorio que crease deberes específicos y concretos para los Estados.

Con la creación de las Naciones Unidas en 1945 la protección de la infancia va a cobrar un nuevo impulso, siendo desde el principio uno de los objetivos prioritarios de la nueva Organización. Tal es así que en 1946 la Asamblea General de las Naciones Unidas procedió a la creación de un Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), Fondo que posteriormente se ha convertido en un organismo especializado de las Naciones Unidas que tiene como tarea específica la promoción y la protección de los derechos de la infancia en diferentes ámbitos.

Posteriormente, la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) hace algunas referencias a derechos específicos de los niños, pero sin constituir un sistema general de protección de la infancia. Ante esta carencia, desde 1949 la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas incluyó en su agenda la adopción de un instrumento específicamente dirigido a los derechos de los niños. Tras largas e intensas discusiones y negocia-

ciones, finalmente la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó el 20 de noviembre de 1959 la *Declaración sobre los Derechos del Niño*. Este texto guarda ciertas similitudes con la Declaración de Ginebra de 1924, pero supone un desarrollo y una profundización de los contenidos y principios allí incluidos. Muchos Estados hubieran preferido la aprobación de una Convención, es decir, un auténtico tratado internacional que estableciese obligaciones jurídicamente vinculantes para los Estados. Sin embargo, la adopción de esta Declaración fue lo máximo a lo que estaban dispuestos a comprometerse los diferentes Estados de la comunidad internacional. El principio sobre el que descansa el contenido fundamental de esta Declaración viene recogido en su artículo 2, donde se establece que:

«el niño gozará de una protección especial y dispondrá de oportunidades y servicios, dispensado todo ello por la ley y por otros medios, para que pueda desarrollarse física, mental, moral, espiritual y socialmente en forma saludable y normal, así como en condiciones de libertad y dignidad. Al promulgar leyes con este fin, la consideración fundamental a que se atenderá será el *interés superior del niño*» [la cursiva es nuestra].

Si he destacado en cursiva este principio es porque a partir de ahora ésta va a ser la consideración esencial a la hora de adoptar cualquier medida a favor de los niños.

Ahora bien, desde la misma adopción de la Declaración sobre los Derechos del Niño se comenzaron a llevar a cabo acciones dirigidas a la aprobación de un tratado internacional en la esfera de los derechos de la infancia. A pesar de estas iniciativas, la aprobación de una Convención tuvo que esperar treinta años hasta que el 20 de noviembre de 1989, en el trigésimo aniversario de la Declaración sobre los Derechos del Niño, la Asamblea General adoptase la *Convención sobre los Derechos del Niño*, el texto que se ha convertido hoy en día en la referencia en todo lo que concierne a la protección de los derechos de la infancia. Además, esta Convención es uno de los tratados internacionales de derechos hu-

manos que ha entrado en vigor con una mayor rapidez y que cuenta con una ratificación prácticamente universal. En este sentido, sólo hay dos excepciones a la ratificación de esta Convención: Somalia e, incomprensiblemente, los Estados Unidos de América.

Tal y como ocurría con la Declaración de 1959, el principio sobre el que pivota toda la Convención va a ser el *interés superior del niño*. Es el artículo 3.1 de la Convención el que dispone que:

«en todas las medidas concernientes a los niños que tomen las instituciones públicas o privadas de bienestar social, los tribunales, las autoridades administrativas o los órganos legislativos, una consideración primordial a que se atenderá será el interés superior del niño».

Un aspecto que podemos destacar en la Convención sobre los Derechos del Niño es que recoge tanto derechos civiles y políticos como derechos económicos, sociales y culturales de la infancia. En este sentido, la Convención garantiza derechos de carácter civil y político como el derecho a la vida (artículo 6), el derecho a preservar su identidad (artículo 8), el derecho a la libertad de expresión, de pensamiento, conciencia y religión (artículos 13 y 14), la libertad de asociación y de reunión (artículo 15), así como derechos socioeconómicos como el derecho a la salud (artículo 24), el derecho a beneficiarse de la seguridad social (artículo 26), el derecho a un nivel de vida adecuado para su desarrollo (artículo 27), el derecho a la educación (artículo 28), el derecho a estar protegido contra todo tipo de explotación económica y laboral (artículo 32) y contra todo tipo de explotación y abusos sexuales (artículo 34). Ahora bien, en cuanto a la protección de unos y otros derechos la Convención establece ciertas distinciones, distinciones que van a afectar al disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales por parte de la infancia. A este respecto, el artículo 4 de la Convención señala que, en cuanto a los derechos económicos, sociales y culturales, los Estados Partes adoptarán medidas de toda índole para su realización «hasta el máximo de los

recursos de que dispongan y, cuando sea necesario, dentro del marco de la cooperación internacional». Como vemos, este tipo de derechos van a ser cumplidos con carácter gradual y progresivo, siempre que los recursos de los que disponga el Estado lo permitan y acudiendo para ello a la solidaridad internacional cuando sea necesario.

Mecanismos de protección de los derechos de la infancia. Los mecanismos de protección establecidos en la Convención sobre los Derechos del Niño vamos a ver que son muy débiles y bastante permisivos con los Estados que ratifiquen la Convención. Según lo dispuesto en el artículo 43 de la Convención, se establece un *Comité de los Derechos del Niño*, Comité que va a estar compuesto por diez expertos en la materia, expertos que van a ejercer su cometido a título personal, es decir, independientemente de sus respectivos Gobiernos. El único mecanismo previsto en la Convención sobre los Derechos del Niño es el de los *informes periódicos*. Tal y como dispone el artículo 44 de la Convención, «los Estados Partes se comprometen a presentar al Comité informes sobre las medidas que hayan adoptado para dar efecto a los derechos reconocidos en la Convención y sobre el progreso que hayan realizado en cuanto al goce de esos derechos». No encontramos en la Convención ni el mecanismo de las comunicaciones interestatales ni, sobre todo, el de las comunicaciones de carácter individual, lo que supone una laguna muy seria en cuanto a la posibilidad de controlar cómo los Estados cumplen con las disposiciones de la Convención.

Desarrollos recientes en materia de derechos de la infancia. En los últimos años, dos cuestiones, entre muchas otras, han llamado la atención de la comunidad internacional en relación con los derechos fundamentales de los niños. Nos referimos a la cuestión de la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía y, en segundo lugar, a la cuestión de la participación de los niños en los conflictos armados. Para tratar de dar una respuesta adecuada a ambos problemas, la Asamblea General de

las Naciones Unidas ha adoptado por consenso el 25 de mayo de 2000 el Protocolo Facultativo a la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía y el Protocolo Facultativo relativo a la participación de los niños en los conflictos armados, quedando desde entonces abiertos a la firma, ratificación y adhesión por parte de los Estados.

Véase también: Adhesión, Declaración de derechos humanos, Derechos humanos, Libertad, Niños soldados, Ratificación.

Bibliografía:

- BONET I PÉREZ, J. (1998), «La protección del menor contra la explotación y las Organizaciones Internacionales», VILLAGRASA ALCAIDE, C. (Coord.) *Explotación y protección jurídica de la infancia*. Barcelona, CE-DECS, 77-111.
- CALVO GARCÍA, Manuel y FERNÁNDEZ SOLA, Natividad (Coord.) (2000), *Los Derechos de la Infancia y de la Adolescencia*. Zaragoza, Mira Editores.
- GÓMEZ ISA, Felipe (2000), «La participación de los niños en los conflictos armados. El Protocolo Facultativo a la Convención sobre los Derechos del Niño». *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, 10.
- SEDKY-LAVANDERO, Jéhane (1999), *Ni un solo Niño en la Guerra. Infancia y Conflictos Armados*. Barcelona, Icaria-CIP.
- VAN BUEREN, G. (1995) *The International Law on the Rights of the Child*. Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers.
- Informe de la experta del Secretario General, Sra. Graça Machel, presentado en virtud de la resolución 48/157. Repercusiones de los conflictos armados sobre los niños, A/51/306, 26 de agosto de 1996.*

FELIPE GÓMEZ ISA

DERECHOS DEL NIÑO. La idea de que todo niño tiene derechos es relativamente reciente. Antes de la Primera Guerra Mundial se hablaba mucho de los deberes de los niños respecto a sus padres y a la sociedad. Nunca se mencionaban sus derechos. En el

Tratado de Versalles, preámbulo de la tercera parte, se preveía ya la necesidad de llevar a cabo la protección de los jóvenes.

La inglesa Eglantyne Jebb fundó después de la guerra la *Save the Children Fund* para ayudar a resolver la catastrófica situación de los niños y estimular el sentimiento de solidaridad internacional. De sus contactos con Gustave Ader, presidente del Comité Internacional de la Cruz Roja, el 6 de enero de 1920 se creó en Ginebra la «Unión Internacional de Socorros a los niños», que contó con la adhesión de varios países.

De aquella Unión surgió un documento basado en la idea de que sólo una protección adecuada de la infancia podía asegurar un mundo mejor. Aquel documento fue adoptado por la V Asamblea de la Sociedad de Naciones el 24 de septiembre de 1924 con el nombre «Declaración de los Derechos del Niño» o Declaración de Ginebra. La declaración contiene ya todos los principios fundamentales relativos a la protección de la infancia, dejando a cada país el cuidado de aplicarlos como convenga, en relación con sus necesidades y recursos. El contenido de dicha Declaración se puede sintetizar en los siguientes puntos: I: El niño debe ser tratado de manera que pueda desarrollarse de una forma normal, material y espiritualmente. II: El niño que tiene hambre debe ser alimentado, el niño enfermo debe ser cuidado, el niño retrasado debe ser estimulado, el niño desviado debe ser atraído y el huérfano y el abandonado deben ser recogidos y socorridos. III: El niño debe ser el primero que reciba los socorros en tiempo de desastres. IV: El niño debe ser puesto en condiciones de ganarse la vida y ser protegido contra cualquier explotación. V: El niño debe ser educado en el sentimiento de que sus mejores cualidades deberán ponerse al servicio de sus hermanos.

En 1949 la Unión General de Protección a la Infancia incorporó a la Declaración de los Derechos del Niño dos nuevos artículos, primero y segundo y modificó el cuarto, quedando así su texto: I. El niño debe ser rodeado de toda consideración de raza, de nacionalidad y de creencias. II. El niño debe ser ayudado, respetando la integridad de la fami-

lia. VI (IV anterior). El niño se debe beneficiar plenamente de las medidas de previsión y seguridad sociales; el niño debe estar preparado para poder ganarse la vida en el futuro y estar protegido contra toda explotación.

Desde su misma creación, Naciones Unidas intentó que este organismo hiciera suya la Declaración de Ginebra de 1924. En 1946 se formuló una recomendación al Consejo Económico y Social para que diera nueva vigencia a la Declaración de Ginebra. También en diciembre de 1946 se creó el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), cuyo objetivo era proteger los derechos de los niños, que en 1965 recibió el premio Nobel de la Paz. Pero no fue hasta el 20 de noviembre de 1959, tras diez años de reuniones y gestiones, cuando la Asamblea General aprobó por 78 votos a favor y ninguno en contra, el texto propuesto por la Comisión de los Derechos Humanos, dando origen a la «Declaración de los Derechos del Niño» de 1959.

La declaración no tiene carácter normativo, incorpora las declaraciones de 1924 y 1949 con algunos suplementos limitándose a «invitar a los padres, los hombres y las mujeres, a título individual, así como a las organizaciones benéficas, autoridades locales y a los gobernantes nacionales a reconocer estos derechos y a esforzarse en asegurar el respeto por medio de medidas legislativas y otras adoptadas progresivamente en aplicación de los principios siguientes»:

— Incluye como factores de no discriminación el sexo y el status socio-económico.

— Incluye la importancia de reconocer las necesidades afectivas: el derecho al amor, al sostén y a la comprensión, dentro de su medio familiar.

— Importancia de la relación familiar: no disgregación, importancia de los padres en la educación y orientación

— Derecho a una identidad y una nacionalidad.

— Derecho a elegir sus actividades recreativas.

— Derecho a la enseñanza primaria obligatoriamente gratuita.

— Necesidad de una reglamentación del empleo de los niños.

— Responsabilidad pública y social de los huérfanos y niños sin familia.

Los Derechos reconocidos pueden agruparse en tres categorías:

— Derechos de provisión: políticas que permitan la creación de las condiciones que faciliten la promoción de los derechos.

— Derechos de protección, por parte del Estado contra los perjuicios y negligencias de índole física o mental, incluidos la explotación y los abusos sexuales.

— Derecho a la participación, a ser escuchados cuando se tomen decisiones que afecten a su vida.

El valor de esta declaración se puede sintetizar en los siguientes términos:

— Reconoce universalmente que estos derechos especiales existen.

— Sitúa el pensamiento de una época respecto a los problemas de la infancia (de ahí que la Asamblea General decidiera no adherirse sin más a la Declaración acordada por la Sociedad de Naciones).

— Representa el ideal, aceptado por todos los gobiernos, sobre el sitio que se debe reservar al niño entre los seres humanos.

— Es un complemento necesario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ante la falta de madurez física, psicológica y moral de los niños.

La Declaración constituye por tanto un texto de referencia sobre la doctrina admitida, a través del cual se puede hacer un llamamiento a la opinión pública, aún incluso contra los gobiernos, y que puede servir de base a la legislación de nuevos Estados o a la modificación de las legislaciones existentes. Posee, pues, un alto valor moral, y su alcance dependerá sobre todo de la utilización que sepa hacer de ella la opinión pública.

La Asamblea General de las Naciones proclamó en 1976 el año 1979 como Año Internacional del Niño con el propósito de

«promover el reconocimiento de incluir en los planes de desarrollo económico y

social los programas específicos en beneficio de los niños y concienciar a la comunidad mundial de las necesidades especiales de la infancia».

En 1979 se creó un grupo de trabajo encargado de la redacción de una norma jurídica internacional. Este fue el origen de la «Convención sobre los derechos del niño» o Convención de Nueva York, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989, que entró en vigor una vez ratificada por veinte Estados, el 26 de enero de 1990. En la actualidad, hay adheridos a la misma 191 países, lo que la convierte en la convención sobre derechos humanos más amplia y más rápidamente aceptada de toda la historia.

Se trata de una revisión completa y actualizada del catálogo de ideas, de problemas y de soluciones, treinta años después de la Declaración de 1959. La gran diferencia es que una Declaración es un documento programático, mientras que una Convención es un convenio o acuerdo obligatorio para los firmantes.

La Convención establece un Comité de los Derechos del Niño, encargado de vigilar el cumplimiento de sus compromisos por los estados firmantes y recibir informes anuales obligatorios sobre las medidas que se han introducido en cada país para conseguir los objetivos de la convención.

Respecto de su contenido general hay que decir que, en primer lugar, cada estado firmante se compromete a garantizar al niño la protección y los cuidados necesarios para su bienestar, reconociendo especialmente que cualquier niño tiene un derecho inherente a la vida, el derecho a una identidad y a la preservación de ésta, el derecho a conocer a sus padres y a ser cuidado por ellos, el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión y de expresión, el derecho al descanso y al ocio. En segundo lugar, los estados firmantes se comprometían a reducir la mortalidad infantil, a luchar contra la enfermedad y la malnutrición, a garantizar su educación y a protegerlos contra la enfermedad y la prostitución. Finalmente, ningún niño puede ser sometido a torturas, castigos o tra-

tos crueles, inhumanos o degradantes, a la pena capital ni a cadena perpetua.

Véase también: Adhesión, Declaración de derechos humanos, Derechos humanos, Libertad, Niños soldados.

Bibliografía:

- ÁLVAREZ VÉLEZ, María Isabel (1994), *La protección de los derechos del niño en el marco de las Naciones Unidas y en el Derecho Constitucional español*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- CONVENCIÓN SOBRE LOS DERECHOS DEL NIÑO (1998), Madrid, Unicef.
- JUANIZ MAYA, José Ramón (Comp.) (1995), *Código de los derechos del niño*. Pamplona, Aranzadi.
- NACIONES UNIDAS (1998), *Derechos del niño*. Madrid, MacGraw-Hill.
- PAJA BURGOA, José A. (1998), *La convención de los derechos del niño*. Madrid, Tecnos.
- SOLER SALA, Víctor y VERDUGO, Miguel Ángel (Eds.) (1996), *La Convención de los Derechos del niño hacia el siglo XXI*. Salamanca, Universidad.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

DERECHOS HUMANOS. Comúnmente, son definidos como aquel grueso de derechos reconocidos en documentos internacionales rotulados «de derechos humanos», especialmente la Declaración Universal de 1948, los Pactos de Derechos Civiles y Políticos y Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966, y las diferentes Cartas de derechos de ámbito regional como, por ejemplo, la Convención Europea de Derechos Humanos aprobada en 1950.

Este tipo de definición ofrece la indudable ventaja de establecer un catálogo más o menos restringido y objetivo de derechos, evitando así la incertidumbre moral y jurídica que suele generar que, indiscriminadamente, cualquier pretensión pueda autoproclamarse un derecho humano apelando a realidades mucho más controvertidas como la moral, la divinidad o la naturaleza humana. Sin embargo, la noción común de los derechos humanos incurre en un cierto reduccionismo al

sostener implícitamente que lo que convierte a cualquier derecho en un derecho humano es únicamente su reconocimiento jurídico, cuando la realidad es que el lenguaje de los derechos humanos está plagado de reivindicaciones de naturaleza ética, política, cultural o social. Ello ha conducido a un nutrido conjunto de teóricos a dar cabida dentro de esta noción no sólo ni primordialmente a los derechos positivizados sino, igualmente, a ciertas aspiraciones, expectativas, necesidades, etc., basadas en los valores de la igualdad, la libertad, la seguridad o la solidaridad; esto es, basadas en la justicia. Los derechos humanos aunarían así su significación descriptiva de aquellos derechos reconocidos en las declaraciones y convenios internacionales, una connotación prescriptiva o deontológica, al abarcar también aquellas exigencias de justicia que deben ser objeto de positivación. La receptividad de la noción de derechos humanos respecto a todo este último tipo de pretensiones se ha acentuado tras la segunda guerra mundial, momento a partir del cual los derechos humanos han dejado de ser patrimonio exclusivo de la filosofía liberal para erigirse en una auténtica ideología de convergencia. En nuestros días, tanto el utilitarismo, como el marxismo y el catolicismo (tradicionales negadores de los derechos humanos) han llegado sorprendentemente a converger en su defensa.

La ubicación de los derechos humanos a caballo entre la moral y el derecho vendría a representar un punto intermedio entre quienes defienden bien su naturaleza exclusivamente jurídica, bien su naturaleza exclusivamente moral. La adscripción a uno u otro de estos extremos ha dado lugar a que se empleen denominaciones similares a la de derechos humanos para referirse a este tipo de exigencias. Entre las que sitúan a estos en el mundo de la moral destacan la de *derechos naturales*. Los derechos naturales serían aquellos innatos, universales en el espacio y en el tiempo, que derivan precisamente de la naturaleza humana. Es el lenguaje característico de la Declaración de derechos del hombre y el ciudadano de 1789. A diferencia de las anteriores, la denominación alemana *derechos públicos subjetivos* y, en menor medida, la

francesa *libertades públicas* sitúan a los derechos humanos en el ámbito del derecho positivo. Mayor problemática presenta la expresión *derechos fundamentales*. Por un lado, ésta parece acentuar la dimensión moral ya que habla de unos derechos que serían el fundamento del orden jurídico y político. Pero, por otro lado, por derechos fundamentales se entiende aquellos derechos que han sido constitucionalmente reconocidos y se asignan en función no de la personalidad sino de la ciudadanía, lo que reduce su universalidad y, por tanto, su dimensión moral en favor de la jurídica.

Junto a la concepción común, el concepto más extendido de derechos humanos es el que los define como «aquellos derechos que se tienen por el mero hecho de ser hombre». El rasgo distintivo más obvio de los derechos humanos es, como el propio nombre sugiere, que los titulares o beneficiarios son todos los hombres y nada más que los hombres. De ello se desprende que son derechos universales, inalienables y absolutos: a) *Universales*: significa que pertenecen a todos los seres humanos con independencia de sus circunstancias físicas (edad, sexo, raza, etc.), situación social y jurídica o nacionalidad. Así entendidos, los derechos humanos se apoyan al mismo tiempo que intentan realizar una determinada concepción de naturaleza, la dignidad y el bienestar humano: la que considera a los hombres antes como individuos libres e iguales que como miembros de una familia, una comunidad o una iglesia, trabajadores, ciudadanos, etc. Los derechos humanos ven a las personas más allá de sus etiquetas identificadoras (incluso las auto-identificadoras) y les garantizan un espacio protegido dentro del cual vivir sus vidas, sea esto o no conforme con la vida que su comunidad les exige o intenta imponerles. Pero la universalidad no siempre es entendida en sentido activo, como una cualidad de los sujetos titulares del derecho, sino que a veces también se utiliza en sentido pasivo, para referirse a los obligados. Se habla entonces de los derechos humanos como derechos *erga omnes*. b) *Absolutos*: con ello queremos decir que se trata de requerimientos morales que, caso de entrar en conflicto con otros requere-

rimientos morales, los desplazan y anulan, quedando ellos como la exigencia moral que hay que defender. c) *Inalienables*. Son derechos irrenunciables por sus propios titulares. Ello significa que los hombres tienen esos derechos incluso si no los comprenden o no los esgrimen, que, por miedo o ignorancia, puede un hombre aceptar o someterse a una violación pero no puede entenderse que ha consentido moralmente a ello.

Se habla con frecuencia de distintas generaciones de derechos humanos. Con ello se pone de manifiesto que, además de ser un concepto alumbrado en una determinada época y sociedad (la Europa y América de los siglos XVII y XVIII) los derechos humanos son una categoría que ha vivido diferentes procesos de evolución. En concreto, se distinguen tres o cuatro etapas. La primera, de signo racionalista e individualista, dará vida a los llamados derechos civiles y políticos, centrados en la defensa y protección de los individuos frente a los poderes públicos: libertades de conciencia, reunión, expresión, garantías procesales, etc. Las luchas sociales del siglo XIX, además de lograr un gran proceso en generalización de los derechos civiles y políticos, impulsarán una segunda generación de derechos humanos: los derechos económicos, sociales y culturales como el derecho al trabajo, a la educación, a la salud, etc. A diferencia de los de la primera generación, estos derechos no se limitan a imponer prohibiciones a los poderes públicos sino que exigen de estos una actuación positiva tendente a promover y asegurar su disfrute. La tercera generación está formada por los derechos basados en la solidaridad y en la seguridad contra nuevos peligros y amenazas como los desastres nucleares, la informática, etc. Entre ellos destacan el derecho humano al medio ambiente, el derecho a la paz, el derecho al desarrollo, etc.

Véase también: Declaración Universal de derechos Humanos, Derechos humanos de las mujeres, Democracia, Desarrollo.

Bibliografía:

LAPORTA, Francisco (1987), *El concepto de derechos humanos*. Doxa, 4.

DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES

LÓPEZ CALERA, Nicolás M. (1997), *Filosofía del Derecho (I)*. Granada, Comares.

NINO, Carlos S. (1989), *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Barcelona, Ariel.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio (1995), *Curso de Derechos fundamentales, Teoría General*. Univ Carlos III-BOE.

PÉREZ LUÑO, Antonio E. (1991), *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid, Tecnos.

PRIETO SANCHÍS, Luis (1990), *Estudios sobre Derechos fundamentales*. Madrid, Debate.

JAVIER ROLDÁN BARBERO

DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES. Desde la Revolución Francesa hasta la actualidad se ha producido un amplísimo desarrollo del reconocimiento de los derechos humanos, tanto a nivel interno como a nivel internacional. Dentro de esta evolución de los derechos humanos, hemos asistido también a una afirmación paulatina del principio de no discriminación y de los derechos de las mujeres. Sin embargo, toda esta evolución ha estado presidida, en opinión de determinadas autoras, por un concepto *androcentrico* de los derechos humanos, un concepto centrado en las experiencias y en las necesidades de los hombres que ha marginado la cosmovisión de las mujeres. Una de las razones de esta marginación de las expectativas de las mujeres es que en los ámbitos en los que se crean las normas internacionales, los Estados y las Organizaciones Internacionales, la invisibilidad de las mujeres es más que evidente, con muy pocas mujeres en puestos significativos, lo que contribuye a que acabe dominando una perspectiva masculina.

Las Naciones Unidas y el principio de no discriminación. Desde el surgimiento de las Naciones Unidas se ha tratado de revertir este proceso, con todo un conjunto de instrumentos jurídicos que tratan de proclamar el principio de igualdad y no discriminación. En el propio Preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas, el documento constitutivo de la nueva Organización Internacional que ve la luz tras la Segunda Guerra Mundial, los pue-

blos de las Naciones Unidas se declaran «resueltos a reafirmar (...) la igualdad de derechos de hombres y mujeres». Una muestra palpable de este compromiso de las Naciones Unidas con el principio de no discriminación en relación a las mujeres fue que en 1946, es decir, un año después de su entrada en funcionamiento, se procedió a la creación de la Comisión sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer, órgano que se iba a encargar a partir de ese momento de todas las cuestiones relacionadas con el mundo de las mujeres.

Como las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos eran enormemente vagas y genéricas, muy pronto se vio la necesidad de proceder a su concreción. Es así como desde los mismos inicios de la nueva Organización Internacional se comenzó a pensar en la elaboración de una Declaración de Derechos Humanos, Declaración que, finalmente, vería la luz en diciembre de 1948.

El Preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos vuelve a reafirmar la fe en la

«igualdad de derechos de hombres y mujeres», tal y como se había establecido en el Preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas. El artículo 1 de la Declaración resulta de una importancia excepcional desde el punto de vista de los derechos de las mujeres, dado que dispone que *«todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros»* [la cursiva es nuestra].

Si he destacado en cursiva la expresión «todos los seres humanos» es porque fue una expresión que suscitó grandes controversias en las negociaciones conducentes a la aprobación de la Declaración Universal. Una de las propuestas iniciales para este artículo 1 utilizaba la expresión «todos los hombres», lo que hubiese resultado nefasto desde el punto de vista de las mujeres y un mal comienzo para la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos. *A parte la Convención*

sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). Tras un largo y tortuoso proceso de negociación, finalmente el 17 de diciembre de 1979 se procedía a la aprobación de la CEDAW por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas, abriendo el proceso de ratificaciones. Dos años más tarde, el 3 de septiembre de 1981, entró en vigor dicha Convención, el instrumento internacional más importante en la lucha contra la discriminación de la mujer.

La CEDAW consta de un Preámbulo y de 30 artículos en los que se establecen diferentes medidas a adoptar por parte de los Estados y por parte de determinados actores privados para avanzar en el reconocimiento y profundización del principio de no discriminación. En el mismo Preámbulo los Estados señalan cuál es el objetivo básico de la Convención cuando se declaran:

«resueltos a aplicar los principios enunciados en la Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y, para ello, a adoptar las medidas necesarias a fin de suprimir esta discriminación en todas sus formas y manifestaciones».

El artículo 1 de la Convención es importante porque en él se define lo que se entiende por la expresión «discriminación contra la mujer», refiriéndose con ella a

«toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera».

Por su parte, en el artículo 2 de la CEDAW los Estados Partes «condenan la discriminación contra la mujer en todas sus formas; convienen en seguir, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, una política

encaminada a eliminar la discriminación contra la mujer» y, para conseguir dicho propósito, se comprometen a todo un conjunto de medidas que van a ser detalladas en los diferentes apartados de la Convención. Así, en el artículo 3 los Estados se comprometen a «asegurar el pleno desarrollo y adelanto de la mujer»; el artículo 4 se refiere a las medidas especiales para tratar de lograr la «igualdad *de facto* entre el hombre y la mujer»; a continuación, el artículo 5 conmina a los Estados a la modificación de «los patrones socio-culturales de conducta de hombres y mujeres», estableciendo la «responsabilidad común de hombres y mujeres en cuanto a la educación y al desarrollo de sus hijos». La supresión de «todas las formas de trata de mujeres y explotación en la prostitución de la mujer» se abordan en el artículo 6, mientras que el artículo 7 se refiere a la eliminación de la discriminación de la mujer «en la vida política y pública del país». Por otro lado, la Convención también se refiere a la promoción de la participación de la mujer en la esfera internacional (artículo 8); la no discriminación en cuanto a la nacionalidad (artículo 9); igualdad de derechos en el ámbito de la educación (artículo 10), en el empleo (artículo 11), en la atención médica (artículo 12), en todos los asuntos relacionados con el matrimonio y las relaciones familiares (artículo 16); la promoción de la mujer en el mundo rural (artículo 14).

En lo que concierne a los mecanismos de protección de los derechos de las mujeres establecidos en la CEDAW hay que señalar, ante todo, que son mecanismos mucho más débiles que los que figuran en otros tratados internacionales de derechos humanos. De los diferentes tipos de mecanismos que caben para proteger los derechos humanos en el ámbito internacional (los informes periódicos, las quejas individuales, las quejas interestatales, los procedimientos de investigación...), la CEDAW sólo contempla el mecanismo de los informes periódicos. En virtud del artículo 17 de la Convención se establece un Comité sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer compuesto por expertas en la materia, Comité que va a tener como objetivo básico el analizar los progresos reali-

zados por los Estados Partes en la aplicación de la Convención. Para llevar a cabo este examen de los avances de los Estados en el cumplimiento de la CEDAW, el artículo 18 de la Convención dispone que:

«los Estados Partes se comprometen a someter al Secretario General de las Naciones Unidas, para que lo examine el Comité, un informe sobre las medidas legislativas, judiciales, administrativas o de otra índole que hayan adoptado para hacer efectivas las disposiciones de la presente Convención y sobre los progresos realizados en este sentido».

Una vez que el Comité sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer analiza los informes que le someten los Estados Partes en la Convención, el Comité

«podrá hacer sugerencias y recomendaciones de carácter general basadas en el examen de los informes y de los datos transmitidos por los Estados Partes» (artículo 21 de la CEDAW).

Como vemos, es un mecanismo bastante débil, dado que el protagonismo recae esencialmente en el Estado, que es quien somete la información, siendo los poderes del Comité bastante limitados.

Esta enorme debilidad de los mecanismos de protección de los derechos de las mujeres establecidos en la CEDAW ha sido el principal motivo por el cual desde principios de los años noventa se está reclamando, cada vez con una mayor insistencia, una ampliación de esos mecanismos. No es otro el objetivo del Protocolo Facultativo a la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer.

Protocolo Facultativo a la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Tras un largo y complicado proceso de discusión y negociaciones, en 1999 se aprobó por la Asamblea General de las Naciones Unidas el Protocolo Facultativo de la CEDAW, Protocolo que acaba de entrar en vigor el 20 de diciem-

bre de 2000. Este Protocolo Facultativo tiene como objetivo básico el introducir dos nuevos procedimientos para la defensa y protección de los derechos humanos de las mujeres: el primero es el *procedimiento de comunicaciones individuales* y el segundo un *procedimiento de investigación*.

En virtud del primer procedimiento, cualquier víctima de una violación de los derechos establecidos en la CEDAW puede, tras agotar los recursos que a su disposición existen en el ámbito interno, acudir al Comité sobre la Eliminación de la Discriminación para que determine si el Estado realmente ha vulnerado o no la Convención.

Por su parte, el procedimiento de investigación es un mecanismo de protección de los derechos de las mujeres bastante exigente con los Estados, dado que otorga amplias facultades al Comité sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer para iniciar investigaciones en aquellos países en los que estima que se están cometiendo violaciones graves o sistemáticas de los derechos de las mujeres. Además, esta investigación puede incluir, si el Comité lo considera conveniente y cuenta con el consentimiento del Estado, una visita de las expertas del Comité al territorio del Estado de que se trate.

Véase también: Declaración Universal de los Derechos Humanos, Igualdad, Mujeres.

Bibliografía:

- ELIZONDO LOPETEGI, Arantxa (1995), «20 años de cooperación internacional para las mujeres: de México a Pekín (1975-1995)», *II Jornadas Municipales sobre la Cooperación Norte-Sur: la dimensión global de la solidaridad*, Amurrio (Alava)-Bermeo (Vizcaya), 13-21 de febrero de 1995, Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 185-211.
- FERNÁNDEZ, E. (1992), «Los derechos de las mujeres», en BALLESTEROS, J., *Derechos Humanos*. Madrid, Tecnos.
- GÓMEZ ISA, Felipe (2000), *El Protocolo Facultativo a la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*, Vitoria-Gasteiz, Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer.

MAGALLON, Carmen (1997), «Los derechos humanos desde el género», en CENTRO PIGNATELLI (Ed.) *Los derechos humanos, camino hacia la paz*. Zaragoza, Diputación General de Aragón-Seminario de Investigación para la Paz.

WINSLOW, Anne (Ed.) (1995), *Women, Politics and the United Nations*. Westport, Greenwood Press.

FELIPE GÓMEZ ISA

DESAPARECIDOS (movimiento por los).

El término *desaparecido*, aunque ha existido en otras épocas, adquirió especial relevancia política, histórica y judicial a partir de su utilización, como consecuencia de una política de terror por parte de la dictadura militar en Argentina entre 1976-83, para designar a todas aquellas personas que habían sufrido eliminación física, sin previo juicio, por ser considerados adversarios políticos o por el mero hecho de ser personas allegadas a éstos.

A lo largo de casi toda América Latina se alzó un movimiento, predominantemente de mujeres, contra una de las formas de represión estatal más difundida que se ha denominado técnicamente como «desapariciones forzadas de personas». Esta actividad también se conoce como movimiento de las madres y de las abuelas, porque fueron ellas quienes acabaron organizándose y liderando las primeras formas de protesta y denuncia contra las atrocidades cometidas por los gobiernos de aquellos países.

Durante los años 70, mujeres de varios países del denominado Cono Sur y de ciertos países del Caribe formaron organizaciones encargadas de buscar a sus hijos, a sus esposos y a otros familiares que habían sido «desaparecidos» bajo los regímenes dictatoriales y represivos. En la lista de estos países estuvieron Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y Uruguay.

Esos, al principio, tímidos grupos acabaron convirtiéndose en símbolos de la resistencia y de la conciencia nacional de sociedades que habían permanecido atemorizadas y silencia-

das. Aunque algunos de estos países acabaron convirtiéndose en regímenes que iniciaron procesos electorales y toleraban la democracia, sus denuncias y su afán por conocer la verdad y demandar justicia no cesaron. Algunos autores le han denominado a este fenómeno como «la maternidad politizada».

La desaparición se producía con una secuencia y programación muy bien estudiada. Las personas «desaparecidas» eran raptadas en sus casas, en aulas universitarias, en sus lugares de trabajo o, incluso, en la calle mientras paseaban o compraban. Esta tarea la realizaban escuadrones de la muerte o soldados vestidos de paisano que realizaban su trabajo, en muchas ocasiones a plena luz, y con total impunidad.

Estas personas eran tratadas peor que prisioneros en tiempos de guerra. Eran conducidos a campos de concentración o a centros clandestinos de tortura, donde eran interrogados y maltratados tanto física, como psicológicamente. La consecuencia final de este proceso de detención ilegal fue, para muchos de ellos, el asesinato y hasta la mutilación brutal, dejándoles señales que les hacían irreconocibles. A unos se les arrojaron a vertederos donde sirvieron de comida para los animales (como en El Salvador); a otros se les lanzó desde aviones y helicópteros al océano (Argentina); y, a la gran mayoría, se les enterró en fosas comunes (Chile, Guatemala, Argentina). Para aquellos que lograron salir con vida (por tanto sólo fueron desaparecidos temporales) las secuelas físicas, psíquicas y sensoriales que les quedaron —muchas de ellas para toda su vida— constituyen, hoy día, motivo de estudio médico forense, psiquiátrico y psicológico.

Esta dramática realidad se acentuaba, aún más, por la negación de las autoridades a facilitar datos de los prisioneros (de su estado físico o de su paradero) o por usar formas de propaganda sucia y contaminada hacia la opinión pública, señalando que se trataba de personas detenidas por actividades subversivas de carácter político o guerrillero. Además, por tanto, de la incomunicación con el exterior, carecían de toda asistencia letrada o de la presunción de inocencia. En consecuencia todo el proceso que vivieron los detenidos-

desaparecidos estaba al margen de intervenciones judiciales que cumplieran las más mínimas reglas de un estado de derecho.

Por este procedimiento se ha estimado que desaparecieron unos 90.000 latinoamericanos desde 1966 hasta hoy. Desde esas fechas los familiares de los desaparecidos fueron constituyendo comités, asociaciones y agrupaciones que buscaban auxilio mutuo, asesoramiento jurídico, presionar políticamente y encontrar la solidaridad y la comprensión internacionales. A ellas se fueron adhiriendo, poco a poco, otros muchos sectores sociales, especialmente profesionales (abogados, médicos, artistas, maestros, etc.) y de la iglesia católica (arzobispados y obispados, etc.) y de otras confesiones religiosas. De aquellas organizaciones, de base nacional, acabó naciendo la Federación Latino-Americana de Familiares de Detenidos y Desaparecidos que, en 1980, agrupaba a más de 20 países.

El trabajo de estas asociaciones consistió en poner en marcha todos los mecanismos posibles de presión sobre las autoridades para que estas contestaran a sus demandas y asumieran públicamente sus responsabilidades. Las mujeres, en grupos, visitaban desde comisarías de policía, prisiones, cuarteles militares, hospitales, morgues, oficinas gubernativas, hasta partidos políticos y sindicatos oficialistas, preguntando insistentemente por sus familiares. Muchas de ellas carecían de cualquier tipo de experiencia política e, incluso, muchas jamás habían ejercido ningún tipo de actividad pública junto a otras mujeres. A medida que las experiencias en común aumentaron se fueron ejerciendo todo tipo de estrategias. La más común fue la denuncia, en la que se solicitaba —a través de ruedas de prensa o de actos públicos— conocer el paradero de sus familiares. Como por lo general no surtía el efecto último esperado se optaba por el uso de estrategias no-violentas que incluían huelgas de hambre, marchas, sentadas, concentraciones en lugares públicos y simbólicos (plazas del centro de la ciudad o frente a las sedes del gobierno o de las autoridades judiciales), reparto de octavillas y panfletos en las iglesias, en vecindades y poblaciones (que es como se denomina a los barrios en América Latina), etc.

Su afán por conocer la verdad y su deseo de invocar los puntos de unión en la desgracia, junto a la falta de experiencia política de estas mujeres les hicieron desarrollar tácticas y símbolos políticos completamente novedosos, tales como: portar ropas negras (en señal de aflicción); colocarse pañuelos a la cabeza de color blanco (simbolizando la paz y la justicia); claveles rojos en sus manos (representación de la sangre); o ramas verdes (en signo de esperanza). En sitios como Argentina, las madres y abuelas de la Plaza de Mayo (situada frente a la Casa Rosada o sede del gobierno cuya fachada es de ese color) incluían en sus pañuelos a la cabeza, bordados a mano, los nombres, edades y fecha de detención de sus familiares, caminando en silencio y en círculo en torno al obelisco central de la Plaza. Y esto todos los martes entre las 15,30 y las 16,00 horas. Asimismo, tanto en este país, como en Chile se usaron pancartas con las siluetas en negro y sin rostro de los desaparecidos, o se encendían velas (otro signo de esperanza) por cada uno de ellos. Estas modalidades, junto a otras, se fueron extendiendo por todo el sur del continente americano. En otros países, por fin, las mujeres portaban las fotos o ropas de los desaparecidos, o escribían en muros improvisados de cartón-piedra los nombres de las víctimas. En cualquier caso, ellas –de una forma insistente– se negaron a admitir la pérdida irreparable de sus familiares, así como evitaron cualquier tipo de referencia, indicio o símbolo en este sentido. La idea fue mantener –siempre– una voluntad firme e inquebrantable de no aceptar el silencio gubernamental y de conservar con vida el recuerdo de los suyos.

Pero, el trabajo de estas activistas no se limitó a la presión y resistencia políticas, sino que abarcó amplias formas de solidaridad: la asistencia económica y afectiva a familiares de presos políticos, la creación de clínicas de rehabilitación, los centros de cuidados de día, las guarderías y orfelinatos, la constitución de grupos de auto-ayuda, la organización de centros de educación o la fundación de talleres de trabajo fueron, entre otras, modalidades no sólo del ejercicio de terapias colectivas, sino de programas constructivos (entre ellos económicos) para superar las ausencias

(piénsese que muchas de estas mujeres no tenían derecho a pensiones de viudedad porque nadie, con competencia en ello, les reconocía o les certificaba su situación). Todo este conjunto de acciones y actividades acabó engendrando procesos de concienciación y fortalecimiento de género, entre las mujeres, situándolas en unas condiciones mucho más adecuadas para afrontar decisiones más allá de su condición de partida como familiares de desaparecidos. Pasaron a primera escena muchas mujeres, que se convirtieron en líderes o puntos de referencia, no sólo en el plano comunitario o nacional, sino también en el internacional (como la premio nobel de la paz, la señora Rigoberta Menchú).

Las desapariciones ejercidas por los estados latinoamericanos en su etapa de «guerra sucia» no hizo distinciones ni de sexo, ni de clase social, ni de otra condición. Incluso muchos activistas de derechos humanos, incluidas por supuesto mujeres (madres, abuelas y hermanas), perdieron la vida asesinadas de manos de escuadrones de la muerte, porque simplemente habían presionado o buscado la verdad.

El movimiento de las mujeres en la búsqueda de desaparecidos ha acabado generando redes cada vez más tupidas, por todo el mundo (como las «mujeres de negro»), de grupos que han tenido que soportar semejante violencia.

Aún hoy día y, a pesar, del cierre de procesos de paz o de leyes que han concedido la amnistía o han intentado poner *punto final* a las responsabilidades de ciertos individuos en su pasado ejercicio de terrorismo de estado, ellas continúan presionando para que «aparezcan con vida» los que un día fueron llevados contra su voluntad y de ellos nunca más se supo. Aún más, su labor insistente, ha permitido revelar secretos que se creían muy profundos, y bien guardados, como el secuestro de niños y la adopción ilegal, dejando abierta la posibilidad de llevar ante los tribunales a los responsables y no dejar inmunes muchos crímenes cometidos.

Véase también: Comisiones de la Verdad, Derechos humanos, Desapariciones forzosas o involuntarias.

Bibliografía:

- ABUELAS DE PLAZA DE MAYO (1997), *Restitución de niños*. Buenos Aires, EDAI.
- ARZOBISPO DE SAO PAULO (Cardeal Arns), *Brazil: nunca mais*. Petrópolis.
- CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas) (1984), *Nunca más*. Buenos Aires.
- GARCÍA, Prudencio (1995), *El drama de la autonomía militar*. Madrid, Alianza Editorial.
- SORIANO, Osvaldo (1998), *Historia de las Madres de Plaza de Mayo*. Buenos Aires.

Web:

<http://www.madres.org> (Asociación Madres de la Plaza de Mayo).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

DESAPARICIONES FORZOSAS O INVOLUNTARIAS.

Es la aprehensión, detención o secuestro de personas por parte de un Estado o una organización política o paramilitar que recibe el apoyo o la aquiescencia de éste. A ello le sigue, igualmente, la negativa de aquél a informar sobre la privación de libertad o a dar información sobre la suerte o el paradero de esas personas, con la intención de privarles de amparo legal por un tiempo indefinido o por siempre jamás. Ha estas personas se les denominó como desaparecidos, es decir, hombres y mujeres que desaparecieron en contra de su voluntad y a quienes, en muchos de sus casos, se les aplicó diversas formas de tortura y, por último, se acabó con sus vidas por procedimientos extrajudiciales.

Las desapariciones forzosas –con el carácter de generalizadas o masivas– se ordenaron en un contexto, por lo general, de guerra sucia y de combate con todos los medios (extraños al estado de derecho) contra opositores políticos, lucha anti-terrorista o conflictos civiles. Esto que permitió a muchos regímenes, no sólo a dictaduras militares (como las de los generales Pinochet o Videla) o a regímenes filo-comunistas (como el de los Jémeres rojos de Pol-Pot), sino a gobiernos, formalmente, de democracia representativa (como Sudáfrica o Turquía) cometer homicidios políticos en masa (esto es, una enorme variedad de métodos –inventados por autoridades

gubernamentales o grupos amparados por éstas– para asesinar a personas indefensas), o desarrollar las denominadas «ejecuciones extrajudiciales».

El trabajo de algunas organizaciones no gubernamentales de derechos humanos, como Amnistía Internacional desde fines de los años 70, en favor de los presos de conciencia y contra los homicidios políticos (ampliándolo posteriormente a los homicidios sociales) consiguieron demostrar cómo las desapariciones forzosas se realizaban por sistemas de selección muy concienzudos que tenían como finalidad eliminar cualquier tipo de oposición, resistencia o crítica a la gestión o las políticas de ciertos gobiernos, ampliando además esas técnicas eliminatorias a más y más colectivos en la lucha particular contra la subversión, término que escondía la justificación de muchas decisiones ilegales y el exoneramiento de juicios éticos. De esta manera eran eliminados críticos y opositores; personas que defendían, o denunciaban la violación, de derechos humanos; manifestantes; presos o «indeseables sociales» en un afán de «limpieza social» (como niños de la calle, prostitutas, transeúntes, vagabundos, drogadictos, homosexuales etc.); o, incluso, comunidades enteras de indígenas represaliados brutalmente o persecuciones de poblaciones por sus distintivos nacionalistas, religiosos o étnicos.

En ese contexto, organizaciones no gubernamentales como la citada y activistas de derechos humanos en su labor de denuncia permanente forzaron un debate en el seno de Naciones Unidas (ONU) para, no sólo condenar estas desapariciones como instrumento del «terror» de Estado, sino hacerles un seguimiento concienzudo y establecer un conjunto de recomendaciones y normas de debido cumplimiento, para los estados, para prevenir estas prácticas execrables.

La cuestión de las desapariciones forzadas o involuntarias fue objeto de estudio, desde 1981, por la formación de una comisión *ad hoc* dentro de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, pero no fue hasta principios de los años 90 cuando la cuestión hubo madurado lo suficiente como para adoptar medidas de orden político. Así, la Asamblea General de la ONU adoptó la

Declaración sobre la Protección de Todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas mediante la Resolución 47/133, de 18 de diciembre de 1992, como «conjunto de principios aplicables por todo Estado» e instó a «que se haga todo lo posible por dar a conocer y hacer respetar la (...) Declaración». En el texto, de 21 artículos, se instaba a que todos los Estados tomaran medidas legislativas, administrativas, judiciales o de cualquier otro tipo que resultaran eficaces para prevenir y erradicar las desapariciones forzadas, considerando a éstas como «actos de naturaleza extremadamente graves» y calificando a tales delitos como

«permanentes mientras sus autores continúen ocultando la suerte y el paradero de la persona desaparecida y mientras no se hayan esclarecido los hechos». (Art. 17.1.).

Si bien la declaración no era tan explícita como el Programa de 14 Puntos de Amnistía Internacional para Prevenir las Desapariciones Forzadas (véd. infra) –que lo convirtió en campaña mundial de la organización–, aquél y éste permitieron abrir una espiral política y judicial en la búsqueda y el esclarecimiento de la verdad en tantos casos de violación de derechos humanos.

Años después, para el Estatuto de la Corte Penal Internacional (1998), las desapariciones forzadas constituirían actos inhumanos completamente prohibidos, perseguidos y, en su caso, castigados por ella y que, en la ocasión de concurrir alguna de estas dos características, ser desapariciones *generalizadas* y/o *sistemáticas*, se constituirían en *crímenes de lesa humanidad* o crímenes contra la humanidad.

En cuanto al término «ejecuciones extrajudiciales» (mencionado más arriba) siempre existieron, si bien en otros contextos históricos y culturales se han venido designando con otros vocablos e, incluso, pueden hallarse matizaciones en un análisis más profundo sobre el manejo actual de aquel término. Por ejemplo, se usó el vocablo *pogromos* para la persecución de los judíos en la Europa decimonónica; *chekas* para asesinar a los anti-comu-

nistas; *terror blanco* para matar impunemente a comunistas, socialistas y anarquistas; o, el eufemismo de *paseos* en la España de 1936.

*Programa de 14 puntos
de Amnistía Internacional para prevenir
las desapariciones forzadas*

1. Condena oficial de las desapariciones.
 2. Responsabilidad de la cadena de mando.
 3. Información sobre detenciones y encarcelaciones.
 4. Mecanismos para localizar y proteger a los detenidos.
 5. Eliminación de las detenciones secretas.
 6. Autorización de las aprehensiones y detenciones.
 7. Acceso a los detenidos.
 8. Prohibición legal de las desapariciones forzadas.
 9. Responsabilidad individual.
 10. Investigación.
 11. Enjuiciamiento.
 12. Compensación y rehabilitación.
 13. Ratificación de los instrumentos de derechos humanos y aplicación de las normas internacionales.
 14. Responsabilidad internacional.
-

Fuente: «Crímenes sin castigo».

Actualmente, tal y como lo utiliza Amnistía Internacional, se refiere a ejecuciones deliberadas e ilegítimas, llevadas a cabo por orden de un gobierno o con su complicidad o aquiescencia. Aquéllas se pueden distinguir claramente de las ejecuciones llevadas a cabo por el Estado, que están dentro de la ley (el uso de la pena de muerte como castigo tras un juicio justo), o de los homicidios cometidos por las distintas partes de un conflicto armado y que están de acuerdo con las normas internacionales (derecho internacional humanitario). Para ello, por tanto, para que el homicidio se considere ejecución extrajudicial debe ser deliberado –no accidental– y, el gobierno debe estar implicado o dar su permiso. Ello significa que, las autoridades, al actuar así, impiden investigar un crimen o castigar al culpable, quebrantando sus propias leyes, o acabando por conspirar para pervertir el curso de la justicia de manera tal que las violaciones de la ley queden sin cas-

tigo. En consecuencia, las ejecuciones extrajudiciales eran la consecuencia final de un proceso que comenzaba con el secuestro o la detención ilegal de una persona.

Asimismo, en la búsqueda de evitar este tipo de impunidades, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó los Principios relativos a la eficaz prevención e investigación de las ejecuciones extralegales, arbitrarias o sumarias (adoptada por la 15.^a Sesión Plenaria del Consejo Económico y Social de ONU mediante Resolución 1989/65, de 24 de mayo de 1989) mediante Resolución 44/162, de 15 de diciembre de 1989, y recomendó que los principios fueran tomados en consideración y respetados por los gobiernos dentro del marco de su legislación y su práctica nacionales, y se pusieran en conocimiento de los funcionarios encargados de hacer cumplir la ley y de los funcionarios de la justicia penal, del personal militar, de los abogados, de los miembros de los órganos ejecutivos y legislativos del gobierno y del público en general. Los principios estaban orientados hacia la prevención, la investigación y los procedimientos judiciales a seguir para evitar, indagar o no amparar la comisión de tales delitos.

*Programa de 14 puntos
de Amnistía Internacional para prevenir
las ejecuciones extrajudiciales*

1. Condena oficial de las ejecuciones extrajudiciales.
 2. Responsabilidad de la cadena de mando.
 3. Restricción del uso de fuerza.
 4. Acción contra los *escuadrones de la muerte*.
 5. Protección contra las amenazas de muerte.
 6. Eliminación de las detenciones secretas.
 7. Acceso a las personas detenidas.
 8. Prohibición legal de las ejecuciones extrajudiciales.
 9. Responsabilidad individual.
 10. Investigación.
 11. Enjuiciamiento.
 12. Compensación.
 13. Ratificación de los instrumentos de derechos humanos y aplicación de las normas internacionales.
 14. Responsabilidad internacional.
-

Fuente: «Crímenes sin castigo».

Al igual que con las desapariciones forzadas, Amnistía Internacional adoptó otro Programa de 14 puntos, desde diciembre de 1992, para prevenir las ejecuciones extrajudiciales (vid. infra), dentro de la campaña mundial de la organización en esta línea. Considerando que «la aplicación de estas medidas será una indicación positiva del empeño de un gobierno en poner fin a las ejecuciones extrajudiciales y luchar para que se erradiquen en todo el mundo» (1993: 91).

Véase también: Comisiones de la Verdad, Derechos humanos, Desaparecidos.

Bibliografía:

- AMNISTÍA INTERNACIONAL (1993), *Crímenes sin castigo. Homicidios políticos y desapariciones forzadas*. Madrid, EDAI.
- CASSESE, Antonio (1991), *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Ariel.
- EGELAND, J. (1982), *Humanitarian Initiative against Political «Disappearances»*. Ginebra.
- KRAMER, D. y WEISSBRODT, David (1981), «The 1980 U.N. Commission on Human Rights and the Disappeared», en *Human Rights Quarterly*, 18-33.
- NACIONES UNIDAS, *Report of the Working Group on Enforced or Involuntary Disappearances*. UN doc. E/CN. 4/1985/15 Add. 1, y E/CN. 4/1985/19 (31 diciembre 1987) y Add. 1.
- MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

DESARROLLO. El interés por definir y evaluar el desarrollo de los países surge después de la II Guerra Mundial, con el proceso de descolonización y la instauración de un nuevo orden económico mundial.

Desde entonces, el término desarrollo ha ido evolucionando y cargándose de contenido con el paso del tiempo.

En su acepción más tradicional, el concepto de desarrollo se asimila al crecimiento económico de un país y, por tanto, se define como un proceso durante el cual aumenta la renta nacional por habitante; es decir, aumenta el acceso de la población a una mayor cantidad de bienes y de servicios. El aumento de la renta nacional a lo largo del proceso es el

indicador que resume el grado de desarrollo alcanzado como consecuencia de la variación en una serie de variables o fuerzas impulsoras del crecimiento que tienen que ver con la oferta de los factores de producción y la demanda de productos. Entre los cambios que pueden producirse en la oferta de factores de producción destaca: crecimiento de población, puesta en explotación de nuevos recursos, cambios en los sistemas de producción, acumulación de capital, etc; en lo que se refiere a los cambios de la demanda sobresale un aumento del poder adquisitivo, aumento de la demanda solvente, cambio cultural, etc. En este concepto de desarrollo destacan como características esenciales el valor de la producción y el reparto que se hace de la misma. Los dos indicadores que se han venido utilizando para medir el nivel de desarrollo han sido el producto nacional y el producto nacional por habitante.

Este concepto de desarrollo presenta grandes deficiencias, la más difundida es que puede haber aumento de la renta nacional, sin que ello implique un aumento en el nivel de bienestar de la mayoría de la población; y ello porque o bien la distribución de la renta no se haga de manera equitativa, o bien porque los factores de producción que han intervenido en el aumento de la renta no incidan en el nivel de bienestar de la población. A pesar de todo, debido a su universalidad, son dos indicadores que siguen utilizándose para medir de manera aproximada el nivel de desarrollo de un país.

El concepto de desarrollo ligado con el crecimiento económico entra en discusión en los años 70. Con la reivindicación de un Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI) desde los países menos desarrollados se asienta la idea de que no puede haber desarrollo si este no va acompañado de una más justa redistribución de la riqueza y si no se encuentran satisfechas las necesidades básicas de las personas.

En el decenio de 1980 predominará el concepto de desarrollo impuesto desde el Banco Mundial. Se implanta el denominado *Consenso Washington*; este preconiza la liberalización de las economías, el protagonismo del sector privado y, la reducción del papel del

estado; todo ello conlleva el que se abandonen los presupuestos sociales en la concepción del desarrollo y se vuelvan a primar los indicadores económicos.

Al finalizar los años ochenta se irán abriendo paso nuevas orientaciones en la concepción del desarrollo. Dos nuevas visiones tendrán especial significación: la orientación ecológica y la orientación social. Dos informes serán decisivos para hacer ver a la opinión internacional la importancia de la consideración de la interacción entre medio ambiente y crecimiento económico: uno será el informe Meadows: «Los límites del crecimiento» (1972) y otro, el Informe Brundtland: «Nuestro futuro Común» (1987). En ambos se da la voz de alerta sobre las consecuencias que se pueden derivar para la humanidad de un crecimiento que no tenga en cuenta la limitación de los recursos y su fragilidad. Se impone un nuevo concepto de desarrollo donde se recalca el carácter solidario y responsable que debe existir entre todos los pueblos de la tierra y con las generaciones venideras. Este nuevo concepto de desarrollo se adjetiva como «sostenible» (véase Desarrollo sostenible).

En el decenio de 1990, gracias a la labor impulsada desde las Naciones Unidas, se irá imponiendo el concepto de desarrollo social. El desarrollo social fue tema de la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas, la Cumbre Mundial para el Desarrollo Social, celebrada en Copenhague en 1995. El enfoque de las UN es cada vez más un enfoque orientado a la persona. Este concepto de desarrollo tiene más que ver con la erradicación de la pobreza, la seguridad humana, estrategias para satisfacer las necesidades básicas y un aumento de las capacidades personales, que con el aumento de la producción de bienes y servicios; por eso se implantará el concepto de «desarrollo humano». Para medir este nuevo concepto de desarrollo se utiliza un nuevo indicador: El Índice de Desarrollo Humano (IDH), que tiene en cuenta tanto variables relacionadas con la calidad de vida como con el crecimiento económico. En la implantación de este nuevo concepto tendrá mucho que ver la Nobel de Economía en 1998, Amartya Sen, para quien el bienestar social debe relacionarse no con el nivel de renta,

sino con indicadores que miden el nivel de desarrollo de la persona.

En definitiva, hoy el término desarrollo tiene más que ver con lo que se denomina «desarrollo real». Este desarrollo viene caracterizado por un proceso de cambio para mejorar las condiciones de vida de la población en sus condiciones básicas y en su relación con el entorno en el que habitan; por eso se dice que debe de ser un desarrollo apropiado desde el punto de vista cultural, social, económico, tecnológico y medioambiental. Otros ingredientes de este nuevo desarrollo tienen que ver con la equidad y la justicia, con la participación de las personas, con el respeto a la singularidad cultural.

Véase también: Derecho al desarrollo, Derechos Humanos, Desarrollo humano, Feminización de la pobreza.

Bibliografía:

- ÁLVAREZ VITA, Juan (1988), *Derecho al Desarrollo*. Lima, Instituto Interamericano de Derechos Humanos-Instituto Peruano de Derechos Humanos, Cultural Cuzco.
- CHUECA SANCHO, Ángel V. (1994), «El derecho al desarrollo en el ámbito internacional», *Seminario de Investigación para la Paz*. Zaragoza.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (1996), *Redes de Solidaridad Internacional. Para derribar el muro Norte-Sur*. Madrid, Ediciones HOAC.
- GÓMEZ ISA, Felipe (1999), *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- GROS ESPIELL, Héctor (1996), «El Derecho al Desarrollo veinte años después. Balance y perspectivas», en HERRERO DE LA FUENTE, Alberto (Coord.), *Reflexiones tras un años de crisis*. Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Valladolid.

FELIPE GÓMEZ ISA

DESARROLLO HUMANO. El concepto de desarrollo humano se irá fraguando en la década de los ochenta, década marcada por importantes acontecimientos políticos, sociales

y económicos: desmoronamiento del comunismo en la URSS y satélites, constitución de gobiernos democráticos en muchos países en desarrollo, aparición de organizaciones populares, etc. Se producirá un resurgimiento del espíritu humano. Por lo tanto, terminada la guerra fría, se piensa que el desafío consiste en reconstruir las sociedades en torno a las auténticas necesidades de la gente. No obstante, las raíces del concepto de desarrollo humano son más profundas de lo que pueda parecer. En la antigüedad clásica hubo pensadores, como Aristóteles, que denunciaron lo erróneo que podía resultar poner el fin último en la consecución de la riqueza:

«evidentemente, la riqueza no es el bien que buscamos, porque simplemente se trata de algo útil, un medio para obtener algo más».

Incluso en los pensadores de la llamada economía clásica se piensa que la consecución de la riqueza debe conducir a la consecución de valores más altos. Pero estos matices sobre el desarrollo quedaban desdibujados y en un muy segundo plano ante la importancia que se le daba a la evolución del crecimiento económico, como auténtico catalizador del crecimiento y desarrollo de un país. Sin embargo, la crítica fue demostrando que la riqueza y el desarrollo no siempre tenían que ir de la mano, que podía haber desarrollo sin riqueza y riqueza sin desarrollo. Por eso, cada vez se fue haciendo más necesario desligar ambos conceptos. El primer paso será diferenciar entre crecimiento económico y desarrollo; posteriormente, será el enriquecimiento semántico del mismo concepto de desarrollo.

Así el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, en el primer Informe sobre Desarrollo Humano, publicado en 1990, introduce el concepto de Desarrollo Humano entendiendo por tal «un proceso de ampliación de las opciones de la población». Este concepto considera que el hombre no es un mero instrumento de producción y que sus necesidades se agotan en la consecución de unos bienes materiales. Como se subraya en el Informe de 1994:

«El concepto de desarrollo humano rechaza esta concentración exclusiva en la población en cuanto a capital humano. Acepta el papel central del capital humano para realizar la productividad humana. Pero se preocupa en igual medida de crear una atmósfera económica y política en que la gente pueda aumentar su capacidad humana y usarla en forma apropiada. Se preocupa también de opciones humanas que vayan mucho más allá del bienestar económico».

Obviamente este nuevo concepto de desarrollo exigía nuevas formas de medición. Los índices de renta per capita o aquellos más complejos de carácter multivariante, pero que utilizaban solamente variables económicas, resultaban totalmente inadecuados. Por ello, una de las primeras tareas del PD fue la elaboración de un índice que reflejase más fielmente la realidad que se pretendía evaluar. La creación del Índice de Desarrollo Humano (IDH) del PNUD, en 1990, fue una llamada más para reconocer que el desarrollo humano es algo más que la economía, y que se refiere tanto a la calidad de la vida humana tanto como a la cantidad de crecimiento económico.

El Índice de Desarrollo Humano (IDH) mide el progreso general de un país en tres dimensiones básicas del desarrollo humano: el nivel de salud, medido en función de la esperanza de vida al nacer (longevidad); el nivel educacional, representado por el índice de alfabetización de los adultos medido en función de una combinación de alfabetización de personas adultas (ponderación, dos tercios) y de las tasas de matriculación combinada de enseñanza primaria, secundaria y universitaria (ponderación, un tercio); y el nivel de vida, medido a partir del poder adquisitivo, sobre la base del PIB per capita ajustado al coste local de la vida (lo que técnicamente se denomina paridad del poder adquisitivo o PPA).

El IDH cada vez se ha ido haciendo más complejo. En 1993 eran 253 los indicadores que se utilizaban para elaborar el IDH. Estos indicadores abarcaban desde los índices de mortalidad infantil hasta indicadores de la calidad del aire, pasando por los derechos

humanos, el número de televisores por habitante y el número de personas por automóvil. Consecuencia de la evolución que ha experimentado la metodología de elaboración del IDH, no es posible establecer comparaciones entre los índices de los diferentes años, lo cual no deja de ser un grave inconveniente cuando se pretenden realizar estudios evolutivos basándose en esta fuente de información.

El IDH ha tenido una gran aceptación dentro de la comunidad internacional, tanto en los ámbitos políticos como académicos. Muchos países se han lanzado a preparar estrategias globales de desarrollo humano, formulando programas e iniciativas.

La tarea del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo será hacer un seguimiento de la evolución e implementación de este concepto de desarrollo en todas las naciones. Para dar a conocer este seguimiento, desde 1990 el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) viene publicando anualmente el Informe sobre Desarrollo Humano. Su creador fue Mahbub Ul Haq (1934-1998). Ha sido calificado como la joya de la corona del PNUD. En él se analiza tanto los contenidos que deben estar presentes en el concepto, como una evaluación en la marcha del Índice, además de otras cuestiones como cauces de financiación, balances regionales, etc. Cada uno de los informes desarrolla un tema prioritario. Así el de 1990 se basó en definir los auténticos objetivos del desarrollo y en proponer el Índice de Desarrollo Humano como un índice complejo y multivariante que permita evaluar de manera más cabal el nivel de desarrollo de una población. El Informe de 1991, se ocupó de la financiación del desarrollo humano y de la función de los gobiernos. El Informe de 1992 se centró en desvelar como influyen los mercados internacionales en la evolución del desarrollo humano; se llegó a la conclusión de que los mercados hacen perder a los países en desarrollo oportunidades económicas por valor de unos 500.000 millones de dólares al año, 10 veces más de lo que reciben en ayuda exterior. El de 1993, sentaba las premisas que deben inspirar los programas de desarrollo humano. El de 1994, subrayaba la dimensión universal del desarrollo humano:

«El desarrollo debe posibilitar que todos los individuos aumenten su capacidad humana en forma plena y den a esa capacidad el mejor uso en todos los terrenos, ya sea el económico, el cultural o el político».

Por otro lado, insiste en el carácter de sustentable o sostenible que debe inspirar el auténtico desarrollo humano. El informe de 1996 analiza el carácter y el grado de fortaleza de los vínculos entre el crecimiento económico y el desarrollo humano. El correspondiente a 1997 se centra en la pobreza. Define la pobreza desde la perspectiva del desarrollo humano como la negación de las oportunidades y las opciones más fundamentales del desarrollo humano, como son vivir una vida larga, sana y creativa y disfrutar de un nivel decente de vida, libertad, dignidad, respeto por sí mismo y de los demás. Elabora el Índice de pobreza humana (IPH) y evalúa su estado a nivel mundial. Finalmente presenta alternativas para su erradicación. En el Informe se llega a la conclusión de la necesidad del crecimiento económico para el desarrollo, pero siempre y cuando se preste más atención a la estructura y calidad de ese crecimiento cuidando de que esté orientado al apoyo del desarrollo humano, la reducción de la pobreza, la protección del medio ambiente y la garantía de la sustentabilidad. El informe de 1998 se orientó al consumo. Tras definir el consumo como un medio para el desarrollo humano y no como un fin en sí mismo, alerta sobre las graves consecuencias que pueden derivarse de un consumo incontrolado y desequilibrado. El Informe de 1999 afronta la incidencia de la globalización. Ve en ella un medio que puede ser beneficioso para la humanidad, pero también se corre el peligro de que sus efectos positivos solamente lleguen a unos pocos. Por eso proponen un programa de reformas nacionales y mundiales para que estas amenazas no se cumplan. El informe del año 2000 se centra en analizar las vinculaciones que existen entre derechos humanos y desarrollo humano, ambos tiene una visión y una finalidad comunes: velar por la libertad, el bienestar y la dignidad de todos en todas las partes.

El informe sobre el Desarrollo Humano se ha ganado un prestigio internacional por su independencia, objetividad y rigor científico.

Las conclusiones que se han podido desprender a raíz de los resultados arrojados por los informes sobre desarrollo humano y el IDH son:

- Que no existe un vínculo automático entre ingreso y desarrollo humano.
- Que las economías en transición tienen niveles muy altos de desarrollo humano.
- Que los niveles de desarrollo se siguen demostrando de manera desigual entre hombres y mujeres.
- Una desequilibrada distribución de los ingresos repercute negativamente en los niveles de desarrollo.
- Que los niveles de desarrollo presentan grandes diferencias regionales.

De acuerdo con las recomendaciones formuladas por el PNUD un programa sobre Desarrollo Humano debe incluir las siguientes premisas:

- Determinación de los objetivos a alcanzar.
- Mejorar las estadísticas sobre desarrollo humano.
- Establecer los agentes que han de llevar a cabo el proceso, con sus cuotas de responsabilidad.
- Establecer los cauces de financiación adecuados.
- Coordinación de los sectores implicados.
- Búsqueda de cooperación internacional.
- Participación ciudadana en la política de desarrollo.

Las claves que definen el auténtico desarrollo humano se concretan en:

- El universalismo como el verdadero fundamento del desarrollo humano; es decir, el reconocimiento de las reivindicaciones vitales de todas las personas.
- El desarrollo humano es sostenible, es decir, es solidario con las generaciones futuras.

— Unas relaciones humanas justas, basadas en el diálogo de todos los agentes sociales.

— Un respeto a la singularidad y diversidad de los pueblos y de las culturas.

— Una mejora de las condiciones de calidad de vida y bienestar social de todas las personas. En consecuencia el desarrollo tiene una dimensión eminentemente social.

— El desarrollo implica un proceso de cambio duradero en la mejora de las condiciones de vida de la gente.

— El desarrollo debe fundamentarse en los pilares de la justicia y la equidad social.

Son estas las condiciones en las que se puede fundamentar una sociedad en paz. El desarrollo basado en los modelos de la explotación de los ricos sobre los pobres no hace sino generar situaciones de injusticia que más tarde o más temprano terminará germinando en situaciones de conflicto y violencia; por ello resulta tan necesario poner el objetivo, a pesar de todo lo utópico que pueda resultar, en la consecución de un desarrollo humano.

Véase también: Desarrollo.

Bibliografía:

- PNUD (1993) *Informe sobre Desarrollo Humano 1993*. Madrid, Ediciones Mundi Prensa.
- , (1994) *Informe sobre Desarrollo Humano 1994*. Madrid, Ediciones Mundi Prensa.
- , (1996) *Informe sobre Desarrollo Humano 1996*. Madrid, Ediciones Mundi Prensa.
- , (1998) *Informe sobre Desarrollo Humano 1998*. Madrid, Ediciones Mundi Prensa.
- , (2000) *Informe sobre Desarrollo Humano 2000*. Madrid, Ediciones Mundi Prensa.
- , (2001) *Informe sobre Desarrollo Humano 2001*. Madrid, Ediciones Mundi Prensa.
- , (2002) *Informe sobre Desarrollo Humano 2002*. Madrid, Ediciones Mundi Prensa.

JUAN JESÚS LARA VALLE

DESARROLLO MORAL. El desarrollo de las actitudes, motivos y acciones morales dura toda la vida, desde que el niño es capaz de coger un juguete y decir «es mío» hasta que una persona de edad avanzada revisa las cláusulas

de su testamento. El primer crecimiento significativo en el desarrollo moral tiene lugar durante los años escolares. Por esta razón la educación en valores es un muy importante para el desarrollo moral (Stassen y Thompson, 1997).

Educar en valores es educar moralmente, porque son los valores los que enseñan al individuo a comportarse como hombres, a establecer una jerarquía entre las cosas, a llegar a la convicción de que algo importa o no importa, vale o no vale, es un valor o es un contravalor. Además, la educación moral tiene por objetivo lograr nuevas formas de entender la vida, de construir la propia historia personal y colectiva.

La educación moral promueve el respeto a todos los valores y opiniones. No defiende los valores absolutos pero tampoco es relativista; no toma una posición autoritaria (una única solución) ni una posición libertaria (haz lo que te apetezca). Los auténticos valores son asumidos libremente y nos permiten definir con claridad los objetivos de la vida dándole sentido. Nos ayudan a aceptarnos y a estimarnos tal y como somos, facilitando una relación madura y equilibrada con las personas y las cosas.

El desarrollo de los valores y de la conducta moral, especialmente en los niños, ha sido estudiado ampliamente durante varios decenios, si bien Kohlberg (1963, 1981) ha sido quien ha descrito más claramente el marco básico. En sus investigaciones sobre el razonamiento moral dos son las ideas más sobresalientes:

a) Partiendo de los estudios de Piaget, Kohlberg estudia el desarrollo moral por estadios, es decir se centra en los distintos momentos por los que atraviesa el individuo en su evolución moral.

b) considera que el desarrollo del pensamiento está unido a una perspectiva social y éstas son dos (desarrollo intelectual y desarrollo social) condiciones necesarias pero no suficientes para que se produzca el desarrollo moral. Así, un cierto nivel intelectual permite alcanzar cierto grado de empatía o perspectiva social, y ambos factores estarán presentes en cualquier razonamiento moral. Pero, una persona puede tener un nivel de

desarrollo intelectual y una determinada capacidad para ponerse en la perspectiva del otro, y elaborar sus juicios morales en función de razonamientos inferiores.

Kohlberg se interesó por el proceso de reflexión, por el razonamiento moral. Para ello, diseñó historias hipotéticas que plantearan dilemas morales. Al examinar las respuestas de niños, adolescentes y adultos a estos dilemas Kohlberg encontró tres grandes niveles de razonamiento moral: *Nivel Preconvencional*, *Nivel Convencional*, *Nivel Posconvencional* (Pérez-Delgado y García-Ros, 1991).

— El *Nivel Preconvencional* se caracteriza porque las reglas y las expectativas sociales resultan externas, ni las comprenden como tales ni las defienden. Este primer nivel se da en niños menores de nueve años, en algunos adolescentes y en muchos delincuentes adolescentes y adultos. En relación con el aspecto social, no tienen en cuenta los intereses de los demás, es una perspectiva individual, busca defender los propios intereses, evitando riesgos. No se interesa por los que la sociedad define como manera de obrar de forma correcta.

— En el *Nivel Convencional* el individuo acata las reglas, las expectativas y las convenciones de la sociedad o de la autoridad y las defiende porque son normas y leyes sociales. En este nivel se encuentra la mayoría de los adolescentes y adultos. En relación con el aspecto social, a nivel moral la perspectiva es de «soy miembro de la sociedad». El individuo tiene en cuenta que el grupo espera que él actúe de acuerdo con sus normas, que desempeñe bien su rol así como que proteja los intereses de la sociedad y los propios.

— El *Nivel Posconvencional*, también llamado de principios, es aquí cuando el individuo es capaz de diferenciar entre el yo y las reglas y las expectativas que los otros tienen. Defiende sus valores en función de los principios que él ha elegido. El individuo enfoca los problemas desde una perspectiva superior a una sociedad concreta, lo hace desde los principios en que se basa cualquier sociedad humana. El número de los sujetos que

llegan a este nivel es minoritario. El nivel posconvencional o de principios es superior a cualquier razonamiento moral convencional, por dos razones: a) El principio moral es una guía de acción para actuar y por ello permite más flexibilidad y b) un enfoque de principios ve el conflicto moral desde la perspectiva de cualquier ser humano, más que como miembro de un grupo o de una sociedad concreta.

Kohlberg cree que es necesario trabajar el desarrollo moral, y este trabajo debe partir de la reflexión y la discusión de cuestiones morales. La pregunta sería ¿cómo se puede realizar? La respuesta es mediante los dilemas morales que son breves narraciones de situaciones que presentan un conflicto que atañe a la decisión individual: la persona debe pensar cuál es la solución óptima y, fundamentar su decisión en razonamientos morales y lógicamente válidos. Por lo general la situación debe resolverse de dos maneras igualmente factibles y defendibles. Después de la lectura y reflexión individual, de forma voluntaria se pasa a la exposición y diálogo en grupo sobre la situación planteada y sobre las distintas razones que plantean los participantes.

Los dilemas pueden ser de dos tipos: dilemas morales hipotéticos y dilemas morales reales. Los primeros hacen referencia a problemas que tienen poca o ninguna relación con el contexto real de la persona. Estos dilemas favorecen la calidad del razonamiento, pero carecen de la riqueza y variedad que la propia experiencia puede proporcionar. Los segundos, son textos que se extraen de acontecimientos históricos, problemas, situaciones originados en el contexto diario del sujeto. Éstos favorecen la motivación y la implicación del individuo, lo cual redundan en la complejidad de las argumentaciones.

Podemos afirmar que el trabajo sistemático y continuado de los dilemas morales, unido a otras condiciones y variables, ayuda al desarrollo del juicio moral, ya que la situación de conflicto obliga a cuestionarse juicios más o menos automatizados y a dar respuesta a nuevos interrogantes y dudas surgidos en el proceso de reflexión que aumentan

la riqueza de la decisión. Tampoco conviene olvidar que la dimensión expresiva y la comunicación con el grupo en forma de diálogo enriquecen el proceso de pensamiento.

La historia más conocida de Kohlberg es el dilema moral de Heinz (Martínez y Puig, 1991) que dice así:

«En Europa hay una mujer que padece un tipo especial de cáncer y va a morir pronto. Hay un medicamento que los médicos piensan que la puede salvar. Es una forma de radio que un farmacéutico de la misma ciudad acaba de descubrir. La droga es cara, pero el farmacéutico está cobrando diez veces lo que ha costado a él hacerla. Él pagó 200 dólares por el radio y está cobrando 2000 dólares por una pequeña dosis del medicamento. El esposo de la mujer enferma, Heinz, acude a todo el mundo que conoce para pedir prestado el dinero, pero sólo puede reunir unos mil dólares, que es la mitad de lo que cuesta. Le dice al farmacéutico que su esposa se está muriendo y le pide que le venda el medicamento más barato o le deje pagar más tarde. El farmacéutico dice: 'No; yo lo descubrí y voy a sacar dinero de él'. Heinz está desesperado y piensa en atacar el establecimiento para robar la medicina para su mujer».

1. ¿Debe Heinz robar la medicina? ¿Por qué o por qué no?

2. Si Heinz no quiere a su esposa ¿debe robar la droga para ella? ¿por qué o por qué no?

3. Suponiendo que la persona que se muere no es su mujer, si no un extraño, ¿debe Heinz robar la medicina para un extraño? ¿Por qué o por qué no?

4. Está contra la ley el que Heinz robe. ¿Lo hace moralmente malo esto? ¿Por qué o por qué no?

5. De todos modos, ¿por qué debe la gente generalmente hacer todo lo que pueda por evitar ir contra la ley?

6. ¿Cómo se relaciona esto con el caso de Heinz?

Véase también: Desarrollo, Educación en valores, Valores.

Bibliografía:

KOHLBERG, Lawrence (1963), «Development of children's orientation towards a moral order. Sequencing in the development of moral thought», *Vita Humana*, 6, 11-36.

—, (1981) *Essays on moral development*. Vol. 1, Nueva York, Harper y Row.

AQUARELES, Miquel (Coord.) (1991), *La educación moral. Perspectivas de futuro y técnicas de trabajo*. Barcelona, Graó.

PÉREZ-DELGADO, Esteban y GARCÍA-ROS, Rafael (Comps.) (1991), *La psicología del desarrollo moral*. Madrid, Siglo XXI.

STASSEN, Kathleen y THOMPSON, Ross (1997), *Psicología del desarrollo: Infancia y adolescencia*. Madrid, Panamericana.

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

DESCOLONIZACIÓN. Véase *Neocolonialismo y postcolonialismo*.

DESERCIÓN. Véase *Conscripción*.

DESMILITARIZACIÓN. Véase *Dividendos de la paz*.

DESMINADO. El desminado consiste básicamente en retirar de una determinada región no solamente las minas sino también cualquier otro aparato explosivo. El objetivo es, lógicamente, convertir un campo minado en una zona que pueda ser explotada por las personas que la habitan. Existen dos posibles técnicas de desminar una región: la militar o la civil.

El desminado militar consiste en abrir una brecha en un campo de minas, y está directamente ligado a la necesidad de llevar a cabo un asalto conducido por unidades militares. El éxito en cuanto a la retirada de las minas dependerá de varios factores como, por ejemplo, del tiempo disponible, de la exposición de la zona al fuego enemigo, la disponibilidad de efectivo a humanos y materiales, y la importancia estratégica del objetivo. Sin embargo, hay que tener en cuenta un último

elemento de cálculo importante, y este es, aunque pueda parecer duro, la aceptación de un número determinado de bajas tanto durante las operaciones de limpieza como durante el asalto mismo. De hecho, la doctrina militar considera las minas como una arma que ralentiza el avance del enemigo. En los últimos años, sin embargo, la proliferación de operaciones de mantenimiento de la paz, han otorgado un nuevo significado al desminado militar. Se trata, en este tipo de operaciones, de asegurar con las máximas garantías posibles un pasaje para poder transportar equipos y tropas, sin que necesariamente haya una finalidad ofensiva detrás. Ello permite llevar a cabo un trabajo de desminado más específico y permite reducir el riesgo de que alguna mina haya quedado enterrada de forma indeseada.

Por su parte, el llamado desminado civil, funciona de una forma totalmente opuesta al tipo de desminado anteriormente mencionado. En este marco, el único precio aceptado en cuanto a pérdida de vidas humanas en una región supuestamente desminada es cero. Por ello, el trabajo debe conllevar la retirada del 100% de los artefactos explosivos para que el terreno pueda ser de nuevo explotado para finalidades agrícolas, ganaderas, u otras de tipo civil. Para ello existen varios tipos de intervención: el desminado estructural, el desminado de programa, y el desminado de proximidad. El primero de ellos consiste en desminar básicamente las infraestructuras principales (carreteras, lugares de abastecimiento, puentes, pozos, etc.). En cuanto al desminado de programa, recibe este nombre precisamente porque se efectúa en el contexto de programas de desarrollo. El objetivo es facilitar la realización de otras actividades técnicas como sanitarias, agrícolas o hidráulicas, así como, en algunos casos, complejos industriales como empresas, o minas de minerales. Finalmente, el desminado de proximidad está especialmente orientado hacia el desarrollo de una capacidad de desminado a largo plazo, especialmente en zonas próximas a lugares poblados. Se trata, en este caso, de proyectos de desarrollo completos puesto que tanto se forma personas para que puedan retirar físicamente las minas, como para que

puedan llevar a cabo tareas de tipo administrativo, financiero e, incluso, sanitario en algunos casos. En este sentido, el desarrollo de recursos humanos autóctonos se convierte en la base y la garantía de la autonomía. Paralelamente a este tipo de programas, además, deben llevarse a cabo programas de prevención de accidentes a causa de las minas.

Véase también: Minas antipersona, Minas antipersonales.

Bibliografía:

QUINTANA, Eva (2000), *Las minas antipersona: enemigas de la vida*. Barcelona, Intermón.

Webs:

<http://www.icrc.org>

<http://www.minesactioncanada.org>

RAÚL ROMEVA RUEDA

DESNUCLEARIZACIÓN. Se refiere al conjunto de iniciativas políticas (gubernamentales y no-gubernamentales), que llevan a acciones, medidas, tratados, etc., conducentes a la eliminación total del armamento nuclear. No está claro cuál pueda ser la secuencia óptima. Por supuesto no basta con declarar ese fin último del desarme nuclear. Desde luego ese es un fin que hay que defender, incluso desde un punto de vista utilitarista, porque es algo que haría más felices a los seres humanos (y menos miedosos), y esa es la justificación última de la intervención pública desde un planteamiento utilitarista. Históricamente se han dado una serie de pasos con tratados y acuerdos, como el tratado de No-Proliferación Nuclear, la creación de Zonas libres de Armamento Nuclear, la prohibición de entrar en los puertos a barcos de guerra con armamento nuclear, etc.

Las zonas libres de armamento nuclear son zonas geográficas, o geopolíticas, donde los países englobados en ellas han firmado tratados de renuncia a la producción, obtención y uso de armamento nuclear y que además han logrado ser reconocidas por las potencias nucleares, comprometiéndose por tanto a respetarlas. Hasta el presente existen las siguientes: en 1959 con el Tratado de la Antár-

tida se crea la primera Zona Libre de Armamento Nuclear (ZLAN). En 1967 se estableció la Zona Libre de Armamento Nuclear de Latinoamérica y el Caribe. Esta fue la primera Zona Libre habitada. Tratado de Tlatelolco. El tratado de Rarotonga se firmó en 1985. Establece la Zona Libre de Armamento Nuclear del Pacífico Sur. En 1992 Mongolia se declaró Zona Libre de Armas Nucleares. Ha sido reconocida por la Asamblea General de la ONU y por las cinco potencias nucleares más antiguas.

Mediante el Tratado de Pelindaba se crea la Zona Libre de África, firmándose en 1996. El tratado de Bangkok estableció la Zona Libre de Armamento Nuclear del Sureste de Asia y entró en vigor en 1997.

Bielorrusia propuso crear una Zona Libre en la Europa del este, pero esta opción fue descartada por los países miembros de la OTAN que favorecían una ampliación de ésta, como así ha venido sucediendo. La creación de ZLAN es una de las estrategias que han seguido las fuerzas progresistas para llegar a la eliminación total de las armas nucleares y una de las más ambiciosas. Otras medidas se han propuesto por el llamado movimiento «Freeze» en los Estados Unidos. La misma idea reaparece en 1998. La Federación de Científicos Americanos, fundada por algunos de los científicos atómicos que participaron en el diseño de la primera bomba atómica, hicieron un llamamiento mundial para una moratoria en el despliegue de nuevos misiles balísticos hasta que se llegue a un régimen cero de misiles balísticos, que sería un paso en la eliminación de todas las armas nucleares. Este llamamiento pretendía salir al paso de la proliferación nuclear que se estaba desarrollando en la India y Pakistán, con los efectos inducidos en la modernización del arsenal chino y ruso.

La renuncia a la que llama la Federación de Científicos Americanos no sólo se refiere al número de misiles y a las mejoras cualitativas que se vienen introduciendo en ellos sino también al re-despliegue de los misiles que pueda suponer aumentar el número de objetivos potenciales. La moratoria se aprovecharía para iniciar negociaciones que lleven a reducir las amenazas percibidas por los países implicados en esta nueva carrera de armamentos.

En Europa la estrategia en pro de la desnuclearización es más compleja y pasa seguramente por eliminar de la doctrina militar de la OTAN el posible uso del armamento nuclear. Las últimas propuestas políticas hablan de reducir a unas 2.000 cabezas nucleares el arsenal de EE UU y otro tanto el de la Federación Rusa, aunque también se han realizado propuestas para reducirlo a unas 1.000 para cada uno de los poderes hegemónicos en cuestión de armamento nuclear. Hoy quedan menos de 180 bombas nucleares en Europa, bajo el control de Estados Unidos. En este sentido se puede decir que tras la Guerra Fría se ha avanzado en el desarme nuclear. Además países como Inglaterra y Francia tienen sus propios arsenales. Los expertos consideran que las mejores opciones para Europa están en defender el Tratado de No-Proliferación Nuclear, el Tratado de Prohibición Total de Pruebas Nucleares, y el Tratado de Control del Material Fisible (por tal se entiende el material que sirve para hacer explosivos nucleares). Para ello hay que lograr que la OTAN respete el espíritu y la letra de estos tratados, avanzando hacia el desarme nuclear total como dice el artículo 6 del Tratado de No-Proliferación Nuclear; no transfiriendo armamento nuclear a países no-nucleares; dando garantías a los países no-nucleares de que no serán amenazados ni atacados con armamento nuclear, disminuyendo de esa manera el prestigio que da la posesión de armas nucleares y limitando de esa manera la ambición de los que podrían dotarse de armas nucleares. El problema es que algunos de los países firmantes del Tratado de No-Proliferación Nuclear, que son a la vez miembros de la OTAN, no parecen respetar dicho tratado por la presión que ejerce la Alianza Atlántica al respecto.

Avanzar en el desarme es avanzar en la seguridad colectiva y cualquier posición defensiva que sea percibida como agresiva por sus potenciales oponentes, lleva a la paradoja de crear inseguridad. Tal parece ser el caso con la OTAN y su expansión a los países del Este de Europa, pero también la propia doctrina estratégica de la OTAN que sigue confiando en el armamento nuclear con justifi-

caciones peregrinas, como cuando sostiene que de esa manera se puede contrarrestar la amenaza que suponen las armas químicas y biológicas.

Véase también: Disuasión nuclear, OTAN, Zonas libres de armamento nuclear.

Bibliografía:

JOHNSON, Rebecca (1995), *Indefinite extension of the non-proliferation treaty*. British American Security Information Council.

UNITED NATIONS (1994), *Disarmament: assuring the success of the non-proliferation treaty*. United Nations.

—, (1991), *Towards a nuclear weapon free zone in the middle east*. United Nations.

Webs:

Consejo de Seguridad e Información Anglo-Británico: <http://www.basicint.org>

Federación de Científicos Americanos: <http://www.fas.org>

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

DESOBEDIENCIA. Falta de obediencia a una autoridad o a la ley. La obediencia y el orden, por un lado, y sus contrarios, la desobediencia y el desorden, por otro, son dos elementos fundamentales de las dinámicas sociales y de las relaciones de poder entre los individuos de una sociedad. Habitualmente, las instituciones sociales favorecen y premian la obediencia y, dependiendo de su rigidez estructural, proporcionan vías más o menos abundantes por las que los individuos puedan mostrar satisfactoriamente sus discrepancias respecto a las normas establecidas. Pueden aceptar al individuo que disiente, pero no al que desobedece. La desobediencia siempre implica algún tipo de desviación, supone cierto desorden y se sanciona con algún tipo de castigo. Quien desobedece no se rige por la voluntad del que ostenta el mando. Quien manda no puede consentir desobediencias, pues éstas le debilitan.

En los libros del Antiguo Testamento se relacionan de modo muy explícito el cumplimiento o no de la ley con consecuencias favorables y desfavorables, respectivamente. Dios

promete castigos y recompensas materiales dependiendo de que se cumplan o no sus leyes (p. ej.: *Deut* 11: 13-21), y lo hace en el lenguaje propio de una comunidad agrícola (tierras áridas o fértiles, etc.). Su intención es mantener el orden en dicha comunidad. Esta voluntad de Dios servirá en efecto para el establecimiento de una monarquía hereditaria (*I Re* 11: 31-39). Cuando el ordenamiento legal se segrega del ámbito religioso, como en la democracia ateniense, el poder de impartir justicia deja de ser un privilegio real y serán las instituciones políticas las encargadas de castigar las conductas que pongan en peligro un determinado modelo de convivencia.

Este uso del premio y el castigo como sanción externa a la conducta, es decir como medio de conseguir la obediencia, es también fundamental en la primera etapa del desarrollo moral del niño, que Jean Piaget denomina «moralidad heterónoma» (es decir, no autónoma sino regida por un poder ajeno al individuo). Esta etapa se corresponde con el período de desarrollo cognitivo en que el niño sólo es capaz de operaciones concretas y por tanto no puede manejarse con entidades abstractas. Las normas le parecen fijas e inmutables, de una realidad casi física, por lo que Piaget también denomina realismo moral a esta moral heterónoma. Posteriormente, en el período de operaciones formales, el niño será capaz de comprender el sentido de las normas y de emitir un juicio moral independientemente de las presiones externas (lo que Piaget llama relativismo moral o moral autónoma). En este caso, su comportamiento puede desvincularse en algunos casos de los premios o castigos que le siguen y guiarse más por sus convicciones personales.

Afortunadamente, no hay una relación mecánica entre obediencia-premio-afianzamiento del comportamiento obediente y desobediencia-castigo-debilitamiento del comportamiento desobediente. En última instancia, el incumplimiento o no de una norma se basa en la autonomía del pensamiento y la conducta de una persona y no en el poder de la autoridad para administrar premios y castigos. Una norma puede ser obedecida por miedo sin ser aceptada como justa. Además, desde criterios morales independientes, una

norma injusta puede ser rechazada e incumplida a pesar de las amenazas. Si esta falta de aceptación es compartida por una parte importante de una organización social alcanzará la forma de desobediencia civil, lo que puede llegar a constituir un modo de progreso social cuando ayuda a cambiar situaciones sociales injustas.

Véase también: Desobediencia civil, Desviación.

Bibliografía:

SINGER, Peter (1985), *Democracia y desobediencia*. Barcelona, Ariel.

FALCÓN Y TELIA, María José (2000), *La desobediencia civil*. Madrid, Marcial Pons.

ALBERTO ACOSTA MESA
Y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

DESOBEDIENCIA CIVIL. ¿Qué es la desobediencia civil? Procedamos por grados. Por desobediencia civil se entiende, sobre todo, la violación de la ley vigente en cuanto expresión de la suprema voluntad política: como tal la desobediencia civil es siempre un acto ilegal y, por lo tanto, se diferencia de la *insubordinación* entendida ésta como desobediencia a las órdenes, disposiciones, reglas que no poseen el status de leyes ya que han sido emanadas por otra autoridad (eclesiástica, sindical, académica, de partido, etc.) a la cual, de algún modo, se está sujeto. En segundo lugar, la desobediencia civil es la desobediencia a la ley vigente *motivada en razones morales*, razones por las cuales el desobediente considera moralmente recto u obligatorio desobedecer: de este modo se distingue de la común o vulgar violación criminal de la ley. En tercer lugar, la desobediencia civil es la desobediencia llevada a cabo con fines políticos así que la acción se realiza para protestar contra, o para tratar de cambiar, una determinada ley, una determinada decisión, una determinada política. En este sentido los actos de desobediencia civil se diferencian de todos aquellos actos de desobediencia a la ley que, aun siendo motivados por razones morales, se cumplen sólo con la finalidad de mantener pura la propia integridad moral, y no con la finalidad de cambiar esta o aquella ley o

política: tales actos pueden ser considerados como actos de objeción de conciencia. En cuarto lugar, se puede considerar la desobediencia civil como desobediencia al *cives*, por parte de un miembro de la *civitas*, es decir de un sujeto que en gran medida da el consenso al ordenamiento en vigor y no pone en duda los valores compartidos que constituyen las bases del mismo. En este caso, la desobediencia civil se diferencia de la *rebelión*, de la *resistencia* y de la *revolución*, las cuales comportan en cambio la transgresión más o menos sistemática y total de la ley en vigor por parte de sujetos que buscan derribar a la autoridad constituida ya que no reconocen su legitimidad, o por parte de sujetos que, directamente, quieren subvertir completamente el ordenamiento porque lo consideran del todo inaceptable. En quinto lugar, la desobediencia generalmente se considera «civil» en la medida en que es *no-violenta*.

Resumiendo, la definición más adecuada de desobediencia civil podría ser la siguiente:

«la desobediencia civil es la transgresión deliberada y selectiva de una o más leyes, realizada por motivos morales, con fines políticos y de manera no-violenta por parte de ciudadanos que reconocen la legitimidad de la autoridad constituida a la cual desobedecen y que se identifican en gran medida con el sistema político en el cual actúan».

Constituye un problema saber si, además de las características evidenciadas hasta ahora, un acto de transgresión de la ley, para poder ser considerado como acto de desobediencia civil, deba poseer la característica, que puede llamarse *pasividad*, de ser un acto llevado a cabo por un sujeto que está dispuesto a someterse voluntariamente a la pena prevista por la transgresión de la ley. En general, no parece que exista alguna razón para que individuos que violan deliberadamente determinadas leyes por motivos de orden moral tengan que someterse siempre voluntariamente a las penas previstas por la infracción de las leyes en cuestión. Si se considera injusta una determinada ley y se cree que sea un deber moral transgredirla, será también considera-

da injusta la pena y por ende no será obligatorio someterse a ella voluntariamente. Pero existen razones especiales por las cuales, en diferentes contextos, la pasividad puede ser considerada racional y hasta obligatoria. Una de estas razones es que el desobediente civil, sometiéndose voluntariamente a la pena prevista, declara públicamente su buena fe y la propia adhesión al ordenamiento general en vigor, manifestando públicamente la propia diferencia respecto a quien, violando la ley por motivos de puro interés personal, trata a toda costa de evitar la sanción prevista. Otra de las razones es que la sumisión voluntaria a la pena contribuye a mantener alto el respeto a la ley en la comunidad, que podría disminuir si la desobediencia civil no estuviera acompañada por la disponibilidad a aceptar la pena. En determinados contextos, someterse voluntariamente a la pena prevista puede tener la función de subrayar públicamente que, aún estando convencidos de que la ley transgredida es injusta y que constituye un deber desobedecerla, no se puede estar del todo seguro de que la propia convicción sea correcta y por eso no se puede excluir del todo que la ley transgredida en efecto sea justa y haya que obedecerla. Un desobediente civil que quiera imponerse la obligación moral de obedecer a la ley vigente puede considerar también que someterse voluntariamente a la pena prevista por la infracción de la ley que él ha violado sea, sin embargo, una manera de honrar la obligación moral de respetar la ley en vigor. Por último, en determinados contextos, someterse voluntariamente a la pena prevista puede servir para granjearse la simpatía de la opinión pública y vencerla a sostener la propia causa.

La desobediencia civil puede asumir diferentes formas: puede ser individual, colectiva o de masas; de acción o de omisión; directa o indirecta (según que la ley violada sea la que se desea cambiar o no); abierta o clandestina (según que el acto de desobediencia civil haya sido notificado o no a las autoridades constituidas antes de ser cumplido); todas estas formas pueden ser, incluso, combinables en varios modos.

Ejemplos claros de desobediencia civil abierta, pública y pasiva son las acciones ilegales

de protesta contra las armas nucleares llevadas a cabo por Bertrand Russell y por otros miembros de la denominada Comisión de los 100 en Inglaterra en 1961; la campaña de desobediencia a las leyes segregacionistas en Estados Unidos (las denominadas Jim Crow laws) conducida por Martin Luther King y, en ese ámbito, la marcha de protesta (prohibida por las autoridades locales) realizada en Birmingham, Alabama, en 1963, que produjo la encarcelación de éste y de otros líderes del movimiento por los derechos civiles en los EE UU.

Desobediencia civil y democracia. Gran parte del debate moderno sobre la «justificabilidad» de la desobediencia civil se concentra en un problema: si la desobediencia civil es justificable en el ámbito de una sociedad democrática y en qué circunstancias y formas lo es.

Se ha argumentado que el estado democrático es un estado fundado en la participación y el consenso de los ciudadanos y que de este consenso deriva una obligación moral especial, particularmente vinculante, de obedecer a la ley democrática, esta obligación no puede ser considerada plausiblemente como una obligación absoluta, ni tampoco como más fuerte respecto a cualquier otro tipo de obligación moral con la cual pueda entrar en conflicto. Por lo tanto, se puede pensar en situaciones en las cuales determinados actos de desobediencia civil son justificables en una sociedad democrática en cuanto necesarios para honrar una obligación moral (por ejemplo la obligación de no matar o la de maximizar el bienestar general) que entra en conflicto con la obligación de respetar la ley y que, en las situaciones en cuestión, la supera.

A menudo se ha sostenido que la desobediencia civil es siempre injustificable en una sociedad democrática ya que si esta práctica se generalizara y cada uno cumpliera actos de desobediencia civil en cada situación en la cual, en base a sus propios valores, considera justificado desobedecer a la ley, tal situación conduciría al colapso del ordenamiento democrático. Sobre este argumento, si es que puede considerarse válido, se deduce que es un deber de cada individuo, *considerado colectivamente*, abstenerse de cumplir actos de

desobediencia civil; pero esto no significa que sea un deber de cada individuo, *considerado singularmente o individualmente*, no cometer jamás un acto de desobediencia civil: si en una sociedad la mayor parte de los ciudadanos de hecho obedece a las leyes, el cumplimiento de actos esporádicos y selectivos de desobediencia civil puede contribuir a reforzar la democracia, en vez de debilitarla.

Se ha también argumentado que la desobediencia civil es una expresión de desprecio por la ley que tiende a debilitar en modo general el respeto a la misma, minando de este modo en sus bases los presupuestos de un orden democrático y de una sociedad civil. Pero existen buenas razones para creer que en lo que se refiere a la Desobediencia civil abierta, pública y pasiva, este argumento pierde gran parte de su atendibilidad. En primer lugar, aceptando la pena se demuestra claramente reconocer (si se cree necesario) la obligación moral de respetar la ley democrática. En segundo lugar, el hecho de que el desobediente civil, generalmente, sea punido atestigua la eficacia de la ley y sirve para mantener el respeto por la misma en la comunidad. En tercer lugar, la desobediencia civil abierta, pública y pasiva, visto que en general apela a los valores fundamentales, valores que en un sistema democrático se supone sean tomados en serio y ampliamente compartidos, mantiene vivo el respeto por esos valores (basta pensar en las campañas conducidas por Gandhi en Sudáfrica y en India, por M. L. King en los EE UU, por Bertrand Russell en Inglaterra, etc.).

Por último se ha argumentado que en un sistema democrático las diferentes formas de acción legal y constitucional para protestar o tratar de cambiar una cierta ley o política son tantas y tales que la desobediencia civil no es necesaria, razón por la cual es siempre injustificable. Pero este argumento se basa en la premisa que los medios legales son siempre más eficaces que la desobediencia civil. Pero esta premisa es difícilmente sostenible: hay razones para creer que en determinadas circunstancias la carga moral que motiva ciertos actos de desobediencia civil (abierta, pública y pasiva), y el dramatismo del gesto, hacen que el acto de desobediencia civil sea

mucho más eficaz que la acción legal, sobre todo si es realizado por un gran número de personas. Lo que es plausible sostener, en todo caso, es que en un sistema democrático un acto de desobediencia civil es justificable sólo como *ultima ratio*, y sólo a condición de que antes sean exploradas seriamente las diversas posibilidades de acción legal, constitucional, y que éstas se hayan demostrado ineficaces. Pero aun así se puede objetar que en determinadas situaciones la evidente injusticia de la ley o la evidente inmoralidad de la política contestadas (injusticia e inmoralidad juzgadas en base a los valores últimos –cualesquiera que sean– a los cuales va nuestra atención al momento de justificar el sistema democrático) son tales y embisten a tantas personas que no justifican el aplazamiento de la desobediencia civil hasta que se hayan ulteriormente explorado las posibilidades de modificación (que pueden demostrarse nulas) ofrecidas por los medios constitucionales.

Véase también: Desobediencia, Gandhismo, No-violencia.

Bibliografía

- MÜLLER, Jean-Marie (1983), *Estrategia de la acción noviolenta*. Barcelona, Hogar del libro.
- RANDLE, Michael (1998), *Resistencia civil: la ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona, Paidós.
- SINGER, Peter (1985), *Democracia y desobediencia*. Barcelona, Ariel.

GIULIANO PONTARA

DESPLAZADOS. Se trata de individuos o grupos de personas que se han visto forzados a huir de sus hogares para escapar de un conflicto armado, de la violencia generalizada, de los abusos de los derechos humanos o de los desastres naturales o provocados.

Tienen en común con los refugiados la necesidad de abandonar su hogar y de buscar protección en otro lugar diferente. Se diferencian de éstos en que el lugar de destino está en el mismo país, mientras que para la consideración de refugiados es requisito indispensable la búsqueda de protección en otro país.

También se diferencian de los refugiados porque han de hacer frente a un futuro más incierto por dos razones esenciales: la primera se refiere a política interna, ya que en cierta medida el propio gobierno tiene el control sobre ellos. En segundo lugar, pero ahora desde la perspectiva internacional, no existen instrumentos legales específicos que cubran a los desplazados internos y los acuerdos internacionales, como la Convención de Ginebra, resultan especialmente difíciles de aplicar. Con mucha frecuencia la realidad de desplazados y refugiados está tan íntimamente relacionada, que éstos (es decir los refugiados) son sólo un componente minoritario dentro de un desplazamiento interno masivo. Eso está ocurriendo o ha ocurrido en los últimos años, por ejemplo en Colombia, Chechenia, Mozambique, Sierra Leona, Guatemala y en general en todos aquellos territorios que se han visto afectados por situaciones políticas, especialmente convulsas.

Las Naciones Unidas cuentan con un Secretario General para los desplazados internos. Recientemente ha elaborado unas directrices para que los gobiernos y las organizaciones humanitarias ayuden a los desplazados. Dicho informe define los derechos básicos de las personas a la vez que perfila la responsabilidad de los Estados.

Desde el final de la guerra fría, la naturaleza de los conflictos se ha centrado en luchas internas, de ámbito reducido, lo que ha supuesto un aumento importante en el número de desplazados internos.

Según Naciones Unidas, en el año 2000 el número de desplazados internos en el mundo alcanzó entre 20 y 25 millones, si bien otras fuentes elevan el número hasta los 30 millones de personas. ACNUR, ampara aproximadamente a unos 5.4 millones de este grupo, a pesar de que dicho organismo cuente con objetivos de actuación diferentes.

Véase también: Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados, Refugiados.

Bibliografía:

BLANCO, Cristina (2000), *Las Migraciones Contemporáneas*. Madrid, Colección Ciencias Sociales, Alianza 2000.

MALGESINI, Graciela (Ed.) (1998), *Cruzando Fronteras. Migraciones en el Sistema Mundial*. Barcelona, Icaria.

NAIR, Sami y LUCAS, Javier de (1999), *El Desplazamiento en el Mundo*. Madrid, Secretaría General de Asuntos Sociales. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

MARÍA EUGENIA URDIALES VIEDMA

DESVIACIÓN. Alejamiento de una norma o estándar, independientemente de que sus referentes sean estadísticos, socioculturales o legales. Generalmente, el término va acompañado de connotaciones de valor.

En principio, la estadística ofrece datos de recuento sobre una serie de hechos relativos a distintos contextos, muestras o poblaciones. Respecto a esos grupos de datos proporciona índices descriptivos como la media o la moda. También calcula índices de desviación respecto a esas medidas centrales de una población. La desviación, por tanto, se entiende siempre en relación con las peculiaridades de dicha población. No debería ir asociada necesariamente a juicios evaluadores. Lo que ocurre es que la estadística puede aplicarse a variados tipos de datos. Cuando medimos actitudes, aptitudes o comportamientos difícilmente el dato de desviación se desvincula de valoraciones sociales. Por ejemplo, en nuestro país un varón de metro y medio se aleja de la media tanto como uno de dos metros, y ambos son igualmente menos frecuentes que los de 1.75 metros, pero el de dos metros será más valorado. Un cociente de inteligencia con una puntuación de 50 y otro de 150 tienen la misma desviación estadística de la media, pero mientras el primero se sitúa en el retraso mental el segundo será envidiado por tratarse del de un genio.

Culturalmente, desviado (o anormal) toma un carácter de indeseable más que de infrecuente. Sin embargo, en sentido estricto, no deberíamos considerar ningún atributo personal o comportamiento como desviado o anormal en sí mismo, sino con relación a las normas sociales, y éstas cambian frecuentemente de cultura en cultura e, incluso, de generación en generación. La homosexualidad o el divorcio tienden a ser considerados

normales en nuestro país desde hace muy poco tiempo, lo cual se debe en gran medida a los cambios legales aprobados en los últimos años.

Desde la perspectiva legal, la desviación de la norma es sancionable. No obstante, la propia norma es revisada periódicamente, de acuerdo con los cambios sociales, con el fin de respaldarlos normativamente. La ley normaliza las conductas o las tipifica como desviadas, pero va por detrás de los procesos de cambio social acaecidos como consecuencia de la lucha de las minorías por hacerse respetar y valorar. Por otro lado, la ley en los países democráticos, y específicamente la legislación penal, sanciona aquellas acciones que no respetan los mínimos de convivencia, pero no pretende establecer modelos de conducta; simplemente, garantiza el reconocimiento y el respeto de cada persona. Por tanto, legalmente no caben desviaciones por arriba, por exceso de celo en el cumplimiento de la norma, sino por debajo, por defecto en el cumplimiento de la ley. Son éstas últimas las que contempla porque suponen algún tipo de criminalidad.

Véase también: Criminalidad.

Bibliografía:

CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine (1987), *Ética y estética de la perversión*. Barcelona, Laia.

ALBERTO ACOSTA MESAS
y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

DETERMINISMO. Doctrina geográfica según la cual todos y cada uno de los acontecimientos del universo están sometidos a las leyes de la naturaleza. Estas leyes que encadenan factores físicos y humanos son de carácter causal. Implica la aceptación de la influencia de los factores físicos sobre las actividades del hombre.

Se desarrolló en la segunda mitad del Siglo XIX, paralelo a la institucionalización de la geografía, conectada al desarrollo del positivismo y de la biología evolucionista. Ésta aporta a la Geografía, como a otras ciencias el concepto de organismo, que no sólo se aplica a los seres vivos, sino también a la sociedad.

Por otro lado, la aplicación del método científico positivista lleva al investigador a interrogarse sobre las causas de los fenómenos y en último término del proceso que conduce a la formulación de leyes naturales. En este contexto el objetivo de la Geografía, al igual que el de otras ciencias, es el de realizar una ciencia que establezca rigurosamente el encadenamiento causal de los hechos y que se eleve al descubrimiento de las leyes por las que se rigen.

Se desarrolló principalmente en Alemania siendo Ratzel (1844-1904) su artífice y principal representante. En su primer volumen de la *Antropogeografía* intenta aplicar los métodos de las ciencias naturales a la Geografía Humana y señala que tanto las personas que viven bajo las leyes de la Naturaleza, como las formas culturales son el resultado de las condiciones del medio natural. En el segundo volumen de su obra señala la complementariedad de las variables históricas en la explicación de los hechos geográficos.

A partir de este foco originario, el determinismo geográfico se extendió por Europa y Estados Unidos, dejando un fuerte impacto en el pensamiento geográfico.

El determinismo geográfico dejó paso desde finales del siglo XIX al llamado posibilismo. Según éste el medio físico no determina las actividades humanas, sino que simplemente, ofrece posibilidades que la población libremente utiliza o desaprovecha. Precisamente la noción de libertad, base del posibilismo, destruye otra de los principios básicos del determinismo: la imposibilidad de alcanzar en la sociedad leyes generales y universales, similares a las que se encuentran en la Naturaleza.

A pesar de que el determinismo pronto fue sustituido por otra nueva línea de pensamiento, su influencia ha sido enorme en el pensamiento geográfico del Siglo XX, quizás conectado con el propio concepto de determinismo desarrollado en la historia del pensamiento occidental. En esta acepción más abierta, el determinismo supone que la libertad individual está siempre dirigida en algún grado por los factores del medio físico que ejercen una influencia directa en la constitución física y moral de la persona.

A lo largo de la Historia se puede rastrear la continuidad del pensamiento determinista. Así por ejemplo, en la Grecia clásica, Hipócrates relacionaba causalmente las enfermedades con las estaciones. Uno de los padres del pensamiento occidental, Aristóteles, creía que el carácter nacional de un pueblo estaba determinado por el clima, lo que le llevaba a establecer la supremacía del clima mediterráneo, que, según él, explicaba en suma la localización geográfica de la civilización. La misma idea persiste a lo largo de la Edad Media, pudiendo recordar como Santo Tomás de Aquino o a Ibn Jaldun explicaban las diferencias culturales y raciales a partir de la diversidad climática. En el Renacimiento se sigue insistiendo en la relación entre clima y desarrollo, si bien el área geográfica favorable se amplía desde el Mediterráneo a la zona templada. En el Siglo XVIII, Montesquieu traslada al Norte la latitud idónea para el desarrollo de la civilización, que según él se corresponde con el clima nórdico.

De la mano del positivismo decimonónico, influenciado grandemente por Darwin y Haeckel, se establece un paralelismo entre la conducta animal y humana y se llega a la conclusión de que la actividad humana en su actuación individual o como grupo está controlada por leyes naturales y por tanto tiene carácter pasivo. A pesar de que el determinismo entra en crisis al rechazarse el fundamento filosófico en que se asentaba, ha seguido teniendo una enorme influencia, si bien progresivamente matizada por el desarrollo de los cambios en la sociedad, por las mejoras extremadamente significativas en el nivel técnico de ésta, que hacen que la actividad humana tenga un carácter extremadamente activo a la hora de definir el tipo de sociedad que quiere conseguir. Por todo ello el determinismo constituye un planteamiento absolutamente caduco e históricamente desfasado; no obstante todavía se sigue aludiendo en algunos ámbitos a la conexión existente entre áreas pobres en recursos naturales y espacios subdesarrollados, si bien éstos siempre son y han sido históricamente resultado de decisiones y opciones humanas, en cada momento conectadas con la propia coyuntura económica, política y social.

Véase también: Estereotipos, Racismo, Xenofobia.

Bibliografía:

- CAPEL SÁEZ, Horacio (1981), *Filosofía y ciencia en la Geografía Contemporánea*. Barcelona, Barcanova.
- ESTÉBANEZ LÓPEZ, José (1984), *Tendencias y problemática actual de la Geografía*. Cuadernos de estudio, Serie Geografía, Madrid, Cincel.
- RATZEL, F. (1882, 1891), *Anthropogeographie*. Vol. I y II, Stuttgart, J. Engelhorn.
- MARÍA EUGENIA URDIALES VIEDMA

DETERRENCE. Véase *Disuación nuclear*.

DEUDA EXTERNA. A comienzos de los años setenta se produjo una confluencia de factores que llevaron a lo que después se llamaría crisis de la deuda externa. Por un lado, el incremento de los precios del petróleo y, en general, de las materias primas hizo que los gobernantes de los países productores concibieran esperanzas de poder superar su situación desfavorecida con respecto a los países industriales. Con ingresos superiores a los previstos, estos gobernantes creyeron que había llegado el momento de pedir préstamos para hacer salir a sus respectivos países de su situación de subdesarrollo ya que dichos préstamos iban a ser fácilmente pagados con el ulterior aumento de las materias primas que esos países exportaban. Por otro lado, el sistema financiero internacional se encontró ante un exceso de liquidez producido por el flujo de «petrodólares», dinero que provenía del alza de precios del petróleo decidido por la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo) durante dicha década y que, entonces, favorecieron particularmente a las que en aquel tiempo se llamaban «las siete hermanas», las siete grandes empresas petroleras hoy reducidas en número por sucesivas fusiones. La demanda de préstamos por parte de los países exportadores de materias primas se encontró con la oferta de los bancos y en ese punto se creó la deuda externa de aquellos países contraída con estos bancos.

Ambas partes cometieron errores. Los bancos no supieron calcular el riesgo que tenían dichos préstamos, suponiendo sin ningún fundamento que un país nunca se podría declarar en bancarrota. Los gobernantes de los países que contraían la deuda, por su parte, no dedicaron esos fondos sólo al desarrollo económico sino que también se hizo a proyectos de prestigio, nada rentables pero sí visibles, y a la corrupción y reexportación de dichos capitales a paraísos fiscales y bancos complacientes. Al mismo tiempo, las políticas de ahorro de consumo de materias primas y de petróleo puestas en práctica por la mayoría de países industriales y la búsqueda de alternativas para paliar la dependencia de algunas materias primas, hicieron disminuir su demanda, con lo que los precios cayeron y, por tanto, también los ingresos de los países exportadores. En la medida en que estos ingresos disminuían, disminuían también la posibilidad de afrontar los compromisos contraídos en el préstamo. El recurso a aumentar la producción, es decir, la oferta de petróleo y materias primas no hacía sino hacer caer los precios todavía más y, con ello, los ingresos de los países endeudados.

El pánico inicial, sobre todo por parte de los bancos que veían que sus deudores podían convertirse en fallidos, fue temporalmente mitigado obligando a los países deudores a contraer nuevas deudas para poder pagar los préstamos anteriores, con lo que el volumen total de la deuda y, sobre todo, la proporción del servicio de la misma (amortización del principal más intereses) con respecto al Producto Interno Bruto y, lo que es más significativo, con respecto al total de exportaciones, llegó a tales límites que se pudo decir que la deuda era literalmente impagable en muchos casos. La crisis comenzó a principios de los 80, con el gobierno de Polonia declarándose insolvente —y ahí comenzó la crisis del Este que llevaría a los sucesos de 1989 y 1991—, aunque el caso más comentado es el de México en agosto de 1982. Desde entonces, aunque los países endeudados no han hecho más que pagar intereses y amortizar capital, el volumen total de deuda no ha hecho sino aumentar, convirtiendo a los países deudores en exportadores netos de capi-

tal para beneficio de los países ricos, receptores de tales transferencias.

Esta crisis no es la primera que conoce el sistema mundial capitalista. De hecho, parece que, cíclicamente, el sistema, después de un período de explosión financiera, tiene que afrontar estas situaciones que, hasta ahora, han terminado normalmente en un «crash» financiero. Este alejamiento de la economía financiera con respecto a la economía real parece ser, efectivamente, periódico, siguiendo las llamadas ondas *Kondratiev*, cuyas fases decrecientes tienen las características que ahora se están comentando, además de ser propicias para la expansión del sector armamentístico. En ambos sectores, el financiero y el del armamento, se encuentran las mayores probabilidades de conseguir beneficios.

Esta última crisis ha tenido algunas características particularmente importantes. El pánico de los bancos acreedores ante la posibilidad de que los países deudores se declararan masivamente insolventes, es decir, el pánico a la bancarrota por parte de dichos bancos, hizo que instituciones como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial centraran sus esfuerzos en defender los intereses de esos bancos en general y de los estadounidenses en particular, ya que este último país tenía mayoría suficiente en ambas instituciones como para conseguir políticas acordes con los intereses de dichos bancos y dicho país.

La defensa de esos intereses se hizo mediante políticas de ajuste y tratamientos de choque legitimados desde la teoría económica neoclásica, universalista y economicista. Universalista porque implicaba el conocimiento de unas leyes generales de la economía que servían para cualquier país, y economicista porque no fueron capaces, en sus inicios, de ver las vertientes no económicas del problema, es decir, sus vertientes medioambientales, sociales y políticas. En general, obligando a aumentar los ingresos del Estado y disminuir sus gastos, a aumentar las exportaciones y disminuir las importaciones y a controlar la inflación, en realidad lo que estaban haciendo era aumentar la inestabilidad social y política de los países en los que se aplicaba e incrementar la desigualdad y los

niveles de pobreza en los mismos. La teoría económica chocaba con condiciones sociales y políticas diferentes y producía efectos distintos en cada caso, pero con la casi constante de aumentar el pauperismo y la polarización social («ricos más ricos y pobres más pobres»).

Sin ser necesariamente la única causa, sí puede verse en la crisis de la deuda y las políticas de ajuste impuestas uno de los elementos necesarios para entender situaciones como la de la ex Yugoslavia o Ruanda y explosiones de menor intensidad, pero no por ello menos importantes, como en Santo Domingo, Argelia o Argentina. Estos conflictos, aparentemente locales, han sido alentados por una industria del armamento, situada en su gran mayoría en los países ricos, que necesita dar salida a sus productos en esta fase decreciente del ciclo Kondratiev. En muchos de estos episodios violentos puede verse cómo los gobiernos (ahora en su mayoría democráticos, como en su día fueron dictatoriales los que contrajeron la deuda) tienen que recurrir al nacionalismo, al mecanismo del chivo expiatorio o a los fundamentalismos como modo de gestionar situaciones explosivas como las producidas por el empobrecimiento y la polarización social. Los más perjudicados por aquellas políticas también pueden buscar nuevos vocabularios religiosos, «raciales» o lingüísticos o mantener los clásicos para expresar su descontento ante la disminución de ayudas y subsidios del Estado a bienes de primera necesidad, la reducción de importaciones de determinados productos y la congelación de salarios, en especial a los funcionarios públicos, que son las consecuencias observables, junto al enriquecimiento de los ricos, de las políticas de ajuste estructural y de las «condicionalidades» del Fondo Monetario Internacional.

El fin de la legitimidad de estas políticas puede asociarse con la llamada «crisis asiática» de 1997 aunque ya se podían ver sus comienzos en el llamado «efecto tequila» en el México de 1994. De todas maneras, las políticas siguen aplicándose a pesar de que las entidades que las han propiciado ya han comenzado a cambiar por lo menos su vocabulario a finales de los años 90, por ejemplo

repudiando o al menos modificando el llamado «consenso de Washington» que marcó las políticas, en este caso, de los gobiernos latinoamericanos.

Para entender la condescendencia política que, en su momento, se tuvo con la irresponsabilidad económica de bancos y elites de países pobres, no debe olvidarse que la deuda se contrajo, básicamente, en condiciones geopolíticas de Guerra Fría, condiciones en las que los «pecadillos» de las elites eran fácilmente perdonables si éstas estaban del lado de los países de capitalismo privado y se declaraban contrarias o, por lo menos, no muy favorables al capitalismo de Estado. El hecho de tener que pagar los préstamos después de la simbólica caída del Muro de Berlín o el colapso del Partido Comunista de la Unión Soviética y de la Unión Soviética misma, hacen que ahora puedan aparecer como corruptos los que entonces eran defensores del mercado y hacen que ya no resulten sospechosas de «compañeros de viaje» las críticas al Fondo desde posturas tan dispares como las de Milton Friedman, Henry Kissinger o Jeffrey Sachs y, por supuesto, las realizadas contra el Banco Mundial por Joseph Stiglitz.

Que se perdone el total de la deuda no parece probable: los bancos, que tanto lucharon por impedir el carácter de fallido en sus deudores, no van a aceptar ahora, por causa de este perdón, sufrir una bancarrota que, si se produjese, de nuevo sería, de hecho, contra los intereses de los más pobres. También es discutible el que se perdone la deuda sin más y, con ello, se exonere a las elites que la contrajeron de la culpa por haberla gestionado contra los intereses de sus propios países. Sí parece que en la primera década del siglo XXI van a seguir las condonaciones parciales: los bancos pasarán parcialmente a pérdidas las deudas impagables para evitar males propios mayores y los gobiernos de los países acreedores perdonarán parcialmente las deudas de algunos países que nunca podrán pagarlas, pero pensando más en términos geopolíticos que en términos de solidaridad o justicia.

Véase también: Derecho a la paz, Derecho al desarrollo.

Bibliografía:

- ATIENZA AZCONA, Jaime (2002), *La deuda externa del mundo en desarrollo: teoría, realidad y alternativas*. Madrid, Akal.
- BAQUERO, Carlos (Comp.) (1999), *La deuda externa del tercer mundo: alternativas para su condonación*. Madrid, Talasa.
- BERZOSA, Carlos (1987), *La deuda externa*. Madrid, Fundamentos
- ZAFRA ESPINOSA DE LOS MONTEROS, Rafael (2001), *La Deuda Externa: aspectos jurídicos del endeudamiento internacional*. Sevilla, Universidad de Sevilla.

JOSÉ MARÍA TORTOSA

DÍA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN RACIAL (21 de marzo).

El racismo y la xenofobia constituyen uno de los problemas más graves que tiene la humanidad en este inicio del siglo XXI. El 21 de marzo, fue establecido por las Naciones Unidas, en memoria de las víctimas de la masacre de Sharpeville (Sudáfrica), en 1961, cuando los negros luchaban contra el uso obligatorio de pases en su propio país. Este día tan significativo, es elegido para conmemorar un hecho pasado que en su momento dejó huella; este día es elegido para destacar o pedir una especial atención a los problemas que hoy día sufre la humanidad como es la lacra del racismo.

La historia comienza unos años antes. El Partido Nacionalista dirigido por Malam, que ganó las elecciones de 1948, estaba decidido a institucionalizar y convertir en razón de Estado el racismo y el colonialismo mediante el «desarrollo separado» de cada comunidad, del apartheid. La reacción de la población africana y de la no blanca en general no se hizo esperar jugando un papel primordial en la lucha del ya pujante Congreso Nacional Africano.

Ya en 1955, en medio de una situación de creciente represión, los surafricanos no blancos culminaron sus luchas en un Congreso celebrado en Kliptown, el 25 de junio, al que asistieron 3.000 delegados, de los que 2.000 eran negros, y que agrupaba a todas las organizaciones democráticas. Este Congreso aprobó la Carta de la Libertad, que dice:

«Nosotros, el pueblo de Suráfrica, para conocimiento de todo el país y del mundo entero declaramos:

Que Suráfrica pertenece a todos los que viven en ella, negros y blancos, y que ningún gobierno puede proclamar, con justicia, su autoridad, a menos que se base en la voluntad de todo el pueblo;

Que a nuestro pueblo le ha sido robado su derecho a la tierra, a la libertad y a la paz, por una forma de gobierno cimentada en la injusticia y la desigualdad;

Que nuestro país nunca será próspero ni libre hasta que todo nuestro pueblo viva en hermandad, disfrutando de iguales derechos y oportunidades;

Que sólo un Estado democrático, basado en la voluntad de todo el pueblo, puede asegurar, a todos, sus derechos, sin distinción de color, raza, sexo o creencia religiosa.

Por tanto, nosotros, el pueblo de Suráfrica, negros y blancos juntos –iguales, compatriotas y hermanos– adoptamos la Carta de la Libertad».

El estado racista respondió con la violencia y la represión a las manifestaciones pacíficas, encarcelando a los más destacados luchadores del Congreso Nacional Africano: Mandela, Tambo, Sisulu, Lutuli, Joe Slovo, Ruth First... a quienes acusó de traición y pretendió juzgar como integrantes de un complot internacional de orientación comunista.

El gobierno africaner recurrió a todas las medidas legales y represivas para reducir a la oposición, en una escalada de violencia que culminó con la matanza de Sharpeville en marzo de 1961, pasando a declarar ilegales todas las organizaciones y sindicatos de los africanos, proscribiendo a todos sus dirigentes que se vieron forzados a marchar al exilio o continuaron luchando en la clandestinidad hasta su detención, como en el caso de Nelson Mandela, detenido en 1962.

No olvidamos que el racismo continúa siendo un grave problema en numerosos países aunque «teóricamente» no exista a nivel público. En Sudáfrica, donde existía el apartheid que pretendía impedir toda relación entre los individuos de distinta raza, y sometía a la

mayoría de la población (sobre todo negros y mestizos) a una reducida minoría blanca. En numerosos países y zonas, las crisis económicas y políticas, la presión demográfica, las diferencias culturales y religiosas... suelen ser motivo de problemas etno-raciales como sucede, con frecuencia, en nuestro país o en otros muchos, con los inmigrantes «ilegales». La discriminación por motivos de raza, etnia... está prohibida en nuestro ordenamiento jurídico; sin embargo, continúan existiendo casos de discriminación «oficial» e institucional, llevada a cabo por las diversas instituciones y por las propias administraciones públicas.

Aunque es a principios del siglo XX cuando tuvo lugar una toma de conciencia internacional del fenómeno del racismo. Los procesos de Nuremberg desvelaron los crímenes de guerra nazis, creando una situación psicológica, política y antropológica decisiva en la voluntad de las naciones para erradicar el racismo.

Este día es utilizado en la ciudad de Granada, y en otras muchas partes del mundo, para manifestarse en contra de las distintas leyes (por ejemplo, las distintas leyes de extranjería, -Ley 4/2000 y Ley 8/2000-) que ocasionan una ola de protestas protagonizada por los inmigrantes, que no aceptan ser condenados a la marginación y la exclusión. Algunas ONG's, como el Foro por la Defensa de los Derechos de los Inmigrantes suelen manifestar ante la opinión pública las siguientes opiniones:

— Que los flujos migratorios son, sobre todo, consecuencia de la injusticia de un proceso de globalización que ensancha a marchas forzadas la enorme desigualdad entre el Norte y el Sur.

— La existencia de miles de personas «in-documentadas» no es fruto de ninguna invasión, sino que es consecuencia de una política de cierre de fronteras y de unas leyes injustas e ilegítimas.

— Que frente a estos flujos inevitables, las políticas de inmigración han transformado a nuestro país en una fortaleza. Cada día pierden la vida nuevas personas intentando atravesar el Estrecho.

— Ante la situación angustiosa que padecen miles de inmigrantes es imprescindible abrir medidas excepcionales e inmediatas (regularización de los indocumentados, permisos de residencia por circunstancia excepcionales, exención de visado, campañas de empadronamiento por parte de los Ayuntamientos...).

Todos estos casos provocan que en la sociedad actual aún perduren numerosas formas de racismo, a pesar de la exhortaciones de los organismos internacionales y especialmente de los acuerdos alcanzados respecto a los derechos de las minorías y de las personas. El apartheid de Sudáfrica ha ignorado estos acuerdos sistemáticamente hasta 1990. La masacre de la minoría tutsi en Ruanda en 1993 y la «limpieza étnica» emprendida por los serbios en la antigua Yugoslavia a partir de 1991, son claras violaciones de los acuerdos internacionales en la década de los noventa.

Véase también: Apartheid, Inmigración, Racismo, Raza, Xenofobia.

Bibliografía:

- GÓMEZ DEL PRADO, José (2002), *La Conferencia Mundial contra el Racismo, Durban, Sudáfrica 2001*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (1997), *Juventud y Racismo. Actitudes y comportamientos en Granada*. Granada, IMFE.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (Eds.) (1997), *Granada, ciudad intercultural e integradora*. Granada, IMFE.
- MALGESINI, Graciela y GIMÉNEZ, Carlos (1997), *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Toledo, La Cueva del Oso.
- SANTAMARÍA, Antonio (1986), «Historia del A. N. C. (Congreso Nacional Africano)», *África Internacional 2*. Suráfrica, Madrid, IEPALA, 30-37.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

DÍA DE LA PAZ. Véase *Día de las Naciones Unidas*.

DÍA DE LAS NACIONES UNIDAS. El 31 de octubre de 1947, la Asamblea General de las Naciones Unidas decidió que todos los 24 de octubre se festejara, oficialmente por todos sus países miembros, como el Día de las Naciones Unidas para conmemorar que había sido en esa fecha cuando entró en vigor, en 1945, la Carta de la Organización de Naciones Unidas.

Así, a partir de 1948, se ha venido instituyendo el Día 24 y la Semana del 17 al 24 de octubre para todo tipo de celebraciones culturales, exhibiciones pedagógicas, exposiciones estéticas y festividades de muy diverso alcance para conmemorar la existencia de un organismo que agrupa a la comunidad de estados existentes.

Asimismo, el 24 de octubre de 1970 fue proclamado, por la Asamblea General de las Naciones Unidas, como el día de la paz, con la resolución 2526/XXIV, para celebrar con ello, en todo el mundo, el vigésimo quinto aniversario de la constitución de las Naciones Unidas. A partir de 1973, ese mismo Día fue instituido para celebrar a la par que la jornada de Naciones Unidas, también, el Día Mundial para el Desarrollo.

Véase también: ONU.

Bibliografía:

MONTAÑO, Jorge (1992), *Las Naciones Unidas y el orden mundial, 1945-1992*. México, F.C.E

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS, revista *Crónica ONU*.

UNESCO, también tiene varias revistas donde aparecen las actividades que se suelen celebrar en esa Semana de Naciones Unidas, véanse: *Fuentes Unesco, El Correo de la Unesco y Efa 2000*.

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

DÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS. Este día corresponde a la efemérides instituida por las Naciones Unidas para divulgar los Derechos Humanos. Se celebra el 10 de diciembre en conmemoración de la aprobación de la Asamblea General de las Naciones Unidas de la Declaración Universal de los Derechos

Humanos. Este hecho ocurrió en París el 10 de diciembre de 1948 (con 48 votos a favor, 8 abstenciones y ningún voto en contra). Fue preparada por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, a iniciativa de René Cassin (Francia), Charles Malik (Líbano) y Eleanor Roosevelt (EE UU).

Esta declaración contiene treinta artículos que enuncian los derechos civiles, políticos, económicos y sociales fundamentales del individuo. Su importancia radica en que es el primer texto básico en materia con vocación universal. El término «derechos humanos» cubre los derechos de los que disfruta toda persona. Son el reconocimiento jurídico de la dignidad humana y la igualdad entre los seres humanos. Estos derechos definen las condiciones indispensables para el desarrollo de la persona. Se considera que los derechos humanos son indivisibles, inalienables y universales.

A menudo se distingue entre los derechos económicos y las libertades fundamentales. Los primeros suponen una acción de los Estados para poder realizarlos en el campo social, mientras que los segundos implican un deber de abstención por parte de los Estados para que puedan existir. Estos derechos y libertades fundamentales agrupan esencialmente:

- el derecho a la integridad física y mental;
- la libertad de movimiento;
- la libertad personal, de pensamiento, de reunión y de asociación;
- el derecho a la igualdad, a la propiedad, a la realización de las aspiraciones;
- el derecho a la participación en la vida política.

Desde una cultura de paz los Derechos Humanos se deben convertir en un instrumento para crear todo un conjunto de valores que conformen el código ético propuesto para los futuros educadores. La defensa de los Derechos Humanos resulta, para millones de personas, una utopía más que una realidad; no olvidemos a los millones de individuos y a sus familias que pasan hambre cada día, ya no sólo en los países del Tercer Mundo, sino también en nuestro país; tam-

poco olvidemos a las miles y miles de personas afectadas por el paro y/o la precariedad de empleo, y sus terribles consecuencias en todos los ámbitos de su vida; ni la elevada proporción de familias y hogares pobres existentes en el mundo, cuyos miembros se ven afectados tanto por problemas estructurales (desempleo, problemas de vivienda, sanidad, educación, alimentación, etc.), como por otros más «excepcionales» (drogadicción, delincuencia, alcoholismo, etc.).

Véase también: Derechos Humanos.

Bibliografía:

- BOUCHET-SAULNIER, Françoise (2001), *Diccionario práctico de Derecho Humanitario*. Barcelona, Península.
- CARRILLO SALCEDO, Juan (1999), *Dignidad frente a barbarie. La Declaración Universal de Derechos Humanos. Cincuenta años después*. Madrid, Mínima Trotta.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

DÍA ESCOLAR DE LA NOVIOLENCIA Y LA PAZ (DENYP). El mallorquín Lorenzo Vidal, inspector de enseñanza básica, fundó en 1964 el Día escolar de la no-violencia y la paz haciéndolo coincidir con el 30 de enero, fecha de la muerte del Mahatma Gandhi, conmemorando esta fecha y celebrándose anualmente en ese día como una *jornada escolar educativa de pacificación*. Fue reconocido por el MEC (orden ministerial del 29-nov-1976) y se ha extendido por miles de centros educativos de España y de otros países.

Según L. Vidal (1985) el Denyp nació con un triple propósito:

1. Como una llamada a cada uno de los que son y se sienten jóvenes, para que nos eduquemos en la no-violencia y en el amor universal y la paz, pues de esta forma podremos educar a los otros.

2. Como una llamada a todo educador, con independencia de su ideología, para que en los centros educativos cada año se celebre esta jornada, pero que no se quede en un hecho de un día, sino que la educación en esos valores sea duradera.

3. Como una llamada a las familias y a la sociedad en general, para que trascendiendo arcaicos prejuicios, sean factores de educación permanente en el amor universal y la paz.

Su fundamentación de una pedagogía de la no-violencia y la paz desea que fuera como una inspiración que informara todo el que-hacer educativo de la humanidad integrándose, desde el punto de vista teórico, en la pedagogía general, en estrecha relación con la educación religiosa, moral y social. Aspira a incluir entre los objetivos fundamentales de la educación, para cualquier nivel y modalidad, el desarrollo del espíritu de amor universal, no-violencia y paz, a fin de conseguir un mundo más fraterno y pacífico. Esta pedagogía no se resuelve en la conflictividad meramente coyuntural sociopolítica y ambiental, sino que como meta última de su actuación debe conducir al educando al descubrimiento y encuentro de la Luz interna y de la Divinidad.

Esta celebración, como tantas otras, corre el serio peligro de quedarse en un mero hecho puntual de un día o, como mucho, de pocas fechas, funcionando como una cuña al margen y, por consiguiente, marginada, del tiempo escolar normal, que es el que se utiliza en el desarrollo del currículum, que no se ve afectado para nada por esa celebración y su significado. También podría servir como estímulo para iniciar un planteamiento serio, a nivel escolar, de una educación en estos valores. Si no fuera así, se convertiría en un modo muy insuficiente, por su tangencialidad, de educar en valores de paz y convivencia.

Véase también: Actividades educativas para la paz, No-violencia, Transversalidad.

Bibliografía:

- VIDAL, Llorenç (1971), *Fundamentación de una pedagogía de la no-violencia y la paz*. Alcoy (Alicante), Marfil.
- , (1972), *El DENYP y los Grupos de Amigos de la no-violencia y la paz. Vida Escolar*.
- , (1985), *No-violencia y Escuela*. Madrid, Escuela española.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

DIÁLOGO. Acción de comunicarse dos o más personas pidiéndose y dándose razones de por qué se hacen, dicen o callan, lo que se hacen dicen o callan. Etimológicamente procede del griego *diálogos* que, a su vez, viene del verbo *dialégomai* que significa hablar, decir, conversar. Es una palabra compuesta de la preposición *dia* como prefijo que significa «a través de» y de *logos* que significa, palabra, razón y discurso. No hay que confundir el prefijo *dia* en este sentido con *di* procedente de *dis* que es un adverbio que significa doble como en «dimorfo», por ejemplo, que significa algo que tiene dos formas. Así «diálogo» es algo que nos hacemos dos o más personas, a través de las palabras, de las razones que nos damos, de los discursos e, incluimos, de los silencios comunicativos. A su vez «discurso» significa «corretear, ir de una parte a otra», en nuestro caso dándonos razones y volviendo a nuestra palabra, dialogando. Diálogo es de la familia de «dialéctico» que es quien da argumentos, quien da razones, a veces entre posiciones contradictorias, por eso, dialéctico más tarde ha pasado a significar quien da razones contradictorias fértiles para la argumentación. Es cierto que también puede significar «discusión». En este caso la raíz de la palabra es *quátere* que significa sacudir, golpear, luchar, enfrenar. Una discusión es más «polémica». Precisamente esta última palabra procede del griego *pólemos* que significa guerra.

Como forma literaria, es la exposición bien organizada de diferentes argumentos en torno a un tema que sirve para contrastar diferentes posiciones filosóficas o intelectuales. Son famosos los diálogos de Platón en los que se da precisamente esa relación entre diálogo como forma literaria de exposición filosófica y el método dialéctico para adquirir el conocimiento, frente a lo que él consideraba la mera disputa de los sofistas. La disputa también sería más polémica y en castellano los diccionarios recogen los usos de «discutir con enfado», «discutir por la posesión de alguna cosa» u «oponerse a otro pretendiendo lo mismo». Para Platón, el arte del diálogo es el que capacita para acceder al mundo inteligible, para entender las ideas.

Algunos filósofos, como Martín Buber, que se han preocupado por el llamado problema del Otro, es decir, de cómo nos relacionamos unos seres humanos con otros, han potenciado el estudio del diálogo y han realizado una filosofía dialógica de la relación yotú, según la cual existencialmente podemos comunicarnos incluso con los silencios. Merleau-Ponty habla del diálogo dándole importancia al papel del cuerpo y a cómo nos sentimos y nos percibimos unos a otros con los gestos:

«en la experiencia del diálogo, la palabra del otro viene a alcanzar en nosotros nuestras significaciones, y nuestras palabras, como atestiguan las respuestas, van a tocar en él las suyas».

La llamada ética comunicativa de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, es conocida también como ética del discurso o ética dialógica. Inicialmente parte del reconocimiento de todos los seres humanos como pertenecientes a una comunidad de comunicación. Como una adaptación de la noción de competencia lingüística de Chomsky, consideran que todos los seres humanos tienen una competencia comunicativa: unas capacidades para comunicarse de acuerdo con lo que se presupone que son las pretensiones de toda comunicación afortunada. Cuando un hablante realiza un acto de comunicación pretendiendo, como mínimo, decir la verdad, ser sincero y hablar con corrección; una corrección que va desde el uso adecuado de la gramática hasta la actuación correcta moralmente con sus interlocutores, precisamente porque les considera interlocutores con los mismos derechos que el hablante se atribuye a sí mismo. Las pretensiones de quien habla se convierten en exigencia de quien escucha. De manera que los interlocutores siempre pueden pedirnos cuentas si no decimos la verdad, no somos sinceros o no actuamos con corrección, y pueden exigirnos que actuemos de acuerdo con esas pretensiones.

Esta ética dialógica es, por una parte, una ética de la justicia mínima de «ajuste» de las relaciones entre todos los seres humanos para que todos los afectados tengan reconocido el

derecho a la palabra, y de justicia como demanda de justificación por lo que unos seres humanos nos hacemos, decimos y callamos, unos a otros. Por otra parte, es una ética de la solidaridad no como algo añadido a las relaciones humanas sino como la expresión de la fuerte interrelación, los lazos sólidos, que tenemos unos seres humanos con otros desde el momento en que entramos en diálogo, en que nos comunicamos. De hecho, nadie puede constituir su propia identidad de manera aislada. Mi propia identidad sólo se puede configurar en relación con las otras y los otros con los que establezco un diálogo de interrelación mutua por lo que nos hacemos, nos decimos y nos callamos unos a otros.

En este sentido la constitución de la identidad de cada persona es dialógica. Además hay un sentido dialógico de ser humano que recupera el sentido etimológico de persona. «Persona» etimológicamente significa *per sonare* y alude a las mascarillas que se ponían los personajes en las representaciones clásicas para que se les oyera mejor. De manera dialógica los seres humanos nos reconocemos como personas en la medida en que cada uno pueda «decir la suya», nos reconozcamos unos a otros el derecho a la palabra.

Es cierto que ha habido críticas a esta ética comunicativa que, al menos, han tenido las siguientes características: desde el punto de vista comunitarista, sería todavía una ética demasiado abstracta que no atendería suficientemente el arraigo de los seres humanos a su propia comunidad; desde la perspectiva feminista sería todavía demasiado abstracta y podría ser ciega a las exclusiones por razones de género e, incluso, da muy poca importancia al papel del cuerpo en la comunicación; desde la perspectiva postmoderna estaría todavía dentro de los fracasados ideales de la Ilustración y, como también critican desde la ética hermenéutica o de la interpretación, pretendería ser demasiado universal sin darse cuenta de que está situada históricamente en un momento u horizonte de interpretación determinado.

Para una filosofía comprometida con el desarrollo de la cultura para la paz, la interacción entre las propuestas de la ética comunicativa y las críticas mencionadas nos

llevarían a las siguientes sugerencias para entender el papel del diálogo:

— Partimos de la concepción del diálogo como constitutivo de la identidad de los seres humanos. Cada ser humano construye su identidad en interacción dialógica. Es decir, a través de las razones, pero también los sentimientos, que nos manifestamos por todo aquello que nos hacemos, nos decimos y nos callamos unos y unas a otras y otros por no quedar ciegos a las posibles discriminaciones de género en un universalismo abstracto.

— Quiere decir también que el diálogo se realiza a través de nuestros cuerpos sexuados, con gestos donde las palabras son gestos peculiares y los silencios también.

— La interacción dialógica es una muestra de las dos caras de la moneda de nuestro compromiso de unos y unas con otras y otros: la justicia y la solidaridad compatibles con la ternura y el cariño.

— La ruptura de la interacción dialógica, que de otra manera se puede llamar intersubjetividad, es el comienzo de expresiones de violencia.

— El reconocimiento de todos los seres humanos como interlocutores con los mismos derechos no separa sino que está presupuesto en los compromisos con personas concretas, cara a cara, con la propia comunidad, y con los propios horizontes históricos en los que establecemos el diálogo.

— Finalmente, el diálogo entre los seres humanos, no sólo es entre seres humanos abstractos y en general, sino con seres humanos concretos, sexuados, ligados históricamente a determinadas comunidades, con identidades culturales y de género peculiares que pueden llegar a comprenderse fundiendo los horizontes concretos desde los que cada persona hace algo, habla o calla.

Véase también: Epistemologías de la Paz, Ética del cuidado, Ética de mínimos.

Bibliografía:

- HABERMAS, Jürgen (1990), *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus.
WELLMER, Albrecht (1994), *Ética y diálogo*. Barcelona, Anthropos.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

DIÁLOGOS. Incluimos en esta enciclopedia el plural de diálogo por el importante significado que tuvo tal idea a lo largo de la historia y particularmente en la Antigüedad clásica (del latín *dialogus* y éste a su vez del griego *dialogos*) como un instrumento colectivo de búsqueda de la verdad, de una verdad intersubjetiva. De esta forma también le damos mayor importancia a esta relación.

Los griegos hicieron del diálogo toda una institución, hasta el punto de que se ha llegado a decir que para éstos la vida era una mera excusa para conversar y discutir sobre los más variados temas. No olvidemos que Sócrates, en la *Apología* que escribió Platón, se figuraba como el punto culminante de la felicidad el que, tras su muerte, hubiera un lugar donde tuviera la posibilidad de mantener conversaciones por toda la eternidad con los personajes más ilustres de la Antigüedad. Este era el cielo de Sócrates. Un sitio donde se deja el camino franco al intercambio de ideas. Los griegos, y los romanos, aunque en menor medida, sentían pasión por el arte de la dialéctica, de la que disfrutaban con auténtica fruición. Para ambos el juego de las inteligencias, el cubileteo de las ideas en la mesa de la conversación resultaba una suerte de acto o ejercicio creativo de alumbramiento de ideas. A Sócrates le corresponde, en la historia del pensamiento, la primacía de elevar el *diálogo* a método científico de investigación de la verdad, merced al cual, el alumno podría llegar a tener ideas, de las que no era consciente hasta ese mismo momento. Es la *mayeréutica*, el método de investigación de la verdad basado en la sucesión de preguntas y respuestas, por medio de las cuales Sócrates va llevando insensiblemente a su interlocutor, a través de las distintas etapas de la cuestión, al terreno que le interesa, reduciendo paulatina y progresivamente al adversario a la mayor impotencia intelectual y, por ende, a la confesión de la propia ignorancia. A la influencia de Sócrates respondería toda la obra de Platón, escrita en forma de *diálogo* y que suponen uno de los más altos legados de la filosofía clásica.

Tras la Antigüedad mediterránea las propuestas de *diálogos* fueron perdiendo paulatinamente importancia y los discursos comen-

zaron a aparecer como más «acabados» con menor cabida para el razonamiento ajeno, extraño. Los «modernos» europeos, somos el resultado de siglos en los que la búsqueda de la «verdad» y la «razón» han estado condicionadas por las propias condiciones históricas y por los intereses de los grupos en litigio, algunos de ellos manifestados a través de la religión. Estas circunstancias han hecho que, en ocasiones, la «búsqueda de la verdad» haya sido menospreciada, llegando incluso a la ejecución de sus defensores. De esta manera se perdió mucha de la riqueza dialéctica y virtudes que aportaba el *diálogo* y se construyó un pensamiento unívoco y, hasta cierto punto, monocorde que tiene su máxima y última expresión en lo que en estos tiempos se conoce como «pensamiento único».

Sin embargo, queremos afirmar que el terreno de la propia razón podía ser un lugar más seguro y adecuado para levantar los cimientos de buenas relaciones con las realidades de los demás si se dejase el máximo de cabida a las ideas que los representan. Qué duda cabe de que los *diálogos* son un magnífico medio de transformación de conflictos, en la medida en que se recurre a aquello que se supone une a las partes implicadas: el ejercicio de la razón y el buen sentido. En los *diálogos* se intercambian ideas, pero también puntos de vista y sensibilidades y pueden ser, en definitiva, un buen reflejo de la multi e interculturalidad.

Véase también: Conflicto, Diálogos.

Bibliografía:

- GADAMER, Hans-Georg (1980), *Dialogue and dialectic*. New Haven, Yale University Press.
 HAVERKATE, Henk (Col.) (1987), *La semiótica del diálogo*. Amsterdam, Rodopi.
 SCHMITT, Carl (1962), *Diálogos*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

MARCELO LORENTE LINDES
 y FRANCISCO A. MUÑOZ

DIFERENCIA. Entendemos por diferencia, todo lo ajeno al «yo», es decir, el «otro» o alteridad. Entonces inmediatamente surge la pregunta ¿quién es el «otro»? Hay muchas

construcciones del «otro» en torno a diversos factores destacando: el género, la cultura, la lengua, y como no, la raza. No olvidamos, que el ser humano se caracteriza por una construcción constante de la alteridad, es decir, es muy narcisista apareciendo constantemente reflejo de esa construcción como por ejemplo cuando compite frente a ese «otro».

La diferencia se construye a través de la cultura, que cada ser humano presenta. Los seres humanos no han aprendido a respetar la diferencia, de ahí esas fabulosas muestras de crueldad de unos con respecto a los otros; ya que persiste un orgullo guerrero que fomenta la eliminación de aquellos que han sido calificados de enemigos, cuando no de «asociales» o «escoria». La antipatía hacia las diferencias combinada con un aberrante tribalismo son constantes casi inextirpables de la psicología humana, fácilmente dirigible e impresionable para el mal.

Derrida desarrolló el concepto de *différance* y lo escribió diferente a la palabra francesa (*différence*). El cambio de la letra «e» por la letra «a» es porque prefiere la escritura al habla. El significado de un texto escrito varía en cada contexto, en cada espacio y en cada tiempo. *Différance* tiene un doble significado: diferir (espacio) y deferir (tiempo). Este concepto disuelve la posibilidad de una ética universal como la que puede fundamentar una declaración de los derechos de la persona construida en base al diálogo entre todas las culturas.

El concepto de deconstrucción lleva a considerar la ciencia tan relato como la literatura. No se puede afirmar que en la historia o en la ciencia se encuentre la verdad de lo que ocurrió, mientras que en la literatura hay una narración producto de la imaginación del autor que no tiene por qué ajustarse a la realidad. Todos los escritos han de ser considerados como simples narraciones sin un sentido universal que sea independiente de su contexto social (económico, político y cultural) y temporal. Esta perspectiva es asumida como una crítica radical al etnocentrismo occidental por parte de otras culturas. El término de deconstrucción es usado frecuentemente en ese sentido en la lucha antirracista. Bajo la apariencia del radicalismo etnocentrista, con

los conceptos de *différance* y deconstrucción se cuele una perspectiva que va radicalmente en contra de sus objetivos. Con el concepto de diferencia no incluido en el de igualdad, se deconstruyen los intentos de diálogos y mestizaje entre culturas porque son tan diferentes que cualquier comunicación entre ellas se esconde la dominación y destrucción de su identidad.

Sin embargo, desde la Investigación para la Paz, no podemos negar los avances que se han producido, al poner un especial énfasis sobre la confianza del ser humano, ya que bajo esta igualdad formal se esconden formas de discriminación, es decir: todos los individuos no son tratados de igual forma por la sociedad o por el sistema escolar, es decir, de acuerdo con sus peculiaridades y diferencias de sexo, etnia, clase social, edad..., etc.

Nuestro sistema educativo, que se presenta como una oferta neutral e igualitaria, ejerce una socialización diferencial por sexos y reproduce, legítima y perpetúa una cultura androcéntrica que distorsiona la imagen del mundo. Todo esto tiene su comienzo a partir del siglo XIX cuando comienzan a diseñarse dos modelos de educación escolar, en función de las diferencias de sexo, encaminados a tutelar, moralizar y convertir a las clases populares en honrados productores y sumisas domésticas. Los destinos sociales distintos estaban justificados en características naturales diferentes, creadas por Dios en primer lugar y posteriormente legitimadas en nombre de la ciencia.

Entender que chicos y chicas debían educarse de forma diferente significó en su momento abordar su incorporación al sistema educativo no solo de forma dual sino también retardada para las mujeres. Porque mientras se plantea cómo los niños deben ser educados por la escuela se piensa sobre si las niñas deben asistir o no a ella. Las niñas son tratadas como *niños de segundo orden*. En definitiva actúa la diferencia pero a partir del estereotipo clásico inconsciente. Convierte las diferencias en dicotomías constituyendo al *varón* como paradigma de *lo humano* –no diferencias de dos entre sí, sino de uno frente a otro. Dicotomía asimétrica y jerárquica: las mujeres, otras razas, otras clases, etc.

No olvidemos que la escuela reproduce –y amplifica en muchos casos– las diferencias de origen. Desde este convencimiento se han desarrollado los denominados programas de educación compensatoria cuya finalidad es introducir elementos correctores –acciones positivas– que palien en lo posible la tendencia, inercia, que aboca inevitablemente al fracaso a los individuos socialmente más desprotegidos.

Evidentemente no es justo tratar igual a los que son diferentes. El no tratamiento adecuado de las diferencias ha generado las desigualdades sociales que formalmente se intentaban corregir: un marco de diferencias y luchas sociales. No podemos olvidar, que los modos siempre complicados en que las instituciones educativas producen, reproducen, mediatizan y transforman el poder político, económico y cultural no pueden desvincularse de la dinámica de clase, raza y sexo so pena de no comprender que la educación también puede ser un acto de liberación.

Esta diferencia nos debe llevar a un análisis interdisciplinar e incluso transdisciplinar, ya que desde la Lingüística introduce los elementos necesarios para corregir el sexismo del lenguaje, vigilando por una utilización no discriminatoria; desde la Antropología de género replantea el tiempo y el espacio como categorías sexualmente diferentes y desde la Psicología la construcción del sexo/género así como la repercusión de vivencias diferenciadas en el desarrollo cognitivo. Por su parte la Historia, sobre las bases anteriores, deberá releerse de forma crítica no-androcéntrica, a través de nuevas fuentes y la arqueología de las tradicionales. Para concluir, y sin que en este somero enunciado pretendamos más que ejemplificar, la Educación debe romper con el concepto tradicional de *educación y cultura humana* falsamente neutro, que oculta que tanto la cultura como sus vehículos de transmisión, son sexuados, racistas y clasistas. Debe revisarse, igualmente, la misoginia de la psicobiología que fundamenta muchas de nuestras prácticas educativas, en la mayoría de los casos sin ser conscientes.

En este mundo en que vivimos, las únicas diferencias justas, las de la capacidad y el

mérito, en la escuela y por mano de sus profesionales son inconscientemente conscientes de todo esto y no dudan en imponer tal autoridad al menos moralmente, cuando no físicamente, a todos los seres humanos y en todos los lugares de la sociedad en la que vivimos.

La escuela aparece como mecanismo de clasificación, distribución y selección que implica la aceptación de los resultados y la legitimación de las jerarquías sociales típicas de nuestra sociedad. Como señala Mariano Fernández Enguita

«El paso por la escuela hace que las personas vean las diferencias de riqueza, poder o prestigio no ya como el resultado de la escisión de la sociedad en clases sociales, géneros o grupos étnicos diferentes, sino como el producto de la simple competencia interindividual dentro de un juego esencialmente neutral. La idea de una sociedad dividida, escenario de conflictos sociales, es sustituida por la de un continuo armónico en el que las diferencias son simplemente de grado, no oposiciones irreconciliables. La sociedad deja de ser culpable porque cada cual es ya responsable de su propia suerte. La imagen de la discriminación social deja paso a la del éxito o el fracaso individual y, para más señas, escolar».

Pero las sociedades no son homogéneas, sino plurales y diversas. La percepción de homogeneidad se produce porque las diferencias están jerarquizadas recibiendo diferentes valoraciones y retribuciones sociales. Es en la esfera del poder donde hay que actuar para romper las relaciones de fuerza hacia relaciones de solidaridad, reduciendo las desigualdades al mínimo posible.

La escuela puede en esa tensión optar por la diferencia, enseñar a convivir en el respeto a la diferencia; también como un medio para una vida mejor y como argumento para la supervivencia. La diferencia significa mayor posibilidad de futuro que la uniformidad.

La raíz del conflicto está fuera de la escuela. Es la sociedad la que establece la jerarquía y la exclusión entre las culturas y las diferen-

cias e implica a la escuela en ese proceso. Pero la escuela puede optar por la formación de capacidades de crítica y diálogo y trabajar por una socialización que se oriente hacia el aceptar y compartir las diferencias, y en el compromiso con el conflicto creador de igualdad.

Por último, aquí sería adecuado, correcto e imprescindible, educarnos para la consecución de la integración de todos estos sectores que son denominados «diferentes». Hemos de luchar por la igualdad de todos los seres humanos, y conseguir que una cita de la Declaración de los Derechos Humanos, sea realidad:

«Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, como están, de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

Clifford Geertz nos dirá que el pensamiento es conducta y debe ser juzgado moralmente como tal, que la razón por la que pensar es algo serio, es porque es un acto social y que uno es de ello responsable como de cualquier acto social, incluso más si cabe, porque a la larga es el acto social de mayores consecuencias.

Véase también: Derechos Humanos.

Bibliografía:

FERNÁNDEZ ENGUITA, Mariano (1990), *La Escuela a examen*. Madrid, Eudema.
 GEERTZ, Clifford (1996), *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.
 MOORE, Henrietta L. (1991), *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra.
 FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

DILEMA DEL GALLINA. Constituye un modelo para situaciones de enfrentamiento entre dos partes (estados, empresas, etc.) en las que los actores prefieren mantener sus decisiones, incluso a costa de pérdidas irreparables para todos, antes que ceder en sus presupuestos.

Su nombre proviene de una situación muy conocida por el gran público: los hechos que relata la película de los años 50, *Rebelde sin causa* protagonizada por el actor James Dean

y dirigida por Nicholas Ray; en ella dos jóvenes pertenecientes a distintas pandillas competían en una carrera de coches hacia un precipicio y vencía el que frenase más tarde (naturalmente, en la película venció James Dean que era de una pandilla «buena»). Las alternativas de esta situación son: 1) ambos contendientes frenan demasiado pronto, actitud con la que ambos ganan aunque es poco valiente y escasamente apreciada en las respectivas pandillas, 2) uno de los participantes frena pronto y el otro lo hace mucho más tarde, quedando este último como un valiente y ganando gran prestigio mientras que el otro es considerado un gallina o cobarde, y 3) los contendientes no frenan a tiempo y ambos caen al precipicio, por lo que las pérdidas que sufren son enormes.

Esta situación se sintetiza en el esquema (los valores numéricos simbolizan cantidades que reflejan el prestigio; naturalmente, -20 indica una pérdida muy grande de algo más que el prestigio):

COMPETIDOR 1	COMPETIDOR 2	
	Frenar	No frenar
Frenar	-1, 1	-5, 5
No frenar	5, -5	-20, -20

El dilema aparece debido a que la mejor actitud es no arriesgar demasiado, pero ambos contendientes se lanzan al riesgo extremo de consecuencias fatales porque ninguno de ellos quiere aparecer como «débil». El ejemplo más usual de este dilema es el de la disuasión nuclear EE UU-URSS o la crisis EE UU-URSS de los misiles cubanos, en el que ambas naciones deseaban vencer a la otra pero el ataque de una de ellas suponía el exterminio de ambas: el mantenimiento del status quo se llevaba a cabo mediante la amenaza de holocausto nuclear, el resultado más terrorífico para ambos.

A veces se denomina, de forma absolutamente errónea, como «Dilema del pollo» debido a una traducción fuera de contexto de su original anglosajón «Chicken's Dilemma», traduciendo chicken como «pollo» en vez de como «gallina», que es sinónimo de cobarde.

Véase también: Disuación nuclear, Dilema del prisionero, Teoría de juegos.

Bibliografía:

- ALLAN, Pierre (1995), «Cold War Endgames», en ALLAN, Pierre y GOLDMANN, Kjen (Eds.), *The End of the Cold War*. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 24-54.
- BRAMS, Steven (1985), *Superpower Games*. New Haven, Yale University Press.
- BRAMS, Steven y KILGOUR, Marc (1988), *Teoría de Juegos y Seguridad Nacional*. Madrid, Ministerio de Defensa.
- DAVIS, Morton (1986), *Introducción a la Teoría de Juegos*. Madrid, Alianza.
- GUTIÉRREZ, Gilberto (2000), *Ética y decisión racional*. Madrid, Síntesis.
- KILGOUR, Marc y ZAGARE, Frank (1987), «Holding power in sequential games», *International Interactions* 13, 2, 91-114.

JOSÉ ANTONIO ESQUIVEL GUERRERO

DILEMA DEL PRISIONERO. Constituye un modelo para las situaciones en las que, aunque la actuación individual egoísta produce los mejores resultados, a la larga es preferible cooperar para optimizar las ganancias.

La situación del dilema es la siguiente: dos sospechosos de haber cometido un crimen en complicidad son detenidos e interrogados en habitaciones separadas sin comunicación entre ellos. Cada uno tiene la posibilidad de delatar a su compañero o no hacerlo, y las alternativas son: 1) si un sospechoso habla y el otro no, el primero es un testigo contra el otro por lo que queda libre mientras que el acusado es condenado a 20 años de cárcel, 2) ambos hablan y reciben una condena de solamente 5 años por colaboración, y 3) si ambos permanecen callados solamente irán a la cárcel un año pues las pruebas de la policía son escasas.

Esta situación se sintetiza en el esquema:

SOSPECHOSO 1	SOSPECHOSO 2	
	Guardar silencio	Confesar
Guardar silencio	-1, 1	-20
Confesar	0, -20	-5, -5

En estas circunstancias el interés individual induce a cada sospechoso a confesar y delatar al otro, pero si lo hacen ambos el resultado es peor que si ambos callan, y aquí surge la paradoja: racionalmente, es preferible delatar al compañero tanto si se piensa que el otro no va a hacerlo como si se piensa que va a hablar; así, desde el punto de vista del sospechoso 1, si se piensa que el sospechoso 2 va a guardar silencio se gana más confesando; y si se piensa que va a confesar, también es preferible confesar (naturalmente, lo mejor para ambos sería no delatar al otro y así solamente estarían en la cárcel 1 año). Debido a esta paradoja, también se denomina como «trampa de Leviatán».

Son ejemplos del dilema el pago de la cuota de la Seguridad Social (nadie quiere pagar pero si todos pagan el beneficio es enorme), el pago de impuestos, los presupuestos militares de las naciones (todas quieren aumentar su supremacía bélica y aumentan sus gastos armamentísticos con lo que mantienen sus posiciones iniciales pero quedan más empobrecidas), etc. Sin embargo, la importancia del dilema aparece cuando los oponentes interactúan un número indefinido de veces pues la repetición de la situación produce que, a la larga, sea preferible cooperar; de esta forma, el dilema ocasionado por el egoísmo se convierte en el inductor de la cooperación.

Este dilema suele referirse como «Dilema del prisionero» debido a una traducción inadecuada del inglés «Prisoner's Dilemma» (el dilema se refiere a preso o detenido por la policía y no a prisionero, que tiene connotaciones de guerra, secuestro, etc.).

Véase también: Disuación nuclear, Dilema de la gallina, Teoría de juegos.

Bibliografía:

- ARCE, D. G. (1994), «Stability Criteria for Social Norms with Applications to the Prisoner's Dilemma». *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 38, 4, 749-765.
- AXELROD, Robert (1986), *La evolución de la cooperación*. Madrid, Alianza.
- DAVIS, Morton (1986), *Introducción a la Teoría de Juegos*. Madrid, Alianza.

DELAHAYE, Jean Paul (1995), «¿Tiene recompensa el altruismo?». *Investigación y Ciencia*, 221, 87-92.

GUTIÉRREZ, Gilberto (2000), *Ética y decisión racional*. Madrid, Síntesis.

HOFSTADTER, Douglas (1983), «Torneos computarizados del dilema del preso», «Un análisis de la cooperación». *Investigación y Ciencia*, 82, 108-115 y 83, 102-107.

JOSÉ ANTONIO ESQUIVEL GUERRERO

DIPLOMACIA CIVIL NOVIOLENTA. Se trata de un término emergente que se está desarrollando conceptualmente tras la Caída del Muro de Berlín y con el despliegue de la globalización. Hablar en tales términos significa el reflejo de todo un conjunto de intereses intelectuales, culturales y políticos que están preocupados por conocer qué representan unos nuevos movimientos y procesos que suceden en algunas partes de la escena mundial, a saber: la participación cada vez más clara, la preocupación, la proposición, etc., de una parte de la sociedad civil por planificar e intervenir en los conflictos internacionales.

El término, por tanto, refleja las estructuras e iniciativas de carácter transnacional, distintas de la diplomacia de los estados, realizadas por los sujetos y actores no gubernativos que tienen como objetivo influir en la definición y en la toma de decisiones de la política internacional, intentando favorecer la resolución noviolenta de los conflictos. Y es, asimismo, un instrumento operativo para traducir el principio de democracia internacional por cuanto promueve la participación política ciudadana y popular en el funcionamiento de la sociedad internacional.

En un mundo complejo como el actual existen algo más de 180 estados, unas 4.000 organizaciones intergubernamentales, unas 10.000 sociedades no estatales, más de 20.000 ONG's transnacionales y unas 150.000 ONG's de carácter nacional o local. Parece claro que en un mundo así la acción de la diplomacia estatal o convencional se ha quedado pequeña e insuficiente para intervenir o resolver muchos problemas que le trascienden cualitativa y cuantitativamente. Asi-

mismo, en una sociedad de la información y de pluralismo epistemológico el conocimiento se genera desde muchos ámbitos. Finalmente, un nuevo internacionalismo democrático-ciudadano de base ética (derechos humanos, desarrollo, etc.) ha encontrado en este paisaje global nuevas oportunidades para constituir la urdimbre de la sociedad internacional sobre mimbres diferentes a los estrictamente estatales.

En consecuencia, el concepto diplomacia civil noviolenta intentaría precisar aún más lo que se entiende por *diplomacia ciudadana* (John Burton y Frank Dukes) y *multi-track diplomacy* (Louise Diamond y John McDonald) en el importante sentido de incorporar el término *noviolenta* lo que significa todo un conjunto de conocimientos, procedimientos y técnicas que no todas las formas de diplomacia asumirían como propias. Asimismo, agregar noviolencia implica, también, una autonomía de criterios, una independencia de iniciativas y, en muchas ocasiones, un claro enfrentamiento con los intereses nacionales o estatales de las otras formas de diplomacia. En tal sentido la diplomacia civil noviolenta se acercaría mucho más al término *field diplomacy* (diplomacia sobre el terreno) de Luc Reyhler, el cual asume la historia y la importancia de los procedimientos noviolentos.

Asimismo, cabe añadir una precisión más. En lengua italiana se habla, con más exactitud de diplomacia *popular* noviolenta, entendiéndose que el término «popular» frente al concepto civil es mucho más amplio –y también heredero del concepto Defensa Popular Noviolenta– e implica no sólo la intervención de la sociedad civil sino también de una parte de la sociedad religiosa de base e incluso de agencias estatales o administrativas de una gran autonomía de acción como son los casos de las universidades o de los ayuntamientos. Pero aún más, en esa lengua romance cuando se habla de popular se le quita al concepto civil o ciudadano la denotación de Primer Mundo que puede tener, tal como les gusta denominarse a muchas comunidades, étnias, pueblos, etc., del Tercer Mundo, todos ellos se consideran «del pueblo». Por tanto por diplomacia civil noviolenta se debe entender también un proceso de esperanza de

cambio social positivo que procede desde la base, desde lo más popular y no sólo que se desarrolla como diplomacia sobre el terreno.

La historia de este tipo de diplomacia cívico-popular ha sido muy amplia a lo largo del siglo XX, de hecho algunas organizaciones como el Movimiento Internacional de Reconciliación (MIR-IFOR), Pax Christi, Brigadas Internacionales de Paz, así como Mujeres de Negro, Amnistía Internacional, entre otras muchas, han desarrollado toda una experiencia de diplomacia propia: embajadas de paz y embajadas de reconciliación, *peace team*, cuerpos civiles de paz, colonias escolares, redes, etc.; y, de formas de trabajo peculiares: labores de acompañamiento a personas y grupos amenazados, seguimiento del respeto de los derechos humanos y realización de trabajos de denuncia, creación de situaciones de acercamiento entre partes en conflicto, generación de condiciones de diálogo, animación social dentro de comunidades, extensión de ayuda humanitaria, reconstrucción del tejido psico-social dañado por las violencias, respaldo de programas educativos, fomento de la cultura de la paz y la no violencia, etc.

Finalmente, esta nueva urdimbre político-diplomática se fundamenta sobre la filosofía de generar formas organizativas de tipo popular que puedan afrontar los problemas de la injusticia, la violencia y la opresión que muchos gobiernos o no pueden o no quieren enfrentar; en segundo lugar, este trabajo diplomático se hace sobre la creación de alianzas entre ONG's afines que comparten recursos para tratar problemas comunes; en tercer lugar, ayudando a desarrollar una competencia política global para tratar con las múltiples instancias y organizaciones (gubernamentales o no) para mejorar las redes y colaboraciones para resolver los problemas globales; y, por último, la diplomacia civil no violenta es un claro ejemplo morfológico y metodológico de cómo se puede liberar la fantasía social en un mundo donde estructuras, instituciones y procesos distintos pueden dar lugar a un orden más humano y pacífico.

Véase también: Diplomacia convencional, Diplomacia paralela, Movimiento Internacional de Reconciliación.

Bibliografía:

- BURTON, John y DUKES, Frank (1990), *Conflict: Practices in Management, Settlement and Resolution*. Nueva York, St. Martin's Press.
- DIAMOND, Louise y MCDONALD, John, *et alii* (1996), *Multi-Track Diplomacy: A Systems Approach to Peace*. Londres, Kumarian Press.
- LOTTI, Flavio y GIANDOMENICO, Nicola (1996), *L'ONU dei Popoli*. Turín, Gruppo Abele.
- REYCHLER, Luc y PAFFENHOLZ, Thania (2001), *Peacebuilding. A Field Guide*. Londres, Lynne Reiner Publishers.
- SHARONI, Simona (1997), *La logica della pace. La trasformazione dei conflitti dal basso*. Turín, Gruppo Abele.

Webs:

- <http://www.beati.org> (*Beati i costruttori di pace*, ejemplo de ONG que trabaja sobre estas bases).
- <http://www.iupip.unimondo.org> (Universidad Internacional de los Pueblos y las Instituciones por la Paz).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

DIPLOMACIA CONVENCIONAL. El término *diplomacia* se utiliza por lo menos en dos sentidos: el primero y más restringido hace referencia al proceso por el cual los gobiernos mantienen relaciones por medio de agentes oficiales y bajo las condiciones formales del derecho internacional; el segundo, de ámbito más amplio, hace referencia a los métodos o técnicas de la política exterior que influyen en el sistema internacional, o sea, al arte de la negociación como eje de las relaciones internacionales.

El empleo de enviados diplomáticos es tan antiguo como las mismas formas de gobierno, pero hasta el siglo XV no se establecieron las primeras delegaciones permanentes. Los estados italianos iniciaron el sistema de embajadas, que rápidamente se extendió al resto de Europa. Hasta el siglo XX, los miembros del cuerpo diplomático pertenecían a las clases acaudaladas, si bien cuando estalló la Segunda guerra Mundial se había producido ya una apreciable democratización y profesionalización de los servicios del exterior,

existiendo en la mayoría de los países oposiciones o concursos en los que se exigían estudios superiores.

El objetivo de la diplomacia es ampliar y mejorar los intereses del Estado. Éstos se centran sobre todo en salvaguardar su independencia, seguridad e integridad –territorial, económica y política– y en obtener la más amplia libertad de acción. Además, la diplomacia busca obtener las máximas ventajas para la propia nación preferentemente evitando el uso de la fuerza y la creación de resentimientos en otros Estados. La diplomacia persigue el reforzamiento del Estado obteniendo ventajas y aliados en la arena internacional al tiempo que neutraliza a sus oponentes, habitualmente mediante el recurso de generar buena voluntad hacia el Estado que representa. Es una alternativa a la guerra para la obtención de los objetivos de los países, siendo sus armas la palabra y una voluntad de negociación que frecuentemente, aunque no en todos los casos, se orientan hacia la preservación de la paz. De forma general, aunque no invariablemente, la diplomacia negocia la obtención de acuerdos y resuelve los problemas que surgen entre los Estados. Puede incluir amenazas coercitivas, estando su alcance, flexibilidad y efectividad íntimamente ligados al poder del Estado o Estados que recurren a ellas.

A menudo se confunden los términos *diplomacia* y *política exterior*, que están íntimamente relacionados pero no son sinónimos. La diplomacia es el instrumento principal de la política exterior, que si bien responde a las decisiones de los líderes, también estas últimas pueden estar influenciadas por los consejos de los diplomáticos. La política exterior, por otra parte, prescribe unos objetivos políticos determinados y establece las estrategias para su consecución, de modo que la diplomacia lleva a cabo su labor mediante el uso de las tácticas que se juzguen adecuadas dentro de esas líneas maestras establecidas. La negociación es su herramienta primordial, generalmente mediante enviados acreditados, si bien los líderes políticos también suelen tomar parte en las conversaciones. La política exterior, por otra parte, suele ser una cuestión pública; la diplomacia es en

su mayor parte secreta aunque sus resultados sí suelen hacerse públicos.

Respecto a la existencia de una diplomacia abierta y otra secreta, cabe destacar que el protagonismo de la segunda en los acontecimientos que desembocaron en la Primera Guerra Mundial la condujo a una situación de profundo desprestigio. Lenin y Woodrow Wilson fueron quienes más enérgicamente condenaron las prácticas diplomáticas secretas, afirmando el presidente norteamericano ante el Congreso que los acuerdos alcanzados y anunciados de forma pública y abierta eran una de las condiciones necesarias para disfrutar de una paz justa y duradera. Los resultados de la nueva tendencia no siempre se correspondieron con las expectativas de aquellos que las habían auspiciado, ya que los gobiernos aprendieron rápidamente a servirse de la publicidad como arma para disfrazar segundas intenciones, para influenciar y tratar de manipular la opinión pública y para desorientar a sus adversarios.

Las principales funciones de la diplomacia son cuatro. En primer lugar, nutrir al propio gobierno de información sobre las condiciones materiales y morales, las vicisitudes políticas y las intenciones del país en el que el diplomático está acreditado. La segunda función compete principalmente al Ministerio de Asuntos Exteriores y consiste en la lectura y procesamiento del material informativo obtenido de sus representantes diplomáticos y consulares, así como de la prensa internacional. En tercer lugar, la diplomacia debe aconsejar a los gobiernos en circunstancias de política internacional de particular importancia. Esa es, de largo, la más delicada función y la que pone de manifiesto la ambivalencia de la profesión diplomática, pues el embajador es un técnico de las relaciones internacionales que debe sopesar cuidadosamente las consecuencias de sus acciones e iniciativas. La cuarta función de los embajadores consiste en informar e ilustrar a los gobiernos extranjeros acerca de las valoraciones y posturas negociadoras del propio. En la actualidad, las posibilidades de comunicación y la burocratización de la carrera diplomática han condicionado considerablemente los márgenes de acción de los diplomáticos, de modo que, cada

vez con mayor frecuencia, los ministros de exteriores y jefes de Estado participan directamente en las negociaciones diplomáticas más trascendentes. Actualmente, la función de información ha llegado a ser omnicompreensiva; las negociaciones corren a cargo de los ministerios de asuntos exteriores y la actividad de los representantes diplomáticos se restringe con frecuencia a la transmisión de peticiones y respuestas. Este hecho está muy relacionado con la proliferación de las misiones diplomáticas, pues en el caso de Estados Unidos, por ejemplo, ya en 1964 el país contaba con más de 3.000 diplomáticos destinados en el extranjero, y si a cada uno de ellos se les hubieran asignado tareas de negociación independientes, pronto habría reinado la confusión en las relaciones exteriores de ese Estado.

El segundo y más amplio significado de «diplomacia» se refiere a los métodos o técnicas de la política exterior que influyen en el sistema internacional. En este sentido las técnicas diplomáticas han sufrido una considerable transformación en la época contemporánea. Así, durante la Guerra Fría, el uso extensivo de la propaganda, la subversión en una amplia escala y la manipulación de los instrumentos económicos nacionales al servicio de la política exterior ensancharon enormemente el ámbito de las relaciones multilaterales en la escena mundial.

Las diferentes posibilidades de orden internacional exigen distintas perspectivas y métodos diplomáticos. Así, tradicionalmente, se considera que en un orden bipolar, como por ejemplo el existente durante la Guerra Fría, la diplomacia dentro de un bloque se convertiría en dirección de la coalición frente a una amenaza exterior. Mientras subsistiera el peligro de la guerra entre los bloques, los intereses individuales estarían inmersos en la oposición común al enemigo exterior. En tales circunstancias, los fines de la diplomacia serían garantizar la seguridad de los aliados y la disuasión de los enemigos. Dentro de los bloques militares se podrían establecer mecanismos político-militares integrados o casi supranacionales. Entre los bloques bastaría con mantener las conexiones diplomáticas más tenues. En otras palabras, en un mundo bi-

polar las funciones militares sustituyen en buena medida a las diplomáticas y se opera dentro de ámbitos netamente diferenciados de objetivos comunes y opuestos. Incluso en un orden bipolar, la diplomacia ha desempeñado un papel importante: las naciones pueden desear la guerra o la alteración de la situación internacional, pero si utilizan la coerción para conseguir sus objetivos, su expresión ha de ser disciplinada y moderada pues la falta de legitimidad en el uso de la fuerza, la creación de resentimientos o de enemigos, así como cualquier cambio de circunstancias en el equilibrio de fuerzas podría suponer un grave perjuicio para la gran potencia en cuestión. La negociación es, en definitiva, un factor tan esencial como la fuerza proporcional.

Por otra parte, en un orden multipolar, enemigos y aliados no están tan claramente diferenciados y, por tanto, se exigirían diferentes grados de competencia y práctica diplomáticas. Los resultados internacionales estarían condicionados tanto por la habilidad diplomática como por la fuerza militar. En este contexto, mientras no surgiera una grave amenaza al sistema internacional, las alianzas y los antagonismos serían tentativos y breves. En estas circunstancias, dado que las grandes potencias serían sobradamente capaces de defenderse, los acuerdos militares con otros Estados serían menos necesarios. Así, la posición de una país mejoraría entonces no por sus hazañas militares, sino por sus éxitos diplomáticos. Además, en un orden verdaderamente multipolar exigiría un gran aumento del cuerpo diplomático y de la previsión diplomática. Como las combinaciones y alianzas políticas serían difíciles de predecir y el número de los participantes destacados muy grande, la información y la investigación diplomáticas resultarían de suma importancia.

En el supuesto intermedio, esto es, el de un orden oligopolar, el orden militar continuaría ejerciendo una gran influencia y el número de los países participantes se elevaría a cinco o seis. Las grandes capacidades militares se circunscribirían al oligopolio internacional y el resto de Estados no desempeñaría un papel militar significativo. En este escenario, las relaciones entre las grandes

potencias precisarían un sutil equilibrio de técnicas militares y diplomáticas y los cambios en las combinaciones de las potencias dirigentes podrían tener un impacto decisivo en la seguridad de una de ellas. Así, un virtuosismo diplomático semejante al practicado en el siglo XVIII sería un complemento necesario de estrategias como la disuasión nuclear. Una oligarquía unida tendría entonces una supremacía teórica sobre el resto del mundo, pero sus divisiones internas podrían dar lugar a luchas diplomáticas para ganar el apoyo de los Estados más pequeños, y de nuevo las variables militares y diplomáticas contenderían para mantener su influencia.

Una evaluación tentativa de estas posibilidades acentuaría la creciente influencia de la diplomacia, pues si las hostilidades están concentradas y alcanzan gran intensidad, los factores militares se convierten en dominantes con todos los peligros que ello conlleva; mientras que sólo si son difusas y de poca intensidad, es la diplomacia la que adquiere la preeminencia.

Véase también: Diplomacia civil noviolenta, Diplomacia paralela, Negociación internacional.

Bibliografía:

- HOPMANN, Terrence (1990), *Teoría y procesos en las negociaciones internacionales*. Santiago de Chile.
- KISSINGER, Henry (1998), *Diplomacia*. Barcelona, Ediciones B.
- LESTEROS, Ángel (1991), *Diplomacia y relaciones internacionales*. Buenos Aires, Lerner.
- MESA, Roberto (1992), *La nueva sociedad internacional*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- TOMASSINI, Luciano (1991), *La política internacional en un mundo postmoderno*. Buenos Aires, Grupo editor latinoamericano.
- JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

DIPLOMACIA PARALELA. La diplomacia paralela se refiere al conjunto formas de mediación realizadas desde fuera o en paralelo respecto al tradicional marco de negociaciones entre representantes oficiales de gobiernos y Estados.

La mayor parte de los conflictos armados contemporáneos son guerras civiles y conflictos internos en los que, por su naturaleza, con frecuencia no actúan ejércitos regulares, las víctimas son en su mayoría no combatientes y, por tanto, la población civil es la más afectada. Aparecen en este contexto nuevas oportunidades para la sociedad civil en la búsqueda de salidas a los conflictos que enriquecen sustancialmente sus posibilidades de colaboración existentes, además, con la diplomacia convencional entre Estados. De este modo, la acción mediadora basada en ciudadanos u ONG's, que ha venido adquiriendo un notable desarrollo en los últimos años, ha abierto una nueva vía negociadora paralela y a veces complementaria a la diplomacia convencional. El desarrollo teórico de la diplomacia paralela se inicia con la denominada *track-two diplomacy*, término acuñado por Joseph Montville en 1982 para definir aquellos métodos diplomáticos fuera del sistema gubernamental convencional. Montville consideraba la *track-two diplomacy* como un proceso diseñado para asistir a líderes oficiales en la exploración de posibles soluciones fuera del ojo público y sin los requerimientos para negociar formalmente o buscar situaciones de ventaja. Las negociaciones secretas entre representantes no oficiales del gobierno israelí y la OLP (Organización para la Liberación de Palestina), que condujeron a los Acuerdos de Oslo en Septiembre de 1993 y la labor de la fundación Carter Center son algunos ejemplos de *track-two diplomacy*.

Las iniciativas de la *track-two diplomacy* están diseñadas para:

1. Reducir o resolver conflictos entre grupos o naciones mediante la mejora de su mutua comunicación, comprensión y relación.
2. Rebajar tensiones (odio, miedo o incompreensión) y lograr un acercamiento entre las partes humanizando el «rostro del enemigo» y ofreciendo a la gente una experiencia personal directa con «el otro».
3. Influir en el pensamiento y acción de la *track-one* o diplomacia convencional mediante la exploración de opciones diplomáticas libres de prejuicios y la preparación de un terreno para negociaciones más formales o políticas de reestructuración.

Mientras numerosos autores tienden a identificar los términos *diplomacia ciudadana* y *track-two diplomacy* como equivalentes, Frank Dukes y John Burton establecieron una distinción entre ambas por la que la primera se referiría a toda una clase de procedimientos no oficiales aplicables a nivel internacional e intercomunal donde existan diferentes culturas y la aparente necesidad de un mejor entendimiento que no puede alcanzarse a través de contactos más formales. Los ejemplos que citan en esta categoría incluyen visitas de intercambio entre ciudadanos, conciertos, hermanamiento de ciudades, intercambios educativos, proyectos de investigación comunes y ayuda humanitaria. *Track-two diplomacy*, por otra parte, es descrita por Burton y Dukes como la interacción no oficial, informal, entre miembros de la comunidad política de grupos rivales o naciones que pretenden desarrollar estrategias comunes, influir en la opinión pública y organizar recursos humanos y materiales para resolver sus conflictos. La *track two diplomacy* estaría por tanto diseñada para asistir a líderes oficiales mediante la compensación de las restricciones impuestas sobre ellos por su psicológicamente comprensible necesidad de ser fuertes, astutos e indomables ante su enemigo, o al menos de ser considerados como tales.

La premisa básica en estas formas de diplomacia alternativa es que la posibilidad de resolver conflictos pacíficamente no reside únicamente en los gobiernos y sus representantes oficiales. Se trata más bien de resaltar la idea de que ciudadanos corrientes de variada procedencia –profesional, racial, religiosa, etc.–, con diversas habilidades y convenientemente organizados pueden jugar un papel relevante en procesos de *peacemaking*, *peace-building* y resolución de conflictos.

En esta línea, Louis Diamond y John McDonald propusieron el término *multi-track diplomacy* ofreciendo una completa estructura conceptual para reflejar y evaluar las contribuciones de movimientos sociales y grupos ciudadanos en procesos de paz y regulación de conflictos. *Multi-track diplomacy*, según Diamond y McDonald, es un marco teórico que refleja la variedad de actividades que contribuyen positivamente en los proce-

dos de pacificación internacional. El supuesto fundamental de partida es que individuos y organizaciones son más eficaces trabajando juntos que por separado, sobre todo considerando que la mayor parte de los conflictos contemporáneos implican una amplia e intrincada red de partes y factores que requieren un tratamiento sistemático. De hecho, el modelo de *multi-track diplomacy* encuentra su origen en la percepción de diplomáticos, científicos sociales, profesionales en resolución de conflictos y otros de que las interacciones formales entre los representantes instruidos de los Estados-nación no eran suficientes para garantizar la cooperación internacional o resolver diferencias y conflictos. No limitando su estudio a una comparación entre *track-one* y *track-two diplomacy*, Diamond y McDonald identificaron nueve ámbitos implicados en el complejo proceso de Peacemaking y resolución de conflictos:

1. Gobiernos y diplomacia oficial.
2. Institutos de formación y educación.
3. Centros de investigación y entrenamiento.
4. Ciudadanos privados.
5. Comunidad de negocios.
6. ONG's y grupos de derechos humanos.
7. Financiación mediante fundaciones.
8. Medios de comunicación.
9. Religión.

Diamond y McDonald insisten en que cada una de las nueve áreas aporta su propia perspectiva, enfoque y recursos, siendo todos ellos necesarios en los procesos de peacebuilding. Algunos de estos nueve ámbitos se refieren a intervenciones potenciales de ciudadanos corrientes y/o movimientos sociales, sin poder político ni militar oficial, quienes deben protagonizar los procesos de diplomacia paralela. Así, entre las nueve vías citadas, respectivamente, destacaríamos en primer lugar las intervenciones de institutos de investigación, ONG's y otras organizaciones profesionales de regulación de conflictos diseñadas para analizar, prevenir, regular, gestionar y mediar en conflictos internacionales. La segunda vía a considerar contempla las diversas formas en que ciudadanos individuales se implican en actividades de paz y desa-

rollo a través de diplomacia civil mediante programas de intercambio, organizaciones voluntarias privadas como los profesionales «sin fronteras» (médicos, payasos, etc.), ONG's y grupos de presión. La tercera vía que resaltamos se centra en labores de apoyo y promoción en el campo del activismo pacifista y medioambientalista, con particular énfasis en temas de derechos humanos, desarme, justicia social y económica, ayuda a colectivos desfavorecidos y campañas de apoyo o rechazo a políticas gubernamentales específicas. Finalmente, en cuarto lugar, encontramos aquellas creencias y acciones orientadas hacia la paz de comunidades religiosas o espirituales y movimientos de base moral tales como el pacifismo moral, los santuarios budistas y la no-violencia jainita.

Juntas, las diferentes vías descritas, que no son mutuamente excluyentes, demuestran el alcance de los diversos roles que ciudadanos corrientes podrían jugar en labores de *peace-making*, *peacebuilding* o mediación y regulación de conflictos.

El marco de la *multi-track diplomacy* en general y las cuatro vías destacadas en particular pueden ser útiles a la hora de crear un mapa de intervenciones de diversos grupos ciudadanos al examinar su relación mutua y de evaluar su contribución en los esfuerzos de pacificación y resolución de conflictos. Algunos ejemplos conocidos de este tipo de diplomacia son la Comunidad de San Egidio en Mozambique, Amnistía Internacional, los centros comunitarios de mediación, el compromiso de algunos hombres de negocios en Namibia y el trabajo de algunas ONG's en Irlanda del Norte, Sudáfrica y El Salvador, por citar algunos escenarios. Existe otra variante de diplomacia paralela a la que Luc Reyhler, entre otros, denomina *field diplomacy* o diplomacia sobre el terreno. Más que una alternativa a la diplomacia convencional o paralela, en sus diversas formas, pretende añadirles valor mediante una presencia creíble en el terreno basada en los valores del compromiso, la reconciliación, el contacto directo con la población, el interés por las raíces del conflicto y el diálogo a todos los niveles sociales y políticos.

Más recientemente, Simona Sharoni ha

aportado un nuevo enfoque al estudio de estas formas de diplomacia alternativa al enlazarlas con el imaginario político de los movimientos sociales contemporáneos —ecologismo, feminismo, pacifismo, etc. Además, su propuesta desafía la generalmente aceptada distinción dicotómica entre organizaciones gubernamentales y no gubernamentales y entre diplomacia oficial y no oficial, por la que tan sólo se reconoce a las primeras su trascendencia e impacto en la política «real».

Véase también: Diplomacia civil noviolenta, Diplomacia convencional, Negociación, ONG's

Bibliografía:

- BURTON, John y DUKES, Frank (1990), *Conflict: Practices in Management, Settlement and Resolution*. Macmillan, Basingtoke.
- DIAMOND, Louise y McDONALD, John, *et alii* (1996), *Multi-Track Diplomacy: A Systems Approach to Peace*. London, Kumarian Press.
- MONTVILLE, Joseph y VOLCAN, Demetrius (1982), *The Psychodynamics of International Relationships: Unofficial Diplomacy at Work*. Londres.
- REICHLER, Luc (1997), *Conflicts en Afrique. GRIP*, 215-217, Bruselas.
- SHARONI, Simona (2000), *Conflict Resolution and Peacemaking from the Bottom Up: The Roles of Social Movements and People's Diplomacy, dossier People's Diplomacy, Non-violence, Human Governance and Global Solidarity*, Roveretto, IUIPI.
- SHARONI, Simona (1997), *La logica della pace. La trasformazione dei conflitti dal basso*. Turín.

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

DISCRIMINACIÓN. La segregación o discriminación social consiste en comportamientos de hostilidad hacia los otros, conductas que pueden llegar a la violencia extrema, tanto física como moral. Pero, desde hace tiempo, parece ser que esta discriminación abierta y directa está dando paso a otras formas de discriminación de carácter indirecto. Esta nueva forma de discriminación es conocida como *racismo simbólico*. Con referencia a Estados Unidos, y en la televisión, la segre-

gación racial continúa dándose de forma más sutil, a veces casi imperceptible: así son relativamente frecuentes las interacciones de blancos y negros en situaciones laborales, pero es prácticamente imposible verlos interactuar en situaciones íntimas.

Los grupos estereotipados son identificados de algún modo como diferentes. Las consecuencias de esta evaluación negativa son diversas. En algunas ocasiones los grupos estereotipados han sido tan maltratados que se les ha mantenido marginados de la sociedad. El chivo expiatorio es otra forma de discriminación, porque son utilizados siendo la causa de problemas específicos. Otras formas más suaves de discriminación son los chistes que resaltan los aspectos negativos de un grupo de personas; es una forma de hacer recordar a la comunidad en general que algunos grupos de personas son diferentes e inferiores a nosotros. Las evaluaciones negativas e informales que transmiten los chistes suele a menudo justificar y reflejar las formas más oficiales de discriminación

La discriminación, directa o indirecta, limita siempre las posibilidades de actuar de la persona porque nos relacionamos con los otros, no en función de sus habilidades individuales, sino en función de su pertenencia a su grupo específico; pertenencia que *a priori* conlleva la atribución de determinadas características que se le suponen, siendo aquí donde encontramos la relación entre el prejuicio y el estereotipo. En definitiva, la discriminación es el resultado de lo que se ha llamado el prejuicio en acción. Los científicos han considerado durante mucho tiempo la discriminación como una consecuencia de los prejuicios, por esto Simpson y Yinger (1965) afirman que es la expresión conductual del prejuicio.

Intentar conocer los orígenes y factores que mantienen la discriminación puede ser una tarea compleja si se pretende esclarecer las condiciones necesarias y suficientes para que se produzca la discriminación. Pero es posible identificar ciertos aspectos y circunstancias que pueden dar lugar a la discriminación. Así, ésta puede provenir de situaciones competitivas y de conflicto donde los grupos implicados tienen diferente *status*. De hecho,

cuando dos colectivos entran en conflicto la discriminación se hace norma social. En este caso la discriminación es la mejor solución para resolver el problema de la competición. Otro aspecto que puede dar lugar a la discriminación es el prejuicio, en tanto creador de las condiciones óptimas para una conducta discriminativa. Aunque de cualquier modo, el prejuicio puede aparecer sin la producción de discriminación y ésta existe en ausencia de prejuicios.

Una de las expresiones más fuertes de discriminación es la segregación, mediante la cual se intenta reducir la capacidad operativa del grupo a través de su confinamiento en determinadas zonas. Las ventajas para el grupo dominante es el mantenimiento y la consolidación de la supremacía de su grupo en relación al otro, mientras que para el grupo objeto de la discriminación, las repercusiones son especialmente psicológicas: inseguridad, baja autoestima, autoodio, rechazo del propio grupo, entre otras.

El término discriminación, por tanto, hace referencia tanto a la conducta positiva como negativa que se dirige hacia un grupo social y sus miembros. Normalmente, las personas relacionan discriminación con conductas negativas contra un grupo específico, pero la discriminación contra ese grupo implica, inevitablemente, la discriminación a favor de otros. Por ejemplo, el sistema de «apartheid» sudafricano (segregación legamente implantada) hacía de los negros sus víctimas, mientras que beneficiaba a la pequeña minoría blanca. Sin embargo, también hablamos de discriminación positiva cuando realizamos conductas positivas hacia un grupo determinado con el fin integrarlo en la sociedad; pueden ser ejemplos de esta discriminación los grupos de minusválidos a los que se les dan determinadas prestaciones o se les ayuda con determinadas ventajas para mejorar su situación. También, los grupos minoritarios a los que se les dan ciertas prestaciones para mejorar su situación. Aunque estas acciones pretenden ayudar e integrar pueden ser mal interpretadas por otros colectivos (por ejemplo, el grupo mayoritario) aumentando los prejuicios, los estereotipos y la discriminación.

Véase también: Actitud, Estereotipos, Prejuicio.

Bibliografía:

- BETHLEHEM, Douglas (1985), *A Social psychology of prejudice*. Londres, Croom Helm.
- MARTÍNEZ, M.^a Carmen (1996), *Análisis psicossocial del prejuicio*. Madrid, Síntesis Psicología.
- SMITH, Eliot y MACKIE, Diane (1997), *Psicología Social*. Madrid, Panamericana.
- WEIGEL, R. H., LOOMIS, J. W. y SOJA, M. J. (1980), «Race relations on prime-time television», *Journal of Personality and Social Psychology*, 39, 884-893.
- INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

DISUASIÓN. En el contexto de una crisis entre dos oponentes es el intento de uno de ellos, denominado «defensor», de prevenir las acciones anticipadas de su oponente, denominado «atacante», mediante la realización de una amenaza que, de llevarse a cabo, le supondría al atacante unos costes de mayor o menor entidad.

En general, se supone que la amenaza se lleva a cabo para mantener un status quo previo que el atacante desea o intenta romper mediante alguna acción que le permita tomar ventaja sobre el defensor, o para poder actuar impunemente en la obtención de beneficios pequeños. Si el atacante no responde a la amenaza pierde credibilidad pues el desafío propuesto no se ha llevado a cabo, y sufrirá consecuencias negativas en mayor o menor grado: daños en su reputación, costos económicos, retroceder en alguna de sus propuestas políticas, etc. Si el atacante responde a la amenaza comienza una escalada en el conflicto que, eventualmente, puede llevar a una crisis grave en base a que la respuesta del defensor sea cumplir la amenaza (en este caso se declara una crisis) o no llevar a cabo la amenaza y ceder a la presión del atacante (lo que posiblemente induzca al atacante a realizar un nuevo desafío y volver a la situación anterior).

La lógica de la disuasión cubre campos diversos como sanciones económicas entre naciones, el uso de la fuerza para defender las

alianzas, el castigo a delincuentes como medio de disuadir a otros, amenazas entre empresas, relaciones entre el Congreso y el Gobierno, etc. El ejemplo clásico de disuasión internacional es la crisis EE UU-URSS ocurrida por la instalación de misiles soviéticos en Cuba, basada en el esquema del gallina.

Véase también: Bases militares, Desnuclearización, Dilema del gallina, Disuación nuclear, OTAN.

Bibliografía:

- ALLISON, Graham (1971), *Essence of Decision*. Boston, Little Brown.
- BRAMS, Steven (1985), *Superpower Games*. New Haven, Yale University Press.
- BRAMS, Steven y KILGOUR, Marc (1988), *Teoría de Juegos y Seguridad Nacional*. Madrid, Ministerio de Defensa.
- DIXIT, Avinash y NALEBUFF, Barry (1991), *Thinking Strategically*. Norton.
- LANGLOIS, J. P. P. (1989), «Modeling Deterrence and International Crises», *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 33, 1, 67-83.
- MYERSON, Roger (1992), *Game Theory: Analysis of Conflict*. Harvard University Press.
- JOSÉ ANTONIO ESQUIVEL GUERRERO

DISUASIÓN NUCLEAR. Se trata de una doctrina militar que sostiene que el armamento nuclear disuade de hacer la guerra. Existen numerosos contraejemplos. No ha sido así en el caso de la India y Pakistán, enfrentados militarmente por Cachemira, pero tampoco en otros casos históricos. Durante la Guerra Fría no hubo enfrentamiento directo entre Estados Unidos y la Unión Soviética, pero sí múltiples guerras inspiradas o apoyadas por ambos países.

Es posible que las modalidades de la guerra varíen porque el armamento nuclear incitaría a la prudencia, esto es, a hacer todo lo posible para evitar escaladas militares y por tanto no infligir ninguna derrota humillante al oponente.

Pero la máxima imprudencia reside en la propia existencia del armamento nuclear, dado que es posible que se inicie una guerra nuclear a propósito o por accidente; así que no valdría decir que es positiva porque incita a la prudencia.

A partir de la teoría de la disuasión nuclear se construye la doctrina estratégica de la destrucción mutua asegurada, que a su vez produjo una contención mutua entre Estados Unidos y la Unión Soviética en los cuarenta años de Guerra Fría en los que no hubo guerra directa pero sí guerras a través de terceros países interpuestos. Esto no fue más que el reconocimiento político de que ni EE UU ni la URSS podían ganar una guerra nuclear. Según esta doctrina el equilibrio que se dio entonces fue un equilibrio del terror, es decir, la certeza que ambos oponentes tenían de que una guerra nuclear entre ambas superpotencias llevaría a la destrucción de la mayor parte de ambos países (y de las coaliciones que los apoyaban) dado el inmenso arsenal nuclear de ambos bloques y la imposibilidad de contrarrestarlos, incluso mediante un ataque sorpresa.

Generalmente se entiende que la base de la civilización humana se destruiría, haciendo dudosa la supervivencia de la especie, entre otras cosas por el llamado invierno nuclear (por invierno nuclear, en síntesis, se entiende el enfriamiento de la superficie terrestre y la pérdida de medios de vida, producción de alimentos, etc. que se daría por el oscurecimiento duradero de la atmósfera que resultaría de todas las partículas en suspensión que generarían la destrucción de todo tipo de materiales por las explosiones nucleares múltiples y sus secuelas).

Holocausto nuclear es el término coloquial para evocar la destrucción mutua asegurada. Se utiliza para hablar de la posibilidad de la destrucción de la civilización tal y como la conocemos hoy en día, e incluso de la desaparición de la especie humana, como resultado de una guerra nuclear en la que se empleen los arsenales existentes de armamento nuclear. El origen de esa guerra puede ser deliberado y llevar a una escalada que provoque una destrucción masiva y total; pero puede ser también «no autorizado», es decir, iniciado por niveles de mando militar que no tienen la autorización legal para hacerlo; y puede ser también accidental. La disuasión nuclear está monopolizada por los cinco países nucleares reconocidos en el tratado de no-proliferación nuclear, que a su

vez forman parte del Consejo de Seguridad, a saber, EE UU, Francia, Inglaterra, Rusia y China. Pero hay otros países nucleares de facto que se justifican aludiendo a dicha teoría y que aspiran al status de los viejos países nucleares.

Las pruebas nucleares se han venido haciendo en parte por necesidades técnicas y tal vez también para señalar a terceros la vigencia de la disuasión. Las pruebas nucleares se pueden definir, en principio, como experimentos sobre el terreno, que se han ido limitando, primero con el tratado de prohibición parcial de pruebas nucleares acordado en 1963 que prohibió las pruebas en la atmósfera, en el espacio exterior y bajo el agua. Desde entonces se hicieron, mayoritariamente, de forma subterránea. En 1996, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó, con 158 votos a favor, 3 en contra y 5 abstenciones el tratado de prohibición total de pruebas con explosivos nucleares. Han firmado 41 de los 44 Estados necesarios para que entre en vigor (faltan la India, Pakistán y Corea del Norte), y lo han ratificado 28 (incluidos Federación Rusa, Francia e Inglaterra) pero, paradójicamente, Estados Unidos rechazó el tratado en 1999. En todo caso se han continuado realizando pruebas nucleares subcríticas (en las que el proceso se detiene antes de que se dé la explosión nuclear) y simulaciones mediante potentes ordenadores. La primera prueba nuclear sobre el terreno la realizó Estados Unidos en Alamogordo, Nuevo Méjico el 16 de julio de 1945.

Siguió la Unión Soviética con su prueba en Semipalatinsk, Kazajstan, en 1949. El Reino Unido realizó su primer test en Monte Bello, cerca de Australia en 1952. En 1960 Francia realizó su primera prueba de un explosivo nuclear, en Reggane, en el desierto del Sahara. Siguieron China, en 1964, en Lop Nor, Xinjiang, India en 1974, en Pokhara, en el desierto de Rajasthan. Las últimas hasta la fecha son las realizadas por India el 13 de mayo de 1998 y Pakistan el 30 de mayo de 1998.

En total, hasta diciembre del 2001, se habían realizado 2051 pruebas nucleares según el Natural Resource Defense Council. Apar-

te del significado político y militar de las pruebas hay que tener en cuenta que no resultan seguras, habiéndose dado casos de contaminación radiactiva provocada por estas pruebas que seguramente han aumentado el nivel de la línea base, es decir la atribuible a la radiación natural nuclear de fondo.

El verdadero defecto de la doctrina de la disuasión es que no garantiza el no-uso, no tanto por la cuestión de los llamados «estados gamberros» sino por posibles accidentes o tráfico ilegal, es decir, por falta de seguridad de los arsenales.

Parte de los arsenales continúan en un elevado estado de alerta. Además, en caso de guerra no está claro el control y la cadena de mando. Ni los submarinos de EE UU ni los británicos tienen los sistemas de seguridad PAL que dan ciertas garantías sobre el mantenimiento del control por el mando superior.

Un submarino ruso de la clase Delta puede producir por un disparo accidental de la mitad de sus misiles 6.780.000 muertos en 8 ciudades norteamericanas diferentes, según una simulación citada en un trabajo del New England Journal of Medicine.

Los tiempos de impacto de los misiles intercontinentales rusos basados en tierra es de 25-30 minutos (es decir lo que tardan en llegar a los silos de los misiles equivalentes de EE UU). Los basados en submarinos tardan de 8 a 15 minutos en llegar a los silos de misiles intercontinentales de EE UU. Estos mismos misiles tardarían en llegar a Washington de 5 a 10 minutos y en producir una detonación que produzca un pulso electromagnético que ciegue las comunicaciones de mando y control militar se tarda de 1 a 7 minutos. EE UU tarda el mismo tiempo en atacar los objetivos rusos, pero además EE UU tiene los misiles Cruise que son indetectables.

El escudo antimisiles puede incrementar la posibilidad de la guerra nuclear accidental por:

1. La existencia de falsas alarmas.
2. El tiempo disponible para decidir frente al tiempo que se necesita para decidir, como se deduce de los tiempos de impacto señalados más arriba. Además este desfase lleva a la tentación de automatizar al máximo las fases

intermedias de evaluación de la información, con el peligro que añaden de por sí los errores informáticos en sistemas que no pueden probarse a escala real.

3. El aumento de la inestabilidad y la creación de incentivos para ataques preventivos.

4. La renovación de la carrera de armamentos de forma regional, al alterar el statu quo nuclear en Asia.

5. La posible militarización del espacio que crea incentivos para la creación de sistemas anti-satélites.

Véase también: Bases militares, Desnuclearización, OTAN.

Bibliografía:

CIMBALA, Stephen (Ed.) (2000), *Deterrence and nuclear proliferation in the twenty-first century*. Praeger Publishers.

JERVIS, Robert (1989), *Psychology and deterrence*. Johns Hopkins University Press.

PUGH, Michael (1989), *The ANZUS crisis, nuclear visiting and deterrence*. Cambridge, Cambridge University Press.

SEDARBERG, Peter (Ed.) (1986), *Nuclear winter, deterrence and the prevention of nuclear war*. Greenwood Press.

Webs:

<http://www.nrdc.org>

<http://www.fas.org>

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

DIVIDENDOS DE LA PAZ. Los dividendos de la paz se basan en las expectativas de reducir los gastos militares y, como consecuencia de ello, usar tales ahorros para otros fines más sociales. Se trata, por tanto, de realizar transferencias de los presupuestos militares en favor de programas económicos y sociales sustentables y para el desarrollo (educación, salud, vivienda, lucha contra la pobreza, preservación del medio ambiente, etc.).

Hacia el final de la Guerra Fría el balance era poco halagüeño: cuarenta años de carrera de armamentos, arsenales nucleares capaces de destruir varias veces el planeta, un comercio de armas que alimentaba a los dos blo-

ques militares con sangrías en el Tercer Mundo, etc. En 1987 el gasto militar mundial llegó a su punto máximo: un billón de dólares americanos, o lo que es lo mismo, un 15 por ciento más que el gasto mundial destinado a educación y un 25 por ciento más que la inversión realizada en gastos sanitarios. El mundo de entonces se preocupaba más de la seguridad convencional que de la formación de nuevas generaciones o de la salud de su población.

Con la caída del Muro de Berlín se abrieron nuevas expectativas que modificaron las doctrinas bipolares y las de la seguridad nacional. Durante unos años, entre 1987 y 1994, descendieron los gastos militares mundiales, lo que generó un dividendo de unos 930 mil millones de dólares, obtenidos gracias a las reducciones acumuladas, reducciones mucho más visibles en los países industrializados (más del 85 por ciento de esa cifra) que en los del Tercer Mundo. Por ejemplo en Estados Unidos de América, entre 1986 y 1997, el gasto militar pasó del 6,2 al 3,2 por ciento, alcanzando su nivel más bajo desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

Esta tendencia a la reducción del gasto militar y de defensa global alimentó las posibilidades de invertir en la paz y como consecuencia de ello tratar de invertir procesos de generación de violencia acumulada a corto y medio plazo. Un ejemplo de ello eran, en 1980, Iraq y Somalia cuya relación entre gasto militar y gasto social era de 8 a 1 y de 5 a 1, respectivamente. Lo que daba a entender la fuerte correlación entre conflictos y pobreza. Efectivamente, 16 de los 20 países más pobres del mundo conocieron significativas expansiones de la violencia en la década de los 80.

Los analistas de seguridad comenzaron a diseñar las posibilidades que se abrían con un decrecimiento serio de los gastos militares globales. Para que tal cosa repercutiera en los dividendos de la paz se habían de abordar un conjunto de cambios que reorientaran las dinámicas políticas contraídas en los periodos más militaristas:

a) *Reorientar el reparto de los recursos financieros*: la reducción del gasto militar por sí solo, aún siendo positivo en términos de

salud presupuestaria, no equivale a que tales rebajas se reflejen en aumentos del bienestar, dado que el desarme tiene un precio, puede suponer el cierre de industrias que generaban riqueza, implica la reorientación de recursos humanos y financieros hacia otros sectores, etc. Ejemplo de ello fue que la tendencia de invertir el gasto militar en gasto social no se generalizó, de hecho la mayor parte de los países de la Unión Europea descendieron, entre 1986 y 1997, sus gastos militares pero también hicieron lo mismo con sus gastos sociales. O sea que los indicadores mostraron que los ahorros se usaban para diferentes fines, dependiendo de los objetivos del gobierno tales como reducción del déficit, rebaja de los impuestos, etc.

b) *Reorientar la investigación y el desarrollo*: la idea era reutilizar los gastos de I+D militar para fines y usos civiles, es decir, abordar una reconversión de la investigación y del desarrollo. En la actualidad la inmensa mayoría del I+D militar del mundo está concentrado en una decena de países: EE UU (62,1%), Rusia (8,6), Francia (7,6), Reino Unido (5,3), China (2,9), Alemania (2,3), Japón (1,7), Suecia (1,1), Corea del Norte (0,9), e Israel (0,9). Hemos de recordar que los cinco primeros son miembros permanentes del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas lo que significa que los que velan por la seguridad del mundo son los más gastosos en investigación militar. Pero existen otras conclusiones, a saber, que I+D militar está muy concentrado en un solo país, lo que a medio plazo supondrá ventajas muy grandes con respecto al resto del mundo. Que la información para obtener tales cifras están muy camufladas o forman parte de secretos de la seguridad, por lo general, a ningún gobierno le interesa decir lo que gasta exactamente en I+D militar sugiriendo eufemismos como gastos en «cultura de la defensa», etc. Por otra parte, no siempre se puede reconvertir todo el I+D: están los recursos humanos que pueden llegar a ganar menos en una situación de I+D civil, o existen ciertas tecnologías negadas para el uso comercial y civil, etc.

c) *Reconversión de la industria de defensa*: entre 1987 y 1994 se redujo a la mitad el negocio de la compra-venta de armamento mun-

dial (se pasó de 46 mil millones a 22 mil millones de dólares) y disminuyó en un 37 por ciento el número de empleos en este sector (de 17,5 millones a 11,1 millones de personas). Esta clara reducción implica incrementos en los dividendos de la paz pero no exentos de posibles problemas de tipo local o regional por las dificultades de llevar a cabo tales reconversiones de personal, instalaciones, tendencias de consumo, reorientación del marketing, etc., ya que en muchos de estos casos y, aunque muchas de estas empresas son privadas, no obstante han de ser los estados (vía impuestos o reducción de otros gastos sociales) los que amortigüen tales desequilibrios.

d) *Disminución de los efectivos militares:* parte de los dividendos de la paz se cifran en la disminución de los contingentes militares. Parte de este proceso se dio lugar entre 1987 y 1994, se pasó de 29 a 24 millones de soldados en el mundo. Junto a esa tendencia estaban situaciones coyunturales derivadas del final de una docena de guerras civiles en varios países de África y América, la puesta en marcha de agendas de paz o el replanteamiento de doctrinas militares (tales como la abolición del servicio militar obligatorio). En unos casos se abordó la desmovilización de efectivos paramilitares y de milicias y su correspondiente reintegración a la vida civil; sin embargo, estos ex combatientes han incrementado los gastos de otro tipo para su integración. Igualmente, los países más ricos decidieron ir aboliendo, progresivamente, el servicio militar obligatorio pero a cambio de crear contingentes de profesionales que demandan, cada vez más, salarios acordes a los nuevos retos de la seguridad global. En cualquier caso un menor número de soldados y combatientes representa una oportunidad para los dividendos de la paz.

e) *El cierre y la reorganización de las bases militares:* los otros factores expuestos generan nuevas posibilidades y oportunidades para un uso distinto de instalaciones y bases militares que ya no son necesarias: campos de tiro, entrenamiento y maniobras, pistas aéreas, bases navales, acuartelamientos, etc. La década de los años 80 y 90 ha permitido comprobar cómo muchas de las

bases norteamericanas y soviéticas desmanteladas tras el final de la Guerra Fría han tenido un bajo impacto socio-económico en las zonas donde estaban ubicadas dado que eran muy autosuficientes. Sin embargo, en términos generales la conversión viene a depender del uso de la base, aquellas situadas en espacios verdes y naturales han podido transformarse para un uso turístico ambiental, las que han sido puertos navales fácilmente pueden serlo comerciales, pesqueros o de recreo, las pistas aéreas puede usarse con fines civiles, y los acuartelamientos – especialmente aquellos ubicados en o cerca de las ciudades– son susceptibles de recalificarse como suelo urbano. En este último caso se han abierto, singularmente en Europa y en muchas ciudades con problemas de escasez de suelo para la construcción, nuevas expectativas para incentivar el sector de la construcción.

f) *El Desarme:* en esas mismas fechas aludidas anteriormente se ha incrementado el desarme. Las dos superpotencias, EE UU y URSS, comenzaron a desmantelar una parte de su armamento nuclear, químico y convencional. Asimismo, se iniciaron negociaciones para controlar y disminuir el negocio de las minas terrestres, la munición y las armas ligeras. Siendo positivo este proceso no está exento de costes y riesgos: la eliminación de armamento de esa naturaleza acarrea costes ambientales si no se hace de manera rigurosa y concienzuda, además de ser muy caro se corren riesgos humanos a la hora de realizarlo. En cuanto a las armas convencionales ha habido una tendencia a eliminar los excedentes mediante la venta a otros países o a través de una destrucción barata que no calcula los impactos ambientales. Por tanto los dividendos de la paz se producen si se desmantela correctamente el armamento que, en algunos casos, resulta muy costoso de desactivar y destruir. Piénsese por ejemplo que mientras una mina anti-persona puede venderse en el mercado por tan sólo un dólar, su desactivación y destrucción vale cien veces más.

Todo este proceso de fines de los años 80 y de principios de los 90 abrió unas impor-

tantes expectativas positivas y esperanzadoras para la paz global; sin embargo, hacia 1997 y hasta el momento actual, el proceso se invirtió, el mundo volvió a gastar más en armamento y defensa, especialmente en zonas como África, Asia y América Latina. Las razones son diversas: se abrieron nuevos conflictos civiles de tipo étnico, nacional o religioso (las *nuevas guerras*) y hubo una tendencia a la transferencia de armamento de los países industrializados a los del Tercer Mundo como parte de las dinámicas del complejo industrial-militar. Junto a ello se volvió a recuperar la idea, en Estados Unidos, de configurar su defensa no convencional con el sistema de *escudo* anti-misiles con el incremento de programas de alta tecnología en I+D militar. Igualmente los sucesos del 11 de septiembre de 2001 han abierto la puerta a la justificación de incrementar el gasto en nuevos sistemas de seguridad militar y civil, así como en aumentar los presupuestos militares en guerras intervencionistas y en la constitución de coaliciones militares (guerra de Afganistán y de Iraq).

Las posibilidades que se abrieron para los dividendos de la paz tras la caída del Muro de Berlín han durado muy pocos años. En 2003 el mundo ha consumido cerca de 800 mil millones de dólares en gasto militar y la tendencia es a incrementarse en los próximos años, al menos hasta 2005, que según las previsiones se podría superar los máximos niveles de 1987, el año de mayor gasto militar de la historia de la humanidad.

Véase también: Armamentismo, Peacemaking y Peacebuilding.

Bibliografía:

- BRÖMMELHÖRSTER, Jörn (1997), «El dividendo de la paz: ¿qué abarcaría este concepto?», en *Cuadernos Bakeaz*, Bilbao, 21.
- MAYOR ZARAGOZA, Federico (2000), *Un mundo nuevo*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- RENNER, Michael (1996), *Presupuestos para el desarme. Los costes de la guerra y la paz*. Bilbao, Bakeaz.
- SIPRI (2003), *Spri Yearbook. Armaments, Disarmament and International Security*. Estocolmo, Oxford University Press.

Webs:

- <http://www.pangea.org/org/juspau/centredelastarres.htm> (gasto de defensa en España).
- <http://www.cidob.org/Catalan/Publicaciones/Afers/sanchez.html> (caso ruso).
- <http://www.arias.or.cr/documentos/cpr/guat.htm> (análisis sobre Guatemala).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

DOCTRINAS DE SEGURIDAD NACIONAL. La expresión «Doctrina de seguridad nacional» es de uso habitual en el lenguaje político estadounidense y latinoamericano, aunque no lo es en el europeo: por ejemplo, el *Diccionario de Política* de Norberto Bobbio no la incluye. Sin embargo, en casi todos los países pueden encontrarse concepciones semejantes, aunque no aparezcan con esta denominación. Puede decirse, en términos generales que estas doctrinas son concepciones y discursos *nacionalistas* de autores civiles y militares identificados con sus Estados. Su propósito es el de fortalecer el poder de éstos; determinar cuáles son sus enemigos; y estimular o justificar el uso (irrestringido) de la violencia estatal contra otras naciones o «enemigos internos». Por ello es que, habitualmente, constituyen discursos autoritarios o de democracia restringida de carácter tecnocrático o militar, o bien ideologías colonialistas o imperialistas. En ambos casos, constituyen uno de los mayores obstáculos para la resolución negociada y pacífica de los conflictos políticos dentro de cada país e internacionales, y de la vigencia de un orden basado en el derecho internacional, y no sólo en decisiones coyunturales de los Estados.

a) Las bases teóricas de estas concepciones provienen del pensamiento político europeo. Sus precedentes más antiguos se encuentran en la construcción del concepto de *enemigo* de algunos discursos políticos romanos, medievales y renacentistas. Por ejemplo, en el siglo XII, Claraval, el principal predicador de las Cruzadas, afirmaba que matar a los pecadores musulmanes era servir a Cristo. Ginés de Sepúlveda creó la doctrina de la guerra justa contra los aborígenes latinoamericanos, que se justificaba por la gravedad

de sus pecados de idolatría y contra naturaleza; debido a su rudeza, según la cual debían servir a los españoles que eran más refinados; y por la necesidad de propagación de la fe cristiana.

La teoría del Estado del filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679), expuesta en *Leviathán*, de 1651, estableció las principales bases filosóficas de los discursos o Doctrinas de seguridad nacional (DSN): (a) la tesis de que principales motivaciones humanas son: la búsqueda ilimitada de placer y poder, de asegurar la sobrevivencia, la búsqueda de seguridad y el deseo de disfrutar de los bienes; (b) para ello, es necesario crear un orden social que evite el uso de violencia entre particulares, defienda la propiedad privada y estimule la producción y el comercio; (c) se requiere crear un Estado fuerte de poder irrestricto, que concentre el poder de todos sus súbditos, cuyos objetivos sea el de asegurar la realización de dichos bienes, y que no acepte ni reconozca la existencia de derechos humanos; (d) el Estado hobbesiano gobierna mediante los recursos del control ideológico sobre las religiones y sobre la producción y difusión de ideas, y mediante el terror para evitar cualquier intento de rebelión de sus súbditos; (e) la democracia no es un sistema de gobierno, puesto que no puede garantizar el orden al limitar y dividir el poder estatal, y por su reconocimiento de conflictos en la sociedad; (f) este Estado radicalmente autoritario debe defender a sus súbditos de las agresiones de otros Estados, y a la vez, asegurar el orden interno descubriendo, neutralizando y destruyendo a los que considera enemigos del Estado y del orden.

La obra de Carl Schmitt (1889-1984), el principal teórico del nacional-socialismo, aportó otros principios fundamentales para las DSN: (a) la tesis de que la distinción constitutiva de la política es la de *amigo y enemigo*; éste último es «existencialmente, otro distinto, un extranjero, que tiene otra manera de ser» (*El concepto de lo político*, 1932), cuya existencia amenaza mi identidad; no existe ninguna categoría que pueda integrar esta distinción fundamental, pues la humanidad no es una categoría política; (b) el Estado y sólo éste puede determinar quiénes son sus

enemigos y usar contra ellos todos los medios que estime necesarios, la soberanía es el poder de declarar estados de excepción; (c) el poder del Estado no tiene límite alguno, ni ético, ni político, ni legal: «la autoridad y no la razón es la que hace las leyes».

b) Una segunda fuente que concurre a la formación de estas doctrinas son las concepciones geopolíticas creadas por el geógrafo alemán Friedrich Ratzel (1844-1904), el jurista sueco progermano Rudolf Kjellen (1864-1922), el general alemán Karl Haushofer (1869-1946), y el geógrafo inglés John Mackinder (1861-1947). Los autores norteamericanos, del período de los cuarenta y cincuenta, por ejemplo, el cientista político alemán-norteamericano Hans Weigert (1896-1967), y el especialista en relaciones internacionales holandés-norteamericano John Spykmans (1893-1943) cuestionaron la geopolítica alemana, por sus implicaciones imperialistas, pero propusieron refundarla, desde la perspectiva de los intereses norteamericanos. La geopolítica se diferencia de la geografía política, la cual es, básicamente, descriptiva, porque analiza la significación de los espacios de la tierra para la toma de decisiones políticas y militares, y pretende convertirse en «conciencia geográfica del Estado».

Las concepciones geopolíticas surgieron en la época del imperialismo de fines del siglo XIX y la primera mitad del XX, en un contexto de competencia y luchas de las principales potencias por el control del mundo. Fueron motivadas por el reconocimiento de la importancia de los factores geográficos en la política y recibieron el influjo del darwinismo social. Estas influencias se expresan en dos aspectos centrales: en la aplicación de las teorías darwinianas de la supervivencia, de los individuos y especies más aptos, a las organizaciones y a los Estados y, asimismo, en la tendencia a considerar al Estado como un gran organismo en crecimiento, un ser vivo en lucha permanente con los otros Estados, especialmente limítrofes, por mantener y acrecentar su «espacio vital» (*Lebensraum*).

c) La doctrina antisubversiva francesa de los cincuenta y sesenta puede ser considerada como una versión colonialista de las DSN, puesto que su objetivo principal era conser-

var «la grandeza de Francia». Ello requería derrotar la rebelión en sus colonias y crear gobiernos coloniales estables, y ojalá reconocidos como legítimos por los nativos. Sus autores fueron coroneles franceses que tuvieron directa participación en dichas guerras. Su tesis central era que estos movimientos eran dirigidos por los comunistas, cuya ideología era el marxismo-leninismo, y que sus militantes tenían una fe ciega en esta doctrina. Creían que si el ejército francés quería vencer debía no sólo usar la fuerza, en la medida que fuera necesaria, sino que debía tener una ideología fuerte que oponer a la de sus adversarios. Los coroneles franceses tenían una gran admiración por los métodos nazis y estalinianos de propaganda y adoctrinamiento, y los usaron, en la medida de lo posible, para atraer a su causa a la población argelina. De ahí la importancia que atribuyeron a la *guerra psicológica* –basada en antiguas teorías de la sociología conservadora sobre las masas y en la concepción de propaganda política de Goebbels–, las que combinaron con el uso masivo de medidas coercitivas, de modo análogo a los regímenes totalitarios.

Atribuyeron gran importancia a la aplicación generalizada de la tortura como un arma fundamental en la lucha contra la subversión, y en sus textos intentaron justificarla aduciendo su utilidad práctica como fuente de información, para salvar vidas y evitar muchos ataques. No consideraron que muchos de los torturados morían, y muchos más quedaban con traumáticas secuelas para toda la vida. Otro de los aspectos significativos de estas doctrinas era la tesis de la autonomía que deben tener los militares, respecto de los políticos, en su lucha contra la subversión. Ésta no debía estar obstaculizada por consideraciones éticas, políticas o de otro tipo. En la búsqueda de esta autonomía y de elaborar una ideología fuerte contra la de sus enemigos, fueron aislándose políticamente, acercándose a grupos minoritarios integristas y nacionalistas católicos que aceptaban su discurso colonialista y la justificación de la tortura. Finalmente, fueron entrando en contradicción con el Estado democrático francés, convirtiéndose en un grupo terrorista: la Organización Secreta del Ejército (OAS), que realizó

actos violentos, e intentó asesinar al Presidente De Gaulle.

d) La doctrina norteamericana de la seguridad nacional en el período de Guerra Fría es muy conocida, y fue elaborada, en diversas versiones, entre 1945 y 1989. Sostenía que el mundo estaba dividido en dos sistemas políticos y económicos en conflicto: occidente u Oeste y el área comunista o Este, siendo este último el que pretendía dominar el mundo. Occidente se fundamentaba en los valores permanentes del cristianismo y la cultura occidental: la libertad, el individualismo, la democracia y otros, mientras el segundo en sus opuestos. Para Reagan, el primero correspondía al *imperio del bien* y el segundo al *imperio del mal*. El equilibrio nuclear disuasivo evitaba el conflicto directo entre los bloques, por ello el conflicto se había desplazado a los países del Tercer Mundo. Occidente estaba amenazado por la infiltración ideológica en los centros y por los movimientos comunistas de las naciones periféricas.

En las naciones afectadas por la subversión comunista era necesario, de una parte, realizar reformas destinadas a mejorar el nivel de vida de los sectores populares, y de otra, fortalecer al Estado, especialmente a las fuerzas armadas, para que tomaran el poder, si fuera necesario, y para desarrollar una guerra no convencional antisubversiva que combinaba estrategias represivas y psicopolíticas. El papel de los militares y las elites prooccidentales era cardinal para evitar la caída de dichas naciones en el bloque comunista.

Los militares y los sectores conservadores latinoamericanos aceptaron esta doctrina, que concordaban con sus históricas tendencias anticomunistas, y en gran parte de los países latinoamericanos se realizaron golpes de Estado y se crearon las dictaduras de seguridad nacional de los setenta y ochenta. Las DSN latinoamericanas del período son una adaptación, cuando no una vulgarización como es el caso de Pinochet, de las doctrinas norteamericanas y francesas, a las que se agregan conceptos geopolíticos. En las DSN latinoamericanas del período puede distinguirse un nivel de conceptos abstractos extraídos de la geopolítica. Se identifica al Estado con la nación, habitualmente, en una perspectiva

organicista, en la cual el Estado está considerado como una «suprapersona» que incluye la nación. Los individuos no son vistos como ciudadanos, sino súbditos cuyas necesidades están subordinadas a las de supervivencia y crecimiento del poder del Estado.

Se pensaba que los gobiernos militares poseían los recursos y capacidades no sólo para dirigir la lucha contra la subversión, sino para conducir a la Nación, y para formular y realizar los *objetivos nacionales*. Todo esto requiere defender y consolidar la *unidad nacional*, concepto que excluye los conflictos sociales y políticos, que son estimulados por las «ideologías foráneas», el «sectarismo partidista» y el «antagonismo de las clases sociales». Otro de sus conceptos claves es el «Poder nacional» que es la suma del poder político, económico. Es la capacidad irresistible de los gobiernos para organizar y conducir la «masa humana» (Pinochet, 1968). El desarrollo es visto como un proceso de crecimiento del poder nacional. Un segundo nivel discursivo es el de las opciones políticas asumidas en esta DSN, la primera era la alineación con occidente contra el comunismo, la segunda es la concepción de guerra antisubversiva, aprendida de los autores norteamericanos y franceses, según la cual el enemigo comunista busca destruir las estructuras fundamentales de la nación, infiltrándose en todas sus instituciones, usando todos los recursos psicológicos y políticos. El problema era trazar con precisión la línea ideológica para diferenciar *amigos* y *enemigos*, y usar contra éstos la fuerza militar. El enemigo es visto como un cáncer que amenaza el Estado nacional, y frente al cual es legítimo el uso de todos los recursos represivos: ejecuciones, desaparecimientos, tortura, exilio, etc.

Uno de los textos de DSN más estudiados por militares chilenos fue *La función política del ejército*, (1966) de Herman Oehling. Esta fue una tesis de doctorado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra. Allí se afirma que, en un mundo en crisis amenazado por la agresión comunista, las fuerzas armadas no pueden sino ser un actor político permanente. Oehling rechaza la doctrina de la subordinación de las fuerzas armadas al poder político democrático y sostiene que en

todos los países las fuerzas armadas intervienen, en grados diversos, en las decisiones gubernativas. El golpe de Estado es la forma radical de intervención militar. Estas intervenciones son exitosas si logran evitar ciertos riesgos señalados por el autor. La influencia de esta DSN no ha terminado. Los oficiales superiores latinoamericanos siguen siendo formados en Estados Unidos en versiones actualizadas de la misma, y es probable que, dada la profunda crisis económica y política en que se debaten varios de los países latinoamericanos, se produzcan nuevos golpes de Estado.

Finalmente, nos referiremos a la nueva «Estrategia de seguridad nacional» del gobierno norteamericano, difundida en 2002. Allí se señala que Estados Unidos es la «sociedad más fuerte y libre», la única superpotencia, la cual no aceptará desafíos a su poder. Su principal enemigo y de toda la humanidad son las «organizaciones terroristas internacionales» y los «Estados fallidos» que los ayudan y protegen. Estos Estados «tratan brutalmente a sus pueblos» auspician el terrorismo y «detestan a los Estados Unidos y lo que él representa». Ambos amenazan a esta nación, a sus aliados y amigos con armas tecnológicas, nucleares, biológicas y otros. Constituyen el *imperio del mal* frente a Estados Unidos que sería el *imperio del bien*. Éste empleará todos sus recursos y, junto a los demás gobiernos aliados, dirigirá la lucha hasta destruirlos o vencerlos. Dado el carácter de esta amenaza radical se justifican las acciones y la guerra preventiva. El gobierno norteamericano procurará el mayor apoyo internacional a sus acciones, pero si no lo obtuviera actuará unilateralmente.

Estados Unidos, nación rectora del mundo, es el paladín de la lucha de los pueblos por su dignidad, y por «ampliar el círculo del desarrollo». Ayudará a los pueblos a luchar por la democracia y a mejorar su calidad de vida. Colaborará en resolver los conflictos regionales, así como a «suscitar una era de crecimiento económico mundial por medio del libre mercado y el comercio libre». Esto implica una activa promoción del modelo neoliberal en todos los países, y favorecer el crecimiento económico de Europa

y Japón, el cual es «vital para los intereses de seguridad nacional de Estados Unidos».

Esta Estrategia niega el principio de soberanía e igualdad entre los Estados, y podría inducir una carrera armamentista con las otras potencias. Es una amenaza a las naciones y organizaciones políticas que pudieran ser considerados enemigos, de acuerdo a categorías muy imprecisas y generales de «organización terrorista internacional» o «Estado fallido». Justifica las guerras de agresión contra los Estados considerados enemigos. Abandona el principio básico del derecho internacional de ilicitud de atacar a un Estado que no ha usado la violencia, y su estrategia anterior de disuasión y contención, y asume el principio, propio del nazismo, de intervención y «guerra preventiva».

Minimiza el principio de cooperación multilateral privilegiando el de la acción unilateral, lo cual es un forma de presión sobre otros Estados. Además, incluso, reivindica la impunidad para el personal norteamericano frente al Tribunal Penal Internacional. Incluye en este nuevo concepto de seguridad la promoción e imposición de las fracasadas políticas económicas neoliberales en todos los países. Éstas favorecen a las principales economías y a las corporaciones transnacionales. A la vez, justifica la adopción de medidas proteccionistas para la industria y agricultura norteamericanas. La aplicación de esta política frente a Afganistán, Irak, etc., está generando acuerdos con sus principales aliados europeos y generará nuevos conflictos considerando la magnitud del movimiento por la paz y la resistencia de ciertos gobiernos a esta amenaza de guerra preventiva basada en esta DSN.

Véase también: Desaparecidos, Quinta Libertad, Tortura.

Bibliografía:

- ARRIAGADA, Genaro (s/f), *El pensamiento político de los militares*. Santiago de Chile, Ed. Cisec.
- ARRIAGADA, Genaro y GARRETÓN, Manuel Antonio (1978), «América Latina a la hora de las doctrinas de seguridad nacional», en AA.VV. *Las fuerzas armadas en la sociedad civil*. Santiago de Chile, Cisec.

DO COUTO E SILVA, Golbery (Gral.) (1978), *Geopolítica del Brasil*. Buenos Aires, El Cid editor.

OEHLING, Hermann (1977), *La función política del ejército*. Santiago de Chile, Biblioteca del Oficial (Estado Mayor General del Ejército).

PINOCHET, Augusto (1968), *Geopolítica. Diferentes etapas para el estudio geopolítico de los Estados*. Santiago de Chile, Biblioteca del Oficial (Estado Mayor General del Ejército).

RATZEL, Friedrich, KJELLEN, Rudolf, *et alii* (1975), *Antología geopolítica*. Buenos Aires, Pleamar.

Web:

DEPARTAMENTO DE ESTADO DE ESTADOS UNIDOS (2002), *Estrategia de seguridad nacional de Estados Unidos*, septiembre, en «http://www.pce.es/SECINTERNACIONAL/estrat_segur_nacion.pdf»

JORGE VERGARA ESTÉVEZ

DOUKHOBORS. Doukhobors significa en ruso: «luchadores del espíritu», se autodenominaban así porque querían ser caracterizados como luchadores «con y para el Espíritu de Dios». Era una iglesia muy minoritaria de ámbito rural, desgajada del tronco común de la Iglesia Ortodoxa rusa, que profesaban su aversión a la violencia, negándose sus miembros a ingresar –aún con pena de prisión– en el servicio militar cuando eran llamados a filas; asimismo, rechazaban toda autoridad externa, es decir, estaban en contra de cualquier gobierno, forma de estado o sistema de administración con capacidad coercitiva. Por todo este programa ya habían sufrido, en varias ocasiones, el castigo del zarismo siendo desplazados de manera forzosa al Cáucaso bajo el mandato de Alejandro I.

Su ideario era bastante sencillo pero profundamente solidario: aceptaban, esencialmente, dos mandamientos: amar a Dios y amar al prójimo como a sí mismos. Ambos eran un compendio de la «Ley de Dios», de la que se derivaban todo un sistema de vida campesina (sencillez, entrega a los demás, servicio, sacrificio); de entender el mundo (creado por

Dios y, por tanto, sin derecho a dañarlo, esquilmarlo o destruirlo); y de proyecto social comunitario (bienes y propiedades comunitarias, formas de gobierno muy simples, rechazo de todas las formas de violencia). Sus símbolos esenciales eran el pan, la sal y el agua, que representaban sus principios básicos: «Trabajo y Vida Pacífica», usados en momentos importantes o de conflicto con otras comunidades para darles a entender su carácter hospitalario y noviolento.

A principios de la década de los 90 del siglo XIX la comunidad de doukhobors, conducidos por su líder Peter Vaseievitch Verigin, se plantearon modelos más activos de intervención político-social: rechazando el zarismo como una forma despótica y cruel de gobierno (Nicolás II había instituido, en 1894, el juramento de obediencia para todos los ciudadanos); criticando las formas militaristas adoptadas por las naciones coloniales (incluida Rusia en Siberia); reivindicando sus antiguos bienes comunales que habían sido usurpados tras la abolición de la servidumbre; y renunciando, completamente, al uso de las armas (incluidas las de caza) o al servicio a filas en el ejército (obligatorio desde 1874). Además, junto a ello, se emprendió todo un programa de transformación vital-comunitaria: se optó por el vegetarianismo, fruto de una comprensión y uso diferente de los animales; se rechazaron el alcohol y el tabaco; se preconizó una castidad moderada y se volvió a reforzar el mandato de no resistirse al mal por la violencia.

No obstante sus repercusiones en el campo político fueron mayores. Muchos doukhobors, siguiendo las consignas de su comunidad, se volvieron más contestatarios hacia la administración, los que estaban haciendo el servicio militar desertaron, los que tenían empleos en las ciudades o en pequeñas industrias los abandonaron para volver las antiguas *mir* y, en la noche del 28 al 29 de junio de 1895, al unísono miles de doukhobors hicieron hogueras donde quemaron sus armas y sus cartillas como reservistas del ejército. El resultado en el campo político y penal fue su persecución como grupo, tanto por el zarismo, como por la Iglesia ortodoxa: muchos doukhobors fueron arrestados, tortura-

dos y deportados sin juicio; sus tierras fueron confiscadas y sus casas saqueadas. Su situación cambió, radicalmente, cuando León Tolstoi los comprendió y los adoptó, haciéndolos famosos en todos los periódicos del mundo y recibiendo apoyos de otras comunidades (los quáqueros) y de otros líderes (Gandhi). Tolstoi los defendió con tenacidad: «Nadie habla de los héroes de la «guerra contra la guerra», que en silencio han sido muertos o mueren aún bajo el apaleamiento en las prisiones o en el destierro, y que a pesar de todo fueron y son fieles a la verdad y a su causa (...), por no haber querido someterse a exigencias contrarias a la ley divina (...), por su parte los doukhobors sólo han empleado un arma única: la dulzura razonable, la firmeza paciente. A todo lo que contra ellos se hace y se dice, ellos responden:

«No se debe obedecer a los hombres más que a Dios; por esto hagáis lo que hagáis contra nosotros, nos es imposible obedeceros».

Finalmente, la firmeza de Tolstoi consiguió negociar con el poder zarista la emigración de esa comunidad a tierras de Canadá donde iniciarían una nueva vida, viaje que se pagaría con los derechos de autor de su libro *Resurrección*.

La emigración de más de siete mil de ellos a Canadá inició la «edad dorada» de su comunidad, prosiguiendo su vida campesina y preindustrial basada en la autosuficiencia, en cubrir sus necesidades humanas, en llevar una vida sencilla y en mantener la endogamia étnica y sus propias formas culturales. Con el tiempo, allí como aquí, acabaron enfrentándose a las autoridades religiosas católicas (véase cuadro sobre las diferencias de credo) y, sobre todo, a las gubernativas: se resistieron a ser asimilados religiosa y culturalmente; se opusieron a todas las formas de conscripción; rechazaron el materialismo de la sociedad industrial; se negaron a aceptar la división individual de la propiedad de la tierra; obstaculizaron cualquier forma de registro o verificación administrativa (control demográfico) o policial (tarjetas de identidad) por parte de las autoridades estatales; y desobe-

Diferencias entre doukhorismo y otros cristianos (Catolicismo)

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Rechazo de la iglesia y el sacerdocio. 2. Eliminación de la liturgia, del culto de iconos y símbolos. 3. El ayuno y la abstinencia no deben ser cumplidos. 4. El bautismo no es practicado. 5. El matrimonio no está limitado por las leyes de la iglesia o del estado. 6. Rechazo de la Biblia como último recurso de inspiración. 7. Redención de la Humanidad a través de la inspiración espiritual del individuo. 8. Rechazo de la resurrección física de Cristo. 9. Cielo e Infierno son estados mentales y asuntos que sólo conciernen a la humanidad y al corazón. 10. Las personas están guiadas por la luz de Dios que está presente en cada persona. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Iglesia tradicional y sacerdocio con preservados. 2. Estas prácticas son mantenidas. 3. Ambos deben ser cumplidos. 4. El bautismo es esencial. 5. El matrimonio está regulado por las leyes de la iglesia. 6. La Biblia es considerada como fuente de inspiración espiritual. 7. Redención del mundo a través del sufrimiento de Cristo. 8. Creencia en la resurrección física de Cristo. 9. Cielo e Infierno existen en términos literales y físicos. 10. Las personas están guiadas por el Espíritu Santo y las Sagradas Escrituras. |
|--|--|
-

Fuente: <http://www.dlcwest.com/~r.androsoff/index.htm>

decieron las leyes sobre educación obligatoria de sus hijos. Finalmente, aunque negociaron y consiguieron de las autoridades canadienses la exención del servicio militar (que no del servicio civil) por motivos de objeción de conciencia de fundamentación religiosa, los doukhobors no se reservaron sus críticas hacia el ejército, las formas de control social del estado y la intervención de Canadá en las guerras mundiales. Es más, un grupo minoritario denominado *Hijos de la Libertad* continuó sus reivindicaciones más allá: no sólo contra el servicio civil y los intentos de imposición estatal sobre su comunidad (impuestos con los que se sufragaban los gastos militares; educación universal y obligatoria sin tener en cuenta las peculiaridades del grupo de pertenencia, etc.); sino muy especialmente contra las formas de la vida industrial y de consumo capitalista mediante todo tipo de demostraciones: desde huelgas y protestas, hasta concentraciones y sentadas. Incluso algunos llevaron sus razonamientos hasta el uso de exhibiciones de fuerza como: la quema de propiedades públicas (oficinas de impuestos, registros de la propiedad y colegios de enseñanza) o la destrucción de sus propios hogares para demostrar que estaban dispuestos a renunciar a todo. En otras ocasiones, estos mis-

mos grupos optaron por la adopción de otras formas de protesta, como la campaña contra la conscripción y no-cooperación, en 1943-44, exhibiéndose desnudos frente a las oficinas de reclutamiento que se llevaban a los jóvenes a Europa.

A partir de los años 60 las protestas anti-capitalistas cedieron protagonismo a las exigencias antibelicistas; especialmente importantes fueron todas las movilizaciones contra el armamentismo nuclear, y en este sentido los doukhobors de todo el mundo hicieron causa común con otros grupos muy importantes como: la Liga Internacional de Resistentes a la Guerra, el Movimiento Internacional de Reconciliación o la Sociedad de Amigos quáquera, lo que les permitió una dimensión mayor de sus actividades y de sus acciones noviolentas en el período de la guerra fría. Por último, el grupo canadiense no sólo ha ejercido una autoridad moral sobre todos los doukhobors del mundo, al menos desde 1917, con la Hermandad Universal de Comunidades Cristianas, sino que, también, ha trabajado intensamente en favor de la reconciliación entre el mundo capitalista y el mundo soviético y entre Occidente y Oriente.

Véase también: Cristianismo, Noviolencia, Tolstoísmo.

Bibliografía:

- TOLSTOI, León (1998), *Objeciones contra la guerra y el militarismo* (traducido por Carmen de Burgos, *Colombine*). Pozuelo de Alarcón, Lípari.
- TROYAT, Henri (1984), «Resurrección; los dujoberi», en *Tolstoi* (tomo III). Barcelona, Bruguera, 131-158.

Webs:

Las páginas oficiales de la comunidad son varias, todas ellas están en lengua inglesa y, excepcionalmente, en francés y alemán, todas ellas son bastante completas y ofrecen una información pormenorizada. Para cuestiones generales (religión, sociedad, política, etc.) y enlaces diversos la mejor es <http://www.dlcwest.com/~r.androsoff/index.htm>; no obstante, para conocer la historia oral de la comunidad, sus orígenes, sus persecuciones, su evolución religiosa, material fotográfico, etc. en <http://www.cableregina.com/users/doukhobor.genealogy/>

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

DROGA. El término droga suele ser utilizado para aludir a los fármacos psicoactivos que son capaces de desarrollar dependencia y que son objeto de abuso. En realidad, la palabra hace referencia a una variedad de sustancias psicoactivas utilizadas en la vida cotidiana. Por ejemplo, venenos, medicinas, comidas y bebidas. Popularmente, se suele llamar droga a aquellas sustancias capaces de producir estados alterados de conciencia y que se venden en los mercados ilegales, identificándose de ese modo droga e ilegalidad. Otra distinción común cuando nos referimos a las drogas es diferenciar entre drogas usadas con propósitos médicos y drogas usadas con fines recreativos. Esta distinción no siempre se corresponde con la realidad: por ejemplo, las anfetaminas han sido usadas en contextos recreativos a pesar de que se puedan obtener en contextos médicos. El abuso de drogas sería un juicio de valor que hace referencia a la ingestión de drogas en cantidades y circunstancias que se desvían de las pautas sociales o médicas de una determinada cultura. En general, los estudios sobre los distintos usos de drogas coinciden en considerar la

interacción constante entre tres elementos que forman parte del fenómeno y que son necesarios a la hora de realizar cualquier análisis: sustancia, individuo y contexto.

Sustancias modificadoras de conciencia han sido usadas por varones y mujeres en todas las etapas de la civilización. El uso de drogas puede así considerarse un universal humano: salvo comunidades que viven en zonas árticas desprovistas totalmente de vegetación, no existen grupos humanos donde no se haya detectado el uso de sustancias psicoactivas. En las sociedades tradicionales, al no existir un mercado exterior que se encargara de la oferta, las propias sustancias autóctonas eran utilizadas en unos cánones establecidos y aceptados. En el Imperio Inca la hoja de coca fue un símbolo de divinidad, objeto de culto y adoración. Regalo sagrado ofrecido por Inti (Dios del Sol) a su hijo Manco Cápac, primero de los ocho reyes que consolidarían el Imperio Inca. La hoja de coca fue usada en el Imperio Inca y sigue usándose en comunidades peruanas en rituales religiosos y como remedio contra el cansancio, el hambre y el mal de altura o puna. El patrón de consumo socialmente aceptado y regulado conocido como modelo tradicional contrasta con el modelo actual de uso de drogas en sociedades occidentales de consumo con una economía globalizada en la que los usos de drogas se problematizan y aparecen los términos drogodependencia y toxicomanía rompiéndose de este modo el equilibrio social en torno a las drogas.

La consideración de determinadas sustancias psicoactivas como problema social forma parte de un proceso histórico que se inicia a finales del siglo XIX cuando comienza la política intervencionista de los Estados. A mediados del siglo XIX se produjo el primer intento de regulación cuando la expansión del uso de opio en China y su consiguiente prohibición por el Emperador llevó a la declaración de dos guerras por parte de los ingleses, las guerras del opio. Será ya en el siglo XX cuando se apruebe la Ley de Harrison que instaurará definitivamente la criminalización del consumo. Algunos opiáceos que habían sido usados ampliamente dentro de la legalidad pasarán definitivamente al mundo de lo

ilegal. Entonces aparece la heroína como sustancia más potente que la morfina administrada por vía endovenosa lo que provocará en occidente toda una serie de consecuencias negativas en la salud pública asociadas a la forma de administración y no sólo a la sustancia en sí. Las drogas quedarán unidas en el imaginario colectivo a drogodependencia, término que hace alusión, siguiendo a Oriol Romani, a aquel fenómeno complejo caracterizado por el consumo más o menos compulsivo de una o más drogas por parte de un individuo y la organización de su vida cotidiana alrededor de este hecho.

Desde que se inicia la problematización del uso de drogas en el estado español, han sido varias las tendencias en las formas de uso de drogas que se han desarrollado. La expansión de los usos de drogas ilegales pueden explicarse a través de los conceptos acuñados por Juan Gamella de ciclos u oleadas de consumo de drogas. Para este autor los usos de drogas psicoactivas y sus problemas asociados suelen producirse en forma de ciclos u oleadas, con claros ascensos y descensos, tanto en los consumos como en la tolerancia o intolerancia social hacia ellos. Este hecho coincide con un dominio en los ciclos del mundo moderno (económicos, políticos, demográficos y hasta microbianos). Hay ciclos largos y lentos que resultan predecibles en su evolución y consecuencias y que suelen generar menos atención pública y menos alarma social. La expansión del uso de derivados del cáñamo en España de las últimas décadas es un ejemplo de este tipo de ciclo. También hay ciclos cortos, que duran entre siete y quince años, que conciernen sólo a ciertos grupos generacionales y que resultan más intensos e impredecibles. Estos son los llamados crisis de drogas y como ejemplos podemos citar la expansión de la heroínomanía a finales de los años setenta y la expansión de drogas tipo «éxtasis» en España desde finales de los años ochenta.

La crisis de la heroína ha llevado consigo en nuestro país a un grave problema de salud pública, un ejemplo extremo de pérdida del equilibrio existente en el modelo tradicional, especialmente por la asociación de SIDA/VIH y otras enfermedades a la vía endovenosa. El

consumo problemático de heroína y sus consecuencias ha generado una visión heroínocéntrica y androcéntrica de los usos de drogas. A finales de los años ochenta y una vez la crisis de la heroína había empezado a remitir, se popularizan formas de uso de drogas que tienen en las «drogas de síntesis» y en sus formas de policonsumo la novedad más destacada. Los nuevos consumos no suelen llevar consigo posiciones contraculturales o comportamientos marginales como sucede con frecuencia en el modelo anterior. Nos enfrentamos a nuevas modas, nuevas formas de estar en sociedad, que afectan a grupos importantes de jóvenes relativamente normalizados en otros ámbitos de su vida.

Varones y mujeres no usan drogas de la misma manera ni padecen las consecuencias de la drogodependencia con la misma intensidad. Consumir sustancias psicoactivas es un comportamiento arriesgado y como tal se espera de los varones pero no de las mujeres. La aplicación de la perspectiva de género a los estudios de los distintos usos de drogas ha servido para cuestionar los modelos existentes e iniciar investigaciones específicas que muestren la necesidad de sensibilizar políticas e intervenciones a poblaciones de mujeres afectadas por las drogodependencias como las heroínómanas o consumidoras de drogas de síntesis.

Detrás de cada una de estas «problemáticas» se ocultan valores, ideologías e intereses que habría que analizar en profundidad cuando se pretende dar respuesta al problema de las drogas. Amado Vega ha distinguido entre el modelo jurídico-represivo cuya fuerza está en la prohibición a través de la ley, tratando de controlar las drogas no legales y amenazar-castigar a aquellos que las manipulen o consuman; el modelo médico-sanitario, que se enfrenta a la drogodependencia como una enfermedad de tipo contagioso, asumiendo la droga un rol importante y presentando al consumidor como enfermo que necesita tratamiento; en el modelo psicosocial, donde el uso de drogas es visto como una forma de comportamiento que satisface necesidades no atendidas en los individuos, siendo el drogodependiente un no adaptado o con problemas de conducta; por último,

este autor plantea, el modelo sociocultural, que le da un sentido a las drogas determinado no por sus propiedades farmacológicas, sino por la forma en que una sociedad define su consumo y reacciona ante los consumidores. Estos modelos llevan a Vega Fuente a proponer el modelo geopolítico-estructural, enfatizando los procesos económicos y políticos del fenómeno como parte de una realidad mundial interconectada de forma que las acciones en un área del planeta repercuten en otras. Para alcanzar este modelo es necesario abandonar los enfoques reduccionistas predominantes sobre el tema e integrar múltiples disciplinas considerando el factor histórico del fenómeno.

Las administraciones públicas han realizado respuestas desde los distintos modelos, generándose una serie de intervenciones preventivas que han tratado de influir e intervenir a nivel primario (cuando no se ha iniciado el uso) y a nivel secundario (una vez se es consumidor o consumidora). En el estado español se inicia la problematización de la situación relacionada con el uso de las distintas drogas a partir de los primeros años setenta, siendo en 1985 cuando se crea el Plan Nacional sobre Drogas y todos los planes autonómicos y municipales que intentan encontrar soluciones a la nueva problemática. Las consecuencias sanitarias derivadas de la expansión del uso intravenoso de heroína en Europa han llevado a un cambio en las políticas de intervención ante los usos de drogas en los últimos años. Se asume la inevitabilidad del consumo y la necesidad de nuevas orientaciones en la prevención y tratamiento. A estas nuevas tendencias se las ha llamado reducción de daños, convirtiéndose en una alternativa a los enfoques basados en la abstinencia y centrados en el modelo punitivo, sea por el paternalismo médico o por la aplicación de la ley. Más que la eliminación del uso de drogas, la reducción de daños busca a través de estrategias planificadas y articuladas favorecer que el uso de drogas ocasione el mínimo de daños posibles a la sociedad y sus ciudadanos. La estrategia fundamental de esta última— competencia de los gobiernos se apoya en la educación para la salud, que se dirige a alcanzar la modificación de los co-

nocimientos, actitudes y comportamientos de salud de las personas, grupos y comunidades, incidiendo sobre los determinantes de salud individuales, comunitarios y sociopolíticos, etc.

Estas tendencias de los profesionales chocan, a nivel internacional, con la problematización a la que se ha sometido al uso de drogas y que ha dado lugar a distintos convenios internacionales en los que de forma represiva se clasifican y castigan distintos usos de drogas que tuvieron su inicio en el llevado a cabo en la ciudad de Viena en 1961 y que ha estado orquestada por Estados Unidos. El fracaso de los intentos por reducir la demanda en los países occidentales han llevado a tratar de intervenir en los países que ofertan las sustancias psicoactivas, en los productores. Esta cruzada farmacológica constituye el desafío más ostensible que asume el Estado norteamericano contemporáneo y subsiguientemente, los demás Estados.

La «guerra contra las drogas» de las últimas décadas ha llevado consigo en los países desarrollados, entre otras consecuencias, la agravación de los daños provocados por el uso de drogas y la generación de todo un mundo del crimen asociado a su uso y mercado, creándose una delincuencia ligada directa o indirectamente a drogas ilícitas que constituye el capítulo penal más importante en gran parte de los países del mundo. Esta cruzada se ha llevado a cabo a través de la intervención continua en los países del Tercer Mundo guiándose por la idea de la abstinencia y pensando que el único modo de controlar el uso de una droga es eliminándola en su origen. Así, por ejemplo, las sucesivas administraciones de EE UU y las burocracias internacionales han invertido enormes sumas de dinero en un intento por eliminar la hoja de coca en las áreas productoras de los Andes. Para Henman, estos intentos de eliminación se han llevado a cabo a través de las políticas de sustitución de cultivos y desarrollos alternativos o por las operaciones militares que han tratado de erradicar los cultivos y que sólo han conseguido la interrupción temporal de la economía campesina, un eventual aumento de los precios de la coca a causa de la escasez resultante y un ulterior estímulo

para plantar coca en otros lugares. El ejemplo peruano ha sido replicado en otros países productores y muestra la irracionalidad de esta política mundial. Un mundo de paz partirá del replanteamiento de estas políticas internacionales, permitiéndose un mejor abordaje de la reducción de riesgos en occidente y el respeto por el desarrollo, pautas de uso y producción tradicionales entre los campesinos de los países considerados productores.

Véase también: Economía criminal.

Bibliografía:

- CAMI, Jordi (2000), *Las sustancias. Farmacología en grup igia y colaboradores. Contextos, sujetos y drogas: un manual sobre drogodependencias*. Barcelona, Ajuntament de Barcelona/Fundación de Ayuda contra la Drogadicción.
- ESCOHOTADO, Antonio (1998), *Historia general de las drogas*. Madrid, Espasa Fórum.
- GAMELLA, Juan Francisco (1999) «Mareas y tormentas: ciclos de policonsumo de drogas en España (1959-1998). Consecuencias estratégicas para la prevención», en VV.AA. *Retos actuales en prevención de drogodependencias*. Bilbao, Ayuntamiento de Bilbao, 111-125.
- HENMAN, Antony (1996), «¿Reducción o agravación del daño? El impacto en el mundo en vías de desarrollo, de la política de drogas de los países desarrollados», en ARANA, X. y DEL OLMO, R. (Comp.) *Normas y culturas en la construcción de la «cuestión droga»*. Barcelona, Hacer.
- MÁRKEZ, Iñaki y POO, Mónica (Dir.) (2000), *Drogodependencias: reducción de daños y riesgos en la Comunidad Autónoma del País Vasco*. Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- ROMANÍ, Oriol (2000), *Introducción al contexto sociocultural en grup igia y colaboradores. Contextos, sujetos y drogas: un manual sobre drogodependencias*. Barcelona, Ajuntament de Barcelona/Fundación de Ayuda contra la Drogadicción.

NURIA ROMO AVILÉS



EJÉRCITO

E

ECOFEMINISMO. Movimiento surgido en el seno del feminismo que recoge los postulados del ecologismo, uniendo los deseos de paz e igualdad de las mujeres a la protección del medio ambiente, amenazado por la guerra, los valores patriarcales y, sobre todo, por la explotación de los recursos naturales que los hombres llevan a cabo para lograr mayores plusvalías. El término «ecofeminismo» fue acuñado por la escritora francesa Françoise d'Eaubonne, en 1974, para designar

«el potencial que tienen las mujeres de llevar a término una revolución ecológica que asegure la supervivencia humana en el planeta».

Esta corriente se inició en los años setenta y ochenta a partir de los movimientos antimilitaristas, generando un análisis que conecta militarismo, racismo, clasismo, sexismo y destrucción ambiental; pues considera que las ideologías que justifican y sostienen las injusticias basadas en el género, la raza y la clase están relacionadas con las que sancionan la explotación y degradación del medio ambiente.

Desarrollado con especial fuerza en el seno del Feminismo Radical, el Ecofeminismo mantiene que las mujeres tienen una relación con el medio ambiente y la política ecológica diferente de las de los hombres y sus estructuras de poder. Desde planteamientos esencialistas, que han sido propugnados desde la filosofía griega, pero no aceptados

por la mayoría de las tendencias ecofeministas, las mujeres estarían más cercanas a la naturaleza, estarían más implicadas e interesadas en la conservación del medio ambiente y la paz, amenazados ambos por el sistema patriarcal del Capitalismo. De este modo, se contraponen el poder creador de las mujeres como dadoras de vida con las funciones y los valores destructores de los hombres, que implican tanto la guerra entre seres humanos como la explotación destructiva del medio ambiente. Al mismo tiempo, la consideración de las mujeres como naturaleza supone que la dominación de ésta conllevaría también la de aquéllas. La opresión de las mujeres y la crisis ecológica serían consecuencia de un modelo de sociedad basado en las relaciones de dominación, de modo que los movimientos ecologista y feminista convergen en el objetivo de transformar las relaciones socioeconómicas y los valores de la sociedad. Desde algunas posturas se propugna un regreso a un modo de vida basado en la economía de subsistencia, en la que los trabajos de las mujeres serían ejemplo de esta producción respetuosa con la naturaleza, siendo, para buena parte de esta corriente, en el Tercer Mundo donde encontraríamos paradigmas de esta relación equilibrada entre mujeres y naturaleza. En este sentido, el Ecofeminismo ha influido no sólo en los planteamientos del feminismo, sino también en organismos internacionales y ONG's, sobre todo las que actúan en el Tercer Mundo.

Sin embargo, el ecofeminismo ha generado un importante debate en el seno del feminismo, sobre todo por parte de las corrientes ecologistas. De este modo, algunas voces prefieren hablar de Feminismo Ecologista –no obstante, a menudo considerado equivalente al ecofeminismo–, que sigue aunando ambas actitudes, pero que defiende que la conexión entre mujer y naturaleza es fruto de las relaciones de género social e históricamente construidas y que no es necesariamente equilibrada y generalizable, ni siquiera en el Tercer Mundo. De hecho, se entiende que las mujeres han sido menos destructoras del medio ambiente porque social e históricamente han sido excluidas de los ámbitos de poder público, político y económico, implicados en esta explotación masiva, que no es exclusiva del capitalismo, como no lo es tampoco la opresión de las mujeres. El Feminismo Ecologista propone una ruptura de las desigualdades sociales y de género, cuyos moldes han de ser desechos, de modo que se extienda el concepto de cuidado a los seres vivos a mujeres y hombres por igual, para la construcción de una cultura de la paz que implique la igualdad y el desarrollo sostenido. En todo caso, este debate no es sino manifestación de la vitalidad y amplitud de esta corriente de pensamiento y acción, que ha encontrado diversas expresiones en las artes, literatura, lengua, ciencia, tecnología, filosofía, religión y organizaciones no gubernamentales.

Independientemente de la corriente con la que se sientan identificadas, la participación de las mujeres en el movimiento ecologista es considerable y, aunque no siempre actúen dentro del feminismo, es innegable el importante calado que las ideas de protección del medio ambiente han tenido en éste, y viceversa. Por un lado, las mujeres, feministas o no, son a menudo mayoría en ONG's dedicadas a la defensa del medio ambiente. En este sentido, los conceptos femeninos de cuidado de la vida, sean entendidos como natural o históricamente construidos, se han extendido a la naturaleza, y, de este modo, tradicionalmente las mujeres se han destacado como impulsoras o miembros de asociaciones protectoras de los animales. Por otro, los movimientos ecologistas específicos de

mujeres suelen estar imbuidos de la ideología feminista, como así explicitan. En especial ha sido importante la lucha de las mujeres contra el peligro nuclear, en tanto que fomentador de la cultura de la guerra y amenaza contra el ecosistema, como se puso de manifiesto en los años ochenta, por ejemplo en el Campamento de la Paz de Greenham Common, en el Reino Unido. Dentro del movimiento feminista y ecologista se enmarca también la Organización de Mujeres por el Desarrollo y el Medio Ambiente (WEDO: Women's Environment and Development Organization), que trabaja por el desarrollo sostenible y la reducción de la pobreza.

Véase también: Ecología, Feminismo, Género, Greenham Common, Mujeres.

Bibliografía:

- AGRA ROMERO, María José (Comp.) (1998), *Ecología y feminismo*. Granada, Comares.
- AGUSTÍ HERNÁNDEZ, Teresa (1998), «Feminismo y Ecología», *Mujeres: Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente*. Castellón, Universidad Jaume I, 141-153.
- HERNÁNDEZ ZUBIZARRETA, Itziar y RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, Arantxa (1996), *Igualdad, desarrollo y paz. Luces y sombras de la acción internacional por los derechos de las mujeres*. Vitoria, Hegoa.
- HOLLAND CUNTZ, Barbara (1996), *Ecofeminismos*. Madrid, Cátedra.
- MIES, María y SHIVA, Vandana (1997), *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectiva*. Barcelona, Icaria.
- MIES, María y SHIVA, Vandana (1998), *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona, Icaria.

Webs:

- CAMPAMENTO DE MUJERES POR LA PAZ DE GREENHAM COMMON: <http://www.web13.co.uk/greenham>
- LIGA INTERNACIONAL DE MUJERES POR LA PAZ Y LA LIBERTAD: <http://www.wilpf.int.ch>
- MARCHA MUNDIAL DE LAS MUJERES EN EL AÑO 2000: <http://www.ffq.qc.ca/marche2000>
- M.^a DOLORES MIRÓN PÉREZ,
CRISTINA SEGURA GRAÍÑO

ECOLOGÍA. La Ecología es la disciplina que se ocupa del estudio de los organismos vivos y de sus interacciones e interdependencias con el entorno en el que éstos desarrollan su actividad. Como ciencia de síntesis, la Ecología es un campo interdisciplinar que ofrece visiones integradoras a partir de los datos que aportan otras áreas de conocimiento científico. En sus orígenes, surge como una rama de la Biología, de la mano de Haeckel (1834-1919), quien hacia finales del XIX acuña por primera vez el término *oekología*, del vocablo *oikos*, que significa casa, hábitat; y *logos*, razón o discurso. Aunque también hay quien ha buscado en los pensadores helénicos los primeros rudimentos de la ecología, animados por una mentalidad finalista y premeditada:

«Al igual que algunos fabrican aparatos para permitir a los buceadores permanecer largo tiempo bajo el mar aspirando el aire de la superficie, así, sobre este principio ha regulado la naturaleza el tamaño de la nariz de los elefantes» (Aristóteles, Libros VII y IX, *Historia de los animales*).

La Ecología abre nuevas puertas al comienzo del siglo XX tanto en los enfoques como en los modelos, las metodologías y los conceptos tradicionalmente empleados en el estudio de las Ciencias Naturales; explica la trompa del elefante, el cuello de las jirafas o el tamaño de los gorriones a partir de modelos de adaptación progresiva al medio, sin una ley finalista predeterminada que anime y movilice las fuerzas de la naturaleza. Entre las novedades más destacables que trae consigo esta nueva disciplina podemos señalar las siguientes:

— Un paso decisivo en la independencia de la Historia de la Ciencia de la argumentación teológica secular, dotando al método científico de marcos conceptuales modernos para explicar cuestiones como la evolución de las especies, el origen de la vida, las dinámicas y etapas geológicas del planeta o la estructura del universo, sin la ayuda de la religión.

— Una ampliación progresiva de la terminología y los conceptos empleados en el es-

tudio de los seres vivos, sus relaciones, entornos y factores condicionantes, a partir de la incorporación de conceptos como biotopo, biocenosis, ecosistema, hábitat, nicho ecológico, cadena trófica...

— Un moderno planteamiento metodológico en el intercambio de procedimientos, trasvase de conceptos e integración de hallazgos desde perspectivas disciplinares diferentes, superando los modelos mecanicistas y reduccionistas en los que la realidad se interpreta desde perspectivas atomizadas, otorgando un mayor peso a los principios de interdependencia y complejidad que exigen tanto los fenómenos naturales y sociales.

La Ecología se ha convertido en un tema de gran actualidad poniendo a nuestro servicio argumentos suficientes para que revise- mos los actuales modelos de interacción con el entorno. La alteración ambiental por efecto de las acciones humanas en las sociedades industrializadas es un fenómeno de innegable vigencia en los diferentes ámbitos del conocimiento científico. Las claves conceptuales y los fundamentos científicos que aporta la ciencia ecológica en la conceptualización de la llamada crisis ambiental tienen suficientes argumentos para alertar sobre la impunidad con que se están alterando esas relaciones en el contexto de las sociedades modernas, lo que se refleja en problemas globales de gran alcance como el efecto invernadero, el cambio climático o la pérdida de biodiversidad; así como de los desequilibrios e injusticias que acarrearán las irracionales estructuras de explotación y dependencia económica entre los países subdesarrollados y los del primer mundo. Sólo desde los principios de la Ecología es posible explicar fenómenos globales complejos de esta naturaleza, fruto de las múltiples interacciones entre las dimensiones sociales y las estructuras del mundo físico-natural.

También la Ecología en su acepción más amplia se nos plantea como el estudio de la interacción y de la supervivencia tanto de seres vivos como de culturas, ideas, programas, objetos y tendencias. Desde esta perspectiva, el mundo de lo social y de lo puramente artificial se interpreta como un continuo de trans-

formaciones y rivalidades por la supervivencia de ideas, mensajes, artilugios, productos y *especies artificiales* adaptadas progresivamente a cada contexto cultural. La Ecología se multiplica como una *ciencia pirata* que aspira a conquistar con sus modelos, conceptos y fundamentos los más recónditos ámbitos del saber y de la vida cotidiana, aportando visiones más integradoras para el entendimiento de los fenómenos demográficos, los modelos de organización social, las dinámicas de interacción del ser humano con la biosfera, los fenómenos socio-urbanos, los procesos simbólico-comunicativos y los estilos cognitivos: la Ecología Humana, Antropología Ecológica, Ecología Cultural, Ecología Semiótica, Psicología Ecológica o Pedagogía Ecológica son algunas de las manifestaciones de esta expansión.

Véase también: Ecología profunda, Educación ambiental, Movimiento ecologista.

Bibliografía:

ACOT, Pascal (1991), *Historia de la ecología*. Madrid, Taurus.
 CAPRA, Fritjof (1998), *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona, Anagrama.
 DELEAGE, Jean-Paul (1993), *Historia de la ecología. La ciencia del hombre y de la naturaleza*. Barcelona, Icaria.
 LEFF, Enrique (2000), *La complejidad ambiental*. México, Siglo XXI-PNUMA-UNAM.

JOSÉ GUTIÉRREZ PÉREZ
 y JAVIER BENAYAS DE ÁLAMO

ECOLOGÍA PROFUNDA. Expresión que fue acuñada por el filósofo noruego Arne Naess, fundador de esta escuela. Se refiere a un enfoque profundo y espiritual sobre la naturaleza que se deriva de una apertura más sensitiva hacia nosotros mismos y hacia la vida que nos rodea. A principios de los setenta A. Naess propuso la distinción entre *ecología superficial* y *ecología profunda*, distinción ampliamente aceptada en la actualidad, con la que se quiere diferenciar entre diferentes líneas del pensamiento ecológico. La ecología profunda no es una aproximación fragmentaria a los problemas medioam-

bientales sino que intenta articular una visión espiritual y filosófica comprehensiva sobre el mundo. Tiene una sensibilidad contemplativa y terapéutica. Ve el mundo no como una colección de objetos aislados, sino como una red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes (...) reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos y ve a los humanos como una mera hebra de la trama de la vida, según Capra. (Aquí resuena el eco de la carta del indio Seattle, que citaremos más abajo). No considera al ser humano como una especie superior separada de la naturaleza, que se manifiesta en un dominio sobre ella. Somos parte de una totalidad orgánica. La ecología superficial es antropocéntrica. Ve al ser humano por encima o aparte de la naturaleza, como fuente de todo valor y le da a la naturaleza un valor meramente instrumental, de uso.

Warwick Fox, filósofo y ecólogo australiano (autor de la obra *Toward a transpersonal ecology*, 1990, en la que hace un serio esfuerzo para crear una ecología transpersonal vinculando la ecología profunda y la psicología transpersonal) cita a B. Russell y a K. Popper para destacar la idea de que el pensamiento occidental a partir de Demócrito, ha sido desproporcionalmente antropocéntrico, se ha centrado en el ser humano y no en la Tierra o en el Universo. Fox considera que el reto más coherente contra esta tradición antropocéntrica procede de un grupo de filósofos que trabajan en la llamada ecología profunda. Según dicho autor esta disciplina se basa en tres ideas básicas:

— Enfoque ecocéntrico en lugar de antropocéntrico, es decir, centrado en nuestras interacciones con el mundo. En este contexto, el mundo no humano es algo valioso en y por sí mismo y no simplemente en función de su posible utilidad para el ser humano.

— Propugna un cuestionamiento de nuestras relaciones con el entorno ecológico al que pertenecemos, centrándonos en las causas de nuestra crisis ecológica, no sólo en los síntomas.

— La última idea acoge la posibilidad de identificarnos profundamente con el mundo que nos rodea, lo que conduce a valorar y a

proteger la integridad del mundo. Este aspecto de la ecología profunda constituye, de hecho, una conexión entre la psicología transpersonal y la ecología, conexión que Fox ha llamado «ecología transpersonal», porque apunta claramente hacia el logro de «una sensación de identidad que se extiende más allá (...) de la limitada sensación de identidad egoica (...) relativamente estrecha, nuclear, aislada y puntual hasta una (...) identidad más amplia, expandida, *participativa y de campo*» afirma Fox. Surgen nuevas actitudes en coherencia con la intuición de la interdependencia: formamos parte de una unidad global y maltratar lo que está «fuera» de nosotros es maltratarnos a nosotros. Según Fox, esta última característica es la que más claramente la distingue de otras aproximaciones ecológicas y es también la que ha servido de base a los psicólogos transpersonales para iniciar un diálogo con los ecólogos profundos.

Arne Naess ha desarrollado dos intuiciones básicas, dos normas últimas de la conciencia ecológica profunda: la primera es la norma de la autorrealización (pero omniinclusiva). Está relacionada con las grandes tradiciones espirituales de la humanidad. Trasciende la noción del self como la de un ego aislado cuyo impulso primario estriba en la gratificación hedonista y en la «salvación» individual. Sólo cuando dejamos de vernos como egos aislados en oposición, nos posibilitamos abrirnos a la identificación con los otros, empezando con los cercanos, con los próximos, hasta ir ensanchando el círculo. Sin embargo, la ecología profunda dando un paso más allá, ve la necesidad de que expandamos nuestra identidad hasta abrazar también al mundo no humano, a la naturaleza. Esta es *la realización del self en el Self (entendiendo por Self, la totalidad orgánica)* (Devall y Sessions). Esto muestra lo que se entiende por autorrealización omniinclusiva. Esta primera norma se identifica prácticamente con la tercera de las ideas básicas que exponíamos siguiendo a Fox. La segunda norma o intuición es la de la igualdad biocéntrica, que afirma que «todas las cosas tienen el mismo derecho a vivir, crecer y alcanzar sus propias formas individuales de expresión y autorrealización (...) se resume en la idea de que todos los

organismos y entidades que pueblan la ecosfera participan de la misma totalidad interrelacionada y que, por consiguiente, tienen el mismo valor intrínseco». Esta segunda intuición se identifica con la primera de las ideas básicas de Fox.

La igualdad biocéntrica y la autorrealización omniinclusiva están íntimamente relacionadas en el sentido de que si dañamos a la naturaleza, si ejercemos violencia, nos hacemos daño a nosotros mismos, pues no hay fronteras, fragmentación, ya que todo está interrelacionado. Esa relación entre igualdad biocéntrica y autorrealización omniinclusiva se ejemplifica claramente en la famosa carta del jefe indio Seattle al decimocuarto presidente de Estados Unidos, el demócrata Franklin Pierce en 1855. Es toda una lección de epistemología sistémica, de pedagogía ecológica:

«Todo lo que le pase a los animales muy pronto le sucederá también al hombre. Todas las cosas están ligadas (...) Todo lo que le ocurre a la tierra le ocurrirá a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen en el suelo se escupen a sí mismos. De una cosa estamos bien seguros: La Tierra no pertenece al hombre, es el hombre el que pertenece a la Tierra. Todo va enlazado, como la sangre que une a una familia (...) El hombre no tejió la trama de la vida, él es sólo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo (...) Y está tentando la desgracia si osa romper esa red (...)» (Jefe Seattle, 1998).

Esta perspectiva sigue siendo común en las culturas indígenas. Sin embargo la veneración de la naturaleza y la vida tiene en los indios de las praderas americanas una manifestación casi única, pues esta veneración constituye un aspecto central de su religión:

«cada forma del mundo que le rodea lleva en sí tal cantidad de valores y significados precisos que tomados en conjunto constituyen lo que se podría denominar su “doctrina”»,

según Brown. La tribu de los Duwamish habitaba el territorio que es hoy el estado de

Washington. El gobierno americano quiso comprarle el territorio a la tribu, una vez derrotada y agotada tras años de guerra. Les propuso que vendiese su tierra a los colonos blancos y que ellos se fuesen a una reserva. La carta de Seattle es la respuesta del jefe de estos indios, magnífica por su sabiduría y su oratoria. En sus diversas versiones ha sido difundida por los distintos grupos ecologistas de todo el mundo. La carta recuerda el profundo vínculo del piel roja con la Madre Tierra y advierte al blanco, con palabras proféticas, sobre las consecuencias de un modo de vida centrado en lo material y en el desprecio a la naturaleza. Sus palabras no se escucharon. Su pueblo no sobrevivió. En general, la concepción de los indios americanos de la relación del hombre con la naturaleza, ha inspirado al movimiento de la Ecología Profunda.

Véase también: Paz Gaia.

Bibliografía:

- BROWN, Joseph Epes (1983), *El legado espiritual del indio americano*. Barcelona, José de Olañeta.
- CAPRA, Fritjof (1998), *La trama de la vida*. Barcelona, Anagrama.
- DEVAL, B. y SESSIONS, G. (1994), «Ecología profunda: Vivir como si la naturaleza importara», en WALSH, Roger y VAUGHAN, Frances (Comp.), *Trascender el ego*. Barcelona, Kairós.
- OLANETA, José J. de (Ed.) (1998), *Nosotros somos una parte de la Tierra*. Palma de Mallorca, Olañeta.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

ECOLOGISMO. El vocablo «ecologismo», desde el punto de vista puramente biológico se refiere y significa el conocimiento de las interrelaciones y dependencias que existen entre unos organismos y otros dentro del medio ambiente en el que viven. El término procede de los términos griegos *oikós* que significa casa y *logos* que significa tratado y ciencia. Desde su etimología podemos definir el ecologismo como tratado que estudia las relaciones de los seres vivos entre sí y el medio ambiente que los rodea. Esta ciencia o conocimiento data

del siglo XIX y se inició en la Universidad alemana de Jena con el biólogo E. Haeckel.

Ética y educativamente, dicho conocimiento adquiere una profunda reflexión y respeto a la naturaleza. Antropológicamente, el hombre tiene una dimensión natural por lo que un crecimiento y progreso verdadera e íntegramente humano no puede aislarse del respeto a la madre naturaleza, ni puede ultrajar las relaciones de unos seres con otros dentro de la naturaleza porque estas actitudes impedirían un desarrollo plenamente humano. La insensata destrucción del medio ambiente es un acto contra la humanidad. Un individuo educado en el ecologismo es el que trabaja por el medio ambiente al sentirse integrado en las leyes de la naturaleza mientras que el que no posee una cosmoética dispone arbitrariamente de la naturaleza, esclavizándola para sus intereses propios sin tener en cuenta la fisonomía propia de cada medio ambiente.

Un auténtico ecologismo no siempre coincide con el erróneamente denominado «progreso humano» al que hay que considerar como retroceso si degrada los elementos básicos de la naturaleza: el agua, el aire, la tierra. La falta de ecologismo o respeto al medio ambiente puede convertirse en un acontecimiento catastrófico para las generaciones futuras. Igualmente, un ecologismo exasperado y fundamentalista puede impedir la creciente calidad de vida y el dominio del hombre sobre la naturaleza.

El hombre, desde sus orígenes, ha tenido una forma de estar en la naturaleza distinta a los demás seres vivos. Los animales se han acomodado a las leyes y elementos naturales para sobrevivir. El hombre sin embargo desde sus inicios ha ido transformando y cambiando a su gusto el medio ambiente para su bienestar. Con ello ha creado una cultura o una manera propia de relacionarse con la madre naturaleza y con los demás seres vivos. Hasta el siglo XIX, puede demostrarse que todas las generaciones tenían una relación equilibrada con el medio ambiente. Pero desde la Revolución Industrial y en la actualidad con las nuevas tecnologías, el hombre puede transformar profundamente, no sólo superficialmente, la naturaleza y su fisonomía en dos direcciones: una para mejorarla, objetivo de

la educación ecológica, y otro para destruirla. La primera dirección constituye el ecologismo auténtico cuya tendencia es evitar la desaparición creciente de las especies animales y vegetales y aumentar las buenas relaciones entre el hombre y su ecosistema. Por ello, podemos hablar de un nuevo modelo ecologista en la actualidad, distinto del tradicional. La segunda dirección, por el contrario, y teniendo en cuenta la enorme capacidad que tiene el hombre para transformar la naturaleza pueda terminar creando un mundo nuevo en el que el hombre va a tener serias dificultades para vivir y estar en el mundo. Hasta puede caer en situaciones escatológicas o finales. A este segundo aspecto, en vez de denominarlo «progreso» hay que llamarlo «crisis ecológica» o dificultades para relacionarse con la madre naturaleza felizmente por los problemas medio ambientales, crecientes desertizaciones, la lluvia ácida, destrucción de la capa de ozono y las numerosas contaminaciones. Nos encontraríamos, como afirma Harich, en una auténtica III Guerra Mundial.

La educación para la Paz está muy relacionada con la preocupación ecológica. La relación entre paz y ecología es hoy uno de los valores más universales que debe implantarse como defiende Panikar. Dado que la degradación del medio ambiente es una realidad palpable como consecuencia del mal enfoque de la ciencia y de la tecnología, la educación debe someter la ciencia a los valores absolutos como son el respeto a la naturaleza y a la paz interhumana que desaparecerá si la ciencia destruye el medio ambiente. Es un error identificar la idea de crecimiento con la de desarrollo. Desde la paz podemos ver grandes y profundas diferencias entre ambos conceptos si los relacionamos con el ecologismo. Crecer significa aumentar los medios por la asimilación o acumulación de materias. Desarrollo significa expansión y realización de potenciales. Estamos ante la diferencia entre cuantitativo y cualitativo. Un mal enfoque o inexistencia de valores ecológicos hace del crecimiento el patrón dominante.

Dada la gravedad y problemas ecológicos, la Educación para la paz debe seleccionar

unos mínimos exigibles en el ecologismo coincidentes con los derechos humanos y que marcarían los estadios graduales del ecologismo:

1. Conseguir una orientación antropocéntrica en las relaciones hombre-naturaleza. Respeto a la naturaleza mediante normas prácticas de educación: ahorro de agua, reducción de residuos y reciclaje de los mismos, consumo de productos ecológicos, respeto al ambiente en las formas y medios de transporte.

2. La no destrucción de los recursos y normas naturales para mantener una solidaridad horizontal actual y vertical con las generaciones futuras.

3. Reparto equitativo de los bienes naturales.

4. Respeto y cuidado de los animales como componentes de la naturaleza y por lo tanto del conjunto humano. Evitar la desaparición de las especies.

La segunda fase ecológica, mucho más positiva, y ya desarrollada en muchas culturas y religiones, sería educar en el disfrute de la naturaleza, del medio ambiente propio, de paisajes, plantas y animales cuya belleza contribuye a la paz interior y por lo tanto a la paz con los demás. En esta segunda fase de la educación ecológica debe introducirse el reciente *turismo ecológico* que se está implantando sobre todo en Andalucía.

La educación ecológica requiere una conversión respecto a todo lo que dice relación con el tener y con la solidaridad, a mirar los bienes de la tierra como destinados a todos indistintamente y, por tanto, a sentir un profundo respeto hacia ellos, sabiendo además, que la actual situación agresiva respecto a la naturaleza hace que la misma tierra es una realidad pobre y necesitada de defensa.

La educación ambiental a su vez no puede ser silenciada hoy en la educación general. La utilización del medio ambiente como recurso didáctico tiene que estar incluido en el currículo porque dicha educación ya no es algo tangencial o una curiosidad sino un auténtico compromiso ciudadano. Los alumnos tienen que conocer el medio ambiente que lo

rodea, los usos y costumbres de su cultura en relación con el medio ambiente para que la educación sea real e integral. Desde 1972 es la propia UNESCO la que aconseja estos contenidos educativos desde su Programa Permanente de Educación Ambiental.

Véase también: Chipko, Desarrollo.

Bibliografía:

- BELLVER, Vicente (1994), *Ecología: de las razones a los derechos*. Granada, Comares.
- GARCÍA GÓMEZ, José María (1997), *Ética del medio ambiente: problemas, perspectivas, historia*. Madrid, Tecnos.
- JONAS, Hans (1995), *El principio de responsabilidad*. Barcelona, Herder.
- MARDONES, José María (Dir.) (1996), *Movimientos sociales*. Estella, Verbo Divino.
- PANIKAR, Raimon (1993), *Paz y desarme cultural*. Santander, Sal Terrae.
- SOSA, Nicolás (1991), *Ética ecológica*. Madrid, Libertarias.

ANTONIO SÁNCHEZ GARCÍA

ECONOMÍA CRIMINAL. Con esta denominación se hace referencia a un conjunto amplísimo de actividades de naturaleza y efectos económicos pero que se desarrollan al margen de la ley. Se puede tratar de comercio ilegal de armas o desechos nucleares, prostitución, juego clandestino, extorsiones de todo tipo, «protección», comercio de mercancías prohibidas, secuestros, falsificaciones, mercado negro de divisas... y principalmente tráfico de estupefacientes que por sí solo representa casi la mitad de esta economía criminal que en nuestra época se ha desarrollado en términos absolutos y relativos más que en ninguna otra.

Según las estimaciones que realizan organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional o las Naciones Unidas todas estas actividades mueven anualmente alrededor de un billón de dólares en todo el mundo, aunque el patrimonio económico acumulado por la actividad criminal es lógicamente mucho más elevado. Y si se consideran las inversiones ya legales, o «blanqueadas», que, subsiguientemente, se hacen con

los beneficios de la economía criminal, esas mismas estimaciones señalan que la cifra de negocio en 1997 podría haber sido de tres billones de dólares.

Se trata, pues, de un negocio de gran envergadura económica ya que representa alrededor del ocho por ciento del comercio mundial, un cuatro por ciento del Producto Bruto mundial y es equivalente, por ejemplo, al que realiza toda la industria textil del planeta y mayor que el de la industria del automóvil.

Como se ha dicho, entre todas esas actividades destaca en los últimos años el tráfico de drogas de todo tipo con un volumen de negocio aproximado de medio billón de dólares anuales, en la estimación inferior, o incluso de 700.000 millones de dólares para otras fuentes.

En la actualidad, la economía criminal no sólo se caracteriza por su amplitud y por el inmenso volumen de negocio que implica, sino porque ambos crecen vertiginosamente. Sólo en la década de los noventa la cifra de negocio se ha duplicado. Además de los problemas sociales, morales, jurídicos y de todo tipo que implica una actividad económica tan importante vinculada a la comisión de delitos, desde el punto de vista económico genera importantes focos de inestabilidad financiera, puesto que se trata de muchos recursos fuera del control de las autoridades monetarias, y además, un permanente y peligroso solapamiento entre las actividades financieras legales y las ilegales.

Es muy difícil conocer dónde empieza y donde termina la actividad económica criminal porque esta última utiliza generalmente instrumentos legales para rentabilizar sus negocios y, desgraciadamente, porque no es infrecuente que en ella estén complicados dirigentes políticos, militares, empresariales o diplomáticos, como se ha podido comprobar cuando en muchas ocasiones han sido descubiertos por la justicia.

Hoy día, además, los mecanismos que utilizan los delincuentes económicos internacionales para operar y, sobre todo, para «blanquear» el dinero que obtienen son muy sofisticados.

El blanqueo del dinero es sencillamente el conjunto de operaciones que se han de rea-

lizar para lograr que las ganancias obtenidas en negocios ilegales se incorporen a los circuitos económicos legales y puedan entonces utilizarse sin riesgo. Puesto que el volumen de beneficios es tan elevado, estas operaciones se han desarrollado hoy día extraordinariamente. Para ello se utilizan a los bancos, a las instituciones financieras no bancarias o a empresas fantasma que apenas si tienen más actividad que la del blanqueo. Y, muchas veces, tal y como ha demostrado Jean Ziegler en el caso de la banca suiza, estas instituciones no se limitan a ser sujetos pasivos del blanqueo sino que, desde la legalidad en la que operan, dan cobertura a los negocios ilegales.

Por regla general, la economía criminal tiene pautas de actuación propias, aunque como se ha demostrado en muchas ocasiones no son sino un reflejo de lo que ocurre en la economía legal, y procedimientos de regulación propios normalmente controlados por mafias, organizaciones criminales o terroristas o incluso por extensiones sorprendentes de los propios Estados (como ocurrió en Rusia bajo el mandato de Yeltsin o en otros Estados corruptos) que a veces incluso conceden a las mafias un cierto papel de intermediación más o menos reconocido.

Si bien es cierto que en todas las épocas ha existido actividad económica criminal, de hecho una cierta acumulación primitiva capitalista procedió de la piratería y de otros negocios ilegales en su época, en los dos últimos decenios se ha producido un incremento gigantesco de los recursos financieros implicados en ella.

Las causas de esta expansión continuada de la economía criminal son varias.

En primer lugar, el sobredimensionamiento de los movimientos financieros que ha permitido que se encuentren disponibles masas enormes de dinero a la búsqueda de la ganancia más rápida. Además, las nuevas tecnologías aplicadas al comercio y a las finanzas internacionales en lugar de lograr una mayor eficacia y transparencia, han incrementado el derroche y la viscosidad. La literal falta de controles permite mucho más fácilmente disimular los movimientos ilegales y todo ello ha dado una mayor cobertura y

seguridad a quienes operan ilegalmente en la economía mundial.

En segundo lugar, y debido precisamente a la plena libertad de movimientos de los que gozan los capitales y al carácter supranacional de los flujos financieros, los gobiernos nacionales se encuentran en una situación muy frágil desde el punto de vista del control económico y legal de las operaciones ilegales. Si bien es cierto que ésta fragilidad es también deseada, como demuestra que cuando se ha querido controlar los flujos ilegales vinculados al terrorismo se ha conseguido y que lo que ha sucedido es que algunos países, sobre todo Estados Unidos, se han negado siempre a adoptar medidas férreas de control que limitaran la libertad de movimientos de los capitales, por ejemplo, en relación con los paraísos fiscales.

La consolidación de estos últimos, y en general de las empresas y países *offshore*, es decir, que están al margen de los procedimientos de regulación legal habitual y que proporcionan cobertura a cualquier tipo de operación de terceros, es la tercera causa que hoy día favorece, impulsa y protege a la economía criminal. Hasta el momento no se ha sido capaz, o no se ha tenido la firme voluntad de evitar que la economía criminal se multiplique y pueda lograr luego también espectaculares rendimientos en la economía legal. Estos paraísos se caracterizan por su bajo o ausente nivel impositivo sobre el capital, por el secreto bancario, por la no sujeción a compromisos internacionales y por la tremenda facilidad y falta de cautelas con las que admite la inscripción de empresas.

Como algunos investigadores han puesto de relieve, y como han mostrado algunos juicios en diversos países, estos paraísos o las empresas fantasma que se utilizan para lavar el dinero de la economía criminal son en muchas ocasiones auténticas extensiones del sistema bancario y de las grandes empresas financieras y comerciales, cuando no de organizaciones directamente vinculadas al poder político, lo que dio lugar a un incremento generalizado de la corrupción en todos los lugares del mundo en los años ochenta y noventa.

Véase también: Ecología, Ecología profunda, Ecologismo, Economía Ecológica, Educación ambiental.

Bibliografía:

- BEINSTEIN, Jorge (2000), «La gran mutación del capitalismo. Narcomafias, centro y periferia», en *Le Monde Diplomatique*. Argentina, n.º 10, abril 2000.
- DUPUIS, Marie-Christine (1998), *Finance criminelle. Comment le crime organisé blanchit l'argent sale*. Paris, PUF.
- RUGGIERO, Vincenzo (1996), *Organized and Corporate Crime in Europe*. Dartmouth, Aldershot.
- STERLING, Claire (1996), *El mundo en poder de las mafias. La amenaza de la nueva red mundial del crimen organizado*. Barcelona, Flor del viento ediciones.
- STRANGE, Susan (1999), *Dinero loco. El descontrol del sistema financiero global*. Barcelona, Paidós.
- TOKATLIAN, Juan G. y BAGLEY, Bruce M. (Comp.) (2000), *Economía y política del narcotráfico*. Bogotá, C.E.I. Uniandes.

Web:

- CHOSSUDOVSKY, Michel (s.f.) «El crimen también se globaliza», *Revista del Sur*, Montevideo: <http://www.revistadelsur.org.uy/revista.068/Tapa1.html>

JUAN TORRES LÓPEZ

ECONOMÍA ECOLÓGICA. La sobreexplotación de determinados recursos naturales, la acumulación de ingentes cantidades de residuos que el ambiente no logra degradar, la incorporación al ambiente de sustancias tóxicas y residuos nocivos que deterioran la calidad de las aguas, el aire y el suelo, los modelos de desigualdad social y reparto de los recursos están directamente relacionados con los modelos de explotación vigentes en las sociedades modernas. La economía ecológica aporta nuevos criterios para conceptualizar y explicar el concepto de crisis ambiental y la definición de los límites en el uso, manejo y explotación de los recursos naturales de nuestro entorno con la finalidad de:

— Garantizar el equilibrio físico y energético tanto de la especie humana como de los demás seres y factores físicos del planeta.

— Desarrollar la potencialidad del ser humano para intervenir consciente y creativamente, haciendo un uso racional de los avances científicos y tecnológicos disponibles en cada momento.

La atención a este conjunto de nuevos valores y planteamientos económicos deberá ser ejercida desde una toma de conciencia global, integradora y sistémica a partir del compromiso global y la adquisición de alianzas gubernamentales de ámbito internacional, regional y local. Desde la perspectiva de una economía ecológicamente orientada, se aspira a intervenir en los siguientes ámbitos:

— En el *ámbito planetario*, considerando la necesidad de establecer alianzas globales y procedimientos de regulación internacional que atiendan las cuestiones de la energía, el control de emisiones, el uso de fuentes no renovables, los impactos tecnológicos, el control del vertido de residuos, el cambio climático y la convivencia intercultural.

— En el *ámbito regional*, desarrollando políticas ambientales a corto, medio y largo alcance que contribuyan a la gestión del territorio desde los principios del desarrollo sostenible.

— En el *ámbito local*, mediante la construcción participativa de agendas de compromisos sectoriales en el mundo de la empresa, el ocio, la educación.

Tres principios fundamentales orientan las bases de una economía ecológica:

— Para las *fuentes renovables*. El ritmo de explotación energética y material de los recursos nunca puede ser mayor que las tasas de regeneración de los mismos.

— Para las *fuentes no renovables*. La tasa de uso o explotación de materias primas y recursos naturales no deberá ser mayor que la inversión en fuentes renovables capaces de sustituirla en el momento de su agotamiento.

— Para los *residuos y energías*. La cantidad de energía o material de desecho no puede

ser mayor que la capacidad del medio ambiente o las tecnologías disponibles para reciclar, absorber o neutralizar dichos vertidos.

Desde la economía ecológica se promulga que para hacer frente a esta serie de requisitos es preciso tender puentes entre los diversos campos del conocimiento científico y conectarlos al mundo de lo social, a las políticas municipales, la producción industrial, la divulgación, el consumo, los modelos de salud y los estilos de vida. Se trata de ir construyendo una nueva cultura que convierta los límites ambientales en un factor de concienciación ecológica preocupada por las consecuencias de las interacciones en los entornos naturales y artificiales, bajo unas nuevas condiciones de habitabilidad e innovación en los órdenes empresarial, económico, político, social y tecnológico; incorporando transformaciones creativas en los ciclos de la materia y de la energía, de manera que actúen en sincronía con los ciclos naturales, sin interferir sus procesos ni alterar sus condiciones.

Véase también: Desarrollo sostenible.

Bibliografía:

- BIFANI, Pablo (2000), *Medio Ambiente y Desarrollo*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- COLOM, Antoni J. (2000), *Desarrollo sostenible y educación para el desarrollo*. Barcelona, Octaedro.
- JIMÉNEZ, LUIS M. (2000), *Desarrollo sostenible. Transición hacia la coevolución global*. Madrid, Pirámide.

Web:

ECOLOGISTAS EN ACCIÓN-GREENPEACE-SEO/BIRDLIFE-WWF/ADENA (2002) *225 medidas para el desarrollo sostenible. Alternativas a la estrategia española de desarrollo sostenible*, www.ecologistasenaccion.org/accion/home.htm.

JOSÉ GUTIÉRREZ PÉREZ

ECONOMÍA ÉTICA. Se entiende por economía la reflexión acerca del uso racional de los recursos escasos para la satisfacción de

las necesidades. Desde el punto de vista etimológico, la palabra economía tiene su raíz en el griego *oikos* (casa) y *nomos* (administración, ley), como administración o gestión recta y prudente de la casa y de la ciudad. Aristóteles ya diferenciaba entre la economía, cuyo objetivo era procurar los bienes necesarios para la vida de la comunidad, y la crematística, cuyo objetivo era la adquisición mera y simple de riquezas. Como vemos, desde su origen la economía está ligada a un marco ético, a las normas que definen una vida feliz y justa para todos los implicados.

Sin embargo, en la economía moderna se quiere ocultar esta relación clara entre la economía y la ética. El primer economista que parte de este cambio de rumbo fue A. Smith que, desde posiciones utilitaristas, ve en la economía el núcleo y motor de la vida social, más aún, la causa principal del desarrollo y riqueza de las naciones. Para ello el mecanismo básico del sistema económico sólo puede admitir como premisa ética la persecución de los propios intereses privados, del bien particular. El mercado, como intercambio de equivalentes, se encarga de crear el bienestar y la armonía social en la medida en que permite que, persiguiendo cada uno su interés, se produzca el bien de todos. Esta especie de «mano invisible», será la que potencie la idea de una economía autónoma y autosuficiente, más eficaz cuanto menos se relacione con premisas éticas. Desde este punto de vista, el Estado tiene la misión básica de proteger el mercado como centro de la sociedad civil.

Puede ser que esta noción de economía haya sido un potente motor de transformación y cambio social, pero también es cierto que ha producido la marginación y miseria de una gran parte de la humanidad. El mercado puede funcionar cuando se intercambian equivalentes, pero ignora a todos aquellos que nada tienen para intercambiar e ignora igualmente las condiciones de desigualdad en las que se producen los intercambios reales. De ahí la necesidad de recuperar un concepto amplio de economía que introduzca de nuevo la organización de los procesos de producción y distribución de bienes y servicios dentro de lo que podamos entender en nuestros días como un marco ético de justicia.

Con este fin hay que ser conscientes, en primer lugar, de que la economía no es ninguna ciencia natural y, mucho menos exacta. Se trata de una actividad humana y como tal está siempre, desde el comienzo, sometida a valoraciones morales, depende de la libertad de las personas y, por lo tanto, se puede realizar de forma correcta o incorrecta, justa o injusta. Ningún proceso económico, ni siquiera el actual proceso de globalización, es necesario. Se trata más bien de una ciencia práctica, de una reflexión que no se ocupa tanto de describir lo que es, sino de construir una determinada realidad social. De ahí que siempre exista un marco ético en la economía y, por lo tanto, una política que lo lleve a cabo. La política se encarga de definir cómo queremos vivir en una comunidad y la economía de los medios para alcanzar esta posibilidad.

La pregunta de cómo se puede distribuir la riqueza no es independiente de la pregunta sobre cómo se puede distribuir «mejor» la riqueza, tanto a nivel nacional como global. Una economía merece el calificativo de ética cuando la lógica de la producción y distribución de los bienes, así como las instituciones que la realizan, como el mercado y la empresa, se encuentran subordinados a una racionalidad más amplia donde se defina lo que entendemos por una sociedad justa. Dicho de otra forma, la economía ni es ni puede ser un fin, sino sólo un medio para la realización de esta sociedad justa.

En este sentido, la democracia debe también ocuparse de las cuestiones económicas y no dejarlas exclusivamente en manos de los expertos. El peligro radica en que los criterios económicos, como pueden ser la competitividad y la eficacia, se conviertan también en criterios de justicia. Esto es, que la política sea esclava de la economía y no al revés. Desde este principio una economía justa será la que responda también a criterios democráticos a la hora de decidir qué y cómo producir y repartir las cargas y beneficios del proceso productivo. Una democracia económica es aquella en que los ciudadanos participan también en la definición de la política económica. Desde el mismo punto de vista, puede hablarse también de una

empresa ética cuando sus beneficios no sólo son económicos sino también sociales y ecológicos.

Véase también: Capitalismo, Ecosocialismo, Economía criminal, Economía ecológica, Economía sumergida.

Bibliografía:

- ALBARRACÍN, Jesús (1996), *La economía de mercado*. Madrid, Trotta.
- CORTINA, Adela (1996), *Ética de la empresa*. Madrid, Trotta.
- GALBRAITH, John Kenneth (1984), *La anatomía del poder*. Barcelona, Plaza y Janés.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo (1992), *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*. Madrid, Tecnos.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1978), *Las pasiones y los intereses*. México, F.C.E.
- SEN, Amartya (1989), *Sobre Ética y Economía*. Madrid, Alianza.
- ULRICH, Peter (1993), *Transformation der ökonomischen Vernunft*. Stuttgart, Haupt.
- DOMINGO GARCÍA MARZÁ

ECONOMÍA SUMERGIDA. Con esta denominación, o con la de economía informal, oculta, clandestina, atípica, no oficial... se hace referencia a aquellas actividades económicas que se realizan al margen de la contabilidad oficial, que no están registradas o que escapan a los controles o regulaciones de todo tipo, fiscales, laborales, civiles, etc. que afectan por lo normal a la actividad económica.

Desde un punto de vista más amplio, Freige distingue entre economía ilegal, no regulada, no registrada e informal, aunque ésta última suele ser, al mismo tiempo ni registrada ni regulada. Las tres últimas se distinguirían de la economía ilegal o criminal en que, aunque el producto de la misma es ilícito no lo sería el procedimiento que lleva a alcanzarlo.

Las actividades económicas informales o sumergidas pueden tener una naturaleza y origen muy diferente. Pueden ser una especie de excrecencia de las economías capitalistas, que aprovechan la informalidad para obtener recursos a más bajo precio y mayo-

res beneficios, una opción voluntaria para lograr mayores cotas de libertad o autonomía, una inevitable estrategia de supervivencia o un residuo de formas económicas más atrasadas. Por eso se puede distinguir también entre la informalidad activa, más o menos deseada y que no tiene por qué conllevar peores condiciones de desenvolvimiento, y aquella que implica marginación o sencillamente una literal expulsión de los mecanismos económicos oficiales.

A veces, pueden obtenerse más beneficios relativos de la actividad sumergida, mediante el autoempleo o los negocios fuera del control legal, lo que lleva a una especie de formalización de la economía informal. Aunque lo más común es que la actividad económica se sumerja a demanda de las partes con más poder en la relación de intercambio, que pueden apropiarse así de las ventajas que supone no tener que tomar en cuenta los preceptos legales o fiscales que imponen protección, seguridad, costes monetarios, etc.

En cualquier caso, de todas esas manifestaciones se nutre hoy día un conjunto de actividades de gran presencia en nuestras sociedades. Se calcula que en los países más desarrollados la economía sumergida puede representar entre el 20 y el 35 por ciento de la actividad registrada en el producto interior bruto. Porcentaje que sería mucho mayor en economías atrasadas en donde la regulación y el registro de la actividad económica no tienen tanto alcance.

Debe distinguirse además lo que sería en sentido estricto la economía sumergida, aquellas actividades económicas «normales», con contraprestación monetaria pero que se realizan fuera de los circuitos legales o formales, y una serie de actividades que la economía capitalista ha hecho invisibles porque se realizan de forma altruista o no se traducen en relaciones monetarias, como es el caso de la economía doméstica. En este último caso, no se contabiliza su valor monetario porque se establece la convención de que no forman parte de las relaciones económicas y no porque escapen al registro de las mismas, como ocurre con las actividades informales o sumergidas.

Lógicamente, no todos los sectores económicos ni todos los grupos sociales están igualmente afectados por la informalización de la actividad económica. Normalmente, es en los servicios personales, la agricultura y la producción industrial de algunos bienes y servicios, principalmente los que tienen más competencia exterior, en donde se produce más este tipo de actividad. Las mujeres, los jóvenes, los parados de larga duración y más recientemente los inmigrantes son quienes en mucha mayor medida realizan actividades sumergidas.

Precisamente esto último pone de manifiesto que la economía sumergida no suele ser por lo general una actividad positiva, y no sólo por la merma de ingresos que implica para la hacienda pública, ni deseada ni deseable.

Las corrientes liberales suelen afirmar que la economía sumergida no es un problema, sino precisamente la solución al problema que ocasiona una excesiva regulación administrativa o laboral y la elevada presión fiscal. Sin embargo, cabría señalar que la persistencia de situaciones en las que los trabajadores han de trabajar sin las debidas condiciones de seguridad, protección, salario digno no sólo constituyen una forma realmente espuria de aumentar la competitividad empresarial sino un efectivo atentado contra los derechos humanos más elementales pues lo que en realidad implican tales actividades es mucha mayor explotación y, a la postre, sólo el incremento de la ganancia privada en perjuicio de los beneficios sociales que no toman en cuenta quienes promueven este tipo de actividad económica.

No es, así, de extrañar que una gran parte de las actividades que conforman la economía sumergida estén vinculadas muy a menudo con las mayores cotas de siniestralidad laboral, con violencia o malos tratos, con salarios y condiciones de indigencia y, en general, con relaciones sociales muy desprovistas de protección y de cobertura institucional, jurídica o personal.

Véase también: Banca de los Pobres, Capitalismo, Conflictos económicos, Economía ética, Nueva economía.

Bibliografía:

- COMISIÓN PERMANENTE DE LA HOAC (2001), *Trabajadoras y trabajadores de la economía sumergida*, Madrid, Ediciones de la HOAC.
- RUESGA, Santos M. (1988), *Al otro lado de la economía*. Madrid, Pirámide.
- SANCHIS, Enric y MIÑANA, José (Comps.) (1988), *La otra economía. Trabajo negro y sector informal*. Valencia, Alfons el Magnànim.
- YBARRA, Josep-Antoni (1998), *Economía sumergida. El estado de la cuestión en España*. Murcia, Iniciativas de futuro/UGT.
- YBARRA, Josep-Antoni, HURTADO, Jorge y SAN MIGUEL, Begoña, (2001), *Hay faena. La economía sumergida en España*. Ponencia en Quinto Foro sobre tendencias sociales, Madrid, UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia).

JUAN TORRES LÓPEZ

ECOSOCIALISMO. El ecosocialismo es una corriente ideológica y política que aparece en los partidos socialdemócratas europeos a comienzos de la década de los 70. El ecosocialismo cuestiona, por una parte, la ética de posesión y aprovechamiento sin tasa de los bienes naturales como derecho natural del hombre propios del capitalismo y, por otra parte, el desarrollismo productivista y antiecológico del socialismo democrático y el comunismo ortodoxo.

Encontramos los precedentes del ecosocialismo en el llamado ambientalismo obrero del siglo XIX, cuando la contaminación de aire, agua y alimentos afectaba fundamentalmente a las clases trabajadoras hacinadas en los centros de producción industrial, mientras que otras clases sociales más acomodadas disfrutaban de una calidad de vida infinitamente superior en barrios menos cercanos a las fábricas y talleres. La reivindicación de mejoras medioambientales, sobre todo respecto a condiciones de higiene y vivienda, fue uno de los ejes de actuación del naciente movimiento obrero, destacando el papel pionero de Gran Bretaña y de los Estados Unidos en las primeras disposiciones legales y esfuerzos asociativos a favor de la naturaleza a finales del siglo XIX y principios del XX.

La insensibilidad del capitalismo liberal ante

las cuestiones medioambientales –pues considera que cualquier actuación política desde las instituciones es un obstáculo para el engranaje del mercado–, la incapacidad del comunismo, allí donde ha gobernado, de integrar la ecología en su sistema político y económico, y la aparición de partidos verdes alternativos y libertarios, dio pie a una corriente de pensamiento que consideraba que corresponde al socialismo democrático constituirse en valedor ideológico y político de los esfuerzos por la preservación del medio ambiente. Surge así el ecosocialismo, que pretendía ser un espacio de diálogo, crítica y controversia tanto con la socialdemocracia convencional como con los partidos verde-alternativos.

Fue en Europa, por factores de cultura política y accesibilidad del sistema, donde el pensamiento político verde floreció en los años 80, si bien el amplio ciclo de protesta que se inició en 1968 ya había propiciado la aparición de los primeros partidos verdes seminales a mediados de la década de los 70. La estabilidad de los partidos políticos europeos, característica desde 1920, se rompió a finales de los años 60 y el apoyo electoral a los partidos establecidos se hizo mucho más volátil. Con la consolidación de nuevos partidos políticos como los partidos verdes, los partidos xenófobo-racistas y algún partido feminista, en los años 80 se asistió a una definitiva «descongelación» de los sistemas de partidos. De este modo, el nuevo mapa político que se presentaba, mucho más competido, junto a los graves y urgentes problemas ecológicos que los partidos establecidos habían descuidado durante los años sesenta y setenta, motivaron la aparición de la corriente ecosocialista dentro de los partidos socialdemócratas establecidos.

Su antiproduktivismo lo separaba de la izquierda más convencional, representando una alternativa en los países capitalistas más desarrollados e inscribiéndose en una corriente política más amplia de «política verde» que tendía a convertirse en un fenómeno mundial. El ecosocialismo expresaba la radicalización de determinados sectores socialdemócratas, sobre todo en las nuevas capas medias de alto nivel educativo y cualifica-

ción profesional, con frecuencia provenientes de sindicatos o nuevos movimientos sociales –ecologismo, pacifismo, feminismo, etc.– frente a la magnitud de la crisis medioambiental y de civilización, así como frente a la formación de conciencia social incipientemente planetaria como respuesta a esa crisis. El ecosocialismo supuso, por otra parte, un poderoso estímulo para la transformación de la izquierda en un sentido emancipatorio –sirva de ejemplo la evolución del SPD alemán en los años 80, una vez liberado de sus responsabilidades de gobierno y sometido a la acuciante competencia del partido verde *Die Grünen*–.

El ecosocialismo ha realizado interesantes aportaciones críticas, por ejemplo ir más allá del concepto de desarrollo sostenible, planteando una *sociedad mundial sostenible* y una *ecoesfera sostenible*, como alternativas de mayor profundidad, pues hacen referencia a un mundo que adopta políticas preventivas y conservacionistas a largo plazo, con medios suficientes, y que limita el desarrollo humano y económico a las capacidades del planeta. Tal y como se plantearon en el IX Encuentro sobre el futuro del socialismo, celebrado en Madrid en Septiembre de 1993, podemos enumerar las principales propuestas ecosocialistas como sigue:

— Comprometer, más allá de la simple creación de un Ministerio de Medio Ambiente, a todas las esferas sociales, económicas y políticas en la cuestión medioambiental, mientras las áreas de actuación política y administrativa trabajan conjuntamente en este sentido, pudiendo su éxito incluso plantear la creación de autoridades medioambientales internacionales.

— Implementar políticas preventivas que minimicen o limiten los impactos ambientales más negativos de la actividad humana, además de impulsar la investigación y educación medioambiental.

— Transformar las condiciones básicas de la economía desde parámetros políticos que den prioridad a la racionalidad ecológica en los procesos de la economía por encima del objetivo de conseguir el mayor crecimiento posible del PIB a cualquier precio.

— Diversificar, rentabilizar e impulsar el desarrollo de las fuentes de energía y optar por las menos perjudiciales para el medio ambiente: gas natural, energía hidroeléctrica y sobre todo energías renovables, como la solar o la eólica.

— Cuestionar la dimensión ético-filosófica dominante, proponiendo un cambio sustancial en el modo de vida que sustente los valores humanos de solidaridad contra los de la satisfacción fruto del consumo masivo de recursos materiales.

— Superar la confianza ciega de que la humanidad superará espontáneamente cualquier obstáculo que plantee la naturaleza gracias a la técnica y al progreso.

— Impulsar las decisiones que afecten al medio ambiente desde el ámbito de la gestión política.

— Implicar a los partidos socialistas en la defensa del medio ambiente, pues, aunque los verdes han llamado la atención sobre esta problemática, es difícil vislumbrar un papel perdurable de cualquier partido político en torno a una cuestión única.

— Reducir el consumo de bienes y energía en el Norte desarrollado en cooperación con el Sur en desarrollo a fin de que todos puedan tener recursos suficientes.

En definitiva, las aspiraciones ecosocialistas contemplan una cota de democracia más alta, en la cual las sociedades mismas –más allá de instituciones– trataran de buscar las soluciones posibles y aceptaran las responsabilidades de sus decisiones, existiendo un consenso en la opinión pública que acompañase la adopción de las medidas necesarias, prestando más atención a las políticas conservacionistas, a los criterios de interés general a largo plazo y a las ideas de justicia y equilibrio social más allá de las fuerzas autónomas del libre mercado. Así, democracia y Paz Gaia se dan la mano en el proyecto ecosocialista, que debe ser considerado como un esfuerzo teórico por conseguir un mundo más solidario, pacífico y justo a partir de políticas socialdemócratas.

Véase también: Ecología, Ecologismo, Protección de la naturaleza, Verdes.

Bibliografía:

- AA. VV. (1993), *El socialismo del futuro*, 8, monográfico sobre medio ambiente y política. Madrid, Fundación Sistema.
- NOBILE, Michele (1993), *Merce natura ed eco-socialismo. Per la critica del «capitalismo reale»*. Bolsena, Roberto Massari Editore.
- RIECHMANN, Jorge y FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1994), *Redes que crean libertad*. Barcelona, Paidós.

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

EDUCACIÓN. Según su etimología viene del latín *educare* (conducir, guiar, orientar) pero también recoge la versión de *educere* (hacer salir, extraer, dar a luz). Esta dualidad ha permitido, desde la más antigua tradición, la coexistencia de dos modelos conceptuales básicos: uno directivo o de *intervención*, en consonancia con la semántica de *educare*; y otro de *desarrollo* basado en el concepto de *educere*. Según el primero, lo principal es la influencia exterior, el poder configurador y modelador de los factores externos, sean personales: educadores (padres, maestros, amigos...) o no personales, como los factores ambientales. En el binomio enseñanza-aprendizaje, se subraya la enseñanza sobre el aprendizaje. El profesor debe ser un buen enseñante porque se supone que si lo es habrá más pronto que tarde aprendizaje, que en todo caso se consigue a través de la repetición y el esfuerzo de la voluntad por parte del educando. La educación, que es básicamente enseñanza, se la ve como un proceso de transmisión/modelación y, por consiguiente, como una acción desde el exterior que busca cambiar al educando desde la situación actual a otra deseada (fin u objetivo educativo). Como no hay principios que individualicen o diversifiquen la educación, dado que el educando nada sabe ni nada tiene, ésta se convierte en un proceso de homogeneización. Hay una preeminencia de lo educador, que es activo (factores personales y no personales) sobre lo educando, que es pasivo, receptivo. Concretamente, el educador es el centro de la educación. Se concibe al ser humano (el educando) en este modelo *como una pizarra en la cual nada hay escrito*. Es decir, nada hay

innato en las personas. La educación es precisamente esa acción externa que «escribe» configurando, construyendo, haciendo al educando según la intención educativa del educador (familia, maestros...) y el condicionamiento de los factores ambientales (no intencionales). La psicología conductista y los modelos tecnocráticos, directivos, han asumido esta concepción y en la práctica educativa, la escuela tradicional.

Según la versión semántica de *educere*, lo principal es lo que el educando trae al nacer, las tendencias, las capacidades innatas vía herencia, la fuerza básica de crecimiento, desarrollo que existe en toda persona que hace que no seamos pizarras en blanco. El educador debe respetar tanto las tendencias genéricas al crecimiento, como las capacidades y ritmos específicos de cada persona, con lo que su figura será más la de un facilitador del aprendizaje que la de un «mecánico» o tecnócrata de la enseñanza. Aquí se subraya, pues, la importancia del aprendizaje, siendo la educación aprendizaje más que enseñanza, aprendizaje que se inserta y diversifica en función de las diferencias propias de cada educando (tendencias, capacidades, ritmos de aprendizajes, motivaciones...) produciendo la diferencia (frente a la homogeneización del modelo anterior). El educando es el centro de la educación, puesto que es verdad que puede haber enseñanza, e incluso buena enseñanza y no por eso haber necesariamente aprendizaje, aunque si comúnmente lo hay es porque al menos se respeta las posibilidades de aprendizaje en función de las edades evolutivas de los educandos, por tanto, los procesos de desarrollo a priori o innatos del individuo. Y por otro lado, también es cierto que puede haber y hay aprendizaje sin enseñanza, a través del tanteo, del ensayo y error, de la observación, de la imitación, de la propia reflexión... aunque al menos ha tenido que haber, en unas situaciones más que en otras, un mínimo de herencia cultural transmitida por socialización en un grupo humano. Por tanto, la educación se define más por el aprendizaje que por la enseñanza. Desde las dos etimologías del término educación también es posible plantearse las relaciones entre el individuo y la sociedad en el contexto educativo.

El avance de las ciencias biológicas acabó con la polémica entre herencia o medio ambiente o innato y adquirido como enfrentamiento de posiciones excluyentes afirmando ambas posiciones: herencia y medio ambiente. Las capacidades, las tendencias innatas necesitan de un medio ambiente adecuado para desarrollarse, de lo contrario pueden quedar latentes o con un crecimiento muy pobre. El reflejo en la educación se manifiesta por el nacimiento de una posición de síntesis que asume que la educación es *intervención y desarrollo*, o si se quiere, intervención que respeta y favorece el desarrollo. En esta línea que ya nadie discute, lo más que cabe es subrayar más un elemento que el otro, darle más importancia a un elemento que al otro. Históricamente, la psicología humanística (Enfoque humanístico-transpersonal) y la Escuela Nueva han subrayado más a la persona y lo que ella «trae» como capacidades y tendencias innatas, que al medio ambiente. Por otro lado parece evidente que en función de la edad evolutiva puede tener al principio más importancia la intervención, la dirección, que el desarrollo, hasta que más adelante, en función de la madurez de la persona, sea el desarrollo, en definitiva, la autoeducación, el elemento de más peso. Sin embargo, aunque se trate de una acción exterior, la educación debe entenderse como medio de autorrealización, autoformación, desarrollo de las capacidades valiosas del ser humano, por lo que la educación es educarse aunque sin negar la acción externa; es aprendizaje valioso y esto significa cambio en la línea de la autorrealización integral de las posibilidades humanas, lo cual conlleva una pregunta acerca de lo que sea el hombre. Si se considera que el hombre es sólo naturaleza psicobiológica y dimensión sociocultural tendremos una antropología diferente y por consiguiente, una educación también en parte diferente, a si pensamos que además tiene una naturaleza espiritual. Implícita o explícitamente toda práctica educativa implica un modelo de hombre, una concepción acerca del hombre que se hace patente sobre todo en los fines u objetivos generales que tenga ante sí un concreto que-hacer educativo.

Desde el primer modelo, dado que el sujeto no tiene nada y todo ha tenido que ser puesto en él por la sociedad, está claro que la educación del individuo sería una efectiva inserción en la sociedad y sus estructuras (socialización), pero si en el individuo hay tendencias, capacidades, diferencias y potencialidades previas, como es cierto, entonces no podemos decir que la funcionalidad social de la educación sea un mero insertarse en la sociedad, p. ej., tener una formación de cara a un trabajo, sino también y muy principalmente desarrollar lo humano, hacer crecer la humanidad en uno, exigencia que nos vendría desde el otro término, el educere, con lo que habría que hablar de inserción crítica en dicha sociedad. Además, es también evidente que la educación es coextensiva con toda la vida, pues durante toda ella podemos ir desarrollando lo verdaderamente humano. La educación en el sistema educativo (educación formal) es una parte de la educación total.

Dado que el corazón de la educación es el aprendizaje, es importante decir que no todo aprendizaje es educativo como es evidente. El aprendizaje educativo debe ejercitar las capacidades racionales del sujeto, contar con su libre cooperación o en función de las limitaciones propias de la edad, que al menos se desarrolle en el sujeto alguna comprensión de las razones que sustentan lo aprendido. Debe, pues, respetar la integridad intelectual y la capacidad de juicio independiente del sujeto, puesto que busca su desarrollo personal. Por consiguiente, implica apertura intelectual, pluralismo, desarrollo integral. Si estas características no se dieran pasaríamos del campo de la educación a la manipulación a través de procesos de condicionamiento o/ y adoctrinamiento. En ambos casos el aprendizaje es gobernado por un agente exterior al sujeto sin que éste sepa cuáles son los objetivos a conseguir, ya que el agente oculta una parte de la realidad. La sociología del aprendizaje nos muestra hoy día muchos ejemplos de estas formas de manipulación ejercidas durante años sobre niños y jóvenes hasta convertirlos en elementos al servicio de todo tipo de fanatismo político y/o religioso, por lo que el daño que se puede hacer es enorme. Es preciso distinguir entre la manipula-

ción y la influencia. La educación implica influencia, que para que no se convierta en manipulación debe cumplir con los rasgos expuestos más arriba acerca del aprendizaje educativo.

Dentro del aprendizaje educativo podemos señalar tres niveles. Sólo al último nivel de este aprendizaje es al que podemos llamar con toda propiedad, educación. El primer nivel es la *instrucción*: en él no se exige el desarrollo de esquemas conceptuales. Debemos distinguirla del adoctrinamiento porque aunque en la instrucción puede eventualmente inducirse aprendizajes que de momento carecen de justificación racional (datos, fechas, convenciones básicas, terminología específica...), sin embargo dicho aprendizaje está ordenado, o puede ser la base de desarrollos posteriores que sí tengan una justificación racional, lo que mostraría que el agente carece de una intencionalidad manipuladora. En el mismo nivel que la instrucción se encuentra el adiestramiento o el entrenamiento. Aquí ya no se trataría de aprender datos sino una destreza, algo en el ámbito de la práctica. Hoy día tenemos acceso a una enorme cantidad de datos, de información, pero esto no nos asegura la comprensión. Comprender es algo más. Ese algo más nos sitúa en el segundo nivel, el de la *formación*. En él se da ya un esquema conceptual acerca de lo que se aprende, supone una capacidad de reflexión y de valoración crítica, lo que nos permite no sólo conocer, sino comprender. Pero con la formación aún no hemos salido del ámbito del conocimiento, del plano intelectual, por eso no podemos todavía hablar de educación, porque una persona precisamente por tener una excelente formación puede aceptar formar parte de una investigación para el desarrollo de armas biológicas de alcance masivo, lo que no puede ser juzgado como una conducta educativa, al proyectarse la formación sobre contenidos moralmente reprochables. Por lo tanto, el segundo nivel, el de la formación aún es ambivalente, aún no es decididamente educativo. El tercer nivel es el que llamamos *educación*, estrictamente hablando. No excluye, lógicamente a los niveles anteriores, sino que los integra, pero le añade a la formación un *criterio de conteni-*

do: debe conducir al educando a un estado que podamos calificar de «deseable», con lo que entramos en el campo de los valores, de la ética, de los criterios morales. Se podrá decir que sobre lo deseable no hay unanimidad; es cierto, pero con independencia de cómo concretemos lo deseable, el criterio de contenido siempre estará presente. Pero aún no es suficiente, debe darse una incorporación práctica de esos valores en nuestras acciones, en nuestra conducta para que lo que se considera valioso conceptualmente, se haga realidad viva configurando nuestro modo de ser, entonces sí estamos hablando ya de educación al hacer referencia, además de al entendimiento, a la voluntad y a la acción. En este contexto habría que preguntarse si los sistemas educativos no están excesivamente centrados en el aprender (primer nivel: instrucción), menos en el aprender a aprender (formación) y aún menos en lo que verdaderamente es educación: aprender a ser (tercer nivel). Aunque este nivel se ha introducido de forma explícita con la LOGSE (ampliación de los contenidos también al ámbito de los valores; e introducción de los temas transversales), los problemas curriculares (cómo llevarlo a la práctica, cómo evaluarlo, cómo integrarlo con las actividades de enseñanza-aprendizaje de los contenidos conceptuales típicos, con qué actividades, en qué tiempo...), en la formación del profesorado (resistencia por parte de sectores del profesorado, olvido práctico de esas temáticas, escasa o nula formación inicial...), en la organización escolar (burocratización y formalismo: queda en el papel, resistencia a la necesaria flexibilización de la organización docente...) son muy importantes y esto sin hablar de las muchas deficiencias de la administración. Hablando de forma genérica, todo esto no hace más que mostrar las dificultades del actual sistema educativo y de la comunidad educativa (incluyendo a los padres) para adaptarse a las nuevas realidades que supone la introducción de la temática de los valores, paradójicamente, en la labor educativa, cuando su falta se evidencia, cada vez más, en múltiples conductas antisociales que van más allá de los espacios escolares, mostrándose en los ambientes familiares y en los de ocio. La pre-

gunta sería ¿Para que queremos un chico/a que sepa mucho de lengua o matemáticas si no tiene la suficiente socialización básica para comportarse como un ciudadano? ¿ No evidenciaría esto el fracaso de la educación en general y en particular del sistema escolar.

Esta temática nos lleva a otra muy amplia: los desafíos que la educación y las políticas educativas tienen hoy día planteados ante las nuevas y cambiantes situaciones mundiales. Así, una de las tendencias asociadas a la globalización es la emergencia de sociedades cada vez más heterogéneas, más multiculturales y, por consiguiente, menos integradas en torno a un elenco suficiente de consensos morales y civiles sin los cuales se hace difícil la convivencia. Si a esto se le añade las tensiones latentes y las violencias explícitas entre grupos étnicos, religiosos o en relación con injusticias acumuladas entre los que tienen y los que carecen de lo mínimo para asegurar una vida mínimamente humana, los retos se hacen cada vez mayores especialmente intensificados por la interdependencia creciente entre los pueblos y, en definitiva, por la mundialización de los problemas. Todo esto ya está acentuando la fragmentación social poniendo en peligro aspectos básicos que constituyen a las sociedades democráticas y al ideal de la ciudadanía. Sin embargo, a la educación le concierne asegurar un nivel adecuado de cohesión social. ¿Cómo podremos aprender a vivir juntos en la «aldea planetaria» si no podemos vivir en las comunidades a las que pertenecemos por naturaleza: la nación, la región, la ciudad...? En este citado Informe a la Unesco presidido por Delors, se dice que los cuatro pilares de la educación son: *Aprender a conocer* (que supone, en primer término, aprender a aprender; *aprender a hacer* (aprender a poner en práctica el conocimiento, el tema de la competencia profesional; *aprender a vivir juntos*, a vivir con los demás (se trataría de una educación que permitiera evitar los conflictos o solucionarlos de manera pacífica; de fomentar el conocimiento de los demás, de sus culturas, de aprender que por debajo de las diferencias nos encontramos con esos aspectos comunes que hacen a las personas sentirnos una humanidad); y *aprender a ser* (el desarrollo glo-

bal, integral de cada persona que lo proyecta como ser libre, autónomo y comprometido con la mejora de su comunidad y, a través de ella, con la humanidad y el planeta). Si la sociedad en general, y, en concreto, los educadores no se comprometen con la cada vez más urgente tarea de *educar* verdaderamente y no sólo de instruir o formar, no ganaremos el futuro.

Véase también: Educación para la Paz, Enfoque humanístico-transpersonal, Escuela Nueva, Socialización, Transversalidad.

Bibliografía:

- DELORS, Jacques (1997), *La educación encierra un tesoro*. Madrid, Santillana.
LÓPEZ RUPÉREZ, FRANCISCO (2001), *Preparar el futuro. La educación ante los desafíos de la globalización*. Madrid, La Muralla.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

EDUCACIÓN AFECTIVO-SEXUAL. Si en el siglo XVIII se comienza a definir la pedagogía de la sexualidad, desde enfoques más o menos restringidos, es a comienzos del siglo XX cuando la educación sexual se institucionaliza respondiendo al derecho a la información de los ciudadanos. Ya en 1903 la doctora Carolina Widerstram tuvo la iniciativa, radicalmente opuesta a las costumbres de la época, de solicitar oficialmente una educación sexual obligatoria. Dos años más tarde las obras de S. Freud sobre teoría sexual y sexualidad infantil apoyarán los intentos reticentes de introducir en los sistemas educativos este tipo de educación.

En el panorama europeo, Suecia es el país que introduce por primera vez –en 1945– la educación sexual en los programas de estudios y elabora un manual de uso obligado para todo el sistema escolar (7 a 19 años). En Francia, donde ya en 1947 se habían tomado medidas oficiales en este sentido, no se introduce la obligatoriedad hasta febrero de 1973. En otros países como Italia o Polonia también se introducirá la educación sexual en los programas escolares a principios de la década de los setenta; década, por otro lado, en la que se comienzan a publicar importantes obras

necesarias para comprender la evolución histórica de este tipo de educación y los distintos modelos que coexisten en nuestra cultura: tradicional, preventivo y liberal-integrador. Nuestro país se incorpora mucho más tarde a estas reformas institucionales, en 1981 (muy tímidamente) y con la Reforma Educativa actual incorporando esta educación dentro de los llamados Temas Transversales.

Ha existido siempre una cierta confusión y diversidad para conceptuar esta educación. La Organización Mundial de la Salud (OMS) la definió, en 1975, como

«la integración de los aspectos sociales, normativos, afectivos e intelectuales de la sexualidad humana, para enriquecer positivamente y mejorar la personalidad, la intercomunicación y afectividad, ampliándola con el concepto de autonomía y solidaridad del placer».

En la actualidad existe consenso en nominarla Educación Afectivo-Sexual desde un enfoque más holístico e integrador que contempla aspectos que más allá del conocimiento puramente biológico, explica procesos trascendentales como la construcción de la identidad de género o las relaciones afectivas, exentas de violencia y discriminación, en el ámbito de nuestra cultura. De este modo, la sexualidad es un concepto amplio y complejo que incluye las relaciones personales entre géneros, las formas de organización social normativas o la regulación social de la reproducción. La Educación Afectivo-Sexual, desde la perspectiva de género, persigue superar las relaciones de poder asimétricas, la división social del trabajo en los ámbitos privado y público como espacios excluyentes o la contraposición entre agresividad y afectividad como características jerarquizadas de las personas. Desde este enfoque el conocimiento sexual es un conocimiento construido socialmente en el que intervienen procesos históricos y culturales y un modo singular de organización de la sociedad. Es por ello que esta educación, vinculada de alguna manera con la Educación en Derechos Humanos, aspira al cambio social hacia unas relaciones más igualitarias entre las personas. Su concepto

actual definido dentro de un paradigma humanizado, ofrece alternativas críticas a situaciones de discriminación incorporando dimensiones biológicas, culturales, sociales, afectivas, psicológicas y morales.

Véase también: Derechos de la mujer, Derechos humanos, Sexismo.

Bibliografía:

- AA. VV. (1999), *Educación afectivo-sexual en la educación primaria*. Málaga, Consejería de Educación y Ciencia e Instituto Andaluz de la Mujer.
- BARRAGÁN, Fernando (1996), *La educación afectiva y sexual en Andalucía: la evaluación cualitativa de programas*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.
- , (1991) *La educación sexual. Guía teórica y práctica*. Buenos Aires, Paidós.

JOSÉ TUVILLA RAYO

EDUCACIÓN AMBIENTAL. La Educación Ambiental (E. A.) es una corriente de pensamiento orientada a la concienciación, el compromiso práctico y la sensibilización con el medio ambiente y los recursos del entorno. Adquiere protagonismo internacional a partir de los años 70 como consecuencia de la destrucción de los hábitats naturales y la degradación de la calidad ambiental de los entornos humanos. Su meta es procurar cambios individuales y sociales que provoquen la mejora de las condiciones de vida de los pueblos y permitan construir progresivamente unos modelos de desarrollo sostenible viables y equitativos. La E. A. es un instrumento social que aspira a compatibilizar racionalmente el bienestar y el progreso con el respeto y la conservación del medio desde el punto de vista de la solidaridad global de las generaciones que ahora habitamos el planeta para con las futuras generaciones y las herencias ambientales que les dejemos. Entre las prácticas que promueve la E. A. se incluyen un conjunto de programas e iniciativas con diferente grado de sistematización promovidas por parte de un núcleo diverso de colectivos tales como naturalistas, ecologistas, biólogos, profesores, periodistas, guías de

naturaleza, técnicos de la administración, monitores de centros de educación ambiental; que de forma profesional y sistemática o con carácter más o menos eventual, voluntario y altruista, asumen la responsabilidad de promover y desarrollar programas educativos de sensibilización, concienciación y capacitación ambiental dirigidos a diferentes colectivos sociales. Con el desarrollo de la E. A. se pone de manifiesto que la adquisición de compromisos ambientales no es una tarea exclusivamente escolar, sino un campo de intervención social que afecta a la formación del ciudadano en general a lo largo de toda su vida y a todas las esferas de acción cotidiana ya sea en lo profesional, lo político, lo familiar, lo rural-urbano, lo global-local, lo natural-artificial, etc. La E. A. es, pues, tanto una tarea de escolares como de adultos, empresarios, gestores, políticos, científicos, educadores, padres y ciudadanos en general.

La llegada de la E. A. a los ámbitos escolares aporta en sus planteamientos educativos un cambio de signo importante en el tratamiento que se venía dando al entorno como simple instrumento posibilitador de aprendizajes científico-naturales a los que todas las culturas han apelado a lo largo de los tiempos como una fuente educativa de valor inagotable donde la Naturaleza venía siendo considerada como un estimulante recurso al servicio del aprendizaje activo mediante procesos organizados de investigación del medio en forma de visitas, excursiones y salidas escolares al campo. La conceptualización progresiva de los ámbitos de interés, de las temáticas, fundamentos teóricos y del alcance de sus metodologías de trabajo dentro y fuera de los sistemas educativos, con diferentes tipos de destinatarios hace de la E. A. un ámbito disciplinar complejo, dinámico y de gran actualidad. De un primer momento de educación en el ambiente, sobre el ambiente y con el ambiente inspirado en la necesidad de conocer y dominar el entorno que nos rodea, hemos pasado progresivamente a promover unos programas para el ambiente, orientados hacia un cambio de valores generalizado en las formas de relación con los recursos, espacios y especies que nos rodean. Especialmente influyentes en la construcción de

esta disciplina han sido las llamadas de alerta por parte de los movimientos conservacionistas y grupos ecologistas, cuyo activismo ha ido favoreciendo un proceso de popularización y extensión de todos estos valores a la población en general como reflejo de una preocupación social creciente por la magnitud que van alcanzando los problemas ambientales contemporáneos.

Entre los objetivos prioritarios que orientan el discurso actual, los compromisos y las acciones de la E. A., destacamos:

- La adquisición de conocimientos y competencias, por parte del ciudadano en general, para la comprensión de las estructuras e interacciones del medio ambiente en el espacio y en el tiempo, favoreciendo la lectura integrada de los aspectos físicos, biológicos, sociales, ecológicos y culturales de modo que se susciten comportamientos y actitudes proambientales.

- La reflexión y análisis de las interdependencias económicas, políticas, ecológicas del mundo moderno que ayuden en la toma de conciencia sobre las repercusiones que nuestras formas de vida tienen en otros ecosistemas y en la vida de otras personas favoreciendo el sentido de la responsabilidad individual y colectiva entre países y regiones.

- Propiciar el cambio en las estructuras y modelos de gestión que permitan el desarrollo de acciones coordinadas entre instituciones, agencias y entidades de ámbito local e internacional.

- Estimular la participación social y el compromiso en la toma de decisiones tanto para demandar políticas ambientales eficaces como para intervenir en la gestión de los recursos de cada comunidad.

- Introducir en los contextos educativos formales la E. A. como una dimensión curricular de carácter transversal u optativo, articulando oportunidades integradoras para el tratamiento de las diferentes disciplinas desde una perspectiva crítica del medio en toda su globalidad y complejidad.

- Favorecer el tratamiento de la E. A. en los entornos no formales en su modalidad de medios de comunicación, centros de educación ambiental, materiales de divulgación

ambiental, campañas de sensibilización y proyectos de participación comunitaria.

Son contenidos de interés prioritario del campo de la E. A. los siguientes:

— *Crear conciencia.* Ayudar a los grupos sociales a que adquieran mayor sensibilidad y conciencia del medio ambiente en general y capacitarles para la resolución de conflictos ambientales.

— *Construir conocimientos.* Adquirir una comprensión básica del medio ambiente en su totalidad, de sus estructuras, de sus relaciones y problemas, así como de las influencias que ejerce el ser humano en estos contextos.

— *Favorecer la adquisición de actitudes y valores.* A fin de adquirir valores críticos de respeto y compromiso activo con el entorno.

— *Potenciar la participación y desarrollar el sentido de la responsabilidad ecológica.* Implicándose de forma colectiva en tareas de protección y resolución de conflictos ambientales.

Para conseguir esta serie de metas y aspiraciones, la E. A., se ha ido impulsando y construyendo desde dos niveles: 1) un nivel más activista, asistemático, polifacético e informal; 2) y otro más formal, político, académico-normativo y reflexivo.

1. En el primer nivel hemos de situar toda la diversidad de iniciativas que han surgido a lo largo de las últimas décadas bajo un formato de diversidad de programas, centros, asociaciones, actividades e iniciativas de divulgación de la educación ambiental surgidas al amparo de la administración, desde la iniciativa privada o desde sectores no gubernamentales y asociaciones sin ánimo de lucro. Ejemplos de esta naturaleza lo representan en Andalucía: el Programa Aldea de E. A. orientado a la ambientalización de los currícula escolares; los Programas de Voluntariado Ambiental de la Consejería de Medio Ambiente; las aulas de Naturaleza como «El Picacho» (Cádiz) o el «Aula del Mar» de Málaga; las experiencias de granjas-escuela como «El Molino de Lecrín», «Huerto Ale-

gre» y «Buenavista»; los Centros de Interpretación como el de la Laguna de Fuentede-piedra; o las actividades de los diferentes grupos ecologistas y asociaciones de alcance local (GEM de Almería, AGNADEN de Granada, SILVEMA de Málaga y Vientos de Cádiz) o regional (Sociedad Andaluza de E. A. y grupos ecologistas de ámbito nacional o internacional); o los esfuerzos de los medios de comunicación por acercarse a estas cuestiones desde la realidad andaluza (bajo el personalismo de periodistas como José M.^a Montero en Canal Sur y El País, o emisoras de ámbito comarcal).

2. Desde el segundo nivel se han sentado las bases de esta nueva disciplina del compromiso ambiental denominada E. A., a partir de la organización de jornadas de reflexión, convenios, normativas, documentos, directrices, metodologías, fundamentos teóricos y recomendaciones orientadas a normalizar, definir, construir e instaurar los principios de una E. A. progresivamente integrada en las administraciones públicas, en las universidades, en las escuelas, en los organismos de gestión de los espacios protegidos, en los programas de acción política, en las empresas... Un hito histórico en el panorama andaluz lo constituye el *I Congreso Andaluz de E. A.* celebrado en Cádiz (1985), a los dos años de las *I Jornadas Nacionales de E. A.* (Sitges, 1983). Otro evento significativo de rango internacional que ha contribuido de manera considerable a la formalización de este segundo nivel lo constituye la Cumbre de Río de Janeiro (1992) cuyas recomendaciones y convenios suscritos sobre biodiversidad y cambio climático son especialmente decisivos en la consolidación de la E. A. como parcela de intervención social, política, educativa y científicamente reconocida. A partir de las propuestas de este evento se articulan mecanismos operativos para hacer realidad el discurso de la E. A. en la práctica a través de la denominada *Agenda Veintiuno*, donde se plantean acciones específicas para asumir compromisos ambientales a distintos niveles de responsabilidad, tales como la incorporación en los sistemas educativos de propuestas de trabajo, las bases para implantar *Agendas 21* en las corporaciones locales, planes de mini-

mización de residuos, ahorro de agua y energía, o los procedimientos a seguir para el diseño de planes de acción estratégicos a nivel internacional, nacional, regional que permitan orientar las acciones de la educación ambiental hacia el discurso del desarrollo sostenible con operatividad y sentido de la eficacia. Estas directrices han cristalizado en nuestro país en un documento estratégico de carácter nacional denominado *Libro Blanco de la E. A.* (1999), a partir del cual se han derivado un conjunto de documentos estratégicos de ámbito regional en las diferentes comunidades autónomas. En Andalucía, la Consejería de Medio Ambiente inició en el 2001 un proceso de participación con diferentes sectores, orientado a la construcción de la *Estrategia Andaluza de Educación Ambiental (EAdEA)*; este documento ha de sentar las bases futuras para la formación, capacitación e implicación de diferentes sectores en la búsqueda de nuevos modelos de desarrollo basados en la sostenibilidad y la equidad ambiental:

«la sostenibilidad y la equidad son los dos principios básicos que impregnan el diseño de este programa de acción, que se plantea desde una perspectiva horizontal y participativa... La estrategia se configura como un documento de referencia para el desarrollo de programas y acciones dirigidas a los diferentes contextos vitales de la población andaluza, pero también constituye un proceso continuo y abierto de debate, análisis y reflexión colectiva... La EAdEA debe ser un instrumento dinamizador, flexible y abierto, capaz de revitalizar de forma permanente la E.A. en Andalucía».

Véase también: Conflictos ambientales, Desarrollo sostenible, Movimiento ecologista.

Bibliografía:

- CALVO, Susana y CORRALIZA, José Antonio (1995), *Educación Ambiental*. Madrid, CCS.
 CALVO, Susana et alii (1999), *Libro Blanco de la Educación Ambiental en pocas palabras*. Madrid, Ministerio de Medio Ambiente.
 CALVO, Susana y GONZÁLEZ, Mercedes (Coord.) (1999), *Libro Blanco de la Educación Am-*

EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS

biental en España. Madrid, Ministerio de Medio Ambiente.

- CONSEJERÍA DE MEDIO AMBIENTE (2002), *Estrategia Andaluza de Educación Ambiental*. Sevilla, Consejería de Medio Ambiente de la Junta de Andalucía.
 GUTIÉRREZ, José (1995), *La Educación Ambiental: fundamentos teóricos, propuestas de transversalidad y orientaciones extracurriculares*. Madrid, La Muralla.
 —, (2002), «Grados de libertad y enfoques autóctonos de la investigación en Educación Ambiental», *Investigación en la Escuela*, 46, 24-35.

Web:

SOCIEDAD ANDALUZA DE EDUCACIÓN AMBIENTAL:
www.lanzadera.comp/ecoaula, www.ugr.es/ecoaula

JOSÉ GUTIÉRREZ PÉREZ
 y SUSANA CALVO ROY

EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS. El concepto de educación en la esfera de los derechos humanos y en pro de los derechos humanos se define en diversos instrumentos internacionales de derechos humanos, a saber, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención sobre los Derechos del Niño y, más recientemente, en la Declaración y Programa de Acción de Viena. En su conjunto, dichos instrumentos ofrecen una definición clara del concepto de educación en la esfera de los derechos humanos, sobre el que ha convenido la comunidad internacional.

Según las disposiciones de dichos instrumentos, la educación en la esfera de los derechos humanos puede definirse como el conjunto de actividades de capacitación, difusión e información orientadas a crear una cultura universal en la esfera de los derechos humanos, actividades que se realizan transmitiendo conocimientos y moldeando actitudes, y cuya finalidad es:

— Fortalecer el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

— Desarrollar plenamente la personalidad humana y el sentido de la dignidad del ser humano.

— Promover la comprensión, la tolerancia, la igualdad entre los sexos y la amistad entre todas las naciones, las poblaciones indígenas y los grupos raciales, nacionales, étnicos, religiosos y lingüísticos.

— Facilitar la participación efectiva de todas las personas en una sociedad libre.

— Intensificar las actividades de mantenimiento de la paz de las Naciones Unidas.

La educación en derechos humanos ha seguido una evolución claramente diferenciada en tres etapas, obedeciendo tanto a los cambios que en la esfera internacional se han producido desde 1948 como a las innovaciones y reformas educativas emprendidas para dar respuesta a procesos de democratización y a las problemáticas mundiales. Dicha evolución ha quedado reflejada de algún modo en el diseño de materiales diversos destinados a educar en los grandes principios de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Importante es, no cabe duda, la contribución de los organismos internacionales y de amplios sectores de la sociedad civil.

En la primera etapa (1948-1974) en su resolución 217 D (III) de 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de Naciones Unidas expresó la opinión de que la Declaración Universal de Derechos Humanos debía tener una difusión de carácter verdaderamente popular y universal para contribuir a consolidar la paz mundial y se recomendó a todos los gobiernos su fidelidad al Artículo 56 de la Carta de las Naciones Unidas de manera que la DUDH fuese distribuida, expuesta, leída y comentada en las escuelas y otros centros educativos. Desde 1949, primer aniversario de la DUDH, se viene celebrando cada 10 de diciembre el Día Internacional de los Derechos humanos. Un año después, el Consejo Económico y Social, invitó a la UNESCO a que fomentara y facilitara la enseñanza de los derechos humanos en las escuelas, en los programas de educación de adultos y mediante los medios de comunicación. Recomendación que ya en 1963 se había hecho extensiva a las universidades, institutos, asociaciones cultu-

rales y sindicales y a otras organizaciones. La Proclamación de Teherán, fruto de la Conferencia Internacional de Derechos Humanos celebrada en 1968 señaló un nuevo avance al solicitar a los Estados que se aseguraran «de que todos los medios de enseñanza se empleen de manera tal que los jóvenes se formen y desarrollen en un espíritu de respeto por la dignidad humana y por la igualdad de derechos de todos los seres humanos y de todos los pueblos, sin discriminación por motivo de raza, color, idioma, sexo o credo». Por entonces Naciones Unidas pidió a los Estados miembros que se tomaran medidas para introducir o estimular este tipo de educación tanto en los programas de estudios de los centros de primaria y secundaria como en los de formación del profesorado. A la UNESCO correspondió una vez más adoptar numerosas medidas para promocionar, impulsar y estimular esta enseñanza, parte integrante de su programa en la esfera de la educación para la comprensión internacional. Entre sus principales actividades figuran en estos programas estudios sobre los métodos, el material y los programas de enseñanza; seminarios y conferencias; publicaciones; mejoramiento de los manuales escolares; fomento de las actividades experimentales en las escuelas y centros de formación del profesorado, y servicios de consulta y documentación. Ya la UNESCO en 1951 inició una encuesta, cuya información sirvió de base para un seminario internacional celebrado en los Países Bajos en 1952 y la publicación de la obra *Declaración Universal de los Derechos humanos: documentación y consejos pedagógicos* (1953). El Plan de Escuelas Asociadas a la UNESCO se inauguró en esta época para desarrollar planes experimentales de educación para la comprensión internacional. Los derechos humanos, desde el principio, se escogieron como uno de los tres contenidos básicos de la acción innovadora de las Escuelas Asociadas.

La educación en los derechos humanos fue examinada, por las ONG's de la época, en dos Conferencias convocadas en Ginebra por el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas en 1955 y 1959. La recomendación nuclear de la primera estuvo centrada en la

necesidad de métodos eficaces para suprimir los prejuicios y las discriminaciones. En la segunda se acordó que las ONG's tomaran la iniciativa y el impulso de recomendar a las instituciones docentes y las administraciones educativas el examen de los textos y materiales escolares empleados, así como la elaboración y distribución de materiales pedagógicos.

En la segunda etapa (iniciada con la Recomendación de la UNESCO de 1974), en 1973 la UNESCO presentó a la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas el resultado de un estudio especializado sobre la enseñanza de los Derechos Humanos en el ámbito universitario a escala mundial solicitado por dicha Comisión dos años antes. Las actividades de la UNESCO fueron valoradas con enorme satisfacción, entre ellas cabe destacar la elaboración de la obra *Los aspectos internacionales de los derechos humanos*, para ser utilizado en las facultades de derecho. El papel de este organismo internacional, encargado desde su fundación de reforzar la dimensión humanista, cultural e internacional de la educación y de contribuir al mismo tiempo a la promoción de la paz y de los derechos humanos y a la eliminación de todas las formas de discriminación, quedó culminada en 1974 con la importantísima *Recomendación sobre la educación para la comprensión, la cooperación y la paz internacionales así como la educación relativa a los derechos humanos y las libertades internacionales*, en un decenio caracterizado por la bipolarización peligrosa del mundo. Esta recomendación definió con claridad los componentes de la educación para la comprensión internacional en seis tipos: 1. Educación para la comprensión y la paz internacionales; 2. Educación para el desarme; 3. Educación sobre los derechos humanos y las libertades fundamentales; 4. Educación para la democracia y la tolerancia; 5. Educación intercultural/multicultural; y 6. La enseñanza relativa a los problemas de la humanidad. Más tarde se unirían la educación medioambiental y la educación para el desarrollo. Este documento ha servido de fundamentación y base para la elaboración de numerosas publicaciones y para la introducción de importantes innovaciones peda-

gógicas en los sistemas educativos. Para las Escuelas Asociadas a la UNESCO ha sido el corazón de sus proyectos y planes de acción. Y ha permitido también, desde entonces, la realización de innumerables proyectos y actividades en un largo periodo, a favor de los derechos humanos, caracterizados por grandes y significativos cambios y transformaciones del mundo contemporáneo desde el final de la Segunda Gran Guerra: guerra fría, periodo de descolonización e independencia, desarrollo y nuevo orden internacional, crisis energética, decenio de desarme global, descomposición del antagonismo Este-Oeste, aceleración de los procesos de democratización y globalización de la economía.

En la tercera (Declaración y Plan de Acción sobre la Educación para la paz, los derechos humanos, la democracia y la tolerancia (París, 1995)), a diferencia de los años ochenta que habían sido denominados como el «decenio perdido» del desarrollo para muchos países enfrentados a los problemas de la deuda externa y del ajuste estructural, la degradación ambiental o la expansión del SIDA, para los derechos humanos, especialmente de la infancia, supuso el renacimiento de su causa y la defensa de sus más elementales derechos. En esta década se asiste a innumerables conferencias internacionales en las que se abordan diversas cuestiones (derechos de la infancia, derecho a la educación, medio ambiente y desarrollo social, derechos humanos, explotación infantil, derechos de la mujer...). En todas estas conferencias se adoptarán medidas recogidas en declaraciones y planes de acción en los que el papel asignado a la educación en los derechos humanos será esencial.

Inspirado notablemente en la siempre referida Recomendación de 1974, así como en las recomendaciones formuladas en el Congreso de Viena de 1978 (sobre la enseñanza de los Derechos Humanos), en el Congreso de Malta de 1987 (sobre la enseñanza, la información y la documentación en materia de derechos humanos) y en el Foro Internacional «La educación para la democracia» de Túnez de 1992, el *Plan de Acción Mundial para la Educación en los Derechos Humanos y en la democracia* de Montreal, remozó y contex-

tualiza las directrices y fundamentos de una educación que preconiza el aprendizaje de la tolerancia, la aceptación del «otro», de la solidaridad y de la ciudadanía fundada en la participación. En el momento actual un enfoque moderno de los problemas relativos a la Educación para la PAZ, los Derechos Humanos y la democracia está contenido en el Plan de Acción Integrado surgido de la Conferencia Internacional de Educación de 1994, ratificado por UNESCO en su Conferencia General de 1995. En dicho Plan se señalan las finalidades de dicha educación, las estrategias de acción y las políticas y orientaciones en los planos institucional, nacional e internacional. Y representa un nuevo intento de garantizar —a través de la educación— las libertades fundamentales, la paz, los derechos humanos y la democracia, y de fomentar al mismo tiempo el desarrollo económico y social sostenible y equitativo ya que se trata de componentes esenciales de la construcción de una cultura de paz.

Otros organismos internacionales de carácter regional, como es el caso del Consejo de Europa, dedicarán también desde sus orígenes un gran esfuerzo para definir la educación en derechos humanos e implementar programas especiales en los sistemas educativos de su ámbito.

En la actualidad, un nuevo enfoque más integrado concretará este tipo de educación en un período marcado por el Decenio de Naciones Unidas sobre la Educación en la esfera de los Derechos Humanos (1995-2004) y el Decenio Internacional de una Cultura de Paz y No Violencia para los niños del mundo (2001-2010).

Véase también: Educación intercultural, Educación para la paz, Educación en valores.

Bibliografía:

- JARES, Xesús (1999), *Educación y derechos humanos*. Madrid, Editorial Popular.
- TUVILLA, José (1993), *Educación en los derechos humanos*. Madrid, CCS.
- , (1990), *Derechos humanos, propuesta de educación para la paz basada en los derechos humanos y del niño*. Sevilla, Consejería de Educación y Ciencia.

—, (2000), *Educación en derechos humanos, hacia una perspectiva global*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

UNESCO (1978), *Algunas sugerencias sobre la enseñanza acerca de los derechos humanos*. París.

—, (1998), *Manual para la educación en derechos humanos*. París.

JOSÉ TUVILLA RAYO

EDUCACIÓN EN VALORES. Toda educación se fundamenta en valores, por cuanto educar es siempre perfeccionar, optimizar, completar, mejorar..., en definitiva, hacer más valioso al ser humano. Es, pues, una reiteración la expresión *educación en valores*, ya que no es posible educar más que en valores. A nadie se le ocurre calificar de educativa la acción de robar, mentir, matar, la violencia o la discriminación. Lo antivalioso, en cuanto mal, y por lo mismo, siempre es antieducativo. El valor de la educación radica justamente en los valores que ésta cultiva, pues una educación sin valores es una educación sin valor, una educación imposible de realizar, por cuanto no merece el nombre de educación.

Educación, pues, es siempre incorporar valores a la propia existencia. El nacimiento nos da el ser, pero tenemos que construir *el nuevo y mejor modo de ser*, pues nacemos humanos, pero no humanizados; personas, pero no personalizadas; sociales, pero no socializadas. Este proceso de humanización, personalización y socialización sólo es posible a través de los valores que se adquieren mediante la educación. Valores siempre acordes con el perfeccionamiento de la naturaleza humana en su conjunto, pues una educación parcial, que olvidase el cultivo de alguna dimensión humana fundamental, por su carencia, dejaría de ser una educación de calidad.

La educación, pues, conlleva siempre una relación explícita o implícita al valor, por cuanto no es posible llevar a término el más mínimo acto educativo sin alguna referencia a un conjunto de valores. Y ello es así, por cuanto la educación en su misma esencia y fundamento es valioso. Por lo que no puede separarse el valor de la educación como no

puede separarse el cuerpo de la mente en el ser humano. Una educación sin valores no es posible, ni deseable. Siempre la educación buscará el bien, la perfección y la optimización. Las divergencias surgirán al delimitar el contenido concreto de tal perfección u optimización: qué valores, qué sentido y qué orden jerárquico fundamentan la educación, o la mejor educación.

La ciencia y la tecnología sólo logran explicar parte de lo que es el hombre, pero nada dicen –porque nada pueden decir– sobre el sentido de la vida, el deber-ser, la libertad, el bien, o el mejor valor... El ser humano, además de ciencia y razón, es afecto y pasión, por lo que andamos hambrientos de afecto no menos que de comida, bebida o sexo. La razón es débil ante la axiología, por eso somos singulares y libres para optar ante la pluralidad.

El «valer» o la bondad de los valores hace que el ser humano desee «el cultivo» y la posesión de todos, o al menos del mayor número posible de ellos, pues el ser humano anda siempre hambriento del bien. La expresión *educación integral*, aunque puede interpretarse en sentidos muy variados, todos ellos incluyen el concepto de totalidad: la educación del hombre completo, de todas y cada una de sus facultades y dimensiones. La carencia de este sentido integrador conduce a la parcialidad o el desarrollo unilateral, situaciones ambas atentatorias contra el desarrollo armónico de la persona. Tales deficiencias son hoy rechazadas en los documentos legislativos, nacionales e internacionales, que proclaman la necesidad de la educación integral: Declaración Universal de los Derechos Humanos (10-XII-1948), Constitución Española (31-X-1978), LODE (3-VII-1985), LOGSE (4-X-1990), etc.

De modo genérico, podemos definir el valor como lo que vale, lo que es importante, aquello que llama nuestra atención por su bondad, algo que suscita preferencia. El valor, pues, es lo opuesto al pasotismo, a la indiferencia o al aburrimiento. Los valores se encuentran encarnados en las realidades valiosas, son realidades presentes en nuestra vida y en la cultura. Desde ellos pensamos, actuamos, decidimos, explicamos y damos cohe-

rencia a nuestra vida. En opinión de Ortega y Gasset, los valores son «un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui generis*», tal es el caso de la belleza de una estatua, la justicia de un acto, la verdad de un discurso, o el placer de una comida.

Por nuestra parte, hemos definido el valor como «una cualidad ideal, deseada o deseable por su bondad, cuya fuerza estimativa orienta la vida humana». Con esta definición de valor afirmamos la dimensión ideal y real del valor, así como su vinculación con la naturaleza humana, pues un valor no tiene sentido en la educación si carece de vinculación con el ser humano.

El valor, pues, en cuanto algo conocido y apetecible como bueno, posee un componente emocional y otro intelectual. El conocimiento precede y es necesario, pero no suficiente. Si no hay sentimiento no se da la valoración. Ni el emotivismo radical, ni el racionalismo absoluto son buenos «conocedores» del valor, pues, en su captación, los sentimientos no son totalmente ciegos ante la razón, ni el conocimiento intelectual es ajeno a la afectividad. El «flechazo» o el enamoramiento, aunque con un fuerte predominio emocional, no es exclusivamente afectivo. Nadie ama lo que no conoce; aunque no por conocer algo o a alguien, se le ama. No hay nada en el entendimiento que previamente no haya pasado por los sentidos. Lo conocido debe ser apetecible para que llegue a ser valor. Valor es, pues, el bien conocido como apetecible. No siempre, sin embargo, lo conocido es conveniente o apetecido por todos, por lo que los valores se presentan positivamente conflictivos. El problema o conflicto de los valores reside en la falta de contundencia racional, es decir, que la razón es flaca o débil ante su justificación. Andamos «desnudos de razón» ante los valores superiores. Gracias a esta «desnudez» somos libres. El acuerdo ante el conocimiento científico –análisis químico del agua, dilatación de los cuerpos o la circulación de la sangre– se torna discrepante ante el conocimiento axiológico. Nadie discute ante la pregunta: qué es el cuarzo, la piritita, o la solución de un problema matemático. La certeza, lo que es,

se impone tras su estudio o análisis. No así ante la pregunta quién es el hombre, qué es una sociedad, la familia, o qué religión o grupo político es mejor. O no hay razones o hay tantas razones para unos y para otros, que nos movemos en la duda o caminamos entre inseguridades, o bien las seguridades son siempre personales, o de grupo. Gracias a los valores gozamos de subjetividad y, en consecuencia, de pluralidad y de libertad.

La opción por unos u otros valores, así como su jerarquía u orden preferencial, determinan diversos modelos antropológicos, educativos, políticos, sindicales, religiosos, etc., pues aunque todos los valores valen, no todos valen lo mismo para todos. En este conjunto amplio de *valores*, hemos de distinguir los *valores humanos* (cualquiera de los relacionados con alguna dimensión de la persona), y los *valores doblemente humanos o reduplicativamente humanos* (aquellos que se alejan de los animales, y se refieren a lo más humano de los humanos, a la persona en cuanto persona). Así pues, aunque todos los valores en algún sentido son importantes, no todos lo son con la misma urgencia, pues unos son más necesarios (los valores inferiores: comida, bebida, higiene, descanso) y otros son más dignos (valores superiores: estéticos, éticos y, para muchos, religiosos). Unos son más altos en cuanto a su dignidad, y los otros prioritarios en cuanto a su necesidad, aunque la prioridad en la vivencia en modo alguno contradice la dignidad.

La educación, en consecuencia, además de ocuparse de *qué valores* ha de impulsar, jamás podrá olvidar *la jerarquía* de los mismos, aquellos que afectan a la necesidad y a la dignidad, esto es, los que son prioritarios en el desarrollo humano, ya que una persona hambrienta o enferma, difícilmente podrá cultivar los valores superiores. «Primero vivir y después filosofar», afirmó Platón. Y no faltan ejemplos en la Historia de la Pedagogía de célebres educadores, cuyos inicios de formación han sido proporcionar el alimento, la salud, el vestido o la vivienda de los educandos. De este modo, la problemática axiológica se torna problemática educativa, según la importancia asignada a unos u otros valores, pues, si bien es verdad, que el culti-

vo de los valores superiores sólo es posible cuando se han cubierto los inferiores, no es menos cierto, que la fuerza de los valores de uno y otro campo es diversa.

Esta libertad de opciones ante el bien –o lo mejor– se refleja en la pluralidad de modelos antropológicos y educativos. Todo problema educativo es, en el fondo, un problema axiológico: si el valor radica en el hombre o fuera de él, si el hombre crea el valor o lo descubre, nos conduce a un subjetivismo u objetivismo axiológico, o bien a una visión integradora y, desde estos fundamentos, a otros tantos fundamentos educativos. Si los valores son subjetivos, la educación caminará cercana al significado etimológico de *educere*: sacar, extraer, dar a luz, etc. Y, en consecuencia, a un *modelo de desarrollo*, en el sentido teleológico de dentro a fuera, en el cual la educación se orienta a la estimulación de las potencialidades del educando, hacia una educación no directiva, basada más en la libertad, autonomía, «laissez-faire» y creatividad. Por el contrario, si los valores son objetivos, la educación seguirá más los pasos del significado etimológico de *educare*, esto es, de conducir, guiar, orientar... conducentes a un *modelo directivo*, en el sentido teleológico de fuera hacia dentro, en el que se pretende llevar al sujeto hacia la meta valiosa previamente determinada. En este proceso, la autoridad, disciplina, instrucción y receptividad son aspectos connaturales al mismo. Y si los valores poseen una dimensión subjetiva y otra objetiva, la educación seguirá los mismos pasos conducentes a un *modelo de integración* en el que, de modo ecléctico, relaciona «educare» y «educere», dirección y desarrollo.

En todo caso, calificar algo de «educativo» conlleva necesariamente una vinculación o referencia explícita o implícita al valor, en todas y cada una de las dimensiones o aspectos del proceso educativo: Al *hombre* como sujeto de su propio proceso perfectivo o formativo; al *contenido* o *qué* de la educación en cualquiera de sus aspectos: físico, intelectual, afectivo, moral o religioso; a la *forma* o *cómo* se realiza la educación, ya que un contenido positivo transmitido por medio de la manipulación, la violencia, el engaño o el adoctrinamiento, deja de ser valioso por el

modo o forma en que se realiza y, por lo mismo, lejos de lo que entendemos por educación; a la *finalidad* o el *para qué* del proceso educativo, pues los fines, metas u objetivos se desean porque valen. Las palabras *fin o fines, meta, propósito, ideal, patrón, objetivo, proyecto, etc.* expresan todos ellos conceptos afines entre sí y relacionados con la intencionalidad de las acciones humanas y de la educación.

Los fines y objetivos, como valores aceptados, exigen un camino o método, acorde con los mismos hasta lograr la meta propuesta. Los métodos indirectos revisten hoy una importancia y eficacia en la educación de los valores. Recordemos al respecto la fuerza educativa del buen ambiente, la disciplina, el trabajo bien hecho, el ejemplo de los educadores. Respecto a los métodos directos recordar la importancia de la doctrina o lección moral, las sentencias o máxima morales, las fábulas, la discusión de dilemas morales, la asunción de roles («role-playing», «role taking»), la clarificación de valores, la corrección, orientación personal, etc.

Otras posibles actividades de interés para la educación en valores pueden ser las consignas, lecturas, ilustraciones, historietas, redacciones, murales, recortes de periódicos y revistas, sesiones de TV., teatro, cómics, títeres, puzzles, rompecabezas, cartas, dibujos, poesías, cuestionarios, anuncios, exposición de casos, películas, canciones, novelas, comprensión crítica, programa de filosofía para niños, resolución de conflictos, parábolas, mitologías, acontecimientos significativos, etc.

A modo de síntesis, enumeramos algunos principios u orientaciones, de interés para la educación en valores: 1) La valiosidad de los valores se muestra (ejemplo) y se demuestra (razones). 2) La fuerza de los valores consiste en convencer, no en vencer. 3) Los valores se aprenden por contagio en el ambiente. 4) Los valores se proponen, no se imponen. 5) En el aprendizaje de los valores el «cómo» es superior al «qué». 6) No es posible la educación en valores sin la adhesión interior del educando. 7) No siempre que se viven valores, se educa en valores. 8) Obligar a vivir valores es tan ilógico como obligar a un sordo a oír o a un ciego a ver. 9) Los valores se

presentan y vivencian en la cooperación, no en la competencia. 10) Para educar en valores es necesario, además de querer (buena voluntad), saber-hacer (conocimiento).

Véase también: Pedagogía del oprimido.

Bibliografía:

- FRONDIZI, Risieri (1997), *¿Qué son los valores?* México, F.C.E.
- GERVILLA, Enrique (1997), *Postmodernidad y Educación. Valores y cultura de los jóvenes*. Madrid, Dykinson (3.ª edic.).
- GIL MARTÍNEZ, Ramón (1998), *Valores humanos y desarrollo personal*. Madrid, Escuela Española.
- ORTEGA, Pedro y MÍNGUEZ, Ramón (2001), *Los valores en la educación*. Barcelona, Ariel.
- REBOUL, Olivier (1999), *Los valores de la educación*. Barcelona, Idea universitaria.
- RESOLUCIÓN de 7 de septiembre de 1994, de la Secretaría de Estado de Educación, por la que se dan *orientaciones para el desarrollo de la educación en valores en las actividades educativas de los centros docentes* (BOE, núm. 228, 23 septiembre 1994).

ENRIQUE GERVILLA CASTILLO

EDUCACIÓN ESPECIAL. La Educación Especial (desde ahora EE) ha sido, durante mucho tiempo, una educación paralela, segregada de la normal u ordinaria, hasta llegarse a transformar en el momento actual en un servicio de apoyo a la educación general.

La EE, estudia de manera global e integrada los procesos de enseñanza-aprendizaje, definiéndose más por los apoyos necesarios que aporta y no tanto por las limitaciones de los alumnos, con el fin de lograr el máximo desarrollo personal y social de éstos que –por muy diversas razones– presentan todo tipo de necesidades educativas especiales (desde ahora nee). Se convierte, por tanto así, en un concepto más global y dinámico, el trastorno pasa a un segundo plano centrando la atención en la interacción entre los factores procedentes del sujeto y los procedentes del contexto, pensando, en consecuencia, en términos de las ayudas educativas que necesita cada alumno.

Aunque sea de forma breve, parece conveniente dar una visión general de cómo se ha atendido a las personas con deficiencias, discapacidades o minusvalías a lo largo de la historia. Podríamos considerar una primera etapa, bastante amplia, denominada por algunos autores como la prehistoria de la EE, que abarcaría hasta finales del siglo XVIII, y en la que las creencias y la escasez de conocimientos científicos en torno a las causas y síntomas de las personas diferentes justificarían ciertas reacciones extremas de la sociedad ante el problema, de una parte el rechazo, que llega incluso al aniquilamiento (en las sociedades antiguas era normal el infanticidio cuando se observaban anomalías en los niños o se le atribuían a causas sobrenaturales las diferencias o anormalidades que padecían estas personas); y, de otra, a la protección, pues la ingenuidad, ternura y dependencia propias de algunos deficientes eran signos de presencia divina.

Una segunda etapa que se iniciaría a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX que se va a prolongar hasta mediados del siglo XX. En esta etapa se llevan a cabo diversas experiencias para la rehabilitación de las personas con deficiencias que culminarán con la creación de instituciones educativas para los alumnos discapacitados; y, es a partir de entonces cuando podemos considerar que surge lo que se conoce con la terminología de Educación Especial.

La Sociedad toma conciencia de la necesidad de atender a este tipo de personas, aunque tal atención se conciba, en un principio, más con carácter clínico asistencial que educativo. Desde el inicio del siglo XX comienza la institucionalización de las personas con deficiencia mental, incrementándose progresivamente a otras minusvalías: sordomudos y ciegos hasta ocuparse de la mayor parte de los sujetos excepcionales. Igualmente, surgen programas, métodos de tratamiento y se desarrollan medios técnicos de adaptación personal así como la incorporación social de estos sujetos apartándose progresivamente del carácter curativo que en un principio tuvo. El sujeto de educación especial es ante todo un alumno.

Dos fueron las posiciones sociales importantes y a su vez contrapuestas: proteger a la

persona normal de la no normal, es decir, se considera esta última un peligro para la sociedad; y, otra, que considera que hay que proteger de esa sociedad al disminuido. Ambas concepciones concluyen, al menos, en el mismo resultado: al deficiente se le separa, se le segrega, se le discrimina.

De esta época son todos aquellos centros construidos lejos de las poblaciones, donde se les ingresa quedando protegidos de la sociedad y a su vez ésta se evita el contacto con aquéllos. No obstante, en esta etapa de institucionalización, caracterizada por la ambigüedad con respecto al fenómeno de las personas diferentes, se dieron una serie de hechos que tuvieron una repercusión positiva en la EE como fueron: los intentos de encontrar métodos de tratamiento más fiables; la aparición de asociaciones profesionales; la actividad de los reformadores sociales (especialmente médicos); y así como el desarrollo científico y técnico permite disponer de métodos seguros de evaluación y tratamiento.

Con el siglo XX se inicia la obligatoriedad y la expansión de la escolarización elemental, detectándose en gran parte del alumnado, sobre todo en los alumnos que presentaban determinadas deficiencias, dificultades para seguir el ritmo y el rendimiento de los restantes niños de su edad. Es entonces cuando el sistema educativo se desdobra y aparece una educación especial paralela e institucionalizada, basada en los niveles de capacidad intelectual y diagnosticada en términos de cociente intelectual. Para los diagnósticos surge un instrumento que acaba generalizándose, se trata del test Binet-Simón, (Alfred Binet y Théodore Simón) que mide la inteligencia, mediante pruebas diversas, proporcionando una apreciación del nivel del sujeto examinado en términos de edad mental, lo que marcará el comienzo de la moderna psicometría.

En esta época proliferan los centros especiales y especializados (en función de las distintas etiologías: sordos, parálisis cerebral, espina bífida...) segregados de los centros ordinarios, con sus propios programas, técnicas y especialistas constituyendo un subsistema diferenciado dentro del sistema educativo general.

Conviene destacar que, en Dinamarca en 1959, ocurrió un hecho importante para la corta historia de la EE: las asociaciones de padres manifestaron su rechazo contra este tipo de escuelas segregadas recibiendo una respuesta sensible por parte de la Administración que incorporará a su legislación el concepto de «normalización», entendido como la posibilidad de que el deficiente desarrolle un tipo de vida tan normal como sea posible.

Más tarde, en 1968, la UNESCO convocaría a un grupo de expertos para analizar la situación de la EE y establecer los principios que la deberían fundamentar en el futuro. Dicho grupo definió a ésta como: «forma enriquecida de la educación general, tendente a mejorar la vida de aquellos que sufren diversas minusvalías; enriquecida en el sentido de recurrir a los métodos pedagógicos modernos y al material técnico para remediar ciertos tipos de deficiencias. A falta de intervenciones de este tipo, muchos deficientes corren el riesgo de quedar, en cierta medida, inadaptados y disminuidos desde el punto de vista social y de no alcanzar jamás el pleno desarrollo de sus capacidades» (UNESCO: 1977,11).

A partir de entonces este concepto se extiende por toda Europa central y occidental; pero fue, quizá, en los países anglófonos donde más se favoreció la tendencia a la integración. Por ejemplo, en Gran Bretaña el informe emitido por el Comité Warnock (1978) —considerado pionero en la reconceptualización de la EE y en el que aparece por primera vez el término «necesidades educativas especiales»—, servirá de referente a la nueva Ley de Educación de 1981 de ese país. En dicha Ley se abogaba, resueltamente, por la integración de cualquier tipo de niños deficientes o disminuidos, siempre que las instalaciones y medios existentes fuesen capaces de proveer sus necesidades, fuesen compatibles con una educación eficiente para el resto del alumnado y se tuviera en cuenta el deseo de los padres.

Con estos nuevos planteamientos, a mi juicio, nos situaríamos en la etapa actual, donde la EE es parte de la educación general. Se ha pasado de la escuela de la discriminación a la escuela de la integración, de la homogeneidad a la diversidad; asimismo se ha acabado relati-

vizando el término «dificultades de aprendizaje» y se habla, mejor, de medidas que se adaptan a las necesidades que el niño tiene, esto es, de nee; este concepto está en relación con las ayudas pedagógicas o servicios educativos que determinados alumnos puedan precisar a lo largo de su escolarización, para el logro del máximo crecimiento personal y social.

La nee surge cuando una deficiencia (que puede ser física, sensorial, intelectual, emocional, social o cualquier combinación de éstas) o cualquier tipo de demanda educativa, afecta al aprendizaje de manera que hace necesarios algunos o todos los accesos especiales al currículo o, a unas condiciones de aprendizaje especialmente adaptadas para que cada alumno en particular sea educado adecuada y eficazmente. Siendo la duración de estas nee de tipo temporal o permanente.

A partir de este marco conceptual, la EE ya no se concibe como la de un tipo de alumnos, si no que se entiende como el conjunto de recursos personales y materiales puestos a disposición del sistema educativo para que éste pueda responder adecuadamente a las necesidades que de forma transitoria o permanente puedan presentar algunos alumnos. Por tanto, no sólo va a afectar a los sujetos, hasta ahora considerados típicos de EE, sino también a aquellos otros con retraso escolar por diversas causas (familiares, sociales, culturales...) o a los que se exceden en capacidades (por ejemplo: superdotados).

En las dos últimas décadas, el concepto de EE, como sinónimo de la educación de los alumnos con alguna discapacidad, ha ido transformándose con este nuevo concepto de nee, que pone el acento fundamentalmente en las demandas educativas del niño y en las adaptaciones que debe realizar el sistema educativo, los centros y la práctica docente en el aula, en conjunto, para proporcionar una respuesta educativa adecuada a la diversidad del alumnado. En esta nueva situación el principio de integración de las personas con algún tipo de deficiencia no es cuestionable. Su práctica está recogida en el marco legislativo de la Reforma Educativa e incluida en el amplio concepto de atención a la diversidad. Pero no debemos olvidar que el concepto de integración se excede del mero ámbito edu-

cativo; abarca otros ámbitos como el familiar, el laboral, el de la salud, el de la participación social, etc., es decir, incluye todas las esferas que, de algún modo, inciden en la calidad de vida de las personas.

En los últimos años se ha producido otro nuevo cambio: de las nee se ha pasado a un enfoque más global y profundo que se resume en la conceptualización de las *escuelas inclusivas*.

El objetivo de conseguir escuelas inclusivas se ha convertido en una de las primeras aspiraciones de todos aquellos que defienden una verdadera y real equidad en la educación. Las escuelas para todos, sin exclusiones, en las que convivan y aprendan alumnos de distintas condiciones sociales, de diferentes culturas y con distintas capacidades e intereses, desde los más capaces hasta los que tienen alguna discapacidad, es el modelo al que aspiran todas aquellas personas comprometidas con un profundo cambio educativo.

Por lo que respecta a la situación internacional, las tendencias son coincidentes con lo que se acaba de exponer. La UNESCO, como organización internacional, es un indicador fiable, por su solvencia y tradición en el campo educativo. Las conclusiones de la Conferencia Mundial sobre NEE celebrada en Salamanca (España) del 7 al 10 de junio de 1994 y organizada por aquella, en su Declaración Final recogía este nuevo concepto y todas las dimensiones sociales y culturales que el mismo tiene:

«Creemos y proclamamos que todos los niños de ambos sexos tienen un derecho fundamental a la educación y debe dárseles la oportunidad de alcanzar y mantener un nivel aceptable de conocimientos, cada niño tiene características, intereses y necesidades de aprendizaje que le son propios, los sistemas educativos deben ser diseñados y los programas aplicados de modo que tengan en cuenta toda la gama de esas diferentes características y necesidades; las personas con necesidades educativas especiales deben tener acceso a las escuelas ordinarias, que deberán integrarlos en una pedagogía centrada en el niño, capaz de satisfacer esas necesidades, las

escuelas ordinarias con esa orientación integradora representan el medio más eficaz para combatir las actitudes discriminatorias, crear comunidades de acogida, construir una sociedad integradora y lograr la educación para todos; además, proporcionan una educación efectiva a la mayoría de los niños y mejoran la eficiencia y, en definitiva, la relación coste-eficacia de todo el sistema educativo».

Este nuevo modelo de *escuela inclusiva* no está exento de dificultades y contradicciones que derivan de la incompreensión de su significado, sigue estando unida a la educación especial como un intento de integrar a los alumnos con discapacidad y no como lo que es: una reforma profunda de la educación. Asimismo, la sociedad actual está impregnada de una ideología liberal aún no plenamente democrática y, por tanto, regida por planteamientos de competitividad y de selección. Si priman tales valores en el mundo educativo, las dificultades para elaborar proyectos inclusivos serán aún mayores.

Señalemos que, en este modelo comprensivo o inclusivo todos los alumnos tienen el derecho a recibir una educación de calidad; a que las escuelas acojan a los alumnos con nee; y a que la evaluación tenga en cuenta el contexto sociocultural de la escuela y sus condiciones específicas. En cuanto al diagnóstico de los alumnos tendrá como objetivo orientar la respuesta educativa más adecuada para cada alumno para lo cual será necesaria tener una amplia información de todas las fuentes y agentes implicados (ambiente familiar, origen del problema, estilo de aprendizaje, contexto social y cultural). La integración basada en un currículo común estaría en plena concordancia con una escuela inclusiva, si bien es verdad que, los alumnos tienen ritmos de aprendizaje diferentes y, en ocasiones, la enseñanza de los alumnos con nee exige una modificación significativa de aquél. Para salvar esta situación se deben siempre adoptar medidas como: las adaptaciones de los contenidos (presentados con distinto nivel de profundidad); se fomentará el trabajo cooperativo entre los alumnos (la posibilidad de que los más capaces sean tutores de los me-

nos aventajados) y el maestro de apoyo trabajará conjuntamente con el tutor.

Desde esta concepción más amplia de escuela inclusiva se exige, por un lado, el compromiso de la Administración de facilitar una formación adecuada y la provisión de materiales y por otro, a los profesionales implicados una actitud favorable y creativa. El esfuerzo conjunto de unos y de otros será, sin duda, el motor que nos lleve a una escuela para todos.

Véase también: Integración.

Bibliografía:

- AA. VV. (1985), *Diccionario Enciclopédico de Educación Especial*, (4 vols.). Madrid, Santillana
- BAUTISTA JIMÉNEZ, Rafael (1991), *Educación especial y necesidades educativas especiales*. Málaga, Aljibe.
- MARCHESI, Alvaro (2000), «Perspectivas futuras en la Educación Especial», *Alas para volar. La educación como marco para el respeto y la atención a las diferencias*. (Vol. I), I Congreso Internacional de Necesidades Educativas Especiales), Granada, Adhara.
- SÁNCHEZ PALOMINO, Antonio y TORRES GONZÁLEZ, José Antonio (1999), *Educación Especial I. Una perspectiva curricular, organizativa y profesional*. Madrid, Pirámide.
- UNESCO (1977), *La educación especial*. Salamanca.

Existen varias revistas de gran interés para consultar, como la especializada *Revista de Educación Especial* (Málaga) y la más generalista *Cuadernos de Pedagogía* (Madrid), especialmente de ésta se pueden ver los monográficos: «Integración escolar» (n.º 269, 1998) y «Tendencias educativas hoy» (n.º 253, 1996).

MAGDALENA RODRÍGUEZ VÁZQUEZ

EDUCACIÓN FAMILIAR. La familia es para el niño el primer transmisor de pautas culturales y su principal agente de socialización. Por esto la vinculación de la familia con la educación es evidente. La familia en todas partes cumple con la tarea de adaptar a sus hijos al grupo social en el que ha nacido.

Naturalmente no todo será valioso y, por tanto, educativo, en esta inserción a los moldes de la propia cultura. De ahí que en toda cultura haya elementos criticables y no por pertenecer a la tradición cultural deben ser mantenidos. Otros agentes sociales como la escuela, el ambiente social, el grupo de iguales, otras instituciones... aparecen siempre como una prolongación de la familia, no sólo en lo temporal, sino también en lo cualitativo, dado que la acción modeladora de la familia se ejerce sobre todo en los primeros años de la vida de los hijos, que son normalmente los más decisivos e importantes.

El papel educador de la familia es insustituible en funciones formativas primarias y fundamentales como la educación en el terreno afectivo, de las actitudes, de los valores, de los hábitos, en cuanto a la seguridad básica de la prole, la satisfacción de sus necesidades primarias, en la adquisición de las primeras destrezas motrices, los primeros elementos cognitivos, la construcción de su autoimagen, su autoformación y vivencia de roles, su integración social y sus expectativas... ofreciendo, pues, una percepción básica del mundo y un determinado estilo y actitud ante la vida. La familia cumple para el niño una función de transmisión, modelo y filtro de un determinado estilo de vida, unas reglas, valores y estilos específicos, un sentido de la vida y del mundo, que junto con la influencia en parte posterior y en parte paralela de otras instituciones facilitan las pautas perceptivas y de conductas, una imagen interna del mundo y del contexto social que le sirven para su integración social. Todo esto justifica de sobra que se considere a la familia como el primer agente educador de la persona. El condicionamiento familiar es, pues, muy grande en los sectores básicos del crecimiento personal del niño, por lo que es fácil advertir que la formación de los niños no será igual según se pertenezca a familias completas o incompletas, equilibradas o no, numerosas o reducidas, satisfechas o frustradas, autoritarias o permisivas, con suficientes medios económicos o en la pobreza... Los padres son, por tanto, los principales responsables de la educación de sus hijos, reconociéndoseles su derecho a educar y a elegir el tipo de educación

y de escuela que consideren mejor para ellos.

Toda esta interiorización en la infancia de valores, actitudes y estilos de vida, se produce a través de dos factores básicos: el ambiente familiar y la comunicación interpersonal. Esto hace que los valores propios de la familia se vean potenciados por la proximidad y el afecto, la comunicación y la vida conjunta. La sociología de la vida familiar describe diferentes estilos educativos de los padres a los que a continuación haremos una mínima referencia. Existen varios estilos tipificados. En primer lugar tenemos los *padres ausentes*. Estos no se implican en la educación de sus hijos. En la práctica ellos ha delegado en la escuela su derecho y deber de educar a los hijos. Suelen ser padres muy ocupados o que en su afán egoísta de tranquilidad se niegan a cambiar su estilo de vida y organizarlo en función de las necesidades de los hijos. Estos padres que parecen fomentar la autonomía casi absoluta de sus hijos propician un ambiente familiar de frialdad, distancia, falta de comunicación, aislamiento mutuo, utilización desligada e independiente del hogar... que pueden desembocar en conductas asociales e insolidarias que pueden ir más allá, en casos extremos.

Otro estilo es el de los *padres autoritarios* que con su rigidez y conducta impositiva impiden el diálogo, el encuentro entre los miembros de la familia, desconociendo que educar no tiene nada que ver con imponer conductas externas, porque otras basadas en el convencimiento personal y en el cambio de actitudes no se consiguen de esta forma. Ahogan el normal desarrollo de la personalidad de los hijos y conduce a la frustración, el resentimiento, al miedo y a conductas prohibidas que se realizan a espaldas de los progenitores.

En el otro extremo tenemos a los *padres hipertolerantes*, estilo muy propio del ambiente postmoderno actual en el que vivimos. Aquí predomina el «todo vale», la ausencia de normas, el antiautoritarismo, el ambiente permisivo. Estos padres no están ausentes, sino que tratan de transmitir solidaridad, comprensión, el cuidado de la salud... pero en un ambiente de falso progreso e hipertolerancia, la cual dificultará la

capacidad de los hijos para afrontar las posibles frustraciones de la vida cotidiana, pues están acostumbrados a actuar como si la autoridad no existiera. Los padres confunden autoridad con autoritarismo y hacen que sus hijos no hayan asimilado unas normas de comportamiento y de convivencia que los prepare para todas las variadas circunstancias de la vida.

Otros son los *padres empresarios*, que están obsesionados con los resultados inmediatos, la eficacia palpable... que plantean la educación de sus hijos como una inversión de la que esperan logros palpables, excediéndose en estimular o exigir méritos, cualificaciones, productividad... sacrificando su felicidad o bienestar en el presente en aras de un futuro prometedor. Los valores de este estilo educativo se encuentran en la corriente utilitarista muy propia de los valores emergentes de las sociedades desarrolladas emergentes: el pragmatismo, el consumismo, la inmediatez de los resultados, la eficacia, la búsqueda de prestigio y status. También es verdad que en este ambiente se resaltan los valores del esfuerzo, la seguridad, la necesidad de una norma, del control... aunque las altas exigencias en el rendimiento imponen una presión inadecuada sobre los hijos que puede tener graves consecuencias si no se responde con el éxito esperado: fracaso escolar, angustia, temor, baja autoestima, abandono, desequilibrio personal... No se percibe disyuntiva entre el triunfador y el fracasado. Aquí no se tiene en cuenta el verdadero desarrollo armónico e integral de los hijos el cual es sacrificado en el altar del éxito en un contexto utilitarista. Se sacrifica el valor que en sí mismo tiene la infancia y edades posteriores y se la considera como mera fase de preparación para un futuro productivo y brillante como adulto.

Finalmente tenemos los *padres que educan*. Estos padres crean en la familia un ambiente cálido, de afecto, en el que hay diálogo, en el que se escuchan todos, donde se participa en las tareas del hogar, donde se habla poco de valores morales porque estos se expresan en la práctica y se aprenden con espontaneidad en las relaciones de comunicación, en la responsabilidad compartida del quehacer coti-

diano, en las actitudes de apoyo mutuo, de respeto y de confianza, en el afrontamiento conjunto de las dificultades y conflictos, de forma tranquila y sosegada, sabiendo mantener ese equilibrio entre dependencia y autonomía, libertad y disciplina... en función siempre de la maduración y del desarrollo integral de los hijos.

Las implicaciones de todo esto en el desarrollo pleno de la personalidad de los hijos son tan básicas y suelen tener un carácter tan permanente que, en función del signo que ellas tengan, nos encontraremos con personalidades gravemente hipotecadas o con buenos fundamentos para llevar una vida plena y productiva. Dicho esto, es evidente que la institución escolar no puede ser la única responsable de la educación de los hijos, porque de hecho éstos están llevando ya a la escuela un determinado estilo educativo familiar que dificultará o facilitará la labor de los maestros. Así, por ejemplo, no es raro que nos encontremos con niños o con jovencitos que llegan al centro escolar sin haber dormido lo suficiente porque han estado viendo la televisión hasta ciertas horas permitiéndoseles además presenciar programas no adecuados a su formación, o porque han estado encerrados en su cuarto con videojuegos que seguramente sus padres no conocen bien y, por tanto, no han examinado desde la perspectiva de sus valores implícitos y explícitos.

La vida familiar tiene una enorme potencialidad educativa porque en ella hay que poner en práctica muchas virtudes y capacidades dado que se convive estrechamente con personas de otras edades, de otra generación, de otro sexo, con diferentes ocupaciones y problemáticas, con diferentes roles y autoridad... teniendo que armonizarse todo ello. Aquí se puede aprender a escuchar, a dialogar, a aceptar los fallos propios y ajenos, a superar frustraciones, a saber utilizar la autoridad, a obedecer y a disentir, a resolver los conflictos de forma positiva... a amar y a responsabilizarse... En el hogar no valen las palabras bonitas si no van acompañadas de la práctica. No se trata de hacer buenos discursos sobre la responsabilidad de cada uno si luego en la práctica al padre no se le ve que asuma ninguna de las tareas rutinarias

del hogar. Los hijos no van a aprender lo que se les dijo de palabra, sino lo que han visto poner en práctica. No vale decir que hay que dialogar, si después aprende de hecho que sus padres no les consultan nada de las decisiones importantes que le afectan en su vida. En suma, el aprendizaje en el hogar tiene que ver en una grandísima proporción con lo que se vive en la práctica, con los valores y actitudes que se experimentan y que conforman el ambiente familiar. Estos son en muchas ocasiones vividos de forma implícita, pero no por eso dejan de tener un enorme poder de configurar la personalidad de los que componen la familia.

Por todo esto, la familia no puede tener una vida de espaldas a la de la escuela. La interacción entre los padres y los maestros tendría que ser mucho más intensa, con el fin de que la labor de ambas instancias se coordinen, se apoyen, se potencien y esclarezcan mutuamente. Además, la necesaria evolución de los centros educativos actuales hacia una mayor apertura a la comunidad, a otros agentes educativos, organizaciones, instituciones, especialmente si dichas escuelas asumen con seriedad el reto de la educación en valores que implica la transversalidad, nos proyecta a un contexto en que la educación es un compromiso de todos, aunque con diversos grados de implicación y de estilo, lo que redundará en una mejor educación de la infancia y pubertad.

Véase también: Actividades educativas para la paz, Formación del profesorado.

Bibliografía:

COLLADOS, Z. y MORALES, G. (2000), «La educación familiar», en GERVILLA, Enrique y SORIANO, Andrés (Coord.) *La educación hoy. Concepto, interrogantes y valores*. Granada, Grupo editorial Universitario.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

EDUCACIÓN GLOBAL. Aun siendo una perspectiva novedosa, la Educación Global (Global Education) (en adelante EG) tiene ya una interesante producción textual, además de una práctica cada vez más extendida.

Si nos acercamos a algunos de sus planteamientos podemos destacar ciertos temas de debate que se han ido planteando:

— Necesidad de distinguir a la EG de otros enfoques como el de Educación Internacional o el de Estudios Mundiales.

— La necesidad de que la EG responda al reto de la interdependencia global.

— Debate respecto de las distintos caminos que los educadores globales están tomando para globalizar la educación. Unos lo hacen desde la economía o la tecnología o desde estudios históricos o ecológicos, pero siempre desde una perspectiva mundial, otros desde los problemas globales o desde la cultura y su diversidad.

— Debate respecto del diseño práctico del currículum.

Los educadores globales han llegado a un consenso respecto a lo que R. Case denomina *dimensión sustantiva* (lo que vemos: interconexiones globales) y la *dimensión perceptiva* (el cómo lo vemos: desde una perspectiva global). Como recoge Tye:

«la educación global implica el aprendizaje acerca de aquellos problemas y cuestiones que penetran a través de las fronteras nacionales y acerca de las interconexiones de los sistemas ecológicos, culturales, económicos, políticos y tecnológicos».

La educación global aparece, pues, como una respuesta a la creciente globalización e interconexión de los sistemas mundiales. Sin embargo, cuando hablamos de educación global, no debe confundirse con globalización, como hecho sociológico. Están en distintos niveles: uno es un fenómeno mundial creciente, un hecho; la educación global es lo que pretendemos hacer, educativamente hablando, como respuesta a ese hecho. Selby lo dice con estas palabras:

«La educación global es una respuesta a la necesidad urgente de educar a los jóvenes (...) para un mundo que posee una cualidad sistémica y que está en un incesante y acelerado proceso de cambio».

Como toda educación crítica y emancipatoria, la educación global desvela los aspectos negativos del fenómeno de la globalización (masificación, exclusión social y económica de grandes masas humanas, homogeneización...), frente al positivo (integración que está produciendo a nivel planetario). Por tanto, no debe confundirse educación global con un apoyo indiscriminado a todo lo que significa la globalización. La EG es un intento de responder desde la educación a este mar de transacciones e interrelaciones que constituyen nuestro mundo. Respecto de las *prácticas* de la educación global, Byrnes señala tres tendencias que califica de promotoras. La primera conduce a la promoción de la *interdisciplinariedad de conceptos* por parte de los educadores. La segunda tiende a utilizar un *modelo inquisitivo, cuestionador*, que estimule a los estudiantes a responder cuestiones y responder críticamente. La tercera se refiere al esfuerzo por utilizar el *aprendizaje participativo* a través de simulaciones y otras actividades de aprendizaje centradas en el estudiante, lo que supone un cambio en el rol tradicional del profesor. El Centro de Educación Global de la Universidad de York (Inglaterra) presenta un enfoque que nos parece notable. Este centro proponen un modelo de EG constituido por cuatro dimensiones:

a) Tres que se refieren a la faceta externa: El Planeta.

b) Y una dimensión interna: La Persona.

c) Ambas vertientes o facetas se interrelacionan profundamente.

Las tres dimensiones que definen lo que es el Planeta son:

1. *Globalidad espacial*: La educación debe promocionar la toma de conciencia de la interdependencia de todos los pueblos del mundo. Captar los procesos de cambio que se producen en el pequeño espacio en donde vivo implica verlos dentro de un sistema global. Esta interdependencia hace que mi mundo, lo local, esté interconectado con lo global y que los aspectos globales se manifiesten en lo local. La escuela, siguiendo el

modelo racionalista, ha compartimentado la realidad, la ha asignaturizado en el tradicional currículum lineal basado en disciplinas (transversalidad).

2. *Globalidad temporal.* El pasado, presente y futuro son también interdependientes. El pasado lo reconstruimos desde el presente, lo percibimos desde las perspectivas que valoramos ahora. Y el futuro, tanto su construcción como su perspectiva tiene que ver con toda la carga que nos viene desde el pasado, vivida y reconstruida en el presente. La escuela mira excesivamente al pasado.

3. *Globalidad temática:* Temas globales. Son los grandes retos que tiene planteados la humanidad: medio ambiente, desarrollo, derechos humanos, paz, salud, educación, género... todo interconectado en una intrincada red con múltiples acciones y retroacciones que se difunden por todos los niveles, desde el personal y local hasta el global, en donde es imposible aplicar soluciones compartimentalizadas (paradigma de la complejidad vs. paradigma tradicional).

Estas tres dimensiones conforman las *dimensiones externas* de este modelo, las que se refieren al planeta, que están en íntima relación dinámica con la última dimensión, la *del mundo interior*: la persona. Greig, Pike y Selby, aunque no utilicen expresiones como «psicología transpersonal» (enfoque humanístico-transpersonal) o «ecología profunda» (ecología profunda) para explicar la relación íntima entre el planeta y la persona, sin embargo estos enfoques están presentes, contextualizan y constituyen el modelo global de dichos autores. El enfoque transpersonal aparece en textos como este de Selby al afirmar que:

«una naciente toma de conciencia del mundo va unida a un naciente nivel de conocimiento de uno mismo (...) El viaje a la realidad exterior es también un viaje al interior de sí mismo. Los dos son complementarios y se esclarecen recíprocamente». (1996, 27).

Insistiendo en la misma idea citan a T. Roszak, que decía que «cuando nuestra con-

ciencia personal penetra más profundamente en sí misma, nuestro sentido de pertenencia se amplía» incluyendo lo que antes llamábamos «lo exterior». Esto abre la puerta a la *ecología profunda*, como aparece en otros textos. Este «lazo de sustentación mutuo entre persona y planeta (...) es el punto central de la educación global».

Los elementos curriculares con que Pike y Selby concretan este modelo evidencian la concreción del enfoque humanístico-transpersonal. El objetivo humanista es una educación para el enriquecimiento de la vida. Un grupo de habilidades de gran interés para los educadores humanísticos son las referidas al desarrollo de unas relaciones más positivas y auténticas, más felices, en el verdadero encuentro interpersonal, en el aprendizaje y enriquecimiento de los potenciales de la vida social. En esto está implicado el autoconocimiento, el desarrollo de una autoaceptación positiva, el crecimiento de nuestra vida afectiva. Estos educadores desearían ver en el currículo desarrollos que nos permitieran perfeccionar nuestra habilidad para percibir, imaginar, intuir, crear, fantasear, maravillarnos, experimentar, expresarnos corporalmente. La EG asume estos presupuestos como se ve claramente en Selby cuando se refiere a la promoción de ambientes de clase, que atiendan al desarrollo del aspecto cognoscitivo y afectivo del aprendizaje como a las capacidades complementarias de razón y de emoción, intelecto e imaginación, análisis e intuición. Las técnicas y metodologías desarrolladas por esta confluencia son las típicamente humanistas:

«técnicas de aprendizaje cooperativo (...) De parejas y pequeños grupos de discusión que desarrollen la comunicación, la negociación, la búsqueda de consenso, el compartir perspectivas y tomas de decisiones; la construcción de la propia estima a través de programas dirigidos por un tutor, juegos de simulación, actividades de experimentación y simulación que promuevan la exploración mutua de perspectivas, valores y actitudes y, recientemente, el uso de la fantasía y de la visualización guiadas con el fin de activar la

clarificación de valores, el pensamiento creativo y el proceso de resolución de problemas» (Selby, 1996, 28; Pike y Selby, 1988).

Selby critica, pues, a la escuela como fábrica de la fragmentación, visión fragmentaria de un mundo que es asignaturizado, en donde se echa en falta, entre otras cosas, la expresión de sentimientos personales, procesos democráticos y cooperativos... Selby afirma que «la intuición, sueños, fantasía, suposiciones y pensamientos divergentes son, asimismo, reprimidos»; en donde sigue rigiendo de forma persistente la división cartesiana entre cuerpo y mente. Quiero destacar lo que estos autores llaman *aprendizaje global*, que son aprendizajes interactivos que integrados en un todo, pretenden conectar el mundo interior, la persona, con el exterior, el planeta, para alcanzar una conciencia planetaria. Este sería un

«aprendizaje centrado en la persona y en la conciencia planetaria. [Por eso] no es posible promover una conciencia planetaria en la clase sin promover al mismo tiempo el descubrimiento de sí mismo y sin el enriquecimiento del completo potencial del individuo» (Selby, 1996, 28).

Pike y Selby exponen entre otros aspectos, los rasgos básicos de este aprendizaje global: autoconcepto positivo, participación del alumnado, dinámicas de trabajos cooperativos, aprendizajes experienciales, divergencia y creatividad. El aprendizaje debe ser también crítico a fin de no asumir sin más los mensajes implícitos que están en el medio social, pues el medio es el mensaje, lo que supone que no debe haber contradicciones entre los mensajes explícitos y los implícitos.

Respecto de las *actividades* para una EG, Pike y Selby distinguen diferentes tipos:

— Actividades de iniciación. Son de corta duración y sirven para empezar un tema, o cambiar el estilo de un proceso. Entre ellas están los juegos de desinhibición, de cooperación, de conocimiento mutuo. Buscan crear

confianza y un ambiente agradable. a) Actividades de fomento de la autoestima. b) Actividades de trabajo en grupo. c) Actividades de vivenciación, simulación y dramatización.

— Actividades de ejecución. Ejecutar una acción planificada colectivamente. A menudo implica al medio siconatural del centro. a) Actividades de evaluación y retroalimentación. El alumnado se involucra en la evaluación de actividades de la que puede surgir cambios correctivos o mejoras. b) Estrategias de investigación (según el nivel educativo). Conllevan planteamientos de preguntas, observaciones, emisión de hipótesis, conjeturas o explicaciones, planificación de actividades en las que el alumnado pueda involucrarse... c) Actividades de autoobservación, (que los autores no señalan) a fin de trabajar el conocimiento propio. Pueden ser organizadas para periodos cortos.

En esta última obra también se define el *perfil de un educador global*, al igual que formas de evaluación de un currículum de educación global. Es claro que el profesorado pasa a ser más un *facilitador* del aprendizaje, diseñando situaciones y ambientes ricos educativamente hablando que el típico instructor que se preocupa sólo de que el alumno sepa reproducir contenidos intelectuales. El perfil que estos autores dan viene dado por los siguientes rasgos a los que añadimos alguno más: está centrado en lo global, más que en lo etnocéntrico o lo nacional, adopta una posición intercultural, es un facilitador del aprendizaje, respeta la individualidad y cree en las capacidades humanas, emplea diferentes estilos de enseñanza-aprendizaje, busca el desarrollo integral de la persona y ve el aprendizaje como coextensivo con la propia vida, es respetuoso, congruente, desea la implicación en lo comunitario, busca una interdependencia negociada del currículum, él mismo debe vivir en una apasionada búsqueda de su profunda identidad, pues nadie comunica lo que no tiene. Esto implica cambios en la *organización del centro escolar*. Debe hacerse más flexible en la organización de los espacios, de los tiempos, del mobiliario, así como el tipo de relaciones del centro con la comunidad. El ámbito de lo educativo no se

restringe al aula, sino que se desborda en lo familiar y en lo local-comunitario que nos revela lo global. La escuela es, pues, «una institución que se queda pequeña».

Es destacable también en estos autores, las *cinco series de objetivos* o dimensiones que, interconectadas, forman una irreductible perspectiva global y que la escuela no debería olvidar si se quiere preparar a los estudiantes para una participación responsable en un mundo globalizado, planetario:

1.^a *Conciencia de los sistemas*: Adquirir la habilidad para pensar en forma sistémica para así comprender la naturaleza sistémica del mundo en sus dimensiones espaciales, temporales y temáticas globales.

2.^a *Conciencia de la perspectiva*: Reconocer que tenemos una visión del mundo que no es universalmente compartida y, consecuentemente, desarrollar la capacidad para aceptar la existencia de otras perspectivas.

3.^a *Conciencia de la salud del planeta*: Desarrollar una orientación hacia la reflexión sobre la salud del planeta mediante la comprensión de conceptos como justicia, derechos humanos, responsabilidades, y llegar a ser capaces de aplicar dicha comprensión a los desarrollos y tendencias globales.

4.^a *Conciencia de la participación y la preparación*: Desarrollar las habilidades sociales y políticas necesarias para llegar a ser un participante efectivo en la toma de decisiones democráticas sabiendo que, tanto las individuales como las colectivas, repercuten en el presente y en el futuro global.

5.^a *Valoración del proceso*: Tenemos que saber que el aprendizaje y el desarrollo personal son viajes sin un final fijo. En consecuencia, las nuevas formas de ver el mundo son revitalizadoras, pero seguramente serán superadas en el futuro.

Véase también: Educación, Enfoque humanístico-transpersonal, Formación del profesorado, Paradigma de la complejidad *vs.* Paradigma tradicional, Transversalidad.

Bibliografía:

BYNES, R. (1997), «Global education's promise: reinvigorating classroom life in a changing,

interconnected world», en *Theory into practice*, vol. 36, n.º 2, 95-101.

FERNÁNDEZ HERRERÍA, Alfonso (1999), «Educación Global y enfoque transpersonal», en AA. VV. *Homenaje al profesor Óscar Sáenz Barrio*. Granada, Grupo Editorial Universitario, 241-262.

GREIG, Sue, PIKE, Graham y SELBY, David (1991), *Los derechos de la Tierra*. Madrid, Popular.

PIKE, Graham y SELBY, David (1988, 1994), *Global teacher, global learner*. Londres, Hodder and Stoughton

SELBY, David (1996), «Educación global: hacia una irreductible perspectiva global en la escuela», *Aula de Innovación Educativa* 51, 25-30.

YUS, Rafael (1997), *Hacia una educación global desde la transversalidad*. Madrid, Anaya.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

EDUCACIÓN INTERCULTURAL. La necesidad del respeto a la diversidad cultural es un hecho reconocido internacionalmente que ha tenido también su desarrollo, dispar en muchos casos, en el interior de los países. La existencia de grupos étnicos minoritarios y el fenómeno de la migración internacional conllevan situaciones de tensión que han tenido incidencia y respuesta en el ámbito educativo.

Abordar el fenómeno de la inmigración desde todos los centros educativos plantea el diseño de estrategias y planes desde dos conceptos complementarios: la educación policultural y la educación intercultural. La educación policultural engloba las políticas y prácticas educativas que satisfacen las distintas necesidades educativas de grupos de la sociedad que pertenecen a tradiciones culturales diferentes, en tanto que la educación intercultural engloba las políticas y prácticas educativas que permiten a los miembros de diferentes culturas, ya se encuentren en posición mayoritaria o minoritaria, aprender a interactuar constructivamente entre ellos. La educación intercultural subraya la preservación de la identidad de cada grupo, acompañada de la aceptación de la diversidad que lleva al entendimiento y la tolerancia. Para ello la educación intercultural requiere que

las mayorías y las minorías se conozcan, conozcan sus características culturales específicas, sus historias respectivas y el valor de la tolerancia y el pluralismo

Las experiencias pedagógicas de educación policultural no necesariamente han representado un modelo de respeto del derecho a la diferencia o a la identidad de los distintos pueblos y culturas en el interior de una sociedad. Durante los años setenta, en consecuencia, comenzó a hacerse evidente la necesidad de construir sociedades en las que ese derecho a la diversidad cultural estuviera garantizado a través no sólo de actitudes de tolerancia sino, principalmente, por medio del fomento de la interrelación y la convivencia entre las culturas; por la aceptación del pluralismo cultural como un hecho compatible con la cohesión y estabilidad; y como un elemento enriquecedor. La perspectiva intercultural supone una interacción dialógica y el establecimiento de políticas sociales de promoción, de fomento de la participación y de mejora de la convivencia interétnica que se concreta en las finalidades educativas de los sistemas educativos de manera que la presencia viva de otras culturas diferentes a la cultura dominante no se silencie en el currículo.

La dimensión intercultural, en ocasiones, está escasamente contemplada en los programas y prácticas educativas, aunque últimamente está adquiriendo mayor significación en los sistemas educativos actuales relacionada con las cuestiones de solidaridad y frente a las actitudes xenófobas y racistas. Por otro lado, la educación intercultural mantiene estrechos lazos con otras dimensiones relacionadas con la Cultura de Paz como la educación contra la intolerancia, el desarrollo de la cooperación, la solidaridad y la comprensión internacional o la Educación en los Derechos Humanos, la Educación en Valores o la Educación para la Paz. La interculturalidad supone una opción de la sociedad y una filosofía de la existencia y considera que la práctica de esta educación es la condición indispensable que permite edificar una democracia social, económica, política y cultural y construir una comunidad internacional.

Actualmente existe consenso en reconocer el decisivo papel que la educación debe desempeñar para evitar los problemas de la discriminación, la transformación multicultural de las sociedades o el cuestionamiento de los valores democráticos. La perspectiva intercultural de la educación significa favorecer la integración de los alumnos pertenecientes a grupos culturales minoritarios, superando las limitaciones de los enfoques monoculturales que ofrecen como único modelo de integración la asimilación a la cultura mayoritaria, con la consiguiente pérdida de identidad que de ello se deriva para los alumnos de los grupos minoritarios; y desarrollar la tolerancia y prevenir el racismo, estimulando el conocimiento y la valoración de otras culturas además de la mayoritaria, y superando las tendencias y actitudes etnocéntricas que caracterizan la educación monocultural. La finalidad de esta perspectiva educativa está en formar a los ciudadanos en el conocimiento, comprensión, y respeto de las diversas culturas existentes a través del aumento de sus capacidades de comunicación e interacción que propicien actitudes favorables a la pluralidad de ideas y a la multiculturalidad cada vez mayor de la sociedad. Se trata en definitiva de la formación de valores y actitudes (respeto a las personas y sus culturas, superación del etnocentrismo, lucha contra todo tipo de discriminación...) de solidaridad. Actitudes básicas que pueden resumirse en la valoración positiva de la propia identidad, así como de la cultura de los otros.

Véase también: Educación en derechos humanos, Educación para la paz, Grupos étnicos, Inmigración, Interculturalidad.

Bibliografía:

- AA. VV. (1997), *Educación intercultural e intercultural*. Granada, Impredisur.
- ARANGUREN, Luis A. y SÁEZ ORTEGA, Pedro (1998), *De la tolerancia a la interculturalidad, un proceso educativo en torno a la diferencia*. Madrid, Alauda-Anaya.
- JORDÁN, José Antonio (1996), *Propuesta de educación intercultural para profesores*. Barcelona, Ediciones CEAC.

- MUÑOZ SEDANO, Antonio (1997), *Educación intercultural, Teoría y práctica*. Madrid, Editorial Escuela Española.
- RODRÍGUEZ ROJO, Martín (1995), *La educación para la paz y el interculturalismo como tema transversal*. Barcelona, Oikos-tau.
- SALES, Auxiliadora y GARCÍA, Rafael (1997), *Programas de educación intercultural*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

JOSÉ TUVILLA RAYO

EDUCACIÓN MULTICULTURAL. El origen de la Educación Multicultural se debe a los movimientos de presión que los grupos culturalmente minoritarios (especialmente las personas negras) realizaron en Estados Unidos en los años 60, para reivindicar sus derechos civiles, sociales y educativos; en España, el auge se produce sobre los años 90, debido a los movimientos migratorios que comienzan a aumentar en nuestro país. Es evidente que la escuela, como elemento clave de la sociedad, es la primera institución que acoge en sus principios, elementos que favorecen el diálogo y los encuentros entre culturas, de tal forma que la diversidad cultural existente en las aulas sea vista como una rica posibilidad de aprendizajes y no como una situación problemática.

Es frecuente encontrar en la literatura especializada el concepto de Educación Multicultural asociado a otros términos afines, tales como Educación Antirracista, Educación Multiétnica o Educación Intercultural. Sin embargo, aunque con características y objetivos similares, son diferentes en sus planteamientos básicos. El término de Educación Multicultural (*Multicultural Education*) lo hemos adoptado de la tradición anglosajona que lleva ya muchos años investigando las relaciones de convivencia que se producen cuando entran en contacto diversos grupos étnicamente diferentes.

La Educación Multicultural trata de fomentar en los alumnos y profesores el respeto hacia la diversidad cultural y de prepararlos para ser ciudadanos de un mundo multicultural, aunque sin poner el énfasis en el enriquecimiento mutuo de los diferentes grupos que conviven en un mismo espacio geográfico. Es

una etapa intermedia entre los extremos de las posturas asimilacionistas y las que defienden las propuestas interculturales; entre ellas se encuentran otra serie de paradigmas que interpretan su particular forma de entender la variedad étnica en el campo educativo y que se resume en los siguientes puntos:

1. *Monoculturalismo.* La característica fundamental es el etnocentrismo, considerando que nuestros propios patrones culturales son el centro y todos los grupos se analizan a través de este prisma, por lo que se imponen nuestros valores y nuestra forma de entender la vida. Las culturas minoritarias son asimiladas por las costumbres y formas de vida de la mayoritaria. En esta etapa, la escuela es la transmisora de la lengua, las costumbres y la identidad cultural del Estado.

2. *El Relativismo Cultural o Multiculturalidad.* Esta etapa promueve el conocimiento y el respeto de las características propias de los otros grupos, pero sin favorecer la interacción y el encuentro, por lo que existe el riesgo de que las relaciones que se producen en la sociedad y en la escuela continúen siendo monoculturales, sin ningún tipo de enriquecimiento mutuo; es lo denominado «Multiculturalidad Simple». Sin embargo, es el momento en el que se producen los primeros estudios sobre Educación Multicultural y unos tímidos avances de formación del profesorado en atención a la diversidad cultural en el mundo educativo.

3. *Educación Intercultural.* Parte las mismas premisas básicas que la etapa anterior, el conocimiento y el respeto a los otros grupos, pero su característica fundamental es que promueve un encuentro en igualdad.

A pesar de estas diferencias entre la Educación Multi e Intercultural, hay autores que defienden la igualdad entre estos dos términos y creen que esta falsa polémica se origina para desviar la atención del tema hacia cuestiones lingüísticas y evitar entrar en los planteamientos profundos del problema. No obstante, la mayor parte de la literatura critica el gran riesgo que conlleva la práctica de la Educación Multicultural al no favorecer las relaciones recíprocas en la convivencia de los dis-

tintos grupos culturales: la formación de guetos, tanto en el ámbito social como en el educativo. En el campo social, podemos trasladarlo al desarrollo de las distintas comunidades de forma separada; en el campo educativo se refleja en la creación de centros cerrados, monoculturales, en la formación de aulas culturalmente homogéneas o en una incompleta inclusión de los contenidos dentro del currículum escolar (p. ej., introducir tan

sólo elementos folklóricos: la gastronomía, trajes típicos, etc.). En todos los casos, se critica la dificultad para llevar a cabo la verdadera integración social y educativa de los grupos minoritarios.

En el siguiente cuadro se reflejan claramente las diferencias entre la Educación Multicultural y la Educación Intercultural:

Véase también: Educación Intercultural.

EDUCACIÓN MULTICULTURAL	EDUCACIÓN INTERCULTURAL
	Es una actitud por la que podemos optar o no, dentro de un contexto multicultural.
Respeta y valora las diferencias.	La base fundamental es el diálogo y la interrelación entre los distintos grupos.
Centra su atención en los otros.	Centra su atención en «nosotros» y «los otros».
Defiende la diversidad cultural.	Propone el derecho a la diferencia y a la propia identidad.
Propone actuaciones educativas sólo en los que existan minorías étnico-culturales.	Defiende la integración de programas interculturales en todas las escuelas.
Los centros educativos son el espacio ideal para las relaciones entre las diferentes culturas, pero desde una perspectiva que resalta las diferencias entre ellas.	Promueve las relaciones igualitarias evitando la jerarquización entre los grupos.
Explica la aparición de valores negativos, como el racismo, por un inadecuado proceso de socialización.	Justifica la aparición de estos valores y actitudes, a través de un complejo enfoque global en el que intervienen otros factores: sociales, políticos, educativos, familiares, etc.

Fuente: SÁNCHEZ, Sebastián, MESA, M.^a Carmen (Dir.).

Bibliografía:

AGUADO, M.^a Teresa (1997), *Educación Multicultural. Su teoría y su práctica*. Madrid. UNED.

COLECTIVO AMANI (1994), *Educación Intercultural y resolución de conflictos*. Madrid. Popular.

ESSOMBA, Miguel Ángel (1999), *Construir la escuela intercultural*. Barcelona. Graó.

SÁNCHEZ Sebastián y MESA, M.^a Carmen (Dir.). (En prensa), *Los relatos de convivencia como recurso didáctico. Elaboración de materiales curriculares como estrategia para la prevención y modificación de estereotipos negativos en contextos multiculturales*.

GLORIA ROJAS RUIZ
y INMACULADA ALEMANY ARREBOLA

EDUCACIÓN PARA EL DESARME. La educación para el desarme es el componente más restringido y más claramente delimitable de la Educación para la Paz (EP). Como ocurre con otros, en la educación para el desarme se dan también dos tipos de enfoques, tanto en lo relativo a su orientación o caracterización, como al objeto o campo de estudios: educación sobre y educación para el desarme. La educación sobre el desarme, orientación más restringida, se fundamenta en el concepto clásico de desarme como reducción, limitación de armamentos y todo lo relacionado con la carrera armamentista y el sistema guerra. La orientación más amplia, se apoya en las interrelaciones que tiene el concepto de desarme con los de desarrollo y derechos humanos. Además,

este enfoque amplio combina los aspectos informativos con los aspectos favorecedores de creación de actitudes críticas que generen en los estudiantes conductas opositoras a la «incitación a la guerra, la propaganda y el militarismo en general». En definitiva, se pretende

«enseñar no tanto qué pensar acerca del desarme, sino cómo pensar sobre el mismo. Por consiguiente, debería tratarse en la solución de problemas con objeto de desarrollar la capacidad analítica y crítica para examinar y evaluar las medidas prácticas encaminadas a reducir los armamentos y eliminar la guerra como práctica internacional aceptable» (UNESCO, 1980:8).

Coincidimos muy particularmente con lo expresado en el *Informe Final* del Congreso Mundial de Educación para el Desarme, celebrado en París junio de 1980, en el que *se configura a la educación para el desarme como un componente de la EP*, con el objetivo de sensibilización acerca de cuatro grandes cuestiones: el concepto de desarme *versus* carrera armamentista y el comercio de armas; el sistema guerra y sus efectos para la humanidad y el medio ambiente; la relación militarismo, subdesarrollo y derechos humanos, y, en cuarto lugar, la seguridad y las alternativas no violentas de defensa.

Véase también: Día de la Paz, Educación para la Paz, Educación en valores, Escuela instrumento de paz, No violencia.

Bibliografía:

- APPLE, Michael W. (1987), *Educación y poder*. Madrid, Paidós/MEC.
 —, (1996), *Política cultural y educación*. Madrid, Morata.
 E.I.P. (1999), *Culturas del mundo*. Boletín escuela y paz, Ginebra.
 —, (2001), *El derecho a la educación*. Boletín escuela y paz, Ginebra.

XESÚS R. JARES

EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO.

La educación para el desarrollo enfatiza su acción en los desequilibrios socio-económicos entre y dentro de los pueblos, así como

en los procesos de alienación que aquellos suelen llevar consigo. De aquí que su «objetivo terminal» sea el de «facilitar a los alumnos un cambio de actitudes y comportamientos en relación con el problema de los desequilibrios económicos, sociales y culturales entre los pueblos y sus graves consecuencias». Es decir, al igual que ocurre con la educación para la paz, la educación para el desarrollo se fundamenta en el concepto de *concientización* acuñado por Paulo Freire, en su doble significado de objetivo y proceso. De esta forma, es entendida como un proceso de concientización de los individuos para conseguir el cambio social. En palabras de E. Detti (1988), podemos definir la educación para el desarrollo como

«la formación de una conciencia que nos habitúe al respeto y a la confrontación con los otros, también con aquellos aparentemente diferentes y lejanos; y la formación de una personalidad con una identidad propia y al mismo tiempo capaz de comprender que la elección de cada uno está en cualquier caso relacionada con la de los demás ciudadanos del mundo» (2).

En correspondencia con los objetivos explicitados, los *contenidos* que predominan en este componente de la Educación para la Paz hacen relación a la situación del denominado Tercer Mundo y su relación con el mundo desarrollado. De ahí que los bloques temáticos más comúnmente citados sean: las relaciones Norte-Sur y el llamado nuevo orden económico internacional; la población, demografía y problemas migratorios; agricultura, alimentación y hambre y, en cuarto lugar, enseñanza y cultura.

Entre las *actividades* más usadas están:

- Los juegos de simulación, como «La dinámica de los cubos», «Quién alimenta a quién» o «Los refugiados», etc.
- Correspondencia e intercambio de objetos.
- Hermanamientos y campañas de solidaridad.
- Exposiciones fotográficas.

- Utilización de la literatura popular y mitológica de los países del Tercer Mundo.
- Fotolenguaje.
- Taller de documentos.
- «Seguir la pista» a un producto desde su producción hasta que llega a nuestras manos.
- Etc.

En el Estado español, como en otros países europeos, hay que resaltar la labor sensibilizadora y de divulgación que están realizando las Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo (ONGD's), verdaderas impulsoras y mantenedoras de este componente.

Véase también: Conflictos Norte-Sur, Desarrollo, Deuda Externa, Educación en valores, Educación para la convivencia, Organizaciones no Gubernamentales.

Bibliografía:

- GERVILLA, Enrique (1997), *Postmodernidad y Educación. Valores y cultura de los jóvenes*. Madrid, Dykinson (3.ª edic.).
- GIL MARTÍNEZ, Ramón (1998), *Valores humanos y desarrollo personal*. Madrid, Escuela Española.
- ORTEGA, Pedro y MÍNGUEZ, Ramón (2001), *Los valores en la educación*. Barcelona, Ariel.

XESÚS R. JARES

EDUCACIÓN PARA LA COMPRENSIÓN INTERNACIONAL. La educación para la comprensión internacional es el significado pionero que ha tenido la educación para la paz (EP) desde sus inicios. Parte del supuesto y de la necesidad de incrementar la interdependencia de las naciones para poder abordar determinados problemas que afectan al conjunto del planeta y para los que es necesario el concurso cooperativo de la humanidad para su solución. Para ello se propugna el conocimiento y reconocimiento de la diversidad cultural, étnica y política de los pueblos del mundo.

Los *objetivos* de este componente de la EP son para X. Jares:

- a) Cognoscitivos:
 - Describir y analizar las diferentes formas de cooperación internacional.
 - Deducir las conclusiones pertinentes en torno a los diferentes cambios que para un mismo país ha tenido el concepto de enemigo y su uso por los Estados.
 - Relacionar el sistema internacional vigente como algo histórico.
 - Conocer el funcionamiento y estructura de las Naciones Unidas, y otros organismos internacionales, así como sus propuestas de reforma.
 - Conocer los principales problemas de la humanidad.

- b) Actitudinales:
 - Valorar positivamente la sustitución paulatina de la diplomacia de los estados por la diplomacia de los pueblos.
 - Valorar positivamente la creciente interdependencia mundial, dentro de la identidad de cada pueblo.
 - Practicar la comunicación y contactos internacionales.
 - Valorar positivamente la existencia de organismos internacionales que regulen la convivencia entre los países.

Entre las *actividades* que con mayor frecuencia se propugnan, destacan aquellas que facilitan el conocimiento y contacto con los otros países:

- Correspondencia interescolar.
- Visita a las clases de personas de otros países.
- Conferencias y proyecciones audiovisuales sobre otros países y culturas.
- Elaboración de periódicos escolares con apartados dedicados a comentar problemas internacionales.
- Lectura de textos literarios de autores foráneos, así como de revistas y periódicos, etc.
- Estudios comparativos de folclore y audiciones musicales de música tradicional de diferentes países.
- Audición de emisiones radiofónicas.
- Exposiciones de fotografías.
- Viajes e intercambios de estudiantes y profesores.

— Conmemoración de determinadas fechas de alcance internacional: Día de las Naciones Unidas (24 de octubre); Día de los Derechos Humanos (10 de diciembre); Día Mundial de la Salud (7 de marzo); Día Internacional de la Mujer (8 de marzo); Día Internacional para la eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (21 de marzo); etc.

— Igualmente, se hace especial énfasis en las actividades extraescolares, tales como la constitución de Clubes estudiantiles; la recaudación de fondos; las representaciones; conferencias; periódicos; etc.

Véase también: Educación, Educación en valores, Educación para el desarrollo, Educación global, Educación intercultural.

Bibliografía:

- GERVILLA, Enrique (1997), *Postmodernidad y Educación. Valores y cultura de los jóvenes* Madrid, Dykinson (3.ª edic.).
- GIL MARTÍNEZ, Ramón (1998), *Valores humanos y desarrollo personal*. Madrid, Escuela Española.
- ORTEGA, Pedro y MINGUEZ, Ramón (2001), *Los valores en la educación*. Barcelona, Ariel.
- ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

EDUCACIÓN PARA LA CONVIVENCIA. Convivir es principalmente vivir en comunidad estableciendo pautas y normas que favorezcan la ayuda, seguridad, colaboración y cooperación necesarias para resolver eficazmente los conflictos de relaciones que se producen en el seno de esa comunidad. Reconocer y asimilar aquellos valores morales que pueden entenderse como universalmente deseables en beneficio de esa convivencia es uno de los objetivos de la educación; objetivos estrechamente vinculados con los derechos humanos que constituyen el mínimo de una ética del consenso, garantizados por su universalidad (se imponen a todos los seres humanos los mismos derechos y las mismas obligaciones), por el principio de igualdad y por su doble naturaleza (emanan de la condición misma del ser humano y evolucionan como normas gracias a un proceso de construcción colectiva e histórica inacabado).

La sociedad plural y democrática en la que vivimos exige un modelo de educación en valores que haga posible una convivencia basada en la equidad, que sea respetuosa con la autonomía personal y que potencie la reconstrucción del conocimiento. Ese modelo, basado en los valores democráticos, debe conjugar tanto la autonomía personal como la razón dialógica para determinar algunos de los principios de valores que guíen nuestra conducta, la conducta de todos, ante situaciones que supongan conflictos, los modos de resolverlos y la manera de transformar la sociedad. Y supone la apertura a los otros, el respeto a la diferencia y el respeto a los derechos humanos.

El aprendizaje, atendiendo a la competencia ética de la educación, implica experiencias no sólo intelectuales o cognitivas, sino también afectivas. La escuela, por consiguiente, debe ser capaz de promover un efectivo acceso al conocimiento científico, humanístico, artístico y tecnológico como condición de desarrollo personal en un mundo cambiante. Pero además, debe formar personas que sepan desenvolverse y enfrentarse con éxito a la incertidumbre, que sepan tomar decisiones, que desarrollen satisfactoriamente sus competencias básicas y afiancen su identidad en la pluralidad. Los escenarios educativos que la escuela construye y acoge, tanto formales como informales, deben facilitar, además del aprendizaje individual, la interacción entre iguales, el aprendizaje cooperativo, el cultivo de la autonomía, el ejercicio del diálogo y el esfuerzo personal como entrenamiento para superar las dificultades y como aprendizaje para aquellas que puedan presentarse a lo largo de toda la vida. Para ello, debe integrar en su cotidianidad valores propios de una comunidad democrática, equitativa y justa, basados en derechos y deberes de sus miembros para una convivencia respetuosa y feliz. Tal comunidad justa y democrática debe integrar en su construcción espacios en los que la reflexión, el debate y la propuesta de acuerdos estén abiertos a la participación de las generaciones más jóvenes.

Para alcanzar las metas y objetivos anteriores, los sistemas educativos actuales han desarrollado distintos modelos de una edu-

cación en cuya denominación no existe acuerdo: Educación moral y cívica, Educación en valores, Educación para una ciudadanía democrática o, simplemente, Educación para la Convivencia. Modelos de educación que, por otra parte, se confunden tanto en sus objetivos, métodos y estrategias con otros como la Educación para la paz, la Educación en Derechos Humanos o la Educación Intercultural. No es extraño pues encontrar en la diversa literatura pedagógica existente la integración dentro de este tipo de educación, desde una perspectiva globalizadora, las educaciones antes mencionadas. Este es el caso de la propuesta educativa andaluza que resuelve esta cuestión terminológica refiriéndose a este campo transversal como Educación Moral, para la Convivencia y la Paz. En el ámbito europeo el proyecto de Educación para la ciudadanía democrática destinada a la formación de ciudadanos capaces de un comportamiento autónomo, crítico, participativo y responsable como base de una sociedad fundada en el respeto de los principios de la democracia, los derechos humanos, la paz, la libertad y la igualdad a los componentes anteriores se le suma la Educación Global.

Véase también: Convivencia, Educación en valores.

Bibliografía:

- CAMPS, Victoria (1994), *Los valores de la educación*. Madrid, Alauda-Anaya.
- GONZÁLEZ LUCINI, Fernando (1993), *Temas transversales y educación en valores*. Madrid, Alauda.
- PAYÁ SÁNCHEZ, Montserrat (1997), *Educación en valores para una sociedad abierta y plural: aproximación conceptual*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- PÉREZ SERRANO, Gloria (1997), *Como educar para la democracia, estrategias educativas*. Madrid, Editorial popular.
- PUIG ROVIRA, Josep María (1995), *La educación moral en la enseñanza obligatoria*. Barcelona, Editorial Horsori.
- RODERO, Luis (1995), *Educación moral para la convivencia y la paz*. Sevilla, Consejería de Educación y Ciencia.

EDUCACIÓN PARA LA PAZ. Si examinamos la expresión «educación para la paz» (en adelante: «EpP»), vemos que está compuesta por dos conceptos básicos de los que deberíamos tener una información previa: Paz y educación, y de una preposición que los relaciona: «para». Lógicamente, en función de lo que se entienda por dichos sustantivos y lo que se quiera decir con esa preposición tendremos así diferentes concepciones acerca de lo que pueda entenderse por EpP. Dado que el concepto «Paz» tiene tres dimensiones (la social, la ecológica y la personal) nos remitimos a las voces que las explican (Paz social, Paz Gaia, Paz interna) y al enfoque genérico que se da aquí sobre la paz Paz Intercultural. En estos conceptos se han introducido aspectos novedosos y críticos que hacen que el modelo de EpP que se expone en esta obra sea en ciertos aspectos, poco frecuente. Respecto del concepto de Educación, se está en los enfoques y planteamientos actuales. Además de la necesidad de leer previamente las citadas voces, se pueden ver otras complementarias como Paz, Paz Imperfecta, Pedagogía (y Paz), Educación Global y Educación familiar, Conflicto y No-Violencia.

Respecto del otro elemento, la preposición «para», está relacionando el campo de la educación con el de la paz, y además se está indicando que el fin de la acción educativa son los valores de una cultura de paz. De manera genérica y, por tanto, válida para cualquier materia o proceso de aprendizaje, podemos distinguir entre contenido, que es el *lo que* se enseña, y el medio de enseñarlo, que es lo que llamamos la *forma*. Por «medio» no se entiende sólo la metodología, sino también muchas otras cosas, como el ambiente de clase, las relaciones sociales dentro de la comunidad educativa, el estilo organizativo del centro escolar, el nivel de participación, el grado de apertura a otros agentes educativos de la comunidad en la que está el centro, la forma de resolución de los conflictos... Todo esto es la forma y hay que decir que no solo se aprende el contenido explícito o lo que se enseña, sino también, y de una manera muy efectiva, el medio en que eso se enseña, desde la metodología, transmisiva o participativa, el ambiente de clase, más o

menos distendido, con más o menos angustia..., el tipo de aprendizaje, con más o menos peso del aprendizaje cooperativo frente al meramente individual, el grado de participación del centro, su sensibilidad para los temas transversales, su grado de apertura a la comunidad... y un largo etc. Es el lado implícito el que hay que explicitar lo más posible, tomando conciencia de ello, porque eso también está presente en los procesos de enseñanza-aprendizaje, modelando nuestras capacidades, estimulándolas o imposibilitando su desarrollo.

En la forma suele haber violencias diversas. La violencia se ha definido a través de la obra de Galtung por su efecto en los seres humanos, como la causa de la diferencia entre lo potencial y lo realmente desarrollado en las personas, siempre que esa diferencia sea evitable. Al ser un obstáculo evitable para la autorrealización humana la violencia explica que las personas tengan realizaciones efectivas por debajo de sus capacidades (físicas, afectivas, mentales, socioculturales, espirituales). De aquí que sea *especialmente contradictorio* que la institución educativa, que dice existir para educar a las personas, es decir para desarrollar sus potenciales valiosos, pueda llevar a cabo diversos tipos de prácticas (ligadas a la forma) que impidan, en parte, ese desarrollo. Por tanto, unas primeras conclusiones serían las siguientes:

1. Que la educación para la paz no es algo que se limite sólo al *contenido* explícito (porque de esta forma sólo se haría educación para la paz en aquellas aulas donde se impartiera esta materia y ya sabemos que en la enseñanza no universitaria esta no sería una materia al uso, sino una transversal, transversalidad), sino que tiene que ver con la *forma* de desarrollar cualquier materia.

2. Que en este contexto todos, sepámoslo o no, seamos conscientes de ello o no, estaremos educando con formas o estructuras pacíficas o violentas. En consecuencia, la educación para la paz, en cuanto a la forma y no en cuanto al contenido, es una cuestión que atañe a todo profesional de la educación con independencia de su especialidad, es decir, de la materia que imparta.

Un profesor puede no referirse nunca a temas relacionados con la paz, pero si se preocupa de sus alumnos, de que sus aprendizajes sean también cooperativos, grupales, a escucharse unos a otros, tomar decisiones, defender correctamente sus propias opiniones, llegar a acuerdos, desvelar y resolver los posibles conflictos de forma no-violenta, el desarrollo de habilidades cognitivas y socio-afectivas que no sean la mera repetición de un material impreso, sino la reflexión crítica, el diálogo y el respeto activo, la comprensión, la reconstrucción individual y grupal de contenidos por parte del alumnado, el compromiso y la participación en el aula y en el centro, la preocupación por los problemas comunitarios, etc., no sólo estaremos formando intelectualmente, sino educando actitudes positivas. Si además, las relaciones en el aula y en el centro se dan en un ambiente de confianza, de flexibilidad... los alumnos estarán aprendiendo esos valores en la experiencia práctica. Y esto atañe de igual modo a cualquier docente. De ahí la radical importancia de lo que se llama la *forma* de aprender en la formación de valores, actitudes y hábitos, en definitiva, en el ámbito de la educación. Por eso es mucho más importante lo que se vive que lo que se dice. La educación en los valores de la paz (cooperación, amistad, percepción sistémica, sensibilidad por la naturaleza, responsabilidad, autoestima...) debe desarrollarse en la forma de hacer educación, con independencia de que después pueda reflexionarse sobre ellos. Como se ha dicho, aprendizajes ligados a la forma se dan también en el nivel del centro, en su estilo organizativo, institucional, que está relacionado con la formación del docente (formación del profesorado). Podemos decir que el primer problema que se nos presenta es que en la misma acción educativa no se «esconda» violencia alguna.

3. Que en la EpP no puede haber contradicción entre el fin (educar para la paz) y los medios (la forma), que tienen que ser también pacíficos, pues de lo contrario aprenderemos la violencia que conlleven

4. La cuarta conclusión es que no estamos hablando de la violencia visible, que ya se supone que no sólo no se va a enseñar, sino

que se está procurando controlar y que parece un fenómeno en aumento que se ha hecho presente en los centros educativos, sino de una violencia que es especialmente peligrosa: la violencia «invisible» ligada a la forma de vida de la institución educativa (*violencia estructural*) que es una violencia de fondo y que puede explicar parte de esa violencia visible que tanto agobia al profesorado (otra parte explicativa tiene que ver con otros contextos en los que viven los alumnos: la vida familiar y social, contexto económico, influencia de los medios de comunicación, grupos de iguales, barrio...). También hablamos de otro tipo de violencia: la cultural, simbólica.

La *violencia estructural* se manifiesta en los centros educativos con frecuencia como algo difuso, que se diluye en las redes de la burocratización y de la gestión de tales centros, se manifiesta en los estilos docentes rutinarios y poco participativos, en la falta de comunicación multilateral, en las resistencias de la comunidad escolar ante los cambios innovadores, en modos corporativistas de funcionamiento, en modelos de evaluación poco formativos, en la reproducción de la jerarquía social, en el ambiente competitivo, en mensajes culturales presentados como algo sin vida, que no invita a su discusión, a su descubrimiento... en su presentación fragmentaria, asignaturizando la realidad, fragmentando la percepción de la misma al no existir prácticas interdisciplinarias, fragmentación que se extiende a la organización lineal del currículo y a la cultura poco colaborativa del trabajo de los profesores, y en definitiva, a lo que se llama «celularismo»: profesores aislados, con contenidos curriculares aislados, organizados en currículos lineales, con grupos de alumnos aislados entre sí, en espacios y tiempos también aislados. La violencia estructural se manifiesta, pues, en muchos aprendizajes implícitos, colaterales (currículo oculto), que están modelando al alumno a causa de la extrema plasticidad de sus jóvenes personalidades

Podemos hacer un retrato robot de lo que podría ser los rasgos de la construcción social de la personalidad del alumnado, es decir, del aprendizaje que viene por la forma o estructura de la educación. Este retrato ro-

bot es abstracto. Incluye, pues, rasgos que pueden estar más o menos presente en la forma o estructura de la acción educativa. En los niveles más bajos apenas se da, pero va aumentando conforme nos acercamos a los niveles universitarios. Los rasgos de este aprendizaje social es el siguiente: se aprende la fragmentación mental en un currículum centrado en disciplinas aisladas; el individualismo, la competitividad; el consumismo del saber sancionado oficialmente; se aprende que importa más los títulos o el aprobado que el saber en sí mismo, lo que supone una desnaturalización del aprendizaje, que además tiene un carácter instrumental, pues se utiliza en un proceso de intercambio, al modo comercial, con el diploma, títulos o calificaciones; se aprende la meritocracia, la sumisión, la obediencia como rito de paso; cierta pasividad intelectual, la reproducción de la cultura en letra impresa, la desmovilización social y política respecto del entorno y de la misma institución educativa; se aprende a relacionarse según la estratificación de roles (profesor, alumno, administrativo, director...).

La violencia aparece en las contradicciones de lo explícito con lo implícito, en el exceso de normas y regulaciones; en una educación que no mira hacia el futuro, hacia los grandes retos de los problemas globales que tienen planteados hoy día toda la humanidad; en una escuela que no facilita una cultura interior basada en una red libremente aceptada de valores que hagan a los individuos y a los grupos, resistentes a la socialización de los contravalores de nuestra cultura (consumismo, la mercantilización de todo, la cultura del placer y del dinero, la superficialidad, la primacía de lo privado, los valores del mero tener y no del ser... los valores de la violencia). Ross y Watkinson, profesoras canadienses, en un reciente trabajo (1999) señalan otros aspectos de este aprendizaje como son la estandarización de la práctica docente, la exclusión del afecto y el uso del castigo, la intimidación, el acoso y la discriminación, etc.

Todos estos aprendizajes son formas en las que las escuelas causan daño a los niños/as y jóvenes. Por supuesto que también se aprenden valores como por ejemplo, un cierto autocontrol, la puntualidad, el esfuerzo, una for-

mación, especialmente con vistas a la inserción laboral en la sociedad, una cierta socialización de cara a una convivencia básica y también una cierta dimensión crítica.

La violencia cultural se manifiesta a través de los agentes y mecanismos que rigen la selección del conocimiento, su organización y distribución en el currículo, con lo que se garantiza la inculcación de la cultura de los grupos dominantes, de sus categorías perceptivas, haciéndola pasar como una visión «natural». M. Apple ha estudiado el currículo indicando que está mediatizado por intereses de clase, de dominación, es decir, por intereses violentos. Es cierto que a través del currículo se valora la cultura occidental (más que otras), del hombre (se transmite valores patriarcales), blanco (no está presente el tema étnico y racial y sus aportaciones culturales, aunque la inmigración está cambiando esto), urbano (se olvida por ej., la cultura rural) de clase media (son los valores más representados en la escuela). Lo que se omite queda excluido del currículum y tiene su repercusión en la esfera valorativa y actitudinal de los estudiantes. Estos son aspectos importantes en que vemos funcionar la violencia cultural. Por eso la importancia actual de corrientes como la educación para la multiculturalidad o la interculturalidad y la educación para la igualdad, como líneas que, además de desvelar la violencia implícita en los aspectos étnicos/culturales y de género, plantean propuestas innovadoras.

5. Una quinta conclusión es, por tanto, la presencia, como un elemento de la educación para la paz, de un análisis crítico de los contenidos docentes, de su selección y organización, de lo que está presente y de lo que está ausente en el currículum, pues como hemos visto, los contenidos son un lugar privilegiado donde se oculta violencia cultural, ideológica.

6. Que aunque en los niveles no universitarios hubiera una materia que explícitamente tratara contenidos relacionados con la paz, es decir, educación *sobre* la paz, que no la hay (aunque las áreas de sociales y naturales pueden dar ciertos contenidos), esto no sería lo más importante, pues el conocimiento por sí sólo no garantiza que haya educación, que

es cambio de valores, actitudes y modelos de conducta. Es más, no es infrecuente que encontremos educación *sobre* la paz pero con unas formas en las que hay violencias, es decir, sin educación *en* la paz, lo cual negaría que hubiera educación *para* la paz.

7. Esto quiere decir que no sólo es más relevante la forma que el contenido, sino que la educación *para* la paz debe ser necesariamente educación *en* la paz (la forma), algo que como se ha visto, puede y debe hacer todo educador. Estas siete conclusiones delimitan las condiciones de posibilidad de una educación para la paz en el ámbito no universitario, en donde no hay una asignatura con contenidos. Si estuviéramos hablando de una materia de EpP entonces habría que decir algo más: que la educación en la paz sería la condición de posibilidad de una educación para la paz, que supone investigación, conocimiento reflexivo, es decir, educación sobre la paz y formación de valores y actitudes que lleven a una acción para la paz. Así, la investigación y la acción están unidas en y con la educación para la paz. En los ámbitos no universitarios no podríamos hablar de conocimiento e investigación, pero como ha debido de quedar claro por todo lo dicho, este aspecto no sería el fundamental, sino complementario, pues la condición esencial para la existencia de educación *para* la paz, no es la educación *sobre* la paz, sino la educación *en* la paz, algo que todo educador, pertenezca al sistema escolar o no, puede hacer. Esto hace que la educación para la paz sea una dimensión que debería estar presente en cualquier acto en que pueda haber educación.

Véase también: Educación, Educación global, Formación del profesorado, Paz Imperfecta.

Bibliografía:

- APPLE, Michael W. (1986), *Ideología y currículo*. Madrid, Akal.
 —, (1987), *Educación y poder*. Madrid, Paidós/MEC.
 —, (1996), *Política cultural y educación*. Madrid, Morata.
 FERNÁNDEZ HERRERÍA, Alfonso (1995a), «Violencia estructural y currículo orientado a la educa-

ción para la paz», *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 22, 21-38.

—, (1995b), «Diseño e integración de programas de educación para la paz en el currículum escolar», AA. VV. *Educación para la diversidad*. Granada, Osuna, 95-136.

ROSS, Juanita y WATKINSON, Ailsa M. (Eds.) (1999), *La violencia en el sistema educativo. Del daño que las escuelas causan a los niños*. Madrid, La Muralla.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

EDUCACIÓN PARA LA SALUD. Para entender el significado real de la educación para la salud hay que comprender el nuevo concepto de salud que definió al Organización Mundial de la Salud (OMS): «estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades». Esta definición, como se puede ver, es muy amplia e incluye numerosas dimensiones del bienestar humano que van mucho más allá de la mera ausencia de enfermedad o dolor. Pues bien, si estar sano implica un cierto nivel de equilibrio del individuo en sus distintas facetas (psicológica, física y social), la educación para la salud ha de estar vinculada con la adquisición de los conocimientos y las habilidades necesarias para la obtención individual y colectiva de esta situación de equilibrio y bienestar que llamamos salud.

Esta nueva idea de la salud está unida históricamente con la proclamación y desarrollo de los Derechos Humanos y con el auge del denominado Estado de Bienestar que cobró cuerpo tras la Segunda Guerra Mundial en Europa y Norteamérica. Es en esta coyuntura histórica donde el derecho a la salud se convierte en un derecho universal por medio de instituciones como la Seguridad Social. También en estos momentos surge la salud pública como el conjunto de factores ambientales y de condiciones de vida que determina los estados de salud de la poblaciones.

Por otro lado, pero confluyendo en la misma dirección, empieza a evidenciarse la influencia que sobre la salud tienen aspectos de la vida de las personas que tienen que ver con su alimentación, con los hábitos de la

conducta (formas de vida más o menos sedentarias), con la calidad del aire o de las aguas, o finalmente con estados emocionales y psicológicos asociados a determinadas formas de vida que generan estrés o ansiedad crónica. Estos cambios hacen que se pase de un concepto de salud centrado en la enfermedad a otro centrado en el bienestar.

Todo esto implica que la medicina se hace más social (se tiene en cuenta los factores ambientales), más compleja (se entiende que existen múltiples causas que afectan a la salud) y se individualiza (el bienestar y los aspectos psicológicos cobran mayor importancia). Paradójicamente todo esto ocurre en unos momentos en que se está desarrollando una medicina muy especializada y tecnológica.

Para entender esta aparente, al menos, contradicción hay que añadir otro factor más: la crisis del paternalismo clínico. ¿Qué es el paternalismo clínico? Una forma tradicional de entender la medicina donde el médico tiene todo el poder sobre el paciente y éste queda relegado a un mero sujeto pasivo de la terapia. Esta forma de hacer medicina está en crisis pues los pacientes tienen derechos, no dejan de ser ciudadanos por entrar en un hospital, exigen tener voz y ser escuchados en el diseño de su propia vida y salud. Difícilmente se puede obtener ese equilibrio que indica la OMS si no hay una colaboración activa y voluntaria del paciente.

El nuevo concepto de salud requiere una medicina social, compleja, de calidad pero también democrática. Así pues, la salud no es ya sólo la ausencia de enfermedad ni es tampoco el resultado de una sola causa. La salud tiene mucho que ver con el equilibrio entre el cuerpo y la psique del individuo y de éste con el ambiente y la sociedad que le rodea. Podemos decir parafraseando a Simone de Beauvoir que «no se nace sino que se hace saludable».

Todos estos cambios en la representación social y científica de la salud implican que uno de los factores determinantes para la buena salud de un individuo reside en la conducta de este mismo individuo, es decir, en lo que hagamos a lo largo de nuestra vida. Pues si bien es cierto que existen constituciones físicas innatas que determinan una mayor o me-

nor propensión a padecer ésta o aquella enfermedad, tal propensión se verá incrementada o anulada en virtud de cuál sea la conducta del individuo. Y, como sabemos, la conducta de los seres humanos, a diferencia de otros animales, no está guiada por instintos biológicos innatos sino que es aprendida, enseñada, por la sociedad a lo largo de la vida y especialmente en los primeros años de ésta. De aquí surge la necesidad de una educación para la salud: hay que aprender hábitos, conductas, formas de reacción y de relación que sean favorables para la consecución y mantenimiento de ese equilibrio en que consisten los estadios saludables.

Pero esta tarea no es una tarea solitaria sino que en ella han de estar involucrados necesariamente las instituciones sociales. Empezando por que alguien ha de jugar el papel de agente educador y terminando por que el individuo aislado no puede vivir aisladamente en un medio social y natural degradado e insalubre. Así pues la educación para la salud es también un instrumento fundamental de la salud pública.

Un último elemento que revaloriza la necesidad de la educación para la salud es el modelo de medicina democrática que antes hemos apuntado. En este modelo participativo los valores centrales que hay que respetar y fomentar son la autonomía y el bienestar de las personas. En este sentido las personas debemos asumir cuotas superiores de responsabilidad en el diseño y conservación de la propia salud. Esta ampliación de la autonomía, requiere también de la educación para poder ejercer con responsabilidad y eficacia el cuidado de sí. Y, como en todo proyecto democrático, la formación de los individuos autónomos, cultos y críticos es clave para el buen funcionamiento del proyecto.

La educación para la salud no se debe limitar a las primeras edades (la niñez y adolescencia) aun siendo éstas fundamentales, sino que debe continuar a lo largo de toda la existencia de un individuo. El lugar institucional tampoco debe quedar restringido al marco escolar sino que debe ampliarse a todos los medios y lugares de formación de la opinión y de influencia en la conformación de hábitos y conductas.

Hay diferentes planos en que se divide la educación para la salud y que afectan todos a aspectos de la conducta de los individuos. Así, podemos mencionar el aprendizaje de conductas alimentarias saludables (aprender a comer), adquirir hábitos de descanso saludables (aprender a dormir y a descansar) la habituación a formas de ejercicios físicos moderados y continuados (aprender a andar, a correr, a nadar), la adquisición de unos conocimientos sanitarios básicos (aprender a curar), el control y conocimiento del cuerpo propio (aprender ser uno mismo), la educación sexual (aprender a gozar), el desarrollo y control de la afectividad y la emotividad (aprender a amar, a odiar, en definitiva a convivir), desarrollar hábitos sostenibles y respetuosos con el ambiente natural (aprender a habitar).

Todas estas capacidades, habilidades y conocimientos son el conjunto de elementos y planos que componen la educación para la salud que se revela de esta manera como una de las formas de educación para la autonomía, la libertad y el bienestar de los individuos y de la sociedad.

Véase también: Educación, Educación en valores, Educación Global, Formación del Profesorado, Medioambientalismo.

Bibliografía:

- CATALÁ VILLANUEVA, Francisco y KEENOY, Esteban de Manuel (1998), *La salud pública y el futuro del estado del bienestar [Informe SESPA]*. Granada, Escuela Andaluza de Salud Pública.
- COCKERHAM, William C. (2001), *Sociología de la Medicina*. Madrid, Prentice Hall.
- NAVARRO, Vicente (1986), *Crisis, health, and medicine: A social critique*. Nueva York, Tavistock.
- WILKINSON, Richard (2000), *Las desigualdades perjudican. Jerarquías, salud y evolución humana*. Barcelona, Crítica.

EUGENIA GIL GARCÍA

EDUCADORES/AS POR LA PAZ. Colectivo de profesores y profesoras de los diferentes niveles educativos, integrado en el

Movimiento de Renovación Pedagógica (MRP) Nueva Escuela Gallega que tiene como finalidades fundamentales la investigación y divulgación de la Educación para la Paz (EP). Más concretamente los fines del Grupo son:

— Sensibilizar sobre la necesidad de incorporar en los proyectos educativos de todas las áreas y niveles los valores de la cultura de la paz.

— Impulsar los tres niveles de acercamiento a la paz: la investigación, la acción y la educación para la paz.

— Crear y divulgar materiales didácticos relacionados con la amplia cosmovisión de la paz.

Es el grupo, organización o colectivo de Educación para la paz más antiguo no sólo de Galicia sino de toda la península ibérica. En efecto, algunos de sus miembros comenzaron sus actividades de educación para la paz en el curso 1981-82, y el grupo se fundó en la ciudad de Vigo en el año 1983. Desde el inicio de sus actividades viene actuando como Coordinador Xesús R. Jares.

Entre las *actividades* que desarrolla reseñamos:

— La organización desde el curso 1983-84 de diferentes jornadas de Educación para la Paz.

— Impartir cursos de formación para el profesorado.

— La organización de los Encuentros Gallegos y Gallego-Portugueses de educadores/as por la paz.

— La publicación de diversos libros y material didáctico sobre educación para la paz, juegos cooperativos y resolución de conflictos.

— La introducción en Galicia de la celebración del Día escolar pola Paz (30 de enero).

— La edición del boletín informativo NOVAPAZ.

— Organización y participación en diferentes campañas como las realizadas sobre juegos y juguetes; derechos humanos; contra el comercio de armas, etc.

— Participó en la organización y como ponentes en los tres *Congresos estatales de*

educación para la paz, celebrados los dos primeros en Madrid y el tercero en Valladolid.

— Participó en la fundación en 1987 del *Seminario de Educación para la Paz de la Asociación Pro Derechos Humanos de España* con sede en Madrid.

— Es miembro fundador de la *Asociación Española de Investigación para la Paz (AI-PAZ)*.

— Colabora activamente con los demás colectivos de investigación y de educación para la paz del Estado, Portugal y varios países de América Latina.

Véase también: Educación, Educación para la Paz, Educación en valores, Formación del Profesorado, Nueva Escuela Gallega.

Bibliografía:

APPLE, MICHAEL W. (1987), *Educación y poder*. Madrid, Paidós/MEC.

—, (1996) *Política cultural y educación*. Madrid, Morata.

LÓPEZ RUPÉREZ, FRANCISCO (2001), *Preparar el futuro. La educación ante los desafíos de la globalización*. Madrid, La Muralla.

XESÚS R. JARES

EDUCAR EN LA NOVIOLENCIA. Aprender la noviolencia quiere decir entrar en una lógica de transformación. Soñamos con una sociedad en la que haya desaparecido la guerra, es decir el sistema de destrucción organizada para la resolución de los conflictos. Anhelamos una sociedad en la que el espíritu destructivo (la explotación, la violencia, la injusticia...) sea eliminado. Y soñamos también con abolir la guerra de las microestructuras, y con desarrollar una Cultura de la Paz, que llegue hasta el cerebro, la conciencia de las personas.

Si una de las dos alternativas, «el ser humano es bueno por naturaleza», o bien «el ser humano es violento por naturaleza» fuese verdadera, ya no tendríamos necesidad de actuar, de comprometernos, ya que no valdría la pena mover un dedo, porque la historia tendría su lógica interna... Sin embargo, si lo pensamos bien, la actitud de las personas respecto al futuro de la humanidad no es

la de la esperanza racional, ni la de la desesperación, sino la de la indiferencia total. Queremos salir del círculo vicioso de optimismo y pesimismo, del inmovilismo y de la indiferencia en los que estas posturas se imponen. Queremos actuar para el cambio, más allá del pensamiento y de las palabras. (que de por sí son ya acciones...). Y actuar significa transformar.

Es necesario por lo tanto decidir, cada uno por sí mismo, romper el círculo vicioso de la violencia y dirigirse hacia el círculo virtuoso de los comportamientos no violentos. Para hacer esto se necesita invertir el rumbo. En otras palabras, hay que aprender ir contracorriente; romper las reglas del juego de modo creativo y no destructivo, aprender las lógicas contrarias y alternativas al sistema de la destructividad. Nuestro peor enemigo es el sentimiento de impotencia frente a la enorme tarea que nos espera. Sentimiento que crece, como es natural, en los momentos en los que parece prevalecer de veras la violencia en el mundo.

Educación en la no violencia quiere decir, por consiguiente, como primer punto, tomar la no violencia como un valor: amor por la vida, por todas las formas de vida. Educación significa colocar este valor en el centro. Se trata del viejo imperativo kantiano: actúa de modo que trates a la humanidad en ti y en los otros (el otro, la naturaleza, la vida...) siempre como un fin y jamás como un medio. Pero educación significa también prepararse específicamente para utilizar la no violencia como método de estrategia concreta que defina de nuevo a nivel práctico las actividades, el modo de actuar, las instituciones... La tarea es experimentar la no violencia pasando de un modo de pensar y actuar que no admite más que dos posiciones (la de los vencedores y los vencidos), a otro diferente, pluralista, en el que lo importante es la relación de comprensión, de colaboración recíproca y la resolución no violenta de los conflictos.

Resolución no violenta de conflictos simétricos (respecto al poder de las partes). Dando por supuesto que el conflicto, aparte de ser una realidad inevitable, constituye una ocasión que puede ser aprovechada o desaprovechada para madurar o hacer evolucionar una relación, vale

la pena reflexionar sobre la única respuesta que históricamente el ser humano ha elegido para resolver los conflictos: la violencia.

La violencia, como dice la psicóloga Silvia Bonino, es la respuesta comportamental más inmediata a una situación conflictiva. Esta, sin embargo, no es la respuesta más eficaz ni la más evolucionada. De hecho la humanidad ha elaborado capacidades más evolucionadas para resolver problemas. Es más, justo por su carácter primitivo, la agresividad destructiva (damos por supuesto que la agresividad en sí no tiene un carácter negativo) es más rígida y por ello menos capaz de tener en cuenta la complejidad y los distintos aspectos de la situación conflictiva.

Lo que caracteriza al ser humano y lo diferencia de los animales es la capacidad simbólica y representativa. Esta última es la capacidad de desvincularse del presente para representar situaciones reales. Las respuestas más creativas y no agresivas a una situación conflictiva derivan de esta capacidad representativa y simbólica, como son las soluciones cooperativas: cooperar no es otra cosa que encontrar un camino que tenga en cuenta las exigencias de todas las partes en la solución de una situación enfrentada. El lenguaje (la capacidad de verbalizar, de expresar las emociones, las necesidades, los puntos de vista...), la ficción (el juego de rol, la simulación, el teatro...) son instrumentos que ayudan a reestructurar el campo cognitivo, es decir, reconsiderar todos los elementos y los puntos de vista de la situación en un cuadro más global, que permita comprender la complejidad del problema e imaginar soluciones alternativas, sin miedo.

Estas formas indirectas, simbólicas, de canalizar la agresividad chocan con cierta praxis educativa escolástica del «desfogue» directo y sensorial como modo de afrontar los problemas. El desfogue motor no lleva a comportamientos constructivos, cooperativos, sino que promueve una mayor aceptación de comportamientos agresivos.

Entre los contenidos fundamentales, pues, de la educación para la paz encontramos la promoción de la capacidad de comunicar, cooperar, valorizar (autoestima), ser asertivos, tomar decisiones colectivamente, pensar

de modo creativo (divergente), actuar la crítica constructiva, mediar...

Educación en la no violencia ante conflictos asimétricos (respecto al poder de las partes). Hélder Camara habla de la espiral de la violencia, donde la primera violencia es la Violencia estructural, la de quien oprime aparentemente con derecho y a menudo sin aparente Violencia directa. La segunda violencia es la respuesta a tal situación injusta (guerrilla, algunas formas de manifestaciones violentas o de terrorismo...). La tercera es la represión de la respuesta que confirma al potente en la conveniencia de no dar voz a los «violentos». Esto es un ejemplo de como empieza la espiral de la violencia.

Ante situaciones conflictivas donde el poder se reconoce desequilibrado (una parte es más débil que la otra), la no violencia se propone como un elemento que aspira a reequilibrar la situación, frenar la espiral, proponiendo acciones que promuevan el «empowerment», el «empoderamiento», la adquisición de poder por parte de la parte más débil. Esto lo hace a través de varios recursos: la denuncia de la opresión, la no-colaboración con el potente, la desobediencia civil, la acción directa no violenta... Pero también a través de la mediación, la negociación, la propuesta de alternativas...

Educación en la no violencia, pues, lleva implícito como contenido y como método: la educación del pensamiento crítico, de la capacidad de escandalizarse ante las injusticias, de empatizar con los débiles, la promoción de una obediencia/desobediencia responsable, la promoción de ideales que pongan el bien colectivo por encima del bien personal, la conciencia del poder personal que permite salir de la impotencia a través de la colaboración con otros, la promoción de la responsabilidad ante las consecuencias de las propias acciones/opciones, la capacidad de actuar la crítica y la autocrítica, la creatividad para parar situaciones de «escalation» de la violencia...

Dice Martin Luther King Jr. «No me escandaliza tanto la violencia de los injustos cuanto el silencio de los justos». Estos últimos forman parte de lo que Primo Levi llama la Zona Gris, esa que, ante una injusticia

calla y cree ser neutral. A menudo la «neutralidad» favorece a quien realiza la explotación, la esclavitud, la tortura, la corrupción, la discriminación, la violencia... Educar en la no violencia significa, pues, reflexionar sobre la propia complicidad inconsciente y reconocer las posibilidades de acción.

El proceso de deshumanización: la idea de enemigo. Tanto cuando las partes de un conflicto tienen un poder equilibrado como cuando no lo tienen, el proceso de deshumanización está en la base de la guerra, de la pena de muerte, de la discriminación... La idea de enemigo fomenta y justifica el uso de la violencia (directa o estructural).

El primer grado del proceso de deshumanización es el prejuicio, que comporta la caracterización de un grupo de «otros» distinto de «nosotros», con el que no es posible una identificación: ese grupo se inscribe en la categoría de seres «no humanos». La tendencia a demonizar al enemigo, subrayar –como a menudo hacen culpablemente los medios de comunicación– el comportamiento bestial, no hace sino agrandar el espacio que nos separa a «nosotros» de los «otros», haciendo más probable que aumente la respuesta agresiva y el instinto de destrucción, debido a que ya no ponemos límites a la manifestación de la agresividad, en una espiral sin fin.

Está claro que la tendencia a demonizar al enemigo produce un bloqueo en la relación empática que se podría definir como «congelación afectiva».

Por culpa de este proceso de deshumanización los individuos y grupos sociales, extremadamente solidarios dentro de su grupo de pertenencia, pueden hacerse fuertemente destructivos con los extranjeros/extranños, con los que juzgan diferentes por cultura, ideología, capacidad, tendencia, religión, sexo... sin sentir ningún sentimiento de culpa. Es un mecanismo primitivo y perverso, que hace crecer una espiral de deshumanización y destrucción.

El antídoto para este proceso, y es la propuesta de la educación no violenta, es favorecer la identificación/empatía con el otro, el reconocimiento de los otros como iguales a uno, tanto más necesario cuanto los otros se oponen a nosotros. Cada vez que manifesta-

mos la idéntica humanidad del otro se da un paso hacia la paz. Para ello es necesario trabajar sobre nuestros prejuicios ideológicos, culturales, económicos, étnicos... y esto sólo ocurre en el encuentro cara a cara con el verdadero «otro», no con la idea que tenemos de la persona.

Se sabe que durante la guerra de Bosnia los soldados tuvieron que ser drogados para que fueran capaces de matar a los propios amigos, hermanos, vecinos... Por la misma razón, después de la segunda Gran Guerra nace la asociación Servicio Civil Internacional, con el objetivo de promover el contacto, el conocimiento y la amistad entre franceses y alemanes, para evitar futuras guerras.

Véase también: Educación intercultural, Educación para la convivencia, Educación para la paz.

Bibliografía:

MAS, Mercedes (Cord.) (2000), *Educación en la noviolencia*. Madrid.

MERCEDES MAS SOLÉ

EFECTO CNN. Se ha llamado «efecto CNN» a una serie de cambios organizativos y tecnológicos producidos en los medios de comunicación, principalmente en la TV. Estos cambios han llevado a la redefinición del papel informativo y político de la prensa en la cobertura de los conflictos internacionales y en la formación de una opinión pública internacional. La expresión «efecto CNN» alude al nombre de la cadena que tuvo un papel destacado en las operaciones mediáticas de la Guerra del Golfo y en la retransmisión de la intervención norteamericana en Somalia. Las imágenes de ambos hechos (el cielo nocturno de Bagdad vetado con las luces del sistema de defensa antiaéreo y los «marines» pertrechados saltando sobre una playa somalí desde las lanchas de desembarco) constituyen las primeras manifestaciones. El Efecto CNN basa su importancia en la capacidad de la TV para surtir a todo el mundo información gráfica y casi instantánea sobre un conflicto localizado en cualquier rincón del globo. Pequeños equipos de registro de imágenes y sonido, fáciles de transportar y conec-

tados vía satélite, permiten al profesional de la comunicación la emisión de este tipo de información. Esta información, por otro lado, tiene unas características muy precisas: se trata de imágenes que podríamos llamar de «impacto» sobre acontecimientos más o menos inesperados donde está presente la violencia, o algunas de sus consecuencias (hambre, refugiados, heridos, cadáveres).

El Efecto CNN se ha explicado de manera secuencial; se propone una serie de fases que van desde la emisión de la información hasta las acciones (humanitarias y/o militares) de los gobiernos de los países ricos sobre las zonas de los países en crisis. Un primer efecto es que estas imágenes hacen saltar cualquiera de las múltiples comunidades, países o regiones del mundo «olvidadas» y apartadas normalmente de la información internacional a las portadas de telediarios y periódicos de todo el mundo. A partir de ahí se produce una serie concatenada de acontecimientos: conmoción de las audiencias, inicio de debate dentro de los medios de comunicación y de la opinión pública nacionales sobre la situación de la zona en crisis, «presión» más o menos estructurada (de los medios en conjunción con las sociedades civiles a partir fundamentalmente de las organizaciones no gubernamentales) sobre los gobiernos nacionales y las instituciones internacionales para la intervención y, por último, la acción de éstos para la paliación o resolución de la crisis. Ejemplos de este proceso (crisis-difusión mediática-presión pública-acción) son las crisis de Somalia, de los grandes lagos en África, y los Balcanes (Bosnia y Kosovo).

El hecho de que los medios de comunicación hayan estado presentes en cada una de las fases (información del conflicto y marco de discusión pública sobre el mismo) ha producido, en cierta medida, una sobrevaloración de su papel político, en el sentido de que tiene capacidad suficiente para influir no sólo en las «agendas» de opinión pública, como es natural, sino también en las «agendas» gubernamentales. El concepto de «agenda» se podría explicar como el listado más o menos ordenado jerárquicamente de los asuntos sobre los cuales se ha de discutir o sobre los que se han de dirigir las políticas públicas.

No obstante, esta versión internacional de los medios como «cuarto poder» que presenta el efecto CNN ha sido matizada en algunos casos y en otros cuestionada. Para algunos este efecto es demasiado exagerado y sólo ha podido funcionar en algunas situaciones excepcionales o cuando se dan las condiciones favorables para extraer por parte de los gobiernos promotores de las acciones provecho político en términos electorales o de alarde personal de sus líderes. Por tanto el funcionamiento del efecto CNN se reduce a los casos en los que se da la existencia en las zonas de conflicto de intereses nacionales de los países que intervienen; a las posibilidades previstas de éxito con la seguridad de que no existen riesgos para los recursos propios; y a la oportunidad para conseguir lucimiento político.

De hecho, en muchas zonas de emergencia no se ha intervenido a pesar de su cobertura mediática (Chechenia, Liberia, Palestina, Kurdistán, etc). Algunos autores consideran que no se ha prestado suficiente interés a los efectos «invisibles e indirectos» del impacto de los medios sobre las acciones gubernamentales, y también sobre el humanitarismo. Los grandes despliegues mediáticos provocan distorsiones sobre la realidad de los conflictos y alteraciones en las acciones gubernamentales y de las Organizaciones No Gubernamentales que se desarrollan en las zonas de emergencia, y también en otras zonas «olvidadas». Estos efectos indirectos serían: el provocar intervenciones rápidas y más caras, sin planificación, el desviar las acciones de las ONG's, el canalizar los fondos hacia acciones rápidas en detrimento de los destinados a prevención (con lo que dejan de cubrirse otras zonas en conflicto no cubiertas por los medios); y el provocar un incremento de la propaganda en las partes enfrentadas en las zonas de emergencia.

Desde esta perspectiva, el efecto CNN en su afán por buscar y mostrar imágenes de impacto, revela las deficiencias de la mayoría de la información mediática internacional. En general no contribuye a la difusión de conocimientos sobre raíces económicas, sociopolíticas y culturales de los conflictos, y genera distorsiones importantes en la audiencia. Ésta se ve privada del conocimiento del contexto

y acaba quedándose solamente con el sentimiento de compasión por las víctimas y con la imagen de las naciones en desarrollo como sociedades violentas e irracionales. Los esfuerzos de las organizaciones mediáticas para enviar recursos hacia las zonas calientes ocasiona que el público se vea privado de información sobre otras zonas que están en situaciones de pre y postconflicto y, a la vez, estas zonas ven mermada la obtención de ayuda para la prevención de conflictos y para la reconstrucción y reconciliación tras el fin de las crisis bélicas.

Véase también: Organizaciones No Gubernamentales, Prevención de conflictos armados, Reconciliación.

Bibliografía:

FISAS, Vicenç (1998) *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, Icaria.

JAKOBSEN, Peter Viggo (2000), «Focus on the CNN effect misses the point: the real media impact on conflict management is invisible and indirect», en *Journal of Peace Research*, vol. 37, n.º 2, 131-143.

CLEMENTE PENALVA VERDÚ

EIRENE. Divinidad griega que personificaba a la «Paz» (Pax). Eirene ofrece, por sus características, atributos y genealogía, una visión excelente para comprender el concepto de paz en el mundo griego antiguo.

Eirene era hija de Zeus, el soberano de los dioses, y Temis, que representaba la Ley y el Orden Eternos. Junto con sus hermanas, Dike y Eunomía, formaba la tríada de las Horas o Estaciones, divinidades que regían tanto los ritmos agrarios como los cívicos, ligados directamente a los anteriores en una sociedad fundamentalmente basada en la agricultura. De este modo, tenían una doble acepción: natural y política. Como divinidades de la naturaleza, presidían el ciclo de la vegetación; como divinidades políticas, regían el orden cívico y aseguraban el equilibrio social. Por tanto, cada una de las Horas tenía un significado tanto agrícola como político. Dike era la Justicia, entendida como fundamental para la existencia de una vida ordenada y civiliza-

da, en la que los ciudadanos dirimían sus conflictos mediante métodos pacíficos y regulados. En su calidad agrícola, simbolizaba la idea de brotar. Eunomía era el Buen Gobierno, que se caracterizaba por el equilibrio ciudadano y la justicia, y estaba relacionada con el concepto de crecer. Eirene, la Paz, era la consecuencia lógica de la justicia y el buen gobierno, al tiempo que posibilitaba la existencia de ambos, y se ligaba a los conceptos de florecer y fructificar. Estas conceptualizaciones responden a la idea de que la agricultura y la paz estaban estrechamente relacionadas la una con la otra en el mundo griego, pues sólo la vida pacífica aseguraba el correcto funcionamiento de la agricultura, en una sociedad en la que, en un principio, el ciudadano varón era a la vez agricultor y guerrero. Por otro lado, las tres divinidades son interdependientes, y entre todas favorecen el equilibrio, la armonía y el bienestar, y, por tanto, la Paz Positiva. No es extraño que, entre sus funciones, se encuentre la de custodiar las puertas del Olimpo, la morada de los dioses, guardando la paz y el orden tanto en el plano divino como en el humano.

Las Horas eran hermanas de otra tríada de diosas, las Moiras (los Hados), también hijas de Temis y Zeus. Eran las diosas del destino, que regían los ciclos de nacimiento, vida y muerte humanas, y, por tanto, los ciclos de la vida humana. Esta relación entre Horas (regeneración de la naturaleza) y Moiras (regeneración humana) no es casual, ya que en el mundo griego se entendía que fecundidad de la naturaleza y fecundidad humana formaban parte del mismo principio. De este modo, no es extraño que estos principios se encarnasen en divinidades femeninas, pues la fertilidad y la reproducción se consideraban características y funciones propias de las mujeres, dentro de las conceptualizaciones de género de Grecia antigua, que atribuían a las mujeres la función reproductora del cuerpo ciudadano, y las excluía de la política y la guerra, asignadas a los varones, en unas sociedades en que el poder político y militar iban de la mano. Al mismo tiempo, las Horas, hijas de la diosa de las leyes inmutables de la naturaleza, son principios naturales, inmutables y eternos, características femeni-

nas en la civilización griega, frente a la cultura, dinamismo e historicidad masculinos.

Los epítetos y atributos de Eirene responden a esta doble acepción agrícola-reproductora. Eirene es llamada «fructífera», «floreciente», «amiga de la viña», «patrona de las bodas», «nodriza de la juventud». y su presencia implicaba tanto el que la tierra produjera frutos y los animales se reprodujesen, como el que las mujeres pariesen hijos. Iconográficamente, Eirene suele ser representada como una mujer hermosa, a veces con el atributo de la cornucopia o cuerno de la abundancia lleno de frutos, y acompañada a menudo de Pluto (la Riqueza), personificado por un niño varón, denotando la calidad de Eirene como «nodriza de la juventud», vinculando nuevamente fecundidad de la naturaleza (cornucopia) y procreación humana.

Eirene, con las Horas, estaba asociada a una serie de divinidades implicadas en estos conceptos. De especial importancia era su vínculo con Hera, diosa del matrimonio y protectora de las mujeres, y esposa del soberano Zeus, y de la que la mitología decía había tenido como nodrizas a las Horas. También formaban parte habitual del cortejo de Afrodita, diosa del amor; Dionisos, dios de la naturaleza, de la viña y del vino; o de Perséfone, diosa de la regeneración agrícola y humana. Asimismo, solían acompañar a las Gracias (diosas de la belleza y de la vegetación), a Eros (el Amor) o a Pan (dios de los pastores).

Por otro lado, Eirene, como sus hermanas las Horas y las Moiras, era una diosa virgen. En el mundo griego, una mujer no casada pertenecía al padre. Por tanto, Zeus estaba interesado en guardar para sí los conceptos representados por sus hijas, y que eran esenciales para mantener su poder y para regir convenientemente el orden civilizado. De este modo, Zeus era a veces representado coronado con las figuras de las Horas, como base esencial de su poder. En el plano humano, el ideal de gobierno, en manos de varones ciudadanos, va a implicar tanto el orden social y político, con la agricultura como base y la paz, la justicia y el buen gobierno como valores fundamentales, al igual que el orden de género, en el que mujeres y hombres cum-

plen «por naturaleza» su papel diferente y desigual. Así, mientras que la paz, como la naturaleza, se encarna en forma de mujer, son los varones libres, los ciudadanos con completa capacidad política, los que tienen facultad de decidir sobre la paz y sobre la guerra, así como el pleno derecho de posesión de la tierra, es decir, de la naturaleza.

Como diosa, Eirene fue objeto de culto en el mundo griego, tanto de forma individual, como conjuntamente con las Horas o asociada a otras divinidades. En Atenas, la estatua y el altar de Eirene se hallaban en el ágora, es decir, en el centro político de la ciudad. En su altar se celebraban sacrificios no cruentos, pues la diosa no se complacía en la sangre, en especial durante las fiestas Sinecias, en que se conmemoraba el sinecismo o creación de instituciones comunes de la ciudad y, por tanto, la organización de la comunidad cívica y urbana a partir de la comunidad campesina y agraria. De este modo, se celebraba la unidad de la ciudad, en torno a las instituciones comunes, como carácter esencial del orden civilizado basado en la agricultura. En la misma ciudad, había un santuario de las Horas, a las que se rogaba la librase de la sequía, y en sus ceremonias los niños portaban ramos de olivo con ovillos de lana enredados a ellos, así como frutas engarzadas, representando el producto de los trabajos masculinos (agricultura) y femeninos (labor textil), y, por tanto, la unidad de la fertilidad de la naturaleza y humana, así como el fruto de ambas.

Sin embargo, cabe destacar que la sociedad griega antigua no sólo tenía como valores los agrícolas sino que destacaban particularmente los guerreros. En efecto, el ciudadano varón griego se definía como agricultor y como soldado. No obstante, la agricultura y la guerra eran consideradas incompatibles y, a pesar de la insistencia en la virtud de los valores guerreros y que la paz era a menudo entendida como consecuencia de una victoria militar, dichos valores guerreros se relacionaban más con la función protectora militar que con la exaltación de la guerra en sí misma. Precisamente, la guerra honorable fue identificándose con la que se hacía para proteger a la tierra y la familia, es decir, la reproducción natural y humana. En este sentido, cabe

destacar que en el mundo griego, si bien hubo una divinidad de la guerra, Ares, Polemos (la Guerra) como abstracción personificada jamás fue objeto de culto.

Véase también: Género, Mujeres, Pax, Símbología de la Paz.

Bibliografía:

- ALGANZA ROLDÁN, Minerva (1998), «Eiréne y otras palabras griegas sobre la paz», MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA, Beatriz (Eds.) *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada, Universidad de Granada, 123-152.
- BERMEJO, Juan Carlos (1993), «Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos», *Gerión*, 11, 37-74.
- DÍEZ JORGE, M.^a Elena (2001), «Imágenes de la paz y la mujer: Relaciones de género en la iconografía de la paz y de la guerra», *Actas del Congreso Imágenes de la lucha de género*, Málaga.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (1998), «Eirene y Pax. Conceptualizaciones y prácticas pacíficas femeninas en las sociedades antiguas», en *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 5/2, 239-261.
- MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2002), «Niñas y ancianas en la antigua Olimpia: tejiendo el orden de género y la paz», en PÉREZ CANTÓ, Pilar, ORTEGA LÓPEZ, Margarita (Eds.) *Las edades de las mujeres*, Madrid, Universidad Autónoma, 53-66.

M.^a DOLORES MIRÓN PÉREZ

EJÉRCITO. *Definiciones.* El término «Ejército» tiene varias acepciones. La más generalizada es la que lo identifica con Fuerzas Armadas: conjunto de hombres y medios que organiza un pueblo o un Estado, para defender sus intereses por medio de las armas. La más concreta se refiere al «Ejército de Tierra». Por último se denomina también Ejército a una Gran Unidad militar cuyo volumen difiere según por países, pero que puede alcanzar el medio millón de combatientes.

A los efectos de este trabajo interesa sobre todo la primera. Los ejércitos en los pueblos primitivos tenían un carácter espontáneo y

se organizaban al sentirse agredidos, pero a lo largo de la historia se fueron institucionalizando y su estructura tiene hoy carácter permanente en todos los países. En la actualidad la complejidad de los medios hace imposible lograr un nivel suficiente de eficacia sin una larga preparación, tanto en lo que se refiere a los hombres, mandos y combatientes, como al armamento.

La Constitución española de 1978 en su art. 8 determina que las Fuerzas Armadas están compuestas por el Ejército de Tierra, la Armada y el Ejército del Aire, no incluyendo a las Fuerzas de Seguridad. Esta composición es la más corriente en otros países, aunque existen numerosas excepciones y así EE UU tiene la Infantería de Marina como 4.º Ejército, Rusia cuenta con Fuerzas Estratégicas y de Defensa Anti aérea y otros incluyen a sus Fuerzas de Seguridad y a las Paramilitares. En todo caso se diferencian de las bandas, partidas y otros grupos armados irregulares por su vinculación a un Estado internacionalmente reconocido, la organización permanente, el uso de uniformes y distintivos y el carácter de sus misiones.

Razón de ser. Aunque en ocasiones hayan sido utilizados por quienes ejercían el poder con otros objetivos, su razón está en la necesidad que tienen los pueblos de tener organizada su defensa. De forma similar al resto de las naciones, los Ejércitos españoles tienen como misiones: garantizar la soberanía e independencia de España, defender su integridad territorial y el ordenamiento constitucional.

No existen datos precisos sobre cuándo aparecieron los primeros ejércitos pero algunos tratadistas sitúan en el Paleolítico inferior los primeros combates. En cuanto a documentos escritos los más antiguos son el libro del chino Sun Tzu que data del siglo VI a. C. y algunos textos griegos de la misma época. En sus orígenes combatían todos los hombres útiles, pero el perfeccionamiento de las armas así como el desarrollo de guerras en territorios alejados, plantearon la necesidad de organizar e instruir a parte de la población, constituyendo unidades militares más estables.

Tras el período de los imperios de la antigüedad, de difícil clasificación (China, Egipto, Roma, etc), durante siglos ha de hablarse de «ejércitos feudales» y «reales» que sólo llegan a tener carácter permanente en el inicio de la Edad Moderna cuando emergen los Estados. Hasta el XVIII no puede hablarse de «ejércitos nacionales» cuando Prusia surge como potencia militar. Con la Revolución Francesa dejan de estar vinculados a los reyes y se transforman en un estamento más de la sociedad.

La participación de los ciudadanos en los ejércitos ha pasado por diversas fórmulas. En España los famosos Tercios de Flandes, estaban compuestos por voluntarios que se alistaban por la paga, por la obligatoriedad de participar en los compromisos del Municipio o por la búsqueda de aventuras. El impulso democrático de la Revolución Francesa y sobre todo la necesidad de ejércitos de masas propició el servicio militar obligatorio. Hoy se tiende en las naciones más desarrolladas al modelo profesional, por la complejidad de los modernos medios de combate, pero sobre todo por las características de los conflictos y la exigencia de cooperar en operaciones de paz.

En España después de la Guerra de la Independencia se implantó el servicio militar universal y obligatorio. Tras la Ley de 1873, se reguló definitivamente en 1912, suprimiendo las fórmulas de sustitución que suponían un sistema de privilegios para las clases más acomodadas. Después de la Guerra Civil se dictaron nuevas leyes que se actualizaron en 1991 y en el 2001 se dio el paso al modelo de tropa profesional. Aunque no cabe duda que el servicio militar ha aportado grandes beneficios a la juventud, también es verdad que en los últimos años se había transformado en uno de los conflictos más importantes entre Ejército y el resto de la sociedad.

Han influido en estas reformas la participación en Misiones de la ONU, la integración de España en la OTAN y el progreso hacia una política de defensa y seguridad común en la Unión Europea. Todo ello ha contribuido a una mayor colaboración con otros Ejércitos y al intercambio de experiencias y de formas de solucionar los problemas

de la Defensa planteados en las sociedades industrializadas.

La mujer estuvo excluida de los ejércitos lo largo de la historia, sólo en los últimos años ha surgido una corriente social en favor de su igualdad con el varón. En 1988 en España se dio un primer paso facilitando su incorporación a algunos Cuerpos y en la actualidad no existe ninguna limitación para su ingreso. En la mayoría de los países de nuestro entorno la mujer también puede incorporarse, pero la legislación al respecto es muy variada.

En este proceso de modernización deben incluirse las reformas de la Justicia Militar, la Ley 17/99 sobre el Personal Profesional y la Ley 48/84 reguladora de la Objeción de conciencia que se deriva del Art. 30 de la Constitución.

Organización. La orgánica de los ejércitos ha sido muy variada y en la actualidad existen grandes diferencias entre las Fuerzas de las distintas naciones. En general se rigen por una estructura muy jerarquizada, con funciones y responsabilidades claramente diferenciadas según Cuerpos y niveles de mando.

Cabe distinguir: su estructura básica, la organización interna de su personal y el despliegue operativo. La estructura actual, regulada por el RD. 1207/89, queda constituida por el Cuartel General, la Fuerza y el Apoyo a la Fuerza todo ello bajo el mando del Jefe del Estado Mayor de cada Ejército, que a su vez está subordinado al Jefe del Estado Mayor de la Defensa y en último término al Gobierno a quien corresponde, con arreglo a la Constitución, la administración militar. De este modo no cabe hablar hoy de un «poder militar» paralelo al civil.

La LO. 6/1980 (modificada por la LO 1/84) que regula los criterios básicos de la Defensa Nacional y la Organización militar, señala misiones a cada uno de los ejércitos y sienta los principios por los que han de regirse.

En lo político-administrativo existieron en España tres Ministerios, uno por cada Ejército, hasta que en 1977 se unificaron en un solo de Defensa. En esta evolución pueden observarse dos tendencias que influyen hoy de modo importante en todas las Fuerzas Armadas: la orientación hacia un sentido mas

estrictamente defensivo, reflejado en el nombre, y la coordinación entre ejércitos, tanto en lo normativo como en lo operativo.

En lo operativo también se ha tendido a una mayor unidad. En 1984, sustituyendo al Alto Estado Mayor se estructuró el Estado Mayor de la Defensa y se creó la figura del Jefe de este Estado Mayor con la peculiaridad de que en caso de conflicto bélico pasa a ser Jefe de las Fuerzas Armadas

En lo orgánico, en el Ejército de Tierra la mayor Unidad actual es la División, compuesta de 2 o 3 Brigadas de Infantería más Unidades de otras Armas. Las Brigadas a su vez se componen de 3 o más batallones, escuadrones o grupos. En la Armada la Unidad superior es la Flota, que cuando tiene que actuar organiza diferentes unidades según la misión a realizar. En el Ejército del Aire las Escuadrillas y Escuadrones dependen también del tipo de aparatos y de las misiones a realizar.

La novedad más importante es la organización de Unidades multinacionales. Por el momento no suplen a las fuerzas nacionales pero es evidente que de mantenerse esta tendencia acabarán por asumirlas. En la medida que se consiga un desarrollo equilibrado y eficaz cabe pensar que en el futuro las Fuerzas Armadas de cada nación se orientarán hacia esta concepción internacional de la seguridad y no es descartable que a medida que se consolide la globalización política, vayan desapareciendo los Ejércitos tal como hoy existen.

Cuadros de valores. Los Ejércitos se rigen por los mismos valores de la sociedad a la pertenecen, aunque cabe señalar ciertas peculiaridades.

Las Fuerzas Armadas se han mantenido en el equilibrio entre el apego a la tradición y la necesidad de actualizarse. Muestra de esta doble tendencia ha sido la promulgación el 28 de diciembre de 1978 de las Reales Ordenanzas para las Fuerzas Armadas, que sustituían a las Ordenanzas de Fernando VI, de 1748, y de Carlos IV, de 1793, de la Armada y las de Carlos III, de 1768, del Ejército de Tierra.

Guerra y paz. El Objetivo de cualquier ejército es lograr y mantener la paz, pero el empleo de la fuerza sigue siendo una necesi-

dad en la medida que el hombre no ha encontrado la fórmula adecuada y eficaz en el Derecho Internacional.

La Carta de las Naciones Unidas proclama que los conflictos entre Estados deben solucionarse por vías pacíficas y recurriendo al Derecho Internacional, pero a la vez reconoce el derecho que tienen los pueblos a asegurar la defensa de sus intereses y de su identidad socio-cultural. Para asegurar ambos principios se han creado diversos Organismos de arbitraje y se prevé la posibilidad de que existan unas fuerzas armadas internacionales con capacidad de limitar y sofocar los conflictos bélicos. Estos ejércitos, llamados «cascos azules», se organizan con la aportación de personal y material de las naciones miembros que en cada caso se determine.

El futuro apunta a que los ejércitos serán más reducidos, estarán mejor dotados, serán más flexibles y tendrán mayor capacidad de actuar en áreas alejadas (capacidad de proyección). Manteniendo sus peculiaridades los Ejércitos apuntan asimismo a una mayor conjunción con los otros ejércitos y a la integración con las Fuerzas Armadas de los países aliados.

Ejército y sociedad. Sin la necesidad de una defensa, no se entiende la existencia de ejércitos. Las victorias, derrotas y hazañas militares, configuran la historia de las fuerzas armadas y, a la vez, la de las naciones por las que luchan. Aunque la cultura de los pueblos no puede reducirse a sus guerras, la defensa de su libertad ha sido la causa de que ambas estén íntimamente mezcladas

Los Ejércitos no son Instituciones estáticas sino que evolucionan constantemente en su orgánica, medios y misiones. Esto ha estimulado desde antiguo el llamado pensamiento militar, que en España ha producido figuras tan destacadas como el Marqués de Santa Cruz, Villamartín, Almirante y, ya en nuestro siglo, Martínez Campos, Díez Alegría, Alonso Baquer, Salas Larrazabal o Álvarez Arenas.

Las Fuerzas Armadas son parte de la sociedad y sin embargo sus relaciones con el elemento civil plantean problemas que han de resolverse de forma adecuada a cada situación. No siempre ésta considera necesaria

su existencia y en las épocas de paz prolongada surgen opiniones que propugnan su desaparición. En los momentos de conflicto o en los de inseguridad internacional resulta evidente su necesidad, pero aún entonces surgen tensiones por su coste y su volumen.

El incremento de los gastos de defensa, acelerados en la segunda mitad del siglo XX con la llamada «guerra fría» entre los dos grandes bloques, llevó a una carrera de armamento que ha incidido negativamente en la capacidad de desarrollo de muchas naciones. Si a esto se une el problema que supone para los jóvenes la prestación del servicio militar y el auge de los movimientos ecologistas, que ven en las actividades de adiestramiento militar un peligro para el medio ambiente, es comprensible que en esta última década del siglo hayan aumentado las tensiones entre las Fuerzas Armadas y la sociedad civil.

En el otro platillo de la balanza hay que situar los intereses de las empresas beneficiadas con el suministro a los Ejércitos y el de las poblaciones que bien por tradición o por intereses económicos acogen favorablemente las instalaciones militares en su entorno. Pero sobre todo ha de valorarse la realidad de lo que ha supuesto la aplicación al ámbito civil de descubrimientos y técnicas nacidos en el campo militar. En todo caso el desarrollo de una adecuada cultura de defensa en la sociedad, debe considerarse como el mejor instrumento para superar estas diferencias

Véase también: Fuerzas de Intervención Rápida, I+D Militar, Militarismo, ONU, OTAN, Servicio Militar.

Bibliografía:

- AGUILAR OLIVENCIA, Mariano (1999), *Ejército español durante el franquismo: (una visión desde dentro)*. Madrid, Akal.
- ALONSO BAQUER, Miguel (1988), *Estrategia para la defensa (los elementos de la situación militar en España)*. Madrid, Instituto de Estudios Económicos.
- JIMÉNEZ RIUTORD, Domingo (1989), *España: ejército y cambio. Una visión militar*. Palma de Mallorca, Miquel Font.

FRANCISCO LAGUNA SANQUIRICO

EMBAJADAS. El máximo rango de la Carrera Diplomática cuyo fin es representar al Estado acreditante ante el Estado receptor. Se llama también Embajada a los locales de la Misión Diplomática. Además de la principal función de representación, el artículo 3 del Convenio de Viena sobre relaciones diplomáticas de 18 de abril de 1961 reconoce las siguientes funciones: *proteger* en el Estado receptor los intereses del Estado acreditante y los de sus nacionales, *fomentar* las relaciones amistosas, y *desarrollar* las relaciones económicas, culturales y científicas entre el Estado acreditante y el Estado receptor y *ejercer* ciertas funciones consulares.

Igualmente, la Convención de Viena de 1961, influida por antiguas distinciones protocolarias, recoge la siguiente clasificación de los agentes diplomáticos. Así, los Jefes de Misión se dividen en tres clases o categorías: a) Embajadores o Nuncios acreditados ante los Jefes de Estado y otros Jefes de Misión de rango equivalente; b) los enviados, ministros e internuncios acreditados ante los Jefes de Estado, y c) los Encargados de Negocios acreditados ante los Ministros de Relaciones Exteriores. Tal clasificación, no obstante, carece de efectos desde el punto de vista del funcionamiento de la Misión.

Por otra parte, de cara a participar en actos solemnes concretos existe la figura de los *embajadores extraordinarios en misión especial* nombrados ante las personalidades del gobierno. Con el objeto de ofrecer otro tipo de funciones muy concretas, se nombran los *embajadores en misión especial*. Y finalmente, los *embajadores en misión extraordinaria* no pertenecen a la carrera diplomática y desempeñan las funciones específicas encargadas por el gobierno.

Cuando no existen relaciones diplomáticas a nivel de embajada, son los encargados de negocios acreditados ante los Ministros de Relaciones Exteriores quienes ejercen sus funciones.

Las misiones y los agentes diplomáticos gozan de una serie de *privilegios e inmunidades* que implican una condición jurídica especial en relación con los extranjeros que residen en el mismo territorio del Estado receptor. La Convención de Viena sobre Relacio-

nes Diplomáticas enumera los privilegios e inmunidades en los siguientes términos:

Entre los *privilegios* figuran: utilizar la bandera y el escudo del Estado acreditante en los locales de la Misión, en la residencia del Jefe de Misión y en los medios de transporte de éste; recibir ayuda por el Estado receptor para obtener, conforme a sus propias leyes, los locales necesarios para la Misión y, en caso necesario, para los miembros de la misma; la exención de impuestos para el Estado acreditante y el Jefe de Misión sobre los locales de la misma de los que sean propietarios o inquilinos; la libertad de circulación y tránsito por el territorio del Estado receptor a todos los miembros de la Misión, salvo lo prescrito respecto a las zonas de acceso prohibido y de seguridad; el permitir y proteger la libre comunicación de la Misión con su Gobierno y demás misiones y consulados del Estado acreditante; la exención fiscal sobre los derechos y aranceles que percibe la Misión por actos oficiales; la exención para todos los agentes diplomáticos de todos los impuestos y gravámenes personales o reales, a excepción de los impuestos indirectos incluidos normalmente en el precio de las mercancías, los impuestos sobre sucesiones y sobre el capital invertido de empresas comerciales del Estado receptor, y los impuestos y gravámenes por servicios particulares prestados, bienes inmuebles privados o ingresos que tengan su origen en el Estado receptor y la exención del derecho de aduanas sobre los objetos para uso oficial de la Misión y los de uso personal del Agente diplomático y su familia, incluidos los de instalación.

El Convenio de Viena reconoce las siguientes *inmunidades*: la inviolabilidad de los locales de la Misión; la inviolabilidad de los archivos y documentos dondequiera que se hallen; la inviolabilidad de la correspondencia oficial de la Misión; la persona del Agente diplomático goza de inviolabilidad y no podrá ser objeto de detención ni arresto y su residencia particular goza de la misma inviolabilidad que los locales de la Misión; el Agente diplomático goza de la inmunidad de jurisdicción penal, civil y administrativa del Esta-

do receptor. Si bien en lo relativo a la jurisdicción civil se admiten excepciones, no ocurre lo mismo en lo relativo a la jurisdicción penal; el Agente diplomático está exento en el Estado receptor de cualquier prestación personal, de todo servicio público y de las cargas militares de toda índole.

El mismo Convenio de Viena extiende ciertos privilegios e inmunidades a los miembros de la familia del diplomático que formen parte de su casa y no sean nacionales del Estado receptor así como a los miembros del personal de servicio de la Misión que tampoco sean nacionales del Estado receptor ni tengan su residencia permanente en su territorio.

La primera de las inmunidades mencionadas, esto es, la inviolabilidad de los locales diplomáticos, ha puesto en cuestión la posibilidad de que a través de la misma se admita y regule el derecho de asilo diplomático. Dicho asilo diplomático consiste en la concesión, por las autoridades locales, de un salvoconducto especial a la persona perseguida por un delito político para salir desde la misión diplomática en la que se ha refugiado a un país extranjero. Lo cierto es que el Convenio de Viena no recoge en ninguna de sus disposiciones la posibilidad de conceder dicho salvoconducto.

Por último, y también en el marco de la inviolabilidad de los locales de las misiones diplomáticas son de destacar los numerosos casos de violación de la misma. Así por ejemplo, la irrupción en la madrugada del 27 de septiembre de 1975 en el edificio de la cancillería de la misión de España en Lisboa y en la residencia del embajador; la entrada de la policía del Estado receptor en los locales de la Embajada de España en Guatemala el día 31 de enero de 1980 o la ocupación el 4 de noviembre de 1979 de la Embajada de Estados Unidos en Teherán por un grupo de estudiantes con la aprobación de las autoridades del Estado receptor.

Véase también: Diplomacia convencional, ONU.

Bibliografía:

LABARIEGA, P. G. (1995), *Derecho diplomático: normas, usos, costumbres y cortesía*. Méjico, Trillas.

PASTOR RIDRUEJO, José Antonio (2003), *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*. Madrid, Tecnos.

PLANTEY, Alain (1992), *Tratado de Derecho Diplomático. Teoría y práctica*. Madrid, Trivium.

VILARIÑO PINTOS, Eduardo (1987), *Curso de derecho diplomático y consular: parte general y textos codificados*. Madrid, Tecnos.

JOANA ABRISKETA

EMPATÍA. La empatía es la capacidad de compartir y comprender el estado emocional de otra persona. Algunos teóricos afirman que no es una emoción en sentido estricto sino más bien una habilidad que nos permite experimentar distintas emociones. La empatía se refiere al proceso por el que alguien, tras ponerse en el lugar de otra persona que siente una determinada emoción, es capaz de comprender sus sentimientos, cómo han surgido, lo que le gustaría hacer para fortalecerlos o aliviarlos, los pensamientos y cambios corporales que les acompañan, etc. Sería lo que en la literatura anglosajona se denomina una «cognición caliente». La empatía, por ejemplo, es la que hace posible que alguien al ver postrado a un enfermo en situación terminal se compadezca de él e intente ayudarlo aliviando su dolor. Igualmente nos llevaría a congratularnos con una persona que acaba de recibir en la ceremonia de graduación su título de licenciado. En ambos casos, la empatía hace posible que nos pongamos en el lugar del otro y comprender su estado interno, y como consecuencia de ello sentimos compasión o congratulación, dependiendo del sentimiento que creemos está experimentado la otra persona.

La empatía está claramente relacionada con nuestras destrezas sociales. El conocimiento de los sentimientos de alguien, de sus fortalezas y debilidades coyunturales o crónicas, de lo que le agrada o le fastidia, es una valiosísima información para anticipar sus reacciones, positivas o negativas, ante nuestro modo de proceder. Nuestra comprensión del estado interno de otra persona en una situación conflictiva, de lo que siente y piensa, puede ayudarnos a ofrecer soluciones mutuamente satisfactorias. No es extraño entonces

que en los programas de desarrollo de la inteligencia emocional se haya incluido el entrenamiento de esta habilidad.

Desde una perspectiva de desarrollo, se supone que el niño es capaz de utilizar la empatía al relacionarse con los demás a una edad temprana. La adquisición del lenguaje y de un léxico afectivo elemental le permite comunicar su estado interno a los demás y recibir información respecto a cómo se sienten. Al mismo tiempo, hace posible la reflexión sobre situaciones interpersonales problemáticas y la anticipación de lo que puede acontecer en ellas. En esa tarea el estado interno de otras personas le ayuda a explicar sus acciones o la manera en que se relacionan con él. Conforme se van haciendo mayores, ponerse en el lugar de otros niños les va a ayudar a resolver conflictos importantes de modo amigable. En muchas ocasiones van a ser capaces de ceder en sus posiciones o de iniciar una acción altruista porque comprenden que un determinado amigo o compañero se siente mal y requiere ayuda.

Numerosos teóricos han argumentado que los psicópatas tienen grandes deficiencias en empatía. La carencia de esta habilidad favorece su conducta antisocial. Para la mayoría de nosotros anticipar y darnos cuenta de que estamos ocasionando malestar o dolor a otra persona es suficiente para inhibir nuestra acción agresiva contra ella. Sin embargo, muchos psicópatas son incapaces de reconocer los sentimientos que provocan sus acciones contra la propiedad o seguridad en los demás. Entonces, no tienen «razones» para inhibir sus agresiones. En muchos casos, su rehabilitación requerirá un entrenamiento especial en estas destrezas.

Véase también: Inteligencia emocional.

Bibliografía:

- HOFFMAN, Martin L. (2002), *Desarrollo moral y empatía: implicaciones para la atención y la justicia*. Barcelona, Idea Books.
- ICKES, Willians John (1997), *Empathy, accuracy*. Nueva York, Gilfford.

ALBERTO ACOSTA MESA
y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

EMPODERAMIENTO. Se dice del conjunto de programas y técnicas que intentan restituir la capacidad de acción independiente e informada del ciudadano que ha sido previamente desposeído de lo más básico: el conocimiento y dominio de sí mismo. A algunos individuos y grupos humanos se les hace creer que sus acciones no sirven en ningún caso para cambiar su vida, satisfacer sus necesidades, influir en otros, etc. Inculcando esta creencia se excluye a los individuos del acceso a recursos, posiciones sociales, etc. La cultura del secretismo burocrático y la falta de ética de los servidores públicos es una de las fuentes de este sentimiento de falta de poder que tienen algunos individuos y grupos. Mediante el empoderamiento se intenta restituir a las personas lo más característicamente humano: la relación contingente entre sus acciones y resultados. El empoderamiento implica el control de algunos recursos. No solamente el control de facto sino la conciencia de que algunos recursos están bajo el propio control. Los recursos son todo aquello que el individuo tiene bajo su control para lograr la realización de sus intereses. Algunos de estos recursos le permiten la satisfacción directa de sus necesidades, mientras que otros recursos los tiene que utilizar en un intercambio social para obtener recursos previamente controlados por otras personas que al pasar a su poder le permitirán realizar intereses hasta entonces insatisfechos. Se pueden distinguir varios tipos: bienes de capital que sirven para producir bienes y servicios valorados por potenciales compradores; bienes de trabajo, o capital humano según algunos autores, que incluye todo aquello que el individuo es capaz de hacer con su esfuerzo intelectual y físico, y que presupone cierto nivel de cualificación. No siempre tiene que ser una cualificación certificada por un tercero para que constituya un recurso, pues la cualificación informal también se puede utilizar como recurso, esto es, verse retribuida.

Un tipo de recurso más específico consiste en habilidades sociales, que son especialmente habilidades de comunicación social. Es decir, saber presentarse a sí mismo, saber estar en diferentes situaciones sociales haciendo lo que se espera de una persona correcta y educada

en las circunstancias de que se trate, etc. Estas habilidades son también habilidades necesarias para la resolución pacífica de los conflictos interpersonales. La llamada inteligencia social ha de ir acompañada de empatía para que se dé resolución pacífica de los conflictos.

También puede considerarse como recursos ciertos intangibles. En épocas del pasado, el honor, o el valor de la propia palabra. En tiempos más recientes el grado de fiabilidad que inspira una persona, bien porque de verdad lo es o porque nuestra percepción, y lo que esta persona nos da a mirar de sí misma, nos inspira dicha confianza. Pero otras veces éste es un recurso monopolizado por cierto tipo de actores institucionales, por ejemplo, nos inspira más confianza prestar nuestro dinero a un banco que a un vecino, y no parece que sea sólo cuestión de los intereses que aquél pagará, pues existen depósitos a la vista que no los pagan. Se puede decir que las personas dignas de confianza tienen reputación de cumplir los acuerdos, contratos, etc. La reputación es en todo caso un tipo de recurso que, como la marca de una empresa, tiene un valor en el intercambio mercantil y no-mercantil (aquél en el que se regalan cosas, etc.).

Algunos autores hablan de capital social como un recurso que en parte cabe atribuir a las personas, pero que también es contextual, es decir, depende de con quién nos relacionemos y eso es algo que no está totalmente bajo el control de las personas, pues en parte es azaroso y en parte determinado por nuestro grado de movilidad geográfica. Ciertas habilidades específicas, ser manipulador, o tener una personalidad maquiavélica (por ejemplo poder disfrazar el uso instrumental de organizaciones y personas) pueden ser considerados como un tipo de capital social que sí pertenece a algunas personas. Apelar a normas de amplia aceptación, como la norma de la reciprocidad, es una forma de ejercer poder y educar en esa norma para que se utilice como referente en un intercambio social o en una negociación es una forma de empoderamiento. La reciprocidad es una norma social que se deriva del principio democrático que sostiene que todos los hombres son de igual valía en tanto seres humanos. (Eso incluye obviamente el acceso a los recursos básicos

como la comida y exigiría una redistribución en el mundo que hoy en día conocemos: si los norteamericanos consumieran un 10% menos de carne, que por lo demás sería bueno para su salud, se podría alimentar, con lo ahorrado, a 100 millones de personas). De ahí se infiere que los intercambios económicos y no económicos han de estar guiados por la satisfacción de las expectativas mutuas. Se ha formulado como la obligación que tienen los individuos de dar, recibir y corresponder ya que otros dan, reciben y les corresponden. También se expresa bajo el lema «te doy para que me des».

Las transferencias de bienes o servicios unilaterales que no son nunca recompensadas no cumplirían con este principio. La reciprocidad se ve en peligro cuando existe un lapso de tiempo en el intercambio. La reciprocidad en tales casos es promesa de reciprocidad, pero puede agotarse el plazo para cumplir las expectativas legítimamente creadas y que no se realicen. Se puede percibir reciprocidad en un intercambio cuando de hecho un tercero independiente podría juzgar que tal reciprocidad no existe. ¿Existe reciprocidad en el sometimiento a la ley?, ¿pagando impuestos? Sí, en la medida en que, generalmente, los otros cumplen con tal legislación. Cuando uno entrega su tiempo, que tiene como mínimo el coste de oportunidad de las otras cosas que uno podría estar haciendo, y espera, de lo que nominalmente es un noticiero, noticias y no publicidad gubernamental se ve defraudado si finalmente se puede decir que no es informado por dicho noticiero. En ese sentido se ha transgredido la norma social de la reciprocidad. Las sociedades en transición, desde culturas colectivistas a culturas relativamente más individualistas, pueden sufrir el abuso de aquellos individuos que apelan a los valores colectivistas instrumentalizándolos para sus fines individuales. Se supone que habrá reciprocidad cuando una persona trabaja para otra (por ejemplo, un pago salarial) pero eventualmente no es así por la conducta oportunista de los individuos que solicitaron el trabajo de otros.

Véase también: Democracia, Poder, Poder del pueblo.

Bibliografía:

- ELWOOD, Douglas J. (1986), *Philippine Revolution 1986: Model of Nonviolent Change*, Quezon City, New Day.
- GOSS-MAYR, Hildegard (1997), *Come i nemici diventano amici. Insieme per la nonviolenza, la giustizia e la riconciliazione*, Bologna, EMI.
- MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
FRANCISCO A. MUÑOZ
y ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

END. El END (siglas de la campaña por el Desarme Nuclear Europeo) fue una organización concebida para crear enlaces entre las organizaciones pacifistas occidentales y los grupos disidentes del Este de Europa durante la última fase de la Guerra Fría. Su éxito logró romper el estado de aislamiento e incomunicación existente entre los ciudadanos de Europa Oriental y Occidental debido a las restricciones que imponían los gobiernos a causa de las tensiones de la Guerra Fría. La influencia del END terminaría jugando un importante papel en las revoluciones de 1989, en la que desaparecieron los gobiernos comunistas del Este de Europa.

Uno de los problemas a los que se enfrentaron los Movimientos Sociales pacifistas occidentales en las décadas de los 50 y 60 fue la inexistencia de grupos paralelos en el bloque soviético. El llamamiento (Appeal) del END apareció en Gran Bretaña en Abril de 1980, en una fase temprana de la protesta antinuclear de la llamada *Segunda* Guerra Fría, y se convirtió en la primera campaña pacifista occidental que logró una respuesta significativa por parte de los grupos de oposición de Europa del Este. La vocación del END era consolidar la dimensión internacional de las campañas pacifistas y a favor del desarme en Europa. Sus objetivos eran fomentar estrategias de contestación del militarismo de ambos bloques, alentar el diálogo y los intercambios directos entre ciudadanos por encima de los Estados y sanar los tejidos de lo que se consideraba un continente desgarrado, todo ello desde una postura rigurosamente no-alineada que se negaba explícitamente a ofrecer ventajas a uno u otro bloque. Sin embargo, es importante comprender que el

END nunca representó una sólida organización europea y que su estrategia de crear enlaces con grupos disidentes de Europa Occidental y la Unión Soviética fue siempre fuente de variadas controversias dentro del pacifismo occidental.

El grupo que desarrolló y dio publicidad al llamamiento del END incluía a E. P. Thompson –prestigioso historiador e intelectual pacifista–, a Mary Kaldor –destacada irrenista británica–, a Zhores Medvedev –biólogo soviético cuyo hermano gemelo, el historiador disidente Roy Medvedev, también firmó el llamamiento–, y a Andras Hegedus, ex Primer Ministro de Hungría por entonces muy crítico con el régimen. Después de trabajar con la Fundación para la Paz Bertrand Russell en Nottingham, que disponía de numerosos contactos internacionales en círculos socialistas y comunistas revisionistas, el Comité del END estableció su propia oficina en Londres y amalgamó un importante número de seguidores en el Reino Unido. El END nunca trató de convertirse en rival del CND en Gran Bretaña, y sus miembros lo eran con frecuencia de ambas organizaciones. La oficina de Londres tampoco fue nunca el cuartel general de una campaña europea.

El END estaba presente en toda Europa a través de influencias personales y contactos con personajes clave y mediante la creación de vínculos con organizaciones nacionales que simpatizaban con sus objetivos, entre los que destacaban el CND británico, el Consejo Intereclesiástico holandés –IKV–, los Verdes de la RFA y el no-alineado Comité por el Desarme Nuclear –CODENE– francés. El END mantuvo un alto perfil y ayudó a consolidar la campaña europea organizando una serie de convenciones anuales propias que comenzaron en 1982 en Bruselas. La organización del END carecía de una estructura bien definida y la variedad de organizaciones internacionales asociadas creaba cierta irritación y duplicación de esfuerzos, por ejemplo, organizando reuniones en la misma fecha. No obstante, cualquier tejido organizativo estricto habría ido contra la diversidad y espontaneidad del movimiento. De hecho, gran parte de la actividad transnacional tuvo lugar mediante manifestaciones unitarias, contactos personales,

reuniones con grupos que compartían ideas en otros países y conferencias especializadas. A mediados de la década de los ochenta las convenciones del END habían emergido como centro de atención no sólo para las campañas europeas, sino también como inspiración en otros continentes, planteándose la posibilidad de un movimiento mundial. La segunda convención, que tuvo lugar en Berlín Oeste en 1983, atrajo a 2.500 representantes, y la de Perugia de 1984, pese a tener una asistencia de sólo 1.000 personas, tuvo una representación geográfica más amplia que sus predecesoras.

Los líderes intelectuales del END consideraban a Europa como el lugar ideal para una oportunidad de distensión, pues desde su perspectiva los europeos tenían una responsabilidad hacia el resto del mundo —especialmente hacia el Tercer Mundo— que obligaba a aprovechar cualquier oportunidad hasta el límite, no por eurocentrismo, sino por su deber de denunciar el absurdo ideológico de la división de Europa por la Guerra Fría, ya que los obreros de Gdansk y Newcastle, o los campesinos de Hungría y Grecia, por ejemplo, tenían intereses económicos y culturales comunes. La vanguardia del END aspiraba a que un movimiento pacifista europeo pudiera establecer un nuevo tipo de relación entre Europa y el Tercer Mundo con otras formas de desarrollo: más sobria en su consumo, que exportase más tecnología y conocimientos que mercancías, que persiguiese reducciones de la jornada laboral y que diese prioridad a las mejoras en calidad de vida. La vocación última del END era que una transformación más allá del comunismo ortodoxo y la socialdemocracia comenzase en Europa y se extendiese al resto del mundo, en un contexto donde el comercio de armas, la industria y tecnología militar y las infraestructuras políticas distorsionaban la vida social debido a las polaridades de la Guerra Fría.

El punto de desacuerdo más destacado en el END estuvo en el controvertido debate sobre si los representantes de los comités de paz soviéticos y del Este de Europa debían ser o no invitados a las convenciones y en calidad de qué, siendo el más destacado e influyente de estos comités oficiales el Consejo Mundial de la Paz, directamente patro-

cinado por el gobierno de la Unión Soviética. Algunos miembros del END consideraban que el poder tan sólo existía a nivel oficial, y por consiguiente la campaña debía concentrar sus esfuerzos en ese tipo de grupos. Por otra parte, muchos otros, entre los que destacaban E. P. Thompson y Mary Kaldor, creían que los aliados reales de un genuino movimiento por la Paz, la Democracia y los Derechos Humanos, como pretendía ser el END, eran aquellos dentro de la sociedad civil, especialmente cuando los comités de paz oficiales apoyaban incondicionalmente las políticas soviéticas. En cualquier caso, el END no pretendía que los intelectuales pacifistas occidentales interfiriesen ni tratasen de cambiar el sistema social del Este de Europa; por el contrario, consideraban que esa labor correspondía a los ciudadanos de sus países, si así lo deseaban, tal y como los cambios políticos en Occidente eran responsabilidad suya.

Tanto las políticas del END como las actitudes de los comités de paz oficiales fueron variando con el tiempo. El presidente del Comité de Paz Soviético, Yuri Zhukov, lanzó un violento ataque contra el END en Diciembre de 1982, en clara referencia a la convención del END que iba a celebrarse en Berlín. Pero cuando el END modificó su política e invitó a los comités oficiales a su Convención de Perugia en 1984, éstos enviaron sus delegados, si bien su presencia creó algunas tensiones. Más tarde, con motivo de la Conferencia de Coventry de 1987, sus organizadores tuvieron una fuerte controversia cuando la fundación para la Paz Bertrand Russell envió invitaciones tanto a los partidos comunistas del bloque soviético como a los comités de paz oficiales. Finalmente, todos los grupos, legales y disidentes, tendrían la oportunidad de participar activamente en las convenciones y exponer sus planteamientos. El hecho a destacar es que tanto las convenciones como la publicación *END Journal* se convirtieron en un innovador foro donde por primera vez en décadas los ciudadanos de ambas partes de Europa pudieron expresar libremente sus preocupaciones y puntos de vista sobre paz, derechos humanos y política, establecer nuevos contactos, enrique-

cer los ya existentes y aumentar su comprensión mutua aceptando diferencias políticas.

La Unión Soviética, bajo Brezhnev y sus dos breves sucesores –Andropov y Chernenko–, pudo ser un estado económicamente ineficaz y políticamente represivo, pero había experimentado notables cambios desde la era Stalin. Las minorías disidentes iban poco a poco haciéndose más visibles, pese al acoso de la KGB. Además, entre los regímenes satélites de Moscú existía una considerable diversidad: Hungría había iniciado un proceso de reformas económicas y liberalización política; Polonia trataba dificultosamente de conciliar o reprimir la resistencia masiva al anquilosado aparato de gobierno del Partido Comunista; Alemania Oriental toleraba parcialmente las expresiones disidentes moderadas y Checoslovaquia, pese a mostrarse abiertamente represiva, era incapaz de suprimir en su totalidad a uno de los movimientos de oposición mejor organizados en el Este de Europa. Los jóvenes de Europa Oriental y la Unión Soviética se mostraban especialmente receptivos a la oleada de protestas que cruzó Europa Occidental en los primeros 80, respondiendo además de forma entusiasta a la música y cultura juvenil importadas desde Occidente, destacando la influencia del pacifista ex-Beatles John Lennon. Se creó así la base para actividades culturales independientes que con frecuencia alentaban al activismo pacifista.

De este modo, tuvo lugar durante los primeros años 80 un crecimiento de la disidencia sin precedentes: grupos independientes emergieron en varios países del Este, y Carta 77 en Checoslovaquia empezó a enlazar sus demandas de desarme y distensión con su insistencia en derechos humanos y reformas democráticas. Incluso en Moscú surgió un pequeño grupo pacifista que llamaba a la confianza y reconciliación entre los bloques –el Moscow Trust Group–, ganando adeptos en otras partes de la Unión Soviética. De este modo, el movimiento pacifista occidental pudo por vez primera identificar grupos similares en el bloque soviético, no teniendo por tanto que confiar, como hasta entonces, en comités de paz patrocinados y organizados bajo los auspicios del Partido Comunista de la Unión

Soviética. No obstante, existían diversas barreras aparte de la represión interna que dificultaban, en principio, la colaboración mutua. Pese a lo penetrante y provocativo de la propaganda pacifista, existía en el Este una profunda escasez de información sobre estrategia y armamento nuclear. En realidad, para muchos de los que luchaban contra las dificultades propias de la actividad política mínima –donde destacaba la circulación de *samizdat*, término referido a las publicaciones clandestinas–, las preocupaciones y argumentos del movimiento pacifista occidental parecían obtusos y remotos. Era incluso frecuente el que disidentes del bloque soviético consideraran a los activistas del movimiento pacifista occidental como ingenuos seguidores de la propaganda soviética. Esta visión quedó reforzada por algunos disidentes a los que se permitió o forzó a ir a Occidente, donde los gobiernos que los acogieron estaban con frecuencia enfrentados a los movimientos pacifistas y por ello pedían a estos asilados que hablasen en su contra. Además, numerosos europeos del Este consideraban a la OTAN como un valioso elemento de contención para las aspiraciones soviéticas, siendo especialmente críticos con los círculos pacifistas occidentales que promovían medidas de desarme unilateral. Aparte de las razones y reservas que los europeos del Este pudieran tener acerca de los grupos pacifistas occidentales, existían unas más sutiles diferencias de tono y estilo. Vaclav Havel exploró detalladamente todos estos problemas en un profundo ensayo enviado a la Convención END de Amsterdam en 1985, dónde destacó cómo el utopismo de algunos activistas por la paz del bloque capitalista llevaban al escepticismo y cultivaban la desconfianza entre muchos intelectuales del Este.

En el contexto de cambio que estaba experimentando Europa Oriental, el END, junto a otras organizaciones como War Resisters International, alimentó un vivo diálogo al que dotaron de continuidad estableciendo vínculos y enlaces, invitando disidentes de Europa del Este, publicando artículos, intercambiando correspondencia, etc. Además, el movimiento pacifista occidental, en gran medida a través del END, proveyó –dentro de sus li-

mitadas posibilidades— material de apoyo para sus colegas del Este —libros, revistas, imprentas y modestas contribuciones económicas—. Quizá lo más importante de todo fuese que las políticas de la OTAN y su contestación por grupos pacifistas occidentales, especialmente la oposición al despliegue de los misiles Cruise y Persing II, pudiese ser ampliamente conocida y difundida al Este del Elba, salvando la censura y limitaciones características en los medios de comunicación de Europa Oriental. Muchos ciudadanos que no podían apelar a garantías constitucionales de libertad de expresión supieron que al otro lado de la frontera, quizá tan solo a unos kilómetros, otros debatían y luchaban acerca de asuntos de la mayor importancia para una seguridad internacional de la que ellos eran parte. Estos observadores, precisamente porque tan sólo podían limitarse a observar, comprendieron que el aspecto más básico de la seguridad consistía en el derecho y el deseo de participar en su definición, pues no podían desafiar la política de sus Estados sin cambiar profundamente sus sociedades.

En este sentido, el movimiento pacifista fue una herramienta decisiva con la que una minoría disidente ayudó a su sociedad a redefinirse en sus propósitos en la oportunidad de 1989. De hecho, las actividades de los disidentes del Este de Europa que colaboraban con el END estuvieron estrechamente relacionadas con la erosión del poder comunista en sus países. Así, resulta significativo que cuando se inició la *Revolución de Terciopelo*, aquellos con influencia moral y capacidad de liderazgo en la debilitada sociedad civil del Este de Europa fuesen precisamente los comprometidos en grupos disidentes independientes dentro del marco del END. Muchos de ellos se convertirían en destacados líderes durante y después de 1989, como el pastor Reiner Eppelman y otros activistas eclesiásticos; Jiri Dienstbier —uno de los primeros signatarios de Carta 77, Ministro de Asuntos Exteriores tras las Reformas en Checoslovaquia, y antiguo colaborador de E. P. Thompson en varias publicaciones—; Jacek Kuron —Ministro de Trabajo en el gobierno de Solidarnosc en Polonia, quien compartió el estrado con E. P. Thompson en la convención

del END de 1988—; Roy Medvedev —uno de los líderes del bloque democrático en el Parlamento ruso, ya mencionado como uno de los signatarios originales del llamamiento del END—; Jan Kavan —uno de los principales enlaces entre el END británico y varios grupos pacifistas disidentes checoslovacos, más tarde titular del Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Checa—; Václav Havel —cofundador y uno de los tres primeros portavoces de Carta 77, después presidente de la República Checa desde 1993 hasta 2002—.

Véase también: CND, Freeze, Greenham Common, Opción Cero, Pacifismo.

Bibliografía:

CARTER, April (1992), *Peace Movements. International Protest and World Politics Since 1945*, Londres, Longman.

DIMITRI, Roussopoulos (1986), *The Coming of World War Three*. Vol. 1, Montreal, Black Rose Books.

Revistas *END Bulletin* y *END Journal*.

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

ENEMIGO. Una persona se considera enemigo de otra cuando siente por ella desafección o desconfianza, procura causarle daño, se lo desea o le tiene odio y antipatía. El enemigo siempre se concreta en algo o alguien, aunque el objeto de la enemistad sea tan grande como la mitad de la humanidad (misoginia), la mayor parte de ésta (xenofobia), o incluso la humanidad entera (misantrópía).

El enemigo se percibe siempre como alguien contrario a nosotros o a nuestros intereses. Por ello, nos protegemos para que el daño que pueda ocasionarnos sea mínimo. El desprecio, es decir la negación de su valor, y el odio pueden utilizarse como formas de protección. Algunas palabras castellanas construidas con el prefijo mis- (del griego *miseo*, odiar) ilustran esta relación. El miedo, tal y como aflora en la xenofobia (del griego *fobeo*, espantar, poner en fuga), también es otra forma de protección. En ambos casos el objetivo es atenuar un peligro potencial o un mal anticipado. Por ello, junto al componente senti-

mental, la enemistad va asociada adicionalmente a una importante carga motivacional, de movimiento hacia la de destrucción del enemigo o de alejamiento de éste. La enemistad puede ir unida tanto a una agresión como a una huida.

Un componente importante de la enemistad, que la hace especialmente lamentable con respecto a otros sentimientos negativos, es su carácter duradero. Frente al enfado y la ira pasajeros, la enemistad es una actitud que se alimenta de sí misma. No surge ante una situación presente que obstaculice nuestros deseos sino que está determinada por una historia previa. El enemigo no aparece en una circunstancia concreta y pasajera, sino que se va configurando a lo largo de distintos desencuentros. Ello hace que, de manera enfermiza, lejos de librarnos del objeto repudiado nos mantengamos atados a él más de lo conveniente. En muchas ocasiones nos creamos nuestros enemigos. Una declaración de enemistad («yo soy enemigo de», «yo odio a») nos define, nos determina (es decir, nos limita), condiciona nuestros actos, va a impedir que evaluemos libremente cada nueva situación, cada nueva persona, cada nueva idea. Para aliviar una actitud de enemistad debemos cambiar esa interpretación a través de la empatía, de la capacidad de apreciar los valores del otro, del afianzamiento de nuestra propia autoestima, etc. Todo ello favorece que lo diferente, lo ajeno, no nos parezca una amenaza para nuestra identidad personal.

Véase también: Agresión, Autoestima, Empatía.

Bibliografía:

SUTHERLAND, Stuart (1996), *Irracionalidad: el enemigo interior*. Madrid, Alianza Editorial.

ALBERTO ACOSTA MESA
y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

ENERGÍAS ALTERNATIVAS. Por «alternativas» estamos entendiendo fuentes de energía distintas a las habituales. No obstante, tras esa descripción se esconde una valoración desde el punto de vista ambiental: estamos asumiendo más o menos implícitamente

que las energías alternativas son más aceptables para lograr un desarrollo sostenible.

Las energías alternativas se suelen clasificar de acuerdo a su fuente primaria. Así tendríamos: solar (sol), hidroeléctrica (agua), eólica (viento), biomasa (productos agrícolas), etc. Los dispositivos necesarios para la conversión en formas de energía más fácilmente utilizables son los que poseen un coste socioambiental más o menos acentuado. Comentaremos brevemente cada una de las energías renovables mencionadas.

— *Energía solar.* Sus principales aprovechamientos proceden, por una parte, de una vía directa, es decir, calentando un circuito de agua en un recinto cerrado. Dicha agua circula por las tuberías del edificio que soporta dicha instalación de forma análoga a como lo hace el agua calentada por otros métodos convencionales (por ejemplo, a partir de una caldera de fuel oil), produciendo un significativo ahorro energético en la medida en que es preciso aumentar menos la temperatura del agua del circuito que si procediera directamente de la red. Por otra parte, la energía solar puede producir energía eléctrica a partir de convertidores fotovoltaicos, lo que permite el funcionamiento de algunos pequeños electrodomésticos y fuentes de luz. Este segundo aprovechamiento resulta muy útil para viviendas alejadas de la red eléctrica general o para ser combinada con ésta, de forma que se devuelva a dicha red el exceso de electricidad que pudiera producirse en determinados momentos por vía solar. De cualquier forma no podemos olvidar otros usos cotidianos, como el calentamiento de edificios aprovechando su orientación, el secado de la ropa, etc. Su potencial como fuente de energía en el futuro es enorme, aunque se precisa de una clara voluntad política para su generalización.

— *Energía hidroeléctrica.* La diferencia de altura en el recorrido del agua superficial terrestre libera una energía que puede ser aprovechada para su transformación en energía eléctrica cuando se fuerza a través de la construcción de presas o de su encauzamiento en las denominadas minicentrales, aunque existen otros usos más tradicionales como los

molinos de agua que servían para moler el trigo o la aceituna. En cualquiera de los dos primeros casos, el procedimiento que se sigue es hacer pasar el agua a través de unas turbinas que, al girar, generan corriente eléctrica que es conducida a través de la red eléctrica y centrales de distribución y transformación a sus destinos.

— *Energía eólica.* Esta energía renovable aprovecha la existencia de zonas geográficas donde es más frecuente la existencia de viento (por ejemplo, en España: Tarifa, Finisterre, etc.). El viento mueve unas hélices de los denominados aerogeneradores que, de forma análoga a como lo hacen las turbinas de una central hidráulica, permiten la generación de electricidad. Es quizás la energía renovable que mayor auge está teniendo en nuestro país, existiendo un número significativo de instalaciones y previéndose un importante incremento en el futuro.

— *Biomasa.* Nos referimos a la producción de calor o de energía eléctrica a partir de la combustión de subproductos agrícolas. La primera posibilidad es aprovechada desde el origen de la Humanidad con el descubrimiento del fuego. La segunda es más reciente y trata de rentabilizar, bien sea los residuos orgánicos de las basuras u otros como, por ejemplo, restos de cosechas, productos de poda, etc. La condición de renovable la posee siempre y cuando los recursos que se utilicen no supongan una merma de su generación natural, es decir, en el caso de una zona boscosa que no suponga una disminución neta de la masa forestal.

Se suelen incluir también dentro de las energías alternativas:

— *Energía geotérmica.* Aprovechamiento de los incrementos de temperatura existentes en la superficie terrestre conforme aumenta la profundidad, generalmente para calentar.

— *Energía de las mareas.* Conversión en electricidad, de la variación en la energía potencial del agua, durante las mareas.

Las energías alternativas están basadas, salvo las dos últimas, en los flujos energéticos actuales procedentes del Sol (la de las mareas

depende también de los movimientos relativos entre la Tierra y el Sol, aunque lo hace en mayor medida de los que existen entre la Tierra y la Luna). En cambio, los combustibles fósiles (petróleo, carbón y gas natural) corresponden a flujos energéticos procedentes del Sol que se acumularon hace millones de años.

A nivel mundial el empleo de las diferentes fuentes de energía es el siguiente:

<i>Consumo mundial de energía, en 1997, en Tep. (toneladas equivalentes de petróleo)</i>		
Petróleo	2.940	(30%)
Carbón	2.122	(22%)
Gas natural	2.173	(23%)
Nuclear	579	(6%)
Renovables (biomasa, hidroeléctrica, eólica, geotérmica, y solar)	1.833	(19%)
Total	9.647	(100%)

<i>Producción mundial de electricidad según la fuente, en 1990, en teravatio hora (un teravatio es un billón de vatios)</i>		
Carbón	4.648	(39,3%)
Gas natural	1.573	(13,3%)
Petróleo	1.384	(11,7%)
Nuclear	2.011	(17,0%)
Hidroeléctrica	2.141	(18,1%)
Otras	71	(0,6%)
Total	11.828	(100%)

Conviene tener presente que no toda la energía se consume en forma de electricidad; por ejemplo, en 1996, ésta supuso el 41,2% de la energía primaria mundial consumida.

Por supuesto hay diferencias entre el Norte y el Sur. En 1990 el 22% de la población mundial, los habitantes del denominado Norte, consumieron el 82% de toda la energía consumida en el mundo. En 1990, el consumo de energía por persona fue de 1,69 tep, pero estuvo muy desigualmente repartido, así, en Norteamérica fue de 7,88 tep, en la Comunidad de Estados Independientes (antigua URSS) de 4,8 tep, en Europa Occidental de 3,2 tep, 0,5 tep en el África subsahariana y de 0,39 tep en el sur de Asia. Según el informe sobre desarrollo humano del PNUD de 1998, ha-

bía entonces 2.000 millones de personas privadas de acceso a electricidad.

Algunos inconvenientes de las fuentes de energía no renovables son:

— Su no renovabilidad. Para algunas de estas fuentes energéticas el horizonte de su desaparición está relativamente cerca, por ejemplo, para el petróleo, que en 1997 suponía el 30% de la energía consumida en el mundo. Según cálculos efectuados en 1989, si el consumo siguiera con los ritmos de aquél momento, corregidos con las previsiones de aumento demográfico, las reservas de petróleo durarían 41 años (60 años para el gas natural, que también en el 97 suponía el 23% del consumo de energía mundial). Evidentemente éstos cálculos son estimaciones afectadas de cierta incertidumbre. En 1998 se reevaluaron las reservas de petróleo en 40 años, es decir, en 8 años más que en 1989, debido a algunos cambios técnicos. En cualquier caso el orden de magnitud de la duración de las reservas es de decenas de años, no de cientos de años.

— Algunas de sus consecuencias ambientales (calentamiento global, lluvia ácida, radioactividad en el caso de la fisión nuclear, entre otras)

— Algunas de sus consecuencias sociales (problemas de salud asociados a las repercusiones ambientales, necesidad de un mayor control social en el caso de la energía nuclear por los altos riesgos asociados a la misma, etc.).

— Origen de conflictos de importancia cada vez mayor, asociados a las consecuencias ambientales y a la escasez creciente de dichos recursos.

Por estas razones, entre otras, es conveniente y urge asentar la base energética de nuestra civilización sobre otros pilares; los rasgos generales de una base más deseable deberían ser: un mayor papel de las energías renovables, mayor eficiencia (potenciar el ahorro energético), tender al diseño de ciudades, de modos de transporte, de modos de producción y de consumo, en suma de modos de vida, menos despilfarradores de energía.

El potencial de las energías renovables es enorme. Por ejemplo, el Banco Mundial estima que si toda la energía consumida en el mundo proviniese de energía solar (fotovoltaica), en áreas de insolación de más de 2.000 kw-h/m² y año, se necesitaría ocupar sólo una superficie parecida a la que ocupan los campos de algodón de todo el mundo.

Aunque todas las fuentes de energía tienen consecuencias ambientales, en general, las de las energías renovables suelen ser de tipo local y de menor gravedad que las de las no renovables, por supuesto, unas de mayor envergadura que otras; por ejemplo, son de gran magnitud las consecuencias sociales y ambientales de grandes proyectos hidroeléctricos.

Algunos inconvenientes son su dependencia de las condiciones climatológicas, su menor compatibilidad con consumos intensivos de energía, característicos de las concentraciones urbanas muy densas. Algunos de estos inconvenientes proceden de las demandas de nuestros modos de vida actuales, especialmente, los de la mayoría de los habitantes del denominado Norte y de algunas minorías del Sur, pero, precisamente, algunos de los rasgos de éstos son los que hay que intentar modificar, para mejorar algunas de las consecuencias ambientales y sociales más indeseables asociadas al papel central de las energías no renovables en la base energética de nuestra civilización.

Además es de prever que si más recursos fueran destinados a investigación y desarrollo (I+D) en energías renovables algunos de éstos inconvenientes serían en gran parte paliados. Hasta ahora las prioridades de investigación en fuentes de energía han estado en la potenciación de las energías no renovables.

Así pues, la base energética actual provoca problemas de gran envergadura (cambio climático, lluvia ácida, degradación ambiental, agotamiento de recursos valiosos, etc.) que hacen no deseable o incluso imposible el mantenimiento de la misma en un medio plazo; además, las necesidades energéticas de la gran mayoría de la Humanidad están apenas siendo satisfechas, por ello es por lo que hay que emprender un cambio hacia otra base energética cuyos rasgos generales ya hemos apuntado anteriormente.

Afortunadamente, todavía disponemos de alternativas que, por supuesto, hay que explorar y potenciar, pero el tiempo pasa. Un aspecto clave a considerar, en este contexto, es el tiempo de que disponemos para realizar esa transición.

Cuanto más nos demoremos en dar pasos decididos por ese camino, los problemas asociados a la base energética actual se agudizarán (algunos, no se olvide, irreversibles y de graves consecuencias) y, por otro lado, el capital natural correspondiente a las fuentes de energía no renovables se habrá reducido, por lo que, dispondremos de menos recursos para realizar dicha transición. Una transición en la que existen muchas incertidumbres y en la que todos nos jugamos mucho, la cuestión es construir, emprender y recorrer cuanto antes dicho camino.

Véase también: Consumismo, Consumo responsable, Desarrollo sostenible, Límites del crecimiento, Reciclaje.

Bibliografía:

- AA. VV. (1993), *Energía para el mañana. Conferencia sobre Energía y equidad para un mundo sostenible*. Madrid, AEDENAT/Los libros de la catarata.
- HERNÁNDEZ, Cayetano, ARTIGAS, Julio y FRESNEDA, Amparo (1990), *Energías renovables y medio ambiente*. Madrid, Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo.
- MENÉNDEZ PÉREZ, Emilio (1997), *Las energías renovables. Un enfoque político-ecológico*. Madrid, Los libros de la Catarata.
- SCHEER, Hermann (2000), *Economía solar global. Estrategias para la modernidad ecológica*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- WEIZÄCKER, Ernst U. Von *et alii* (1997), *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos naturales*. Barcelona, Círculo de Lectores.

Webs:

- GREENPEACE: <http://www.greenpeace.es>
- MOVIMIENTO PUGWASH: <http://www.pugwash.org>
- RED INTERNACIONAL DE INGENIEROS Y CIENTÍFICOS PARA LA RESPONSABILIDAD GLOBAL (INES, International Network of Engineers

and Scientists for Global Responsibility): <http://www.inesglobal.org>

UNIÓN DE CIENTÍFICOS COMPROMETIDOS (UCS, Union of Concerned Scientists): <http://www.ucs.org>

WORLDWATCH INSTITUTE: <http://www.worldwatch.org>

FRANCISCO JAVIER PERALES PALACIOS
y JESÚS ANDRÉS SÁNCHEZ CAZORLA

ENERGÍA NUCLEAR. Se llama así a la energía procedente de la interacción entre los elementos que constituyen los núcleos de los átomos (protones y neutrones, principalmente, denominados también nucleones). La energía nuclear puede ser liberada mediante dos procesos: la fisión y la fusión nucleares.

En la *fisión nuclear* un núcleo de un átomo de un elemento pesado (por ejemplo, el isótopo Uranio 235 cuyo número atómico, es decir, el número de protones en su núcleo es de 92) se divide, al chocar con él una partícula con una velocidad suficiente, por ejemplo, un neutrón, dando lugar a dos núcleos más ligeros (es decir, con menos protones en el núcleo). En este proceso se libera bastante energía (equivalente, básicamente, a la diferencia de masa entre la de las partículas que chocan y la de las partículas que surgen después del choque) y también algunos neutrones.

En la *fusión nuclear*, núcleos de átomos ligeros (por ejemplo, de hidrógeno, que tienen un protón) se unen para formar núcleos de átomos un poco menos ligeros (por ejemplo, de helio que tienen dos protones). En este proceso, también, se desprende mucha energía. Este proceso es el responsable de la energía que nos viene del Sol (por supuesto, es el mismo proceso que tiene lugar en las demás estrellas). En el Sol cada segundo se transforman 650 millones de toneladas de núcleos de hidrógeno, en núcleos de helio. Esto da lugar a una pérdida de masa del Sol, del orden de 4.000 toneladas cada segundo, que se transforma en energía radiante.

Los primeros indicios de que un proceso de fisión nuclear podría tener lugar son de 1938. Como en dicho proceso se liberaban, también, neutrones que podrían chocar contra los núcleos de otros átomos pesados (por

ejemplo, de uranio), se pensó en la posibilidad de una *reacción nuclear en cadena*, que podría ser *incontrolada* (teniendo de este modo una bomba atómica) o bien *controlada*, moderando (reduciendo) la velocidad de los neutrones resultantes de los choques previos (y controlar de ese modo la cantidad de procesos de fisión provocados) para liberar así una energía a una tasa prefijada. Esta energía podría ser aprovechada, transformándola, mediante procedimientos adecuados (bastante convencionales) en otras formas de energía, por ejemplo, en energía eléctrica. Tendríamos así una central nuclear.

La energía nuclear de fisión fue liberada, en primer lugar y desgraciadamente, para fines militares. Las investigaciones que dieron lugar a la fabricación de las primeras bombas atómicas, constituyen el denominado *Proyecto Manhattan*. Como se sabe, dos de estas bombas fueron lanzadas por el ejército de los Estados Unidos de Norteamérica contra poblaciones civiles japonesas en Agosto de 1945, en Hiroshima y Nagasaki.

Años más tarde, en 1954, el Presidente Eisenhower anunció el Programa *Átomos para la Paz* de aprovechamiento, para usos civiles, de la energía nuclear de fisión. Como la aplicación de las reacciones nucleares controladas de fisión lo fue, en un principio, para fines de propulsión de naves militares en el mar, donde el requisito de una altísima seguridad no era prioritario, esta circunstancia favoreció el diseño y construcción de unos tipos de reactores nucleares que marcaron, posteriormente, las características de los reactores nucleares que se emplearon en las centrales nucleares construidas para la obtención de energía eléctrica para usos civiles.

En 1956 comenzó a funcionar la primera central nuclear comercial en Calder Hill (Reino Unido) y un año más tarde lo hizo la de Shippingsport, cerca de Pittsburgh (Pensilvania). En España, la primera central nuclear, José Cabrera de Zorita, en Guadalajara, comenzó a funcionar en 1969.

Algunos datos sobre el estado de la energía nuclear de fisión en el mundo son los siguientes:

Al comenzar 1996 había en funcionamiento en el mundo 434 reactores nucleares con

una potencia instalada de 340.000 megavatios, que producían el 7% de la energía primaria mundial consumida y que suponía el 17% de la electricidad producida.

En 1990 se contabilizaron 187 proyectos de centrales nucleares abandonados, de los que, entre otros, 109 correspondían a EE UU, 15 en Italia, 13 en la antigua URSS, 12 en la antigua República Federal Alemana y 11 en España.

Desde 1978, en los EE UU no ha habido ningún nuevo encargo de central nuclear. En 1985 el Parlamento danés tomó la decisión de no construir nunca ninguna central nuclear. En 1986, después de un largo debate público, el gobierno austríaco decidió dismantelar la única planta operable. En Suecia, en 1980, se aprobó también en referéndum renunciar gradualmente a la electricidad de origen nuclear. En 1997 el gobierno sueco acordó el cierre escalonado de sus 12 centrales nucleares hasta el 2010. En 1998, en Alemania, el gobierno socialdemócrata-verde se comprometió a lo mismo. La Cámara Baja del Parlamento alemán aprobó en Diciembre de 2001 la Ley de Abandono de la Energía Nuclear, que prevé una vida máxima de veinte años por central. Se establece un cierre escalonado de las 19 centrales alemanas; se prevé que en 2021 se desconecte la última. En China, en 1986, mediante un plan de cinco años se cancelaron ocho de diez centrales nucleares programadas. En 1992, sólo había una central funcionando y, únicamente, dos en construcción.

Algunos de los problemas asociados a este tipo de fuente energética son:

— Contaminación radiactiva en funcionamiento normal.

— Residuos radiactivos. Algunos de muy larga vida. El plutonio 239 tiene una vida media (tiempo que tarda una cantidad de sustancia radiactiva en reducir a la mitad la intensidad de la radiación emitida) de 24.000 años, el uranio 235 de 710.000 años.

— Uso militar de los residuos. Por ejemplo, el plutonio 239, para la fabricación de bombas atómicas.

— Posibilidad de accidentes gravísimos. Han sido accidentes graves el de Harrisburg

(EE UU) en 1979, el de Vandellós I (Tarragona) en 1989, el más grave acaecido en Europa Occidental, pero, sobre todo, el de Chernóbil (antigua URSS, hoy en Ucrania) de 1986. En la noche del 25 al 26 de abril de 1986 se fundió el núcleo de uno de los cuatro reactores nucleares de la central ucraniana de Chernóbil. Ello provocó una explosión que destruyó el sistema de contención, dejando escapar material radiactivo. Diez años después del accidente habían muerto unas 10.000 personas por exposición a las radiaciones y se calcula en 9 millones los contaminados, sobre todo en Ucrania, Rusia y Bielorrusia. Se procedió a una evacuación total en un radio de 30 Km. Pripiat, la principal ciudad del área, que tenía 50.000 habitantes, hoy está totalmente desierta. Un área del tamaño de Holanda ha quedado inutilizada permanentemente para usos agrícolas. Se estima que unos 9 millones de personas beben aguas contaminadas y que otros 23 millones comen alimentos regados con ellas. Según la Organización Mundial de la Salud en 1995 el cáncer de tiroides en Bielorrusia era 285 veces más frecuente que antes del accidente. Se prevé que en todo el mundo aumentarán los casos de cánceres por esta causa; las estimaciones oscilan entre 14.000 y 475.000. Según un estudio oficial del gobierno ruso, publicado en 1990, los costes económicos del desastre superarían en el año 2000 los 45 billones de pesetas. Según el mismo estudio, el programa electronuclear soviético habría aportado desde su puesta en marcha en 1954, sólo unos beneficios de entre 1,26 y 6,29 billones de pesetas.

— Necesidad de un control de la población muy estricto, debido a la peligrosidad intrínseca de esta tecnología (al menos de las centrales nucleares realmente existentes) para reducir riesgos (robo del plutonio, posibilidad de ataques terroristas entre otras...).

Naturalmente hay usos de este tipo de energía en el campo de la medicina que son generalmente beneficiosos, pero, aquí estamos llamando la atención, principalmente, sobre su uso en la producción de energía eléctrica.

Un uso que, probablemente, no puede ser separado, totalmente, de su uso militar, debido, precisamente, a que uno de los residuos del funcionamiento normal de una central nuclear, el plutonio 239, como se señaló antes, es el ingrediente principal de uno de los tipos posibles de bombas atómicas. El gran apoyo recibido por este tipo de energía, por parte del complejo militar-industrial norteamericano, pero también por muchos otros gobiernos en otros países, es explicado por algunos autores, precisamente, por el posible uso militar de éste tipo de energía.

No vamos a comentar, tampoco, la posibilidad de que pudieran diseñarse reactores nucleares más seguros o procesos de aprovechamiento de este tipo de energía que quizás pudieran resolver algunos de los problemas a los que hemos aludido anteriormente. Es lo que se ha pretendido con los denominados reactores reproductores (*breeders*), que emplean como combustible los propios residuos nucleares, en particular el plutonio. En un reactor de este tipo, el combustible fisionable, uranio 233 o plutonio 239, se «quemaa» en el núcleo del reactor. Este núcleo está rodeado de torio 232 o uranio 238, no fisionables y muy abundantes en la naturaleza, que cuando capturan neutrones que se escapan del núcleo se transforman en uranio 233 o plutonio 239, con lo que comienza el ciclo.

Sin embargo, estos reactores no están, al parecer, exentos de otros riesgos, puede que incluso mayores que los de los tipos de reactores a los que pretenden superar (no debe olvidarse que el plutonio no existe de modo natural y es quizás el producto humano más peligroso construido; un solo gramo de plutonio tiene la capacidad de provocar cáncer a más de un millón de personas).

Hoy por hoy, los problemas a los que hemos aludido siguen planteados, a pesar de la gran cantidad de recursos que se han invertido en I+D en este tipo de fuente energética frente a los otros tipos de fuentes energéticas. Según la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), en el decenio 1981-1990, los presupuestos de investigación en energía de todos los países miembros de la Agencia Interna-

cional de la Energía se distribuyeron del modo siguiente:

- Un 9,5% para energía solar.
- Un 7% para ahorro energético.
- Un 16,8% para combustibles fósiles.
- Un 66,5% para energía nuclear.

Actualmente, debido a la amenaza del calentamiento global, los grupos con intereses en este tipo de fuente energética están tratando de presentarla como una alternativa a las fuentes de energía no renovables, preferible, incluso, a la otra alternativa, que pasa por potenciar las renovables, además de fomentar el ahorro y la eficiencia, entre otras medidas necesarias.

En este contexto, convendría no olvidar cuál es la contribución real de la misma (sólo entre el 6 y el 7% de la energía primaria del mundo procede de esta fuente, lo que la hace perfectamente prescindible) y los problemas asociados a su empleo. Aunque por encima de lo anterior, habría que preguntarse que si se dispone de alternativas (como las energías alternativas) que no presentan los graves inconvenientes mencionados ¿por qué seguir dando pasos por esta senda?

Hemos dejado para el final, el otro tipo de energía nuclear, la energía nuclear de fusión. Es el fundamento de las denominadas bombas termonucleares, que se empezaron a fabricar a principios de la década de los 50 (la primera explosión tuvo lugar en 1951). Estas bombas son mucho más potentes que las denominadas bombas atómicas, que se basan en el proceso de fisión nuclear.

A pesar del gran desequilibrio entre los recursos destinados a I+D en energías nucleares frente a los demás tipos de fuentes energéticas, hasta la fecha no se han logrado resolver los problemas que plantea esta fuente de energía para conseguir una reacción nuclear de fusión controlada.

Problemas que se derivan de las altísimas temperaturas, del orden de 100 millones de grados (la temperatura en la superficie del Sol es de unos 6.000 grados), que se requieren para que tengan lugar estos procesos de fusión nuclear y, por consiguiente, la necesidad de encontrar contenedores que aguanten, es decir, de modos de confinamiento de

ese material, denominado plasma, a tal temperatura.

Se han conseguido reacciones de fusión nuclear durante fracciones de segundo. Sin embargo, aparentemente, no se vislumbra, en unos plazos corto y medio, la posibilidad de controlar estos procesos, como para que ésta pudiera ser una opción viable y firme a considerar, dentro del horizonte temporal en el que va a ser necesario, para hacer frente a los problemas que generan las fuentes energéticas no renovables.

Las centrales nucleares basadas en la energía nuclear de fisión son un ejemplo de una tecnología con consecuencias sociales y ambientales de gran magnitud, la mayoría irreversibles (no debe olvidarse que algunas de éstas, como los residuos, nos acompañarán durante miles de años) pero en la que, por otro lado, las decisiones sobre si construirlas o no y acerca de su diseño, han sido tomadas por una minoría y de espaldas a la gran mayoría de posibles afectados.

Cuando se fue tomando consciencia de la gravedad de las consecuencias de la misma, fue aumentando la resistencia social a su desarrollo y extensión. Esta resistencia ha sido una constante en los nuevos movimientos sociales, especialmente en el ecologista, aunque también en el movimiento pacifista, donde el componente antinuclear ha sido muy importante y no debe perderse de vista, como ya ha sido señalado, la íntima relación existente entre los usos civil y militar de este tipo de tecnología.

Es un ejemplo de tecnología en la que, debido a la magnitud y gravedad de sus consecuencias, debería haberse debatido ampliamente en sus fases más tempranas la conveniencia o no de emprender el camino de su diseño, construcción y empleo. E incluso, en el supuesto de que se hubiera optado, tras ese debate necesario, que no existió, por construir centrales nucleares, haber debatido y decidido acerca de qué diseños habrían sido los más aceptables socialmente.

El secretismo y el autoritarismo con que se ha llevado su desarrollo han sentado las bases para la resistencia social que, hoy por hoy, ha llevado al abandono de esta opción energética en muchos países, aunque sus promo-

tores no han lanzado la toalla todavía y hay intentos, especialmente en el contexto del cambio climático, de resucitarla.

Véase también: Ciencia y tecnología para la paz, Desnuclearización, Energías alternativas, Guerra nuclear, Pugwash.

Bibliografía:

- ACKLAND, Len y MCGUIRE, Steven (Coords.) (1987), *La edad nuclear*. México, F.C.E.
- FAULKNER, Peter (Ed.) (1978), *La bomba silenciosa*. Barcelona, Argos.
- PATERSON, Walter C. (1982), *La energía nuclear*. Madrid, Blume.
- SÁNCHEZ RON, José Manuel (1996), *Diccionario de la ciencia*. Barcelona, Planeta.
- SEMPERE, Joaquim y RIECHMANN, Jorge (2000), *Sociología y medio ambiente*. Madrid, Síntesis.

Webs:

- ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE MÉDICOS PARA LA PREVENCIÓN DE LA GUERRA NUCLEAR: <http://www.ipnw.org>
- ECOLOGISTAS EN ACCIÓN: <http://www.ecologistasenaccion.org>
- FEDERACIÓN DE CIENTÍFICOS AMERICANOS (FAS): <http://www.fas.org>
- GREENPEACE: <http://www.greenpeace.es>
- INSTITUTO LOKA: <http://www.loka.org>
- MOVIMIENTO PUGWASH: <http://www.pugwash.org>
- RED INTERNACIONAL DE INGENIEROS Y CIENTÍFICOS PARA LA RESPONSABILIDAD GLOBAL (INES, International Network of Engineers and Scientists for Global Responsibility): <http://www.inesglobal.org>
- UNIÓN DE CIENTÍFICOS COMPROMETIDOS (UCS, Union of Concerned Scientists): <http://www.ucs.org>
- JESÚS ANDRÉS SÁNCHEZ CAZORLA

ENFOQUE HUMANÍSTICO TRANSPERSONAL. Basado en la psicología humanística y transpersonal. La psicología humanística nace en EEUU como una reacción a la falta de adecuación de las psicologías freudianas y del comportamiento para tratar ciertas dimensiones de la naturaleza humana, en especial su naturaleza superior. Éste

parte de las personas que tienden a la autorrealización, concepto básico de esta psicología. Dicho concepto aparece en la cumbre de una jerarquía de necesidades por las que nos sentimos motivados a actuar a fin de satisfacerlas (seguridad, entrega, amor, respeto y autoestima, conocimiento, autorrealización) (teoría de la motivación). Una vez satisfechas estas necesidades, los individuos más maduros, más plenamente humanos, están ahora motivados en otros sentidos superiores. Es decir, se encuentran con las meta-necesidades (teoría de la metamotivación). Maslow «alinea a estas personas junto a la concepción oriental de la salud como trascendencia del esfuerzo, el deseo o la avidez». Estas concepciones las tenemos en el Budismo y en el Taoísmo.

Estas necesidades superiores de los intrínsecos y últimos valores de bondad, belleza, verdad, perfección, unidad e integridad, trascendencia de las dicotomías, vida, unicidad, orden, justicia, simplicidad, autosuficiencia... corrobora la afirmación de Maslow, de que el hombre posee naturaleza superior. Fue el mismo Maslow el que llamó la atención sobre las posibilidades que iban más allá de la autorrealización y en las cuales el individuo trasciende los límites habituales de la identidad y la experiencia; que más allá de la autorrealización estaba la necesidad de autotranscendencia. Maslow se empezó a dar cuenta de esto cuando al estudiar a personas autorrealizadoras descubrió que tenían una serie de experiencias que él llamó «experiencias cumbres» (peak experiences); eran momentos en que se sintieron en lo más bello de la vida, minutos de inmensa reverencia, extrema alegría, arrebato, gloria o éxtasis, júbilo y felicidad..., durante esos momentos están ausentes dudas, temores, inhibición, tentaciones, debilidad, incluso hasta la conciencia del yo. Estas experiencias de las personas que se autorrealizan son más intensas y profundas y además más frecuentes que las de los demás sujetos. Maslow sostuvo que estos estados eran posibles a toda persona y que, por lo tanto, no son cualidades de seres excepcionales, sino potenciales aún más elevadas de la persona humana. En esto están de acuerdo los psicólogos humanistas y

transpersonales. Aquellos estudian lo que se ha dado en llamar el nivel personal de la conciencia; en él entramos en comunicación con los demás, aunque nos sentimos separados de los otros y del mundo. Sin embargo, la dimensión transpersonal de la conciencia se refiere a aquellas experiencias en las que uno progresivamente adquiere conciencia vivencial de su unidad esencial con todos los seres.

El concepto clave de esta psicología es el de trascendencia. Precisamente esta psicología se llama transpersonal porque muchas de las experiencias que investiga implica una trascendencia de la personalidad, del «yo» estereotipado y conformado por el medio sociocultural. El término «transpersonal», tal como afirman Walsh y Vaughan «fue adoptado (...) para referirse a (...) experiencias de una extensión de la identidad que va más allá (...)» de los límites habituales del ego y de la personalidad. La psicología transpersonal sostiene que la conciencia es la dimensión central de la naturaleza humana. Considera a nuestra conciencia habitual como un estado restringido por la inundación de un flujo continuo de pensamientos y fantasías, en gran parte incontrolables, que responden a nuestras necesidades, es decir, restringido por una actitud defensiva. La conciencia óptima, presente como posibilidad en cualquier momento, es un estado en donde se abandona esa contracción defensiva, quietando la mente y reduciendo la deformación perceptiva.

Cuando se produce el silencio de la mente tomamos conciencia de que nuestro estado habitual no sólo conlleva una percepción deformada de la realidad, sino que además no reconoce esta deformación (esto es lo que tradicionalmente se define como psicosis). Por tanto, la realidad que percibimos, al reflejar nuestro propio estado de conciencia, es sólo relativamente real, por eso jamás podemos explorar la realidad sin hacer al mismo tiempo, seamos conscientes de ello o no, una exploración de nosotros mismos. Ese estar atrapado por el contenido de nuestra conciencia (identificación de la conciencia con su contenido mental) hace definir nuestra identidad por nuestros roles, pensamientos,

problemas, relaciones... que se vivencian como el sí mismo, y esto nos parece tan evidente, tan consensualmente validado, que no se nos ocurre cuestionarlo. Si la conciencia se identifica con su contenido está viendo el mundo desde ese contenido, a través de él, todo lo interpreta desde él. La realidad que ve no será más que un reflejo de esas lentes coloreadas desde las que interpreta el mundo. Ese reflejo no hará más que reforzarle la perspectiva desde la que mira. Como decía Buda, somos lo que pensamos; con nuestros pensamientos hacemos el mundo. De ahí que el «despertar» sea una desidentificación progresiva respecto de los contenidos mentales a través de la observación lúcida y desinteresada, que va despojándose de sucesivos niveles de identificación, cada vez más sutiles, al dejar de usarlos como algo de lo cual valerse para mirar la realidad, deformándola. Wilber, uno de los más importantes representantes de esta psicología, ofrece un modelo en donde aparece la conciencia configurando un amplio espectro, en un progresivo desarrollo de estados, desde el nivel en donde el hombre reduce su identidad a sólo partes del ego, rechazando como no suyas otras, hasta la conciencia de unidad, pasando por una serie de estados intermedios.

Esta psicología se acerca a las grandes tradiciones espirituales tanto occidentales como orientales y a culturas indígenas para intentar una síntesis, un verdadero corpus sobre el ser humano visto desde ricos y variados enfoques. De ahí que la podamos considerar como la primera y única psicología verdaderamente intercultural. Nace en EE UU a principios de los setenta, está la base de todo un movimiento que está trascendiendo el campo psicológico, (por eso se habla de enfoque) hacia disciplinas como la filosofía, la antropología, la epistemología, la ecología, la sociología, la física, la biología, la psicoterapia.

Véase también: Ecología profunda, Paz intercultural, Paz interna.

Bibliografía:

ALMENDRO, Manuel (1995), *Psicología y psicoterapia transpersonal*. Barcelona, Kairós.

MASLOW, Abraham (1982), *La personalidad creadora*. Barcelona, Kairós.

WALSH, Roger y VAUGHAN, Frances (Comp) (1994), *Trascender el ego*. Barcelona, Kairós.

WILBER, Kent (1985), *La conciencia sin fronteras*. Barcelona, Kairós.

—, (1989), *El proyecto atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano*. Barcelona, Kairós.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

ENTROPÍA. Este término fue introducido en Física por Rudolf Clausius en 1865. Su significado traducido del griego está compuesto por energía y transformación. Esta magnitud representa una variable de estado cuya variación aparece definida operatoriamente a través del Segundo Principio de la Termodinámica o «principio de la disipación de la energía». Éste viene a decirnos que, en un proceso reversible, el cambio de entropía (dS) es igual al cociente entre el calor absorbido por un sistema y la temperatura absoluta (en la escala kelvin) del mismo: $dS = dQ/T$. En el caso de que dicho sistema estuviera térmicamente aislado $-dQ = 0-$, la entropía permanecería constante $-dS = 0-$. Por el contrario, en los procesos irreversibles la entropía siempre aumenta.

Al margen de esta definición un tanto académica, el Principio al que nos estamos refiriendo podría enunciarse también de un modo más genérico como lo hizo genéricamente Clausius: «la entropía del Universo tiende a un máximo».

Parece evidente, de la lectura de la primera definición, que es preciso aclarar el término «proceso reversible/irreversible» e intentar vincular la entropía con la temática general de esta Enciclopedia.

Literalmente un proceso reversible consistiría en un cambio que admitiera una «vuelta atrás» para recuperar las condiciones previas. Por ejemplo, la paz social en Yugoslavia en un momento anterior a la «Guerra de los Balcanes» o la Vega de Granada a la situación de los años 60, con un grado de urbanización drásticamente inferior al actual. Como cabe deducir, se trata de situaciones de distinta índole (social o geográfica en

nuestros ejemplos) que resultan de difícil retroacción. Es decir, estaríamos hablando sencillamente de procesos irreversibles o también podríamos afirmar que la mayoría de los procesos son irreversibles o de entropía creciente.

Contemplado desde un punto de vista probabilístico, sería posible afirmar que en los procesos naturales puede ocurrir que la entropía disminuya, pero existe una probabilidad mínima de que eso ocurra.

Si incorporamos el concepto de energía, los cambios que tienen lugar en la naturaleza suelen suponer una conversión de aquella en otras formas degeneradas. Así, por ejemplo, la quema de un bosque lleva aparejada un desprendimiento de calor a partir de la combustión de su masa forestal, calor que no es posible recuperar para generar nuevas formas de vida. Pero también resulta posible producir situaciones de menos desorden, aunque siempre con consumo de energía, por ejemplo las labores de reforestación de ese terreno calcinado.

En definitiva, podríamos hablar de que la variación de la entropía resulta un certero índice de la armonía socio-natural. Una disminución de aquella es síntoma de una mayor calidad de vida; por el contrario, su aumento resulta indicativo de un sentido equivocado para nuestro futuro.

Véase también: Energías alternativas.

Bibliografía:

HEWITT, Paul G. (1993), *Conceptos de Física*. México, Limusa.

HOLTON, Gerald James (1979), *Introducción a los conceptos y teorías de las ciencias físicas*. Barcelona, Reverté.

RAFAEL HERNÁNDEZ DEL ÁGUILA

EPISTEMOLOGÍAS PARA LA PAZ. Significa la reflexión sobre los saberes que nos llevarían a las múltiples maneras que las diferentes culturas tienen de hacer las paces. *Episteme* es una palabra griega que ha sido traducida al latín por *scientia*. En el contexto de la tradición occidental moderna, se ha entendido por ciencia el uso de la matemati-

zación y experimentación para establecer leyes y teorías que explicaran los fenómenos y pudieran ayudar a predecirlos. El modelo de las ciencias era las Ciencias Naturales y, más concretamente, la Física de Newton. Desde este contexto reflexionar sobre la epistemología o sobre el estatuto epistemológico de un saber era estudiar en qué se parece y en qué se diferencia de la metodología usada por las Ciencias Naturales. Los saberes que se consideraban científicos tenían que ser objetivos, neutrales y libres de valores respecto de los hechos que se describían.

Inicialmente el poder explicativo atribuido a esta manera de entender la ciencia, ligado a la noción de progreso, especialmente progreso tecnológico, y al desarrollo industrial, hizo que las llamadas ciencias humanas o humanidades como la historia, la sociología, la propia filosofía buscaran su definición como ciencia imitando el modelo de las Ciencias Naturales, aunque también se llegó a decir que estas explicaban y las ciencias humanas y sociales se limitaban a comprender.

En estos momentos este problema está en revisión desde varias perspectivas: desde el feminismo se afirma que la desigualdad con respecto del papel de las mujeres no se soluciona con más científicas, sino con un cambio radical y con aportaciones feministas de la misma noción de ciencia; una actitud similar se mantiene desde las culturas indígenas: se trata de un cambio radical, en la misma noción de ciencia, en el que no predomine una noción etnocéntrica y eurocéntrica de ciencia. Desde la actitud llamada postmoderna se considera que las implicaciones negativas de la ciencia desde la modernidad suponen un fracaso de la manera de entender la racionalidad occidental, de modo que se ha producido una relación entre saber entendido como ciencia, y poder y dominación de unas culturas por otras. Así que sólo caben actitudes de resistencia contra el saber dominante y a favor de los saberes sometidos.

La Investigación para la Paz ha estado influenciada por estas polémicas. Se inicia en los años 30 como un intento de hacer un estudio «científico» de la guerra y más tarde se desarrolla la Investigación para la Paz propiamente dicha que intenta ser científica te-

niendo presente el modelo moderno y occidental de entender la ciencia, con la dificultad de que esta investigación y los estudios para la Paz están comprometidos con valores y fundamentalmente con el valor «paz». Investigadores de la Paz conocidos como Anatol Rapoport tienen confianza en la ciencia que hemos llamado moderna para crear las condiciones en que se pueda incrementar la convivencia en paz. Combina la teoría de la evolución con la teoría de los sistemas. Así la noción de paz sería una idea latente en la evolución del conjunto de creencias, conceptos, valores, etc., que llama *noosfera* y que se puede convertir en patente si creamos las condiciones adecuadas para sustituir el sistema de la guerra por formas pacíficas de convivencia mediante lo que llama el pacifismo revolucionario. La ciencia tiene la función de mantener sana la mente para ejercer el compromiso de cambiar el peso político de la gente implicada en las luchas por el poder y dispuesta a la cooperación.

Johan Galtung muestra la tensión entre los Estudios para la Paz como una ciencia social y su compromiso con los valores, especialmente con el valor paz. Según este autor «los estudios sobre la paz son la exploración científica de las condiciones pacíficas para reducir la violencia». En cualquier caso, los valores son más importantes que los datos y que las teorías. El valor «paz» ha de entrar en juego, tanto en su dimensión crítica como constructiva, no es cuestión de reducir los estudios de la paz al mero juego de ajustar teorías a datos. Por eso hay que intentar definir la paz, precisarla, matizarla, etc. Además no es suficiente un *conocimiento* de los valores de la paz. Se requiere también una adhesión *emocional* a esos valores. Se necesita un consenso *mínimo* respecto de los valores, pero es importante la discrepancia sobre las diferentes formas de entender las paces. No se pretende la objetividad sino la intersubjetividad y la transparencia.

En estas últimas frases encontramos ya algunos indicadores de cómo podríamos entender las epistemologías para hacer las paces superando el etnocentrismo de la manera moderna y occidental de entender la ciencia que facilitara un diálogo entre culturas y ci-

vilizaciones, no fuera ciego a los prejuicios de género y estuviera atento a la tentación de someter otros saberes en nombre de la ciencia. Para ello proponemos un giro epistemológico que tendría, entre otras, las siguientes características.

Los estudios para la paz con su compromiso con los valores, especialmente el valor paz, no ha de imitar la concepción occidental y moderna de ciencia, sino tomarla como una más y convulsionar la misma noción de ciencia para abrirse a otras formas de saber lo que sea hacer las paces.

Un tipo de cambio ya es el reconocimiento de momentos de Paz Imperfecta en las diferentes etapas históricas y en las diferentes culturas, que son como indicadores a reconstruir para diseñar el futuro a la luz de esos momentos pacíficos aunque imperfectos. No se trata de aprender sobre las formas de hacer las paces, desde lo que no es paz (violencia, guerra, marginación o exclusión), sino que somos capaces de denunciar esas desviaciones de la convivencia pacífica porque tenemos intuiciones, relatos, instituciones, y momentos de la historia que, aunque imperfectos, sirven de criterios para ser conscientes de lo que no es paz. «Imperfecto» no es un defecto. Significa la modestia epistemológica de no pensar que vamos a alcanzar una paz «perfecta o total» porque, cuando lo hacemos, imponemos una determinada manera de hacer las paces a otras formas posibles de convivencia. Significa, así mismo, que hacer las paces siempre es un proceso en el que continuamente nos podemos pedir cuentas unos a otros para hacernos las cosas de formas más pacíficas, desde las múltiples formas de entender lo que sea vivir en paz.

Propone la superación de las dicotomías hecho-valor, objetividad-subjetividad, descriptivo-normativo o prescriptivo, razón-sentimientos, teoría-práctica, y supera la falsa noción de neutralidad. Los estudios para la paz reconocen que todos los saberes suponen ya valoraciones de lo que nos hacemos unos seres humanos a otros y a la naturaleza. Así, se basan en la intersubjetividad, en la interpelación mutua entre sujetos y en el diálogo, por el que los seres humanos nos

pedimos cuentas de lo que nos hacemos, nos decimos y nos llamamos unos y unas a otras y otros.

Recupera un sentido amplio de la noción de *episteme*. Efectivamente significa *scientia*, pero no sólo con las características de la matematización y experimentación, sino como saber, para el que se es competente, como competencia. Está claro que los seres humanos hemos demostrado históricamente que somos competentes para la guerra, la exclusión marginación o cualquier tipo de violencia. Pero también es cierto que somos competentes para hacer las paces, exigir justicia, dar y pedir razones de lo que nos hacemos y expresar sentimientos de cariño y ternura, además de los de odio y exclusión.

En este marco se subvierte la noción de realismo. Es real que podemos matarnos inmediata o lentamente unos a otros. Pero eso no es todo lo que es real. Lo que es real es que los seres humanos tenemos una multiplicidad de capacidades y podemos hacernos las cosas de maneras muy diferentes. Por eso podemos pedirnos cuentas por lo que nos hacemos unos a otros y podemos exigirnos hacernos las cosas con miras al incremento de la convivencia en paz. Nosotros los pacifistas somos los realistas.

Véase también: Diálogo, Intersubjetividad, Investigación para la paz, Valores.

Bibliografía:

- GALTUNG, Johan (1993), Los fundamentos de los estudios sobre la paz, en RUBIO, Ana (Ed.) *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*. Granada, Universidad de Granada, 15-46.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
- RAPOPORT, Anatol (1992), *Peace. An Idea Whose Time Has Come*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

EQUIDAD. Es la justicia «natural», a veces incluso por encima de la letra escrita de la ley positiva. También puede ser vista como la pensión a dejarse guiar por el senti-

miento del deber, de la conciencia, más que por las prescripciones o sentencias de la justicia o por el texto de la ley.

Para los romanos era una superficie horizontal que no muestra discontinuidades, ni sobresalientes en ninguna de sus partes (del latín *aequitas*, igualdad). Su primer sentido material quedó plasmado en la expresión latina *in aequum locum deducere*, «llevar a un sitio llano», o lo que es lo mismo «aplicar justicia, actuar con equidad». Todos sus significados éticos y morales se derivan, por extensión, de éste último.

A lo largo de los años se ha ido configurando como un rasgo del carácter en el que el sujeto se rige en sus comportamientos, dictámenes y juicios por su conciencia y razón, en lugar de plegarse a los rigorismos del derecho y a la letra de la ley; por entender que estos no reflejan fielmente el espíritu de justicia que debe informar todas las actuaciones humanas. Resulta de un sentimiento «natural» de lo justo e injusto, anterior a toda codificación legal en normas o ley positiva, en derecho es lo que se conoce con el nombre de justicia natural. En consecuencia, el texto de la ley, si lo hay, es momentáneamente aparcado con el objeto de tomar en cuenta todas las circunstancias, causas y circunstancias, que acompañan a toda acción, con el objeto de adoptar la posición o dictamen que se considere más adecuado y pertinente. También se conoce con el nombre de *equidad* la disposición generalmente extendida entre todas las naciones de «dar a cada uno lo suyo» –satisfacer sus necesidades–, en razón de sus merecimientos y esfuerzos. Sentimiento en el que se pretende mantener un estricto equilibrio en nuestro trato con los demás; sin favorecer, ni perjudicar a nadie inmerecidamente.

Dentro del campo de la psicología social existe la llamada *Teoría de la Equidad*, propuesta por J. Stacey Adams, quien sostiene que los individuos comparan sus insumos (ganancias, recompensas, prestaciones) y el producto de su trabajo con los de los demás, y evalúan si son justos. Finalmente se produce una reacción, más o menos consciente u organizada, con el fin de eliminar cualquier injusticia o iniquidad.

La *equidad* se ha convertido en un término muy utilizado para diversas propuestas liberalizadoras (educación, feminismo, desarrollo sostenible, pacifismo, etc.) con la intención de sobrepasar algunas situaciones de una justicia basada más en lo formal que en el cambio real de las condiciones de vida de las personas.

Véase también: Educación, Feminismo, Igualdad.

Bibliografía:

- ENTRENA KLETT, Carlos María (1990), *La equidad y el arte de juzgar*. Pamplona, Aranzadi.
- RAWLS, John (1986), *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos.
- TERRE DES HOMES (1997), *El derecho a la equidad: ética y mundialización social*. Barcelona, Icaria.
- WEISS, Edith Brown (1999), *Un mundo justo para las futuras generaciones: Derecho internacional, patrimonio común y equidad intergeneracional*. Madrid, Mundi-Prensa Libros.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y MARCELO LORENTE LINDES

EQUILIBRIO DEL TERROR. Véase *Destrucción mutua asegurada*.

ESCLAVITUD. La esclavitud es una situación de dependencia total de una persona respecto a otra, definida por la ley o por la costumbre, que tiene carácter hereditario, que se mantiene de manera involuntaria y que supone la obligatoriedad en la prestación de trabajo y servicios, considerando al ser humano, por consiguiente, en su totalidad, como una mercancía.

Los orígenes que posibilitan la esclavitud, derivados de una deficiente consideración de la dignidad del ser humano, son la guerra (prisioneros de guerra y poblaciones enteras deportadas), la persecución religiosa (cristianos en la época romana o musulmana), la búsqueda del beneficio económico (trata de negros africanos a partir del siglo XVI) o las condenas judiciales (Grecia antigua e Inglaterra moderna).

En el mundo antiguo la esclavitud fue una forma muy frecuente de relación humana y de dependencia laboral, hasta el punto de que Marx definiría aquella situación, el esclavismo, como uno de los cinco modos de producción básicos en el desarrollo de la humanidad. Grecia los utilizó preferentemente para la producción agrícola y minera y para las obras públicas y Roma, a partir del siglo III a. C., los utilizó masivamente como resultado natural de su propia expansión; en Egipto, sin embargo, la mano de obra esclava parece haber sido menor de lo que en principio se había afirmado.

La Edad Media europea contempla la sustitución progresiva de la esclavitud por una forma más débil de dependencia, la servidumbre, que vincula a una tierra y una casa, generalmente nobiliaria, y que obliga a determinadas prestaciones en especie, en dinero o en servicios; en algunos lugares (Balcanes, Rusia) la esclavitud tradicional sigue imperando, pero los nuevos modos de vida, las técnicas de producción y la propia labor de la iglesia, suavizan un yugo que, sin embargo, se ve periódicamente revitalizado cuando se producen conquistas territoriales o los campos se ven desiertos por las frecuentes epidemias. Muchos cristianos son cautivados y vendidos a los musulmanes y al revés, de manera que, según ha demostrado Domínguez Ortiz, a finales del siglo XVI en los territorios castellanos y andaluces había más de cien mil esclavos, concentrados preferentemente en Andalucía y, particularmente, en Sevilla.

El descubrimiento de América llevará consigo una revitalización de la esclavitud, a fin de atender las necesidades de la minería y de una agricultura extensiva destinada a la exportación (caña de azúcar, café, cacao, tabaco, algodón). Las medidas de protección de los indios en determinados lugares y la mayor vulnerabilidad de éstos a las nuevas enfermedades importadas hicieron a los negros víctimas principales de aquel drama que tuvo su fuente de aprovisionamiento en las costas de África occidental y a los barcos portugueses, holandeses e ingleses como sus principales porteadores. Se estima que entre 1500 y 1900 llegaron a América doce millones de esclavos negros; si a ellos se unen los que

pericieron en las expediciones de captura y en el transporte, se tendrá una visión aproximada del alcance de aquel drama.

El primer acto jurídico de lucha contra la esclavitud fue la abolición del tráfico de esclavos que realizó Dinamarca en 1792. En 1794 fue suprimida la propia esclavitud en Francia, durante la época jacobina de la Convención y gracias a la influencia de los principios éticos defendidos por ilustrados revolucionarios como Montesquieu o Voltaire, fue anulada en la propia Francia y en sus colonias, aunque fue dejada a voluntad de los colonos en 1798 y prácticamente restaurada por Napoleón en 1802.

No tuvo demasiado éxito la pretensión inglesa de lograr la abolición del comercio de esclavos introducida en la agenda del Congreso de Viena en 1815. Gran Bretaña, después de un siglo de enriquecimiento merced al tráfico de sus mercaderes de esclavos entre África occidental y América, acababa de prohibir dicho tráfico en 1807, Estados Unidos lo hizo al año siguiente, y quería ahora que se suprimiera por completo un comercio que sólo podía ser tratado eficazmente mediante un acuerdo internacional. Todo lo que consiguió fue que ocho países firmaran la Declaración de 15 de febrero de 1815 en la que se afirmaba que el comercio de esclavos «repugna a los principios de humanidad y de moralidad universales», mostrándose de acuerdo en «el deseo de poner fin a una calamidad que durante tiempo ha afligido a África, degradado a Europa y consternado a la humanidad». Pero mientras estaba aún reunido el Congreso tuvo lugar una nueva decisión contra el tráfico de esclavos: Napoleón, poco después de su regreso a París desde Elba, promulgó un decreto suprimiéndolo y cuando Luis XVIII recuperó el trono no le quedó otro remedio que dejarlo en vigor. Después, los esfuerzos de la diplomacia inglesa lograron que Dinamarca, Holanda, Suecia, España y Portugal, se comprometieran contractualmente a abolir el tráfico. Nuevamente plantearon los ingleses la cuestión del tráfico de esclavos en el congreso de Aix La Chapelle, Aquisgrán, en el otoño de 1818, con la propuesta de derecho recíproco de registro de los barcos mercantes a cargo de unidades de la marina

de guerra; aprobar aquella propuesta significaba autorizar la ingerencia de la marina inglesa, única capaz de esta tarea, en el comercio universal; el rechazo fue unánime y el tráfico de esclavos continuó.

En la historia de la abolición de la esclavitud merece especial referencia la decisión de las nuevas repúblicas hispanoamericanas de liberar a los esclavos en una época realmente temprana. Así, en 1813 se abolió en México en el primer levantamiento indigenista de Hidalgo y Morelos, en 1821 en Gran Colombia, en 1823 en Chile, en 1824 en las Provincias Unidas de Centroamérica. España aboliría el tráfico de esclavos en 1817, aunque la abolición de la propia esclavitud no se produciría sino hasta mucho más tarde: 1870 en la península, 1873 en Puerto Rico y 1880 en Cuba. En Brasil se mantuvo aún hasta 1888.

Igualmente importante a estos efectos fue la guerra civil que se desató en Estados Unidos entre 1861 y 1865, que tuvo como causa conductora precisamente la cuestión de la esclavitud; el 1 de enero de 1863 y en el transcurso de la misma, el presidente Abraham Lincoln proclamó la emancipación de los esclavos negros y les reconoció el derecho de luchar en los ejércitos de la Unión al afirmar que «todos los esclavos, sean del Estado que sean, serán a partir de ahora y para siempre libres». El 13 de marzo de aquel año se hizo pública la proclamación de la emancipación que supuso la libertad de 3.120.000 esclavos; en aquella misma guerra combatieron ya 186.000 soldados negros, de los que 68.000 fueron muertos o heridos y la decimotercera enmienda de la Constitución, introducida en 1865, abolió completamente la esclavitud, aunque resulta conocido que aquella decisión no consiguió unificar los derechos ni evitar una penosa situación de desigualdad racial que ha pervivido hasta el último cuarto del siglo XX.

La política colonial europea de finales del siglo XIX también se sensibilizó contra la esclavitud y así, en la Conferencia de Berlín de 1885, los Estados participantes se comprometieron, como administradores coloniales de África, a velar por la conservación de la población indígena y a «luchar por la supresión de la esclavitud y, especialmente, del

mercado de esclavos negros». Y en la Conferencia de Bruselas, de 1890, los participantes suscribieron un Convenio que estableció numerosas medidas de carácter militar, económico y legislativo encaminadas a la eliminación de la esclavitud y de la trata de esclavos en África.

En 1919 la Sociedad de Naciones elaboró la Convención de Saint Germain-en Laye sobre la eliminación total de la esclavitud en todas sus formas y sobre la trata de esclavos. En 1922 la misma Sociedad de Naciones creó la Comisión Provisional de Esclavitud que se encargó de elaborar una nueva Convención encaminada a terminar con esta lacra humana, firmada el 26 de septiembre de 1926 por 36 Estados; en ella, los signatarios se comprometían a evitar y eliminar la trata de esclavos y «lograr progresivamente, y tan pronto como sea posible, la eliminación total de la esclavitud en todas sus formas». En 1932 la Sociedad creó un Comité Consultivo Permanente de Esclavitud y gracias a las gestiones de la misma se consiguió en aquellos años su abolición en países como Ruanda y Sierra Leona.

Cuando en 1948 se aprueba la Declaración Universal de Derechos Humanos, en su artículo cuarto se establece que «nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidos en todas sus formas». Al año siguiente, la Asamblea General de la ONU pidió al ECOSOC que estudiara el problema de la esclavitud y desde entonces dicho organismo ha producido varios informes informativos y de denuncia y elaborado una nueva convención internacional que fue aprobada por la Asamblea General en 1953. Tres años después, una conferencia de las Naciones Unidas celebrada en Ginebra aprobó, el 4 de septiembre de 1956, la «Convención suplementaria sobre la abolición de la esclavitud, la trata de esclavos y las instituciones y prácticas análogas a la esclavitud», que entró en vigor el 30 de abril de 1957. La Convención suplementaria, que condenaba las formas de servidumbres similares a la esclavitud, permitió la abolición formal de ésta en Omán y en Arabia Saudita, con una compensación gubernamental de 3.000 dólares por esclavo liberado. Sin embargo, diez años después, en

1967, la Comisión de Derechos Humanos de la ONU denunciaba que no se habían cumplido las medidas que debían haber entrado en vigor diez años antes y que el número de esclavos que aún existían en el mundo superaba los doce millones. De hecho, el último país que abolió la esclavitud fue Mauritania, una decisión que retrasó hasta 1980.

En este mismo año, un grupo de trabajo de la ONU denunció el comercio de niños en varios países como una forma solapada de esclavitud; se analizaron especialmente los casos de Tailandia, en cuya capital, Bangkok, eran vendidos diariamente entre 100 y 200 niños procedentes de zonas rurales para trabajar en fábricas y en la prostitución. Es un hecho que en determinados lugares de África la esclavitud sigue siendo un modelo de relación social aún vigente y ello, sin entrar a analizar la situación de millones de personas y de ciertos colectivos dependientes, como la mujer en algunos países, cuya situación real se halla plenamente inserta dentro de los parámetros que definen a la esclavitud.

Véase también: Clemencia, Tortura, Violencia, Violencia Directa, Violencia Estructural.

Bibliografía:

- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1952), «La esclavitud en Castilla durante la edad moderna», *Estudios de historia social de España*, Madrid, C.S.I.C., Tomo II.
- FOHLEN, Claude (1973), *Los negros en Estados Unidos*. Barcelona, Oikos-Tau.
- FRANCO SILVA, Alfonso (1992), *La esclavitud en Andalucía: 1450-1550*. Granada, Universidad.
- PHILLIPS, William (1990), *Historia de la esclavitud en España*. Madrid, Player.
- SANDOVAL, Alonso de (1987), *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid, Alianza.
- SEBASTIÁN, Luis (2000), *De la esclavitud a los derechos humanos*. Barcelona, Ariel.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

ESCUDO ANTIMISILES. Se conoce como *escudo antimisiles* a la iniciativa de Defensa Nacional Antimisiles (NMD) estadounidense, heredera menor de la Iniciativa de De-

fensa Estratégica (IDE, popularmente conocida como *Guerra de las Galaxias*) que el presidente norteamericano Ronald Reagan promovió en 1983. Con la llegada de George Bush (padre) a la Casa Blanca la IDE quedó transformada en GPALS (Global Protection Against Limited Strikes), un sistema defensivo mucho menos ambicioso que la *Guerra de las Galaxias*. En 1993, el recién elegido presidente Bill Clinton eliminó formalmente la IDE, renunciando a desplegar armas en el espacio y comprometiéndose tan sólo a desarrollar sistemas defensivos contra misiles balísticos tácticos dentro del programa TMD (Tactical Missile Defense). Los misiles balísticos son aquellos que, a diferencia de los misiles de crucero, vuelan siguiendo una trayectoria y objetivos predeterminados. No obstante, los Republicanos nunca abandonaron la idea de desarrollar un sistema nacional de defensa contra misiles balísticos intercontinentales (NMD) y una vez conseguida su mayoría en el Congreso, aprobaron una Ley con el propósito de desplegarlo en el año 2003.

Clinton vetó inicialmente la iniciativa republicana debido a su alto coste y a los problemas técnicos que la hacían aún inviable pero, posteriormente, para neutralizar la mayoría de estos en el Congreso y su posible veto a otras iniciativas de Demócratas, el presidente accedió a presentar un plan para desarrollar el NMD, al que bautizó como «3+3» (años). Dicho plan establecía que en el período 1997-2000 el gobierno se comprometería a realizar las pruebas necesarias (en concreto tres) para poder tomar una decisión sobre la viabilidad del despliegue que, en el caso de que fuese favorable, la arquitectura estratégica del NMD pasaría a configurarse en el período 2000-2003. Sin embargo, Clinton anunció que la decisión final se adoptaría teniendo en cuenta cuatro criterios: el coste total del sistema, la viabilidad tecnológica, las consecuencias que su despliegue pudiera tener para la política internacional de control de armamentos y, finalmente, la madurez de la amenaza con misiles balísticos intercontinentales por parte de los llamados Estados «parias» o delincuentes (especialmente, Corea del Norte, Irak, Irán y Libia) contra el

territorio de Estados Unidos, sus aliados o países amigos.

Con respecto al primero de los criterios, la Oficina Presupuestaria del Congreso estadounidense ha estimado en 60.000 millones de dólares la inversión inicial necesaria para desplegar un sistema de misiles tierra-aire (el único que se ha ensayado hasta la fecha), aunque hay que tener en cuenta que dicha cantidad sólo cubriría el período 2001-2015. El Pentágono ha solicitado una ampliación presupuestaria de 7.000 millones de dólares para realizar exclusivamente investigaciones con misiles aire-aire y mar-aire, con lo que el coste final del sistema podría sobrepasar fácilmente los 100.000 millones de dólares (es decir, 18,6 billones de pesetas). Con todo, dicha inversión tampoco garantizaría de forma completa la protección del territorio de Estados Unidos y el de sus aliados y países amigos de un ataque con misiles balísticos lanzado por uno de los «Estados delincuentes».

A nivel teórico, el funcionamiento del sistema se basa en una secuencia lógica: el hipotético misil atacante lanzado desde un país enemigo será detectado inicialmente durante su fase de propulsión por unos sensores de infrarrojos situados en el espacio, que darán la primera alerta. A continuación, los sistemas de seguimiento desplegados en radares con base en tierra para realizar funciones de vigilancia, así como los situados en satélites espaciales, informarán de las coordenadas que está siguiendo el misil durante la fase media de su trayectoria, y los centros de control y mando (con base también en tierra) pasarán a evaluar las opciones existentes. En tercer lugar, cuando el misil penetre en el campo de acción de los radares situados en tierra, éstos confirmarán su trayectoria y la remitirán a los centros de control para que dirijan el lanzamiento del interceptor exoatmosférico o EKV (desplegado en tierra y que debería destruir el misil atacante por impacto directo, aprovechando la energía cinética en la colisión y, por lo tanto, sin utilizar ningún tipo de explosivo) al punto adecuado. El EKV es entonces guiado por un radar de alta resolución hasta las proximidades del misil atacante pero, después, tendrá que distinguir la

cabeza nuclear de entre todos los señuelos (o falsos misiles que se lanzan de forma simultánea para engañar al interceptor) que la acompañen y hacer al mismo tiempo las correcciones precisas sobre la marcha para poder así destruir el objetivo colisionando con él.

De las tres pruebas de interceptación previstas, sólo tuvo éxito la primera, realizada el 2 de octubre de 1999, en la que se destruyó por impacto directo un ICBM de tipo Minuteman lanzado desde una base área de California. No obstante, dicha prueba se llevó a cabo bajo unas condiciones climáticas y atmosféricas ideales, contra un objetivo totalmente conocido en su configuración y trayectoria y previamente modificado para adecuarlo al experimento. Las otras dos pruebas, consideradas básicas para determinar la efectividad del sistema, fueron un fracaso, debido a problemas con el interceptor del misil, que es el componente menos desarrollado del mismo. Tras el fracaso de la tercera prueba (debido a que el interceptor no recibió correctamente la señal enviada por el satélite de guiado y a que uno de los propulsores no se desprendió, provocando la alteración del interceptor y el impacto con el misil-objetivo), realizada el 8 de julio de 2000, Bill Clinton decidió seguir adelante con el NMD exclusivamente en fase de investigación y dejar la adopción de la decisión final para su sucesor en la presidencia, admitiendo que tampoco se cumplía el segundo de los requisitos para su puesta en marcha. Sin embargo, lo que estaba verdaderamente en juego no era el desarrollo del sistema, ya que el presidente Clinton firmó el 22 de julio de 1999 una ley autorizando la puesta en marcha del NMD, sino la fecha de su despliegue «tan pronto como fuera tecnológicamente posible».

Durante la campaña electoral, el candidato y después presidente republicano George W. Bush, se declaró abiertamente a favor de aumentar el presupuesto de defensa destinado al ejército norteamericano, reducir la participación de Estados Unidos en misiones internacionales de paz, adoptar una política más severa con respecto a Irak y construir un *escudo antimisiles*. Bush consideró la propuesta de Clinton de un *escudo antimisiles* demasiado limitada para garantizar al cien por

cien la defensa del territorio de Estados Unidos y de sus aliados y amigos de los ataques con misiles balísticos intercontinentales por parte de terceros Estados. Tanto el Pentágono, como el propio Secretario de Defensa norteamericano, Donald Rumsfeld, pusieron enseguida de manifiesto que era más fácil interceptar y destruir un misil durante su fase inicial de lanzamiento que durante su fase intermedia. Sin embargo, para ello se necesitaba contar con interceptores de misiles mucho más rápidos que los negociados a nivel bilateral entre Estados Unidos y Rusia en 1997, además de desplegar un sistema que permitiese bien la interceptación del misil en el mismo momento de su lanzamiento, bien disponer de instalaciones móviles, próximas a la zona de lanzamiento del misil, equipadas con sistemas de interceptación, como un portaaviones o un buque de guerra.

En consecuencia las posibles opciones de despliegue del NMD son, al menos, cuatro. La primera y también la más ambiciosa y costosa de todas ellas, consiste en desplegar once satélites en alerta permanente situados en varias órbitas espaciales, todos ellos equipados con un sistema de infrarrojos para detectar y localizar cualquier misil lanzado durante su fase de propulsión, según lo explicado. Estarían coordinados desde tierra con un gran radar de última generación que discriminaría entre misiles auténticos y falsos misiles o señuelos. Esta opción, que en ningún caso estaría lista antes de 10 años, violaría claramente el Tratado de Misiles Antibalísticos (ABM), en concreto su artículo I, que prohíbe, en su redacción actual, la defensa del territorio nacional con misiles balísticos y el artículo III, que permite el despliegue de un máximo de 100 interceptores de misiles en una única base en los alrededores de la capital de un Estado o en un área de concentración de misiles balísticos intercontinentales, ICBMs. Además, sería también contraria al Tratado del Espacio Exterior de 1967. La segunda opción estaría basada en la construcción inicial de dos grandes radares terrestres de interceptación de misiles con base en Alaska y Maine y que con el tiempo, podrían ampliarse a 20 para el año 2005, e incluso desplegarse sobre territorio de la Federación Rusa.

En tercer lugar, y con el objetivo de hacer frente a lo que la administración Bush considera «amenaza misilística de Corea del Norte» (y, sin citar, también la de China), se podrían equipar buques de guerra estadounidenses con sistemas de detención e interceptación de misiles balísticos a 100 millas de la costa japonesa. Y por último, la cuarta posibilidad (y también la menos costosa), sería la utilización del láser para destruir los misiles en vuelo, aunque sólo sería eficaz frente a los misiles de corto alcance.

Bush se ha mostrado reticente a considerar el daño que el *escudo antimisiles* pudiera tener sobre los acuerdos y tratados internacionales que integran el llamado régimen de *no-proliferación nuclear*. Es más, en numerosas ocasiones no ha ocultado su desprecio por la diplomacia internacional de control de armamentos de destrucción masiva. En ese sentido, Bush apoyó fervientemente la decisión del Senado de 13 de octubre de 1999 de no ratificar el Tratado de Prohibición Total de Ensayos Nucleares (CTBT), debido precisamente a la oposición de los republicanos, que ya entonces anunciaron que la no ratificación del CTBT era la antesala de lo que le sucedería al Tratado ABM, suscrito entre los presidentes Nixon y Breznev en 1972 y al que Estados Unidos considera ahora como una reliquia del pasado. Bush defiende que dicho Tratado necesita cambios sustanciales porque pertenece a la *Guerra Fría* y, por lo tanto, hay que abandonarlo por ser contrario a los intereses de seguridad estadounidenses (es decir, al despliegue del escudo antimisiles). Sin embargo, para Rusia el Tratado ABM es la base de todos los acuerdos de desarme y no parece estar dispuesta a modificarlo para que Estados Unidos tenga sin más vía libre para desarrollar un sistema de defensa antimisiles que considera contrario a sus intereses (y a los de la otra potencia nuclear, China). Rusia ha señalado reiteradamente que si Estados Unidos decide desplegar finalmente su *escudo antimisiles* ella consideraría entonces la revisión de todos los acuerdos bilaterales de reducción de armamentos en vigor, o bien, los que pudieran ser firmados en el futuro, incluido el Tratado START III, por medio del cual ambos países se compromete-

rían a reducir a 1.500 el número de cabezas nucleares que integrarían sus respectivos arsenales.

Descartados por lo tanto tres de los cuatro criterios que estableciera la administración Clinton para justificar la necesidad de despliegue del sistema NMD, sólo queda uno que ofrecer a los aliados para respaldar una decisión que es ya una voluntad política para Estados Unidos: la naturaleza de la amenaza. Sin amenaza, no existe por lo tanto necesidad de desplegar un *escudo antimisiles*. El problema es que, fuera de Estados Unidos y al margen del Reino Unido o Dinamarca (en cuyos territorios se situarían los radares de interceptación de los misiles balísticos), no existe realmente convencimiento de que la amenaza por sí solo justifique la puesta en marcha del NMD. Y por otra parte, tanto Rusia, como China, consideran que los verdaderos destinatarios del *escudo antimisiles* son ellos mismos. En el seno de la OTAN, tampoco existe acuerdo, como tampoco existe entre los países miembros de la Unión Europea. Alemania y el Reino Unido se muestran preocupados acerca de las consecuencias que podría tener para la cohesión de la OTAN el despliegue de un NMD por parte de Estados Unidos, estableciendo una defensa de dos categorías dentro del espacio EuroAtlántico. Con todo, el país más reticente es Francia, que considera que el despliegue del *escudo antimisiles* podría dañar el equilibrio estratégico a nivel mundial. A este respecto, conviene tener en cuenta los logros en materia de desarme y control de armamentos de los últimos veinte años. Por entonces la URSS estaba en posesión de 9.540 cabezas nucleares, listas para ser lanzadas en 2.318 misiles de largo alcance que apuntaban al territorio de Estados Unidos. En la actualidad Rusia dispone de menos de 5.200 cabezas desplegadas en algo menos de 1.100 misiles, lo que significa una reducción del 52 por ciento. Además, es probable que el arsenal nuclear ruso disminuya por debajo de las cifras establecidas en el START II, hasta situarse en torno a las 1.500 o, a lo sumo, 2.000 para el año 2010. Durante ese mismo período de tiempo, China ha mantenido un arsenal nuclear en torno a las 300

cabezas desplegadas en 20 misiles de largo alcance, aunque la cifra, de seguir adelante el NMD, podría incrementarse fácilmente a los 30 misiles, aparte de la modernización de los que ya posee. El Libro Blanco de la Defensa del Reino Unido (hecho público en julio de 1998) contemplaba también una reducción de 300 a 200 cabezas nucleares de sus misiles a bordo de sus submarinos Trident. Finalmente, Francia ha desmantelado también sus misiles tierra-tierra *del Plateau d'Albion* y tiene previsto realizar importantes reducciones de su arsenal nuclear hasta el año 2015. El número de misiles de alcance intermedio (3.000-5.500 kilómetros) se ha reducido aún más como consecuencia del tratado INF, negociado por los presidentes Reagan y Gorbachov. La URSS destruyó 1.846 misiles y Estados Unidos 846. China posee en la actualidad unos 20 misiles Dong Feng-4, sin que, de momento, existan muchos riesgos de aumento. Debido a su complejidad tecnológica, al margen de China y Rusia, sólo Corea del Norte ha desarrollado un misil de este tipo, el Taepo Dong-2. Sí ha habido en cambio un incremento en el número de Estados que han desarrollado misiles balísticos de alcance intermedio (1.000-3.000 kilómetros) y que están basados en realidad en un desarrollo del misil Scud. Ese sería el caso de los misiles Agni-2 (ensayado en 1999 por la India) y el Ghauri-2 paquistaní (aún en estado de desarrollo). Ambos misiles podrían llegar fácilmente a los 2.000 kilómetros de alcance. Irán está desarrollando el misil Shahab-3, de aproximadamente 1.500 kilómetros, lo mismo que el Jericó-2, en posesión de Israel. A éstos hay que añadir los misiles Nodong 1 y 2 (de 1.300 y 1.500 kilómetros, respectivamente) desarrollados por Corea del Norte y el Dong Feng-3, de 2.600 kilómetros de alcance, adquirido por Arabia Saudí a China. Pese a todo, existen menos programas de misiles balísticos en marcha que los que existían hace veinte años, si pensamos en países como Brasil, Argentina (que definitivamente ha abandonado su programa Cóndor), Egipto o Sudáfrica. El resto de los Estados a los que se acusa de tener en marcha ambiciosos programas de desarrollo de misiles balísticos que podrían portar una carga

nuclear, química o biológica, lo único que tienen en realidad son misiles de corto alcance de tipo Scud. El análisis detallado de dichos programas pone de manifiesto que de los treinta y tres Estados con capacidad para fabricar misiles balísticos, tan sólo seis pueden desarrollar por sí mismos misiles con un alcance superior a los 1.000 kilómetros. Análisis similares podrían hacerse con respecto a la capacidad nuclear de los Estados a los que se les acusa posesión de misiles balísticos de largo alcance. Aparte de la India y Pakistán, que no han suscrito el Tratado de No-Proliferación de Armas Nucleares (TNP), y cuyos programas de separación de plutonio y enriquecimiento de uranio datan de principios de los años setenta (sólo superado por el programa nuclear israelí de enriquecimiento de uranio por láser en sus instalaciones de Dimona), ni en el caso de Corea del Norte, ni en el de Irán, ni mucho menos en el de Libia, se puede hablar de capacidad nuclear propia que hagan presuponer que pueden lanzar un ataque con misiles balísticos con carga nuclear.

Ante la falta de apoyo internacional, la estrategia estadounidense se ha centrado, de una parte, en globalizar la amenaza y de otra, en poner énfasis en que Corea del Norte, Irán e incluso Irak o Libia, podrían lanzar un ataque con misiles balísticos con carga nuclear, química y/o biológica. A este respecto, el 1.º de mayo de 2001 George W. Bush confirmaba que Estados Unidos desplegaría el llamado *escudo antimisiles* con el objetivo de «proteger a la Nación y a sus países aliados y amigos, de los ataques de países enemigos». Para Bush, las dos premisas fundamentales sobre las que se basa el *escudo antimisiles* (que a partir de ese momento pasará a denominarse Sistema de Defensa Antimisiles, desapareciendo la palabra «Nacional», con el objetivo de internacionalizar el concepto) son, primero, que la proliferación de misiles balísticos no puede prevenirse por medio de medidas políticas y, segundo, que las defensas contra misiles pueden ser efectivas al cien por cien.

Bush considera que el desarrollo de un sistema de defensa contra misiles balísticos hará «nuestro mundo más seguro». Sin embargo,

y pese a que los aliados europeos parecen resignados a aceptar lo que ya consideran como un hecho, muchos especialistas (de dentro y fuera de Estados Unidos) señalan que la puesta en marcha del *escudo antimisiles* supondrá una vuelta a la Guerra Fría y, lejos de acabar con el problema de la proliferación de misiles balísticos, dará nuevas razones a los «Estados enemigos» para incrementar el número de éstos y para reforzar al mismo tiempo sus defensas antimisiles, al margen de cualquier compromiso anteriormente adquirido en materia de no-proliferación y desarme nuclear.

Véase también: Ciclo armamentístico, Complejo militar industrial, Guerra de las Galaxias.

Bibliografía:

- GARRIDO REBOLLEDO, Vicente (2000), «La Guerra de las Galaxias (II Parte): ¿La amenaza fantasma?». en *EL PAÍS*, 22 de mayo.
- GARRIDO REBOLLEDO, Vicente (2001), «Estados Unidos y Europa: ¿Unidos para siempre?», en *ABC*, 18 de marzo.
- LARA, Belén (2001), «¿Resucitar la Guerra de las Galaxias?», en *Política Exterior*, 81, 80-93.

Webs:

Acerca del sistema de defensa antimisiles estadounidense:

<http://www.acq.osd.mil/bmdo/bmdolink/html/bmdolink.html>

<http://www.cas-mddc.com>

<http://www.arnold.af.mil/aedc/amdc/amsc/amsc.htm>

<http://bmdssc.jntf.osd/mil>

VICENTE GARRIDO REBOLLEDO

ESCUELA BARBIANA. La Escuela de Barbiana, pueblecito de Vicchio en Florencia (Italia), es el símbolo de una revolución pedagógica inspirada y guiada junto con el alumnado por Lorenzo Milani (1923-1967), sacerdote incómodo para la curia florentina que fue destinado en 1954 a la parroquia de Barbiana constituida por casas dispersadas por la montañas del valle de Mugello. En aquella aldea o caserío, Milani, maestro y cura, desarrollará su acción pedagógica y pastoral du-

rante trece años. Dedicado con ahínco a una labor social, política y educativa, despertó las iras de la sociedad italiana de su época por sus ideas y acciones contestatarias y críticas que desvelaron las contradicciones de unas instituciones religiosas y pedagógicas sumidas en un sistema imperante que perpetuaba las injusticias. Su libro *Experiencias pastorales* (1958), retirado de las librerías por orden del Santo Oficio por su inoportunidad, suscitará un gran interés y toda clase de opiniones encontradas. En sus páginas leemos algunas de las líneas básicas de su acción educativa liberadora y humanizadora: Un compromiso social surgido del conocimiento de la realidad que incita a la acción a través del aprendizaje, la defensa a ultranza del derecho a la educación para todos, la reivindicación del saber como medio de participación en la sociedad y la necesidad de construir un mundo más justo y solidario. En esta escuela de Barbiana, el alumnado pobre y aislado aprendía a través del uso de múltiples recursos didácticos y técnicas que potenciaban su creatividad y el aprendizaje colectivo y socializado.

Lorenzo Milani, declarado pacifista, procesado en 1965 por defender mediante un texto colectivo escolar la objeción de conciencia, puso en tela de juicio la función dogmática y clasista de la escuela y representa un movimiento pedagógico de contraescuela preocupada por la transformación de la sociedad. En su autodefensa publicó *Carta a los jueces* con gran repercusión en el extranjero y que hoy es referencia obligada en numerosas obras de Educación para la Paz. En este texto Milani expresa que la escuela tiene como misión no sólo la formación en el sentido de la legalidad, sino también en la mejora de la leyes. Para Milani la escuela debe abandonar su neutralidad y dotarse de un sentido político.

Considerada durante mucho tiempo la experiencia educativa de Barbiana como marginal, en la actualidad el libro *Carta a una Maestra* (1967), firmado por ocho alumnos de esta escuela, es uno de los alegatos más contundentes contra la selección y el fracaso escolar y uno de los ejemplos más ilustrativos de cómo los sectores sociales más

desfavorecidos pueden tener acceso a una educación liberadora y de calidad. Representa un testimonio en contra de los mecanismos discriminatorios del sistema educativo, fuente de inspiración para todos aquellos que consideran que la educación, centrada en las personas, debe servir a unos objetivos humanistas.

Véase también: Educación para la paz.

Bibliografía:

- AA. VV. (2001), *Lorenzo Milani, La escuela Barbiana*. Col. Pedagogías del siglo XX, 9, Cuadernos de Pedagogía, Barcelona, Ciss-praxis.
- ALUMNOS DE LA ESCUELA BARBIANA (1982), *Carta a una maestra*. Barcelona, Hogar del libro.
- MARTÍ, Miquel (1980), *El maestro de Barbiana*. Barcelona, Hogar del libro.
- CORZO, José Luis (1981), *Lorenzo Milani, Maestro cristiano. Análisis espiritual y significación pedagógica*. Salamanca, Universidad Pontificia.

JOSÉ TUVILLA RAYO

ESCUELA DE LOS NOMBRES (MING JIA). Es el término que se da a la escuela sofista china. Al igual que en Protágoras, sofista griego, el hombre es la medida de las cosas. Su pensamiento gira en torno a las realidades de las cosas, que ya había planteado Confucio en su tiempo.

Es un pensamiento que nace en China entre los periodos *Primavera y Otoño* (*Chunqiu*: 770-476 a. C.) y el periodo de los *Reinos combatientes* (*Zhanguo*: 475-221 a. C.). La Escuela de los nombres (*Ming jia*) puede conocerse a través de tres maestros fundamentales: Deng Xi (s. V. a. C.), Gongsun Long (284-259 a. C.) y Hui Shi (350-260. a. C.).

En la época de Primavera y Otoño, China es un territorio dividido entre varios reinos que desean la hegemonía, tras la caída de la Casa Zhou que duró del siglo XI a. C. a 771 a. C. El final de este periodo coincidirá con un nuevo periodo, el de los Reinos combatientes (*Zhanguo*: 475-221 a. C.) que desembocará en la primera unificación de China por los Qin (221-206 a. C.).

En estos periodos turbulentos y dramáticos, nacieron multitudes de escuelas de pensamiento, llamados *las cien escuelas de pensamientos*. La escuela de la *de los nombres* (*Ming jia*) es una de ellas.

Los nombres deben corresponder con lo que representan. Desde el punto de vista confuciano, el hombre es el que debe actuar, según los ritos, según la función a los que corresponda, por ende, a los nombres ya fijados por la tradición. En cuanto a la escuela de los nombres, los nombres deben transformarse al igual que la naturaleza se transforma y adaptarse a las nuevas realidades.

A la *escuela de los nombres*, también llamada *escuela de los lógicos* o *escuela de los dialécticos*, pertenecían los pensadores conocidos como polemistas (*bianzhe*). Les gustaba hablar y reflexionar sobre el mundo y las cosas.

Deng Xi, del que sólo tenemos testimonios a través de otros filósofos, era un abogado de su época, y defendía a los pobres. Cobraba en función de las posibilidades de los demandantes. El libro que existe bajo su nombre no es de él.

Gongsun Long es, quizás, el primero o unos de los primeros semiólogos conocidos: «No hay una sola cosa que esté sin señalar, y lo único que queda sin señalar es el propio señalar». Era conocido sobre todo por su sentencia: «caballo blanco no es blanco». En realidad, reflexionaba sobre los universales, sobre lo general y lo singular. Nos han llegado muy pocos escritos.

De Hui Shi sólo conocemos lo que nos ofrece el libro del gran filósofo daoísta y amigo íntimo Zhuang Zi (369-286 a. C.). Éste, como buen daoísta, le reprochaba hablar demasiado. Sus conceptos giraban fundamentalmente en torno a la relatividad de las cosas: «El cielo está más bajo que el suelo y los montes están a la misma altura que los lagos».

Todos ellos parecen haber sido pacifistas de su época, así como los budistas, los moístas y la *escuela del dao* (daoístas o taoístas). La expresión siguiente de Hui Shi así lo manifiesta: «Querer bien a todo, porque todo lo que existe forma una unidad».

Véase también: Budismo, Confucianismo, Daoísmo, Legismo, Moísmo, Zen.

Bibliografía:

- FENG YOULAN (1989), *Breve historia de la filosofía china*. Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- GONGSUN LONG (2001), *Libro del maestro Gongsun Long*. Madrid, Trotta-Pliegos de Oriente.
- ZHUANG ZI (1996), *Maestro Chuang Tsé*. Barcelona, Kairós.

PEDRO SAN GINÉS AGUILAR

ESCUELA INSTRUMENTO DE PAZ. La Asociación Mundial por la Escuela Instrumento de Paz (EIP) fue fundada en 1967 por Jacques Mühlethaler, que ya en 1946 comprendió el peligro de los libros de texto como vehículos de ideologías nacionalistas y discriminatorias, así como la importancia de la escuela puesta al servicio de la Humanidad en todo el mundo. Esta idea le llevó a visitar en 1959 instituciones escolares en todos los continentes, entrevistándose con las personalidades intelectuales y políticas de la época e instándoles a poner sus sistemas educativos al servicio de la tolerancia, la solidaridad y los ideales de igualdad entre las personas. La Escuela Instrumento de Paz es un movimiento asociativo laico sin ninguna pertenencia a grupo político, religioso o filosófico que persigue la Educación para la Paz y los Derechos Humanos a través de los Principios Universales de Educación Cívica. Estos principios, en cuya redacción colaboró J. Piaget, son:

— La Escuela está al servicio de la Humanidad.

— La Escuela enseña a todos los niños y niñas del mundo el camino de la comprensión mutua.

— En la Escuela se aprende el respeto a la vida y a los seres humanos.

— La Escuela enseña la tolerancia, actitud que permite aceptar en los demás sentimientos, maneras de pensar y de actuar diferentes de las nuestras.

— La Escuela desarrolla en los jóvenes el sentido de la responsabilidad, uno de los grandes privilegios del ser humano.

— La Escuela enseña a los niños/as a vencer su egoísmo y les hace comprender que la

humanidad no puede progresar sin los esfuerzos personales y la activa colaboración de todos.

Más de un cuarto de siglo en la promoción de la paz a través de la educación, donde los derechos humanos son su base fundamental, motivó a EIP en 1978 a reunir a educadores e investigadores de la Universidad de Ginebra con el encargo de adaptar la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas a un lenguaje corriente, comprensible para el alumnado de educación primaria. Esta versión existe hoy en casi todas las lenguas e idiomas del mundo, siendo la iniciativa de EIP ampliamente reconocida, publicándose numerosos materiales bajo su inspiración.

Promover la Educación para la Paz y los Derechos Humanos principalmente a través de la resolución no violenta de los conflictos y la lucha contra toda forma de desigualdades e injusticias, fuentes de rupturas y de exclusiones es el objetivo principal de esta Organización No Gubernamental (ONG's). Para alcanzar su objetivo, EIP interviene sobre las políticas educativas de modo que las autoridades orienten sus sistemas educativos respectivos incluyendo en los currículos la educación para la paz y los derechos humanos; elabora evaluaciones de los sistemas educativos, así como procesos de vigilancia, encuestas e informes sobre la aplicación y violaciones de las normas internacionales relativas al derecho a la educación. En la década de los 80 inició la tarea de la formación en la Pedagogía de la Paz de los profesores y profesoras de los sistemas educativos de todo el mundo. De este modo, en 1984, creó una fundación –Centro internacional de formación en la enseñanza de los derechos humanos y la paz (CIFED-HOP)– encargada de organizar sesiones y congresos de formación para los profesores de escuelas primarias, secundarias y profesionales.

En el terreno de la acción, EIP ha emprendido hace años varias investigaciones y sostiene iniciativas relativas a la Educación para la Paz y los Derechos Humanos, siendo la formación del profesorado una de sus activi-

dades más importantes, junto con la publicación de material didáctico y de difusión, el desarrollo de campañas de solidaridad y la estrecha colaboración con instituciones escolares, colectivos sociales y otras ONG's. Cuenta con secciones nacionales en todos los continentes que –constituidas principalmente por docentes– desarrollan una intensa actividad de sensibilización, promoción y formación en la Educación para la Paz y los Derechos Humanos.

Véase también: Derechos humanos, Educación en derechos humanos, Educación para la paz, Noviolencia.

Bibliografía:

- E.I.P. (1995), *L' EIP en mouvement dans le monde (EIP en movimiento en todo el mundo)*. Boletín de la asociación mundial por la escuela Instrumento de paz, Ginebra.
- , (1997), *Une idee, un proyect, un movement (una idea, un proyecto, un movimiento)*. Boletín escuela y paz, Ginebra.
- , (1999), *Culturas del mundo*. Boletín escuela y paz, Ginebra.
- , (2001), *El derecho a la educación*. Boletín escuela y paz, Ginebra.

Web:

ESCUELA INSTRUMENTO DE PAZ: <http://www.eip-cifedhop.org>.

JOSÉ TUVILLA RAYO

ESCUELA MODERNA. La Escuela Nueva fracasó como movimiento para cambiar la escuela y, evidentemente, la sociedad, aunque dejó un sedimento muy aprovechable que se incorporaría a la tradición educativa y pedagógica. Una de las causas que apunta Freinet (1896-1966) maestro rural y pedagogo de prestigio internacional, es que *es sin duda la primera vez en la historia de la pedagogía (se refiere al propio movimiento Freinet) que un intento de renovación parte radicalmente de la base* es decir, de los maestros mismos, ya que ellos son el soporte de los procesos de cambio y no de psicólogos, pensadores, filósofos y médicos, como en el caso de la Escuela Nueva. Sin embargo, la

causa principal, según Freinet, está fuera de la escuela: la sociedad capitalista con su trabajo esclavizante, la avaricia y el desorden es lo que produce la decadencia de la escuela. (Desde la perspectiva de la paz está haciendo una descripción de la violencia implícita en la sociedad capitalista).

Con Freinet la Escuela Nueva va más allá de sí misma, dado que las posiciones de Freinet desbordan el marco de referencia de aquella. Fue el principal propulsor de la llamada Escuela Moderna, y encarna uno de los más vigorosos intentos de transformación profunda de la escuela. Critica el activismo externo de la Escuela Nueva y prefiere la concentración inteligente en una tarea que, como actividad del espíritu, es el antídoto de la pasividad tradicional. También critica la atmósfera artificial que se da a menudo en las Escuelas Nuevas, artificialidad ligada a menudo a los métodos activos y su superficialidad. No se trata de hacer una escuela divertida y alegre, por oposición a la vieja escuela, sino una escuela de la vida.

Una de las influencias del capitalismo en la escuela se concreta, según Freinet, en aislar la escuela de los hechos sociales y políticos que la condicionan. La escuela Freinet es una escuela viva, ligada con el pueblo, con sus problemas y realidades. La acción educativa es acción social y, por tanto, acción política. La pedagogía de Freinet tiene unas características que la orientan hacia una *educación en y para la paz*, como podemos ver:

- Colaboración entre los alumnos y entre estos y los maestros, a fin de compartir experiencias, mejorar la convivencia, trabajar juntos.

- Formación más individualizada y libre.

- Autogobierno en el funcionamiento del grupo clase, no por medio de la dinámica de grupos, sino por la autogestión, que ve como síntesis feliz de no directividad y cooperación, practicada en las asambleas de clase. En ellas se practicaba la democracia y la resolución pacífica de conflictos.

- Las técnicas Freinet del texto libre, periódico escolar, correspondencia interescolar, que fomentan la amistad, solidaridad y el entendimiento entre los niños, junto con la

impresión, son técnicas de autogestión de la escritura colectiva. Su concepto de trabajo-juego, el contacto con la vida a través de la indagación, la observación y el tanteo experimental, en una escuela ligada al medio cultural y social.

- Su búsqueda de una disciplina cooperativa del trabajo.

- Su concepción de que hay que desarrollar al máximo la personalidad del niño como fin de la escuela y del papel de ésta en la paz y prosperidad de los pueblos.

- Importante papel de las fuerzas sociales y políticas de la comunidad.

- Educación que no reproduzca las desiguales estructuras económicas y sociales de la sociedad (es decir, de la violencia estructural).

- Internacionalismo (asociativo, correspondencia interescolar).

- Pacifismo.

- Una escuela ligada a la vida, a sus problemas y realidades.

- En definitiva una pedagogía cooperativa, solidaria y crítica, integrada en los movimientos sociales del mundo.

Todo esto hace de la escuela Freinet, una *escuela de Paz*.

Su pedagogía fue rápidamente difundida por las cooperativas de maestros. La labor de Freinet ha sido continuada por dos organismos creados por él: el ICEM (Instituto de Cooperación de la Escuela Moderna, 1948) y la FIMEN (Federación Internacional del Movimiento de Escuelas Modernas, 1957) que reúnen educadores de todo el mundo, y que muestra un espíritu internacionalista que es clave en el pensamiento Freinet.

En la década de los 80, con el avance del pacifismo, la EpP ha ocupado un lugar importante en la actuación de la FIMEN. Algunos ejemplos: En el 14 Encuentro celebrado en Turín en 1982, la EpP fue uno de los temas importantes. La FIMEN con el Movimiento di Cooperazione Educativa (MCE) en colaboración con la UNESCO, organizaron en San Marino en 1986, una convención internacional con el título *Educación, Paz y Cambio*. Con motivo del Año Internacional de la Paz (1986) el movimiento Freinet inter-

nacional crea una Comisión Internacional de Educación para la Paz dentro de la FIMEN, publicándose un boletín.

Véase también: Actividades educativas para la paz, Educación para la paz, LOGSE.

Bibliografía:

- FREINET, Celestín (1973), *Técnicas Freinet de la escuela moderna*. México. Siglo XXI.
 —, (1976), *Modernizar la escuela*. Barcelona, Laia.
 —, (1986), *Por una escuela del pueblo*. Barcelona, Laia.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

ESCUELA NUEVA. Las implicaciones y consecuencias de las concepciones roussonianas se dejan notar en la Escuela Nueva, con su optimismo pedagógico, pues si la naturaleza del niño es buena, con una nueva educación, en oposición a la autoritaria y dirigista educación tradicional, en la que la autonomía y libre actividad y desarrollo del niño sean garantizadas, se puede conseguir buenos ciudadanos y en todo caso corregir y restaurar las buenas disposiciones que nos llevarán a una situación de paz social.

Desde esta perspectiva la necesidad de transformar la vieja escuela autoritaria y represiva se manifestaba por doquier. Así, en 1921 se fundó la Liga Internacional de la Educación Nueva en el Congreso de Calais, del que dijo muchos años después Wallon (1879-1962) fue el resultado del movimiento pacifista que había sucedido a la Primera Guerra Mundial. Los educadores estaban realmente afectados por el desastre de esa guerra y culpaban, en gran parte, a la vieja escuela del fracaso en el entendimiento entre los pueblos y estados de Europa.

Ferriere (1879-1960), uno de los más importantes representantes de la Escuela Nueva, por citar un ejemplo, habla de cómo el adiestramiento paciente y continuo de la Escuela Tradicional ha llevado a los pueblos a la guerra. Esta matanza de las almas que ocasiona la escuela es anterior y, de alguna manera, fuente de la matanza de los cuerpos producidos por la guerra. Ferriere sostiene que:

«sistemáticamente, sin piedad, con el apoyo del Estado y de la Sociedad, ante la vista de los padres y de toda esa buena gente con que nos codeamos a diario, la escuela prosigue su obra de aniquilamiento de espíritus».

Esta situación de fracaso de la escuela espoléó la actividad de los educadores en el periodo entre guerras y se dio toda una serie de iniciativas promovidas a todos los niveles, también por organismos internacionales, para plantear una serie de cambios profundos en los contenidos y métodos de la escuela y, especialmente, en la educación de valores y actitudes como la cooperación, la solidaridad, la ciudadanía mundial, la ayuda mutua... valores de la Paz, para así evitar una nueva masacre. La Escuela Nueva trabaja en la consecución de estos valores buscando una alternativa a las relaciones de poder-sumisión que caracterizaban el modelo jerárquico de la escuela tradicional. De aquí que su trabajo se oriente a la renovación de las actitudes y de los métodos empleados en la enseñanza. Se trata, en definitiva, de la inauguración de una nueva filosofía de la educación, que se centra en el niño: se tiene una absoluta confianza en su naturaleza, reconociéndose a la infancia una funcionalidad y finalidad específica, orientándose la educación hacia el presente del niño que debe vivir felizmente su infancia y no hacia el adulto futuro como en la escuela tradicional. Los programas y contenidos deben partir de las experiencias cotidianas de la vida del niño, de sus necesidades e intereses, buscando en la naturaleza más que en los libros, los contenidos de la enseñanza, frente a la vieja escuela, que desde una perspectiva racionalista, esencialista y perennalista del currículo, entiende que los contenidos deben extraerse de los temas eternos de la cultura.

En esta línea, la Escuela Nueva se centra en el aprendizaje que, para que sea auténtico y real, se debe basar en la actividad productora, observadora e investigadora del niño: el aprender haciendo, que es una actividad constructiva de asimilación directa e inmediata de aquello que rodea e interesa al niño. Se valo-

ra también lo imaginativo e intuitivo. Al partir el aprendizaje de la realidad circundante y de los intereses del niño, se elimina el divorcio entre la escuela y la vida. La escuela no debe ser una preparación para la vida, sino la vida misma de los niños.

Frente a esto la escuela tradicional, aislada de la realidad y de las experiencias del niño, meramente reproductora de la cultura, centrada en la enseñanza y, por consiguiente en el profesor, cuya práctica se define por una mera transmisión verbalista y libresca de conocimientos, haciendo de mediador entre la inteligencia-depósito de los niños y la cultura intelectual. El aprendizaje se resuelve en una reproducción memorística de dichos contenidos. En toda esta práctica está presente el autoritarismo y la disciplina, que, con una concepción formalista y una rígida puesta en práctica, produce sumisión y amaestramiento. Se aprende la sujeción y la obediencia, lo cual tiene importantes repercusiones sociopolíticas. De hecho las guerras son posibles porque la población, mayoritariamente, obedece los dictados de cúpulas de poder, o de personas que traducen intereses nacionalistas, de revancha, de limpieza étnica y de odio... en vez de pedir el encierro de esas personas en establecimientos psiquiátricos. En todo este escenario que estamos describiendo, las relaciones maestro-alumno no podían ser sino de poder-sumisión. Esta escuela tradicional fomenta además el individualismo por las estrategias competitivas que se ponen en marcha, siendo la escuela la suma de entes aislados. Esta descripción pone de manifiesto toda una trama de violencia ligada al currículo y a la organización y práctica de la vida escolar, violencia que denuncia el movimiento de la Escuela Nueva, en muchas ocasiones sin hablar explícitamente en términos de violencia o paz.

En franca oposición, los educadores que estaban convencidos de que los males sociales, en especial la guerra, eran una consecuencia de estos errores educativos de la vieja escuela, piensan que el niño es libre y debe vivir en un ambiente de libertad y respeto, potenciándose su autonomía. Esta confianza se extiende al grupo clase. Se inicia la prác-

tica del autogobierno. Las relaciones maestro-alumno están mediadas por el afecto y la camaradería. El maestro tiene conciencia de que su conducta es un modelo vivo para el niño. Fomenta la cooperación y la solidaridad al entenderse la escuela como grupo y comunidad. Se busca y practica nuevos procedimientos, metodologías, materiales y estrategias didácticas. Ferriere, al referirse a los métodos escolares de la Escuela Tradicional, dice de ellos que no hay nada más contrario a la naturaleza del niño al ser impositivos, autoritarios y generalizados dado que todos los niños, sus vidas, caen bajo su yugo. Percibidas en su conjunto, ambas escuelas son muy diferentes en cuanto a la violencia que sustentan. La tradicional tiene mucha violencia, sobre todo de fondo, enraizada en sus estructuras y que se manifiesta en el estilo de gestión del centro, en las relaciones sociales que sustenta, en la metodología y estilo docente, en su enfoque de los procesos de enseñanza-aprendizaje, en la forma de evaluación y, en general, en el estilo de su cultura escolar. Esta violencia manifiesta, facilita, incuba otro tipo de violencia más personal y visible, como es la violencia directa de los castigos físicos y psíquicos, del formalismo disciplinar, de la poca consideración con que a menudo se trataba al niño, etc.

En este sentido, el movimiento de la Escuela Nueva, al promover el cambio descrito, está trabajando por una educación en y para la paz, no sólo porque prácticamente eliminaba la violencia directa, sino sobre todo, porque su reformismo empezaba a desvelar, y en gran parte, disminuir la violencia estructural en las aulas de la vieja escuela. Sin embargo, podemos decir como crítica general que la Escuela Nueva tiene su punto débil en su ilusionismo u optimismo pedagógico ya que reduce la solución de los problemas de la escuela a problemas didácticos, olvidándose de los aspectos institucionales, sociopolíticos y económicos. Cree saber que desde sus aulas se puede solucionar los problemas de la escuela y del mundo, entre ellos, la guerra, ya que postula un cambio social a través de y como consecuencia del cambio escolar, entendido este como cambio meto-

dológico, didáctico. El optimismo pedagógico es, pues, muy grande.

Otra personalidad relevante en esta corriente que relacionaba la paz con la educación fue la italiana María Montessori (1870-1952), muy influida por los principios cristianos, pedagoga y médico, define el objetivo de la educación como el desarrollo espiritual del ser humano que nos llevará a la paz, lo que implicará una reforma positiva de tipo social. Ella percibe que el problema de la educación es que ha reprimido la naturaleza espiritual del hombre, la ha olvidado, estableciendo valores individualistas y competitivos, los de la escuela tradicional, subordinando la educación al objetivo de conseguir un buen empleo en el orden social establecido, un orden que ha supervalorado el progreso técnico, organizando el mundo de las cosas y olvidando la organización moral de la humanidad. Lo que tenemos es un orden cuyo valor máximo es la satisfacción de las necesidades inmediatas por medio de la competición entre individuos aislados e independientes entre sí. El final inevitable de esto es la guerra. La paz vendrá, dice la autora, con el desarrollo de valores morales que ayuden al hombre a comprender en primer lugar, su destino común y su mutua interdependencia y, después, a construir una nueva civilización mundial, donde el hombre sea el dueño del progreso técnico y no a la inversa. Si tenemos una relación armónica con el medio, es decir, las cosas y los seres vivos, tendremos como consecuencia el amor, algo que no se puede enseñar y que puede convertirse en un amor universal por toda la humanidad. Este amor universal es el primer requisito de la paz, sostiene Montessori. Critica el individualismo y la competitividad de la escuela tradicional, expone su idea de que la educación es más que instrucción y que el desequilibrio entre progreso material y espiritual en favor de aquél, debe compensarse.

Otro autor importante es J. Dewey (1859-1952), pedagogo norteamericano, que cree en la escuela como agente de transformación social. El educando debe convertirse en miembro activo de la sociedad y colaborar en su perfeccionamiento. Ordena la educación sobre la base de la actividad, la exploración, el

proyecto, la modificación del ambiente y la colaboración asociada con los compañeros. Uno de sus principios fundamentales es el aprender haciendo. Aboga por los ideales de la democracia como forma de gobierno y como forma de vida asociada. La paz está conectada con la profundización de la democracia. Es característico de este autor no culpabilizar a la escuela de las guerras, sino a los que controlan la sociedad en función de sus intereses.

Además de lo dicho, es importante señalar que la Escuela Nueva se preocupa por el análisis de los libros de texto, en especial los de la propia historia, a fin de liberarlos de toda traza de militarismo, patrioterismo, nacionalismo exacerbado... y en la búsqueda de ese espíritu internacionalista fomenta como estrategias metodológicas la correspondencia escolar internacional, los intercambios escolares internacionales de todo tipo (mensajes, juegos, experiencias didácticas...) entre las escuelas, la difusión en la escuela de los fines y principios de la Sociedad de Naciones, los estudios comparativos de diferentes civilizaciones... que con todo lo dicho más arriba establece una auténtica revisión curricular y de los fines de la educación a fin de que la escuela sea instrumento de paz. Como puede verse, muchos de los elementos de la Escuela Nueva están recogidos en la LOGSE.

Véase también: Escuela moderna, Guerra, Paz positiva.

Bibliografía:

- DEWEY, John (1971), *Democracia y educación*. Buenos Aires, Losada.
 FERRIERE, Adolfo (1972), *Problemas de educación nueva*. Madrid, Zero.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

ESCUELAS ASOCIADAS A LA UNESCO.

Uno de los principales objetivos de la UNESCO, desde su fundación en 1945, ha sido la de promover la paz y la cooperación internacional gracias a la educación. Con este fin se constituyó en 1953 una red de escuelas conocidas como Escuelas Asociadas a la UNESCO que cuenta en la actualidad con más de

6.000 centros educativos —escuelas infantiles, centros de educación primaria y secundaria, escuelas normales y de formación del profesorado así como escuelas de enseñanza técnica y profesional— en todas las regiones del mundo. Esta Red de escuelas, a la que nuestro país se adhirió en 1958, nació para dar cumplimiento a la idea expuesta en el preámbulo del Acta constitutiva de la UNESCO que señala que, puesto que las guerras nacen en la mente de las personas, es en el espíritu de las personas donde deben erigirse los baluartes de la paz.

Dos importantes documentos aprobados por la UNESCO guían las acciones de la Red de Escuelas Asociadas en todo el mundo. Nos referimos a la Recomendación sobre la Educación para la Comprensión, la Cooperación y la Paz Internacional y la Educación relativa a los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales (1974) y a la Declaración y Plan de Acción sobre la Educación para la Paz, los derechos humanos, la democracia y el entendimiento internacional y la tolerancia (1995). Los centros educativos que participan en este sistema o red se caracterizan por tratar de organizar la vida de la escuela en la promoción de la Comprensión Internacional en un mundo pacífico y sostenido, abriéndose a nuevas ideas y al desarrollo de proyectos experimentales nacionales e internacionales (Mar Báltico, Linguapax, Co-acción, programa «Diálogo y Apoyo Norte-Sur»...). Por otra parte, sus experiencias e innovaciones sobre el terreno contribuyen a la formación del profesorado y constituyen, en muchos casos, elementos referenciales para las reformas educativas nacionales. Seis son, en síntesis, los ejes centrales de los proyectos desarrollados por este tipo de escuelas:

— Problemas mundiales y el papel desempeñado por el sistema de las Naciones Unidas.

— Desarrollo de la Cultura de paz, respeto por los derechos humanos y la democracia.

— Protección y conservación del medio ambiente a través de un desarrollo humano sostenido.

— Promoción y aprendizaje intercultural.

— Resolución no violenta de los conflictos.

— Promoción de la solidaridad y eliminación de la pobreza y miseria.

En los primeros años de existencia del Plan de Escuelas se creía que el enfoque más apropiado para introducir los «temas internacionales» era a través de algunas áreas específicas como la historia, geografía, ciencias sociales o las lenguas. Posteriormente, se pensó en una materia específica. En la actualidad, la vasta mayoría de los educadores estiman que el enfoque transversal es el más apropiado puesto que permite una sensibilización y concienciación globales, anticipándose a muchas reformas educativas actuales. El Plan de Escuelas Asociadas de la UNESCO es una fuente de riqueza e inspiración para las políticas educativas de todos los países al contar con una red nacional de escuelas (profesores, estudiantes y familias) comprometidas con los ideales de este Organismo internacional y con la promoción de la Cultura de Paz a través de proyectos experimentales que refuerzan las dimensiones humanísticas, culturales e internacionales de sus respectivos sistemas educativos; mejoran los contenidos educativos y los métodos aportando materiales didácticos; generan nuevas expectativas con su participación en reuniones nacionales, regionales e internacionales. A esto contribuye, sin duda también, el efecto multiplicador de estas escuelas que motivan a otros centros de su entorno.

El hecho mismo de participar en un proceso educativo estimulante e innovador, concebido para preparar a los jóvenes a jugar un papel activo en el mundo de hoy y de mañana, constituye para el profesorado la más importante de las recompensas. La participación en este Plan comporta entre otras las siguientes ventajas: a) contribuir directa y eficazmente a la promoción de la educación para la paz y la comprensión internacional; b) perfeccionar los métodos de enseñanza de las materias y/o asignaturas pertenecientes al programa escolar; c) ocasión de innovar, de elaborar y de experimentar nuevas técnicas y nuevos materiales pedagógicos; d) enriquecimiento personal a través de las relaciones con el alumnado debido a la naturaleza y desarrollo del contenido abordado: respeto mutuo y comprensión internacional;

e) contactos con otros enseñantes nacionales y extranjeros, y por tanto posibilidades de intercambios de información, ideas, experiencias en el dominio de la educación para la comprensión internacional; f) posibilidad de estar en contacto directo con la UNESCO y recibir documentación de los organismos internacionales.

Las Escuelas Asociadas a la UNESCO cuentan con numerosos colaboradores a nivel nacional (Comisión Nacional de Cooperación con la UNESCO, Coordinador Estatal y autonómicos del Plan, Clubes de Amigos de la UNESCO, Centros UNESCO, Cátedras UNESCO, administraciones educativas, centros del profesorado, ONG's...) como en el ámbito internacional (la UNESCO, especialmente a través del Sector de la Educación que coordina el conjunto de la Red de Escuelas Asociadas y otros organismos internacionales).

Hay que indicar, por último, que estos centros educativos no son centros piloto. Muchas de las veces su participación en esta Red obedece a la voluntad del profesorado comprometido con una sociedad más justa. Cualquier centro puede adscribirse a este sistema internacional a través de la elaboración y desarrollo de un proyecto con una duración mínima de dos cursos escolares y con el único requisito de remitir a la Coordinación Estatal del Plan una memoria anual de actividades.

Véase también: Cultura de paz, Educación, Educación en derechos humanos, Educación intercultural, Educación para la paz.

Bibliografía:

- AA. VV. (1997), *Plan de escuelas asociadas a la UNESCO*. Barcelona, Fundación de servicios de cultura popular.
- MONCLÚS, Antonio y SABAN, Carmen (1999), *Educación para la paz, contenidos y experiencias didácticas*. Madrid, Editorial Síntesis.
- TUVILLA, José (1994), *La escuela: instrumento de paz y solidaridad*. Sevilla, MCEP.
- UNESCO (1993), *Un mundo para aprender. Manual práctico. incrementar el efecto multiplicador del plan de escuelas asociadas a la UNESCO*. París.

—, (1996), *Manual práctico para participar en el sistema de escuelas asociadas a la Unesco*. París.

JOSE TUVILLA RAYO

ESTADO. Toda sociedad implica una forma de organización, un conjunto de reglas de conducta que definen y estructuran las relaciones entre sus miembros. Denominamos social a este orden porque no viene determinado por la naturaleza, sino que son las personas quienes lo crean y modifican, dando lugar a diferentes formas de organización económica, social y política. Dicho de otra forma, las personas construyen instituciones con las que poder resolver los problemas materiales derivados de la escasez de recursos y los sociales derivados de la convivencia. En este sentido, el estado moderno es una de estas formas que responde a la complejidad social y económica surgida en la modernidad, en un contexto social caracterizado por la pluralidad de culturas y creencias y por el mercado como forma de organización económica. Estado y sociedad no deben por tanto confundirse.

A diferencia de otras formas de estructuración social, el estado tal como hoy lo comprendemos se caracteriza por su soberanía, entendida como la independencia y autonomía para legislar dentro de su territorio; por el monopolio del poder político, esto es, por constituir el vértice superior en la capacidad de coerción hacia sus súbditos; y por la autoridad, en el sentido de que esta soberanía y poder están legitimados, esto es, son reconocidos y aceptados por la sociedad. Esta última característica nos lleva a preguntarnos por la justificación del estado, por la cuestión básica del porqué ésta estructuración política y no otra.

La clave para la comprensión del poder del estado estriba en esta justificación o legitimidad, en la creencia de que este poder es aceptado por todos los ciudadanos. Esta aceptación tiene que ver con la idea de una especie de contrato social por el que nos sometemos a las leyes jurídicas como la mejor forma de garantizar el desarrollo de la libertad de todos y al Estado como la garantía básica, a su

vez, del sistema jurídico. Es la libertad la que justifica al derecho y éste al Estado. Si son los mismos los que hacen las leyes y los que se someten a ellas, hablamos de estado democrático.

Esta definición del Estado como garante último del derecho nos permite realizar un seguimiento de los pasos dados en la evolución del estado hasta nuestros días. Tras las monarquías absolutistas aparecen los primeros rasgos del «estado liberal de derecho», caracterizado por la protección de los llamados derechos civiles: el derecho a la vida, a la seguridad, a la paz civil, a la propiedad, al libre comercio, a la libertad de opinión y divulgación... En un segundo paso se introducirán los derechos de participación política como el sufragio universal, el sistema representativo, los partidos políticos etc., precisamente como la mejor forma de limitar y controlar el poder del estado. Como garantía de estas dos series de derechos se define el estado democrático y liberal de derecho.

No obstante, pronto se pudieron observar las consecuencias sociales negativas de un estado apoyado sólo en este tipo de derechos. La luchas sociales consiguieron avanzar un paso en la evolución del estado y ampliar la garantía a los derechos sociales y económicos, precisamente como condición de posibilidad para la realización plena de los derechos civiles y políticos. Hablamos entonces, como en el caso del Estado Español, de un «estado democrático y social de derecho, responsable de las cuestiones distributivas y de justicia social, esto es, garante último de la efectiva igualdad de oportunidades mediante la protección, por ejemplo, de la educación en todos los niveles, de la asistencia médica, del desempleo, de la enfermedad, etc.».

En la actualidad, el estado sigue cumpliendo esta función básica, pero se enfrenta a dos grandes retos. En el interior de sus fronteras se exige cada vez más una mayor participación de la sociedad civil en esta responsabilidad por lo público, dados los problemas de excesiva burocratización y, por lo tanto, falta de participación cívica. En el exterior, la dimensión global que adquieren hoy en día los problemas hace que los estados no puedan mantener el concepto de soberanía que les era

característico y han comenzado a perder competencias. De ahí que sea necesario el paso de una soberanía estatal a una soberanía democrática, donde sea la dimensión de los problemas y no las fronteras actuales de los estados la que decida la participación política.

Si fue la economía un factor clave en la aparición del estado moderno, está siendo también ahora un factor clave en la redefinición de sus fronteras. Un mercado global exige un orden político cosmopolita que garantice una serie de derechos, como son la paz y un medio ambiente sano para las presentes y futuras generaciones. Nuestro gran desafío es poder definir esta democracia internacional y comenzar a caminar hacia ella.

Véase también: Democracia, Estado del bienestar, Libertad, Poder, Política.

Bibliografía:

- BARBER, Benjamín R. (2000), *Un lugar para todos*. Barcelona, Paidós.
- COHEN Jean L. y ARATO, Andrew (2000), *Sociedad civil y teoría política*. México, FCE.
- CORTINA, Adela (1998), *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad civil*. Madrid, Taurus.
- DÍAZ, Elías (1981), *Estado de derecho y sociedad democrática*. Madrid, Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (1997), *Más allá del estado nacional*. Madrid, Trotta.
- HELD, David (1997), *La democracia y el orden global*. Barcelona, Paidós.
- LOPEZ CALERA, Nicolás María (1993), *Yo, el estado*. Madrid, Trotta.

DOMINGO GARCÍA MARZÁ

ESTADO DEL BIENESTAR. El término de Estado del Bienestar (E.B.) se utiliza desde mitad de siglo XX para referirse a la aceptación por parte de los gobiernos de la responsabilidad por el bienestar económico y social de sus ciudadanos. Su función es la de aliviar a la población en los problemas ocasionados por desempleo, enfermedad, vejez y prestar, a su vez, asistencia social a los ciudadanos.

Sus antecedentes se sitúan en la segunda mitad del Siglo XIX, en el contexto del fuerte crecimiento del número de pobres que corrió

paralelo al de la Revolución Industrial y la maduración del Sistema Capitalista. Concretamente a lo largo del XIX, en Gran Bretaña, los Países Escandinavos y sobre todo en la Alemania de Bismarck, toma notable impulso el compromiso del Estado en socorrer a las clases sociales más desfavorecidas, sustituyendo en ese objetivo a la caridad privada. Como consecuencia de ese compromiso del Estado, se promulgan en la Alemania recientemente unificada una serie de Leyes: Ley de Pobres (1870), Ley para Seguro de Accidentes de Trabajo (1882), Ley sobre Seguro Médico (1883) y Ley sobre Seguro de Vejez e Incapacidad (1889). Esta política de contenido social se conecta con los propios objetivos políticos del canciller y su afán de socavar los cimientos del partido socialista alemán que, con peso creciente en el Reichstag, procuraba frenar el expansionismo militarista de Bismarck.

A lo largo del Siglo XX se avanza en el proceso de construcción del E. B. en el marco de los debates constitucionales encaminados a incorporar al ordenamiento jurídico los nuevos derechos sociales que se reconocían a los ciudadanos. Tras reconocer la igualdad jurídico-política de éstos, se trata de garantizar el grado más aceptable socialmente de igualdad económica frente a las leyes de mercado. De esta forma, el E. B., al ayudar a aliviar la pobreza que engendra el mercado, se convierte en una opción válida para aminorar los impactos más intensos de las desigualdades.

En el convulso panorama de la primera mitad del siglo, dos guerras mundiales y una crisis estructural del Sistema Económico se avanza a la vez que se amplía el número de países comprometidos en la construcción del Estado Social de Derecho. En la segunda mitad de los años 30, el Gobierno del Frente Popular de León Blum colaboró en el diseño de lo que unas décadas más tarde iba a convertirse en el E. B. en Francia, con la promulgación de leyes sobre asistencia sanitaria, de pensiones y jubilación, y de vacaciones pagadas. El estallido bélico interrumpió el proceso que se reanudó con el regreso de Charles de Gaulle y el inicio de la V República Francesa.

En los Estados Unidos de América, donde

las consecuencias sociales de la Crisis del 29 fueron más negativas y donde la pobreza aumentó de manera más significativa, el presidente Roosevelt desarrolló la política del New Deal que supuso el acatamiento por parte del Estado del compromiso por mejorar el bienestar de los ciudadanos.

En España la incorporación de los derechos sociales al marco jurídico del Estado se produce con retraso respecto a otros países europeos, ya bien entrado el Siglo XX, con algunas leyes como la de pensiones (1921), de desempleo (1932), de Seguro Obligatorio de accidentes en la industria (1932) y de enfermedad (1942), coincidiendo con el reinado de Alfonso XIII, la Dictadura de Primo de Rivera o los primeros años del régimen de Franco.

El Reino Unido, a partir del 1942, avanza enormemente en la elaboración del Estado Social de Derecho con la entrada en vigor del Informe Beveridge, base del Sistema de Seguridad Social inglés y de enorme influencia en Europa unos años más tarde. En él se contempla el carácter generalizado y universalista de las prestaciones sociales, lo que supone una significativa ruptura respecto a las concepciones restrictivas de los seguros sociales anteriormente vigentes.

A partir de la segunda mitad de siglo, especialmente entre 1945 y 1973 se consolida el E. B. con el objetivo de conseguir un cierto nivel de bienestar social protegido por el Estado y asegurado como derecho político. Las reformas se amplían, a la vez que se extienden a un buen número de países, en los que confluyen varios factores claves:

1. Creación de un Estado Social de Derecho, incluyendo el Estado entre sus funciones las crecientes y heterogéneas demandas de la sociedad; de esta forma, Estado y Sociedad no son dos sistemas independientes, sino dos subsistemas completamente interdependientes.

2. En la vertiente social se produce la movilización política de la clase trabajadora que demanda mayor igualdad socioeconómica en el contexto de las democracias parlamentarias, en las que formalmente existe igualdad política. Implica la existencia de un movimien-

to sindical sólido y potente con capacidad para imponerse.

3. Desde el punto de vista económico supone la adopción de la política Keynesiana y la superación de la histórica lucha de clases, clave en la sociedad capitalista: Por esta vía se pretende crecer económicamente de manera estable y continuada a partir de la paz social pactada. A la vez se pretende evitar que el socialismo se convierta en un imán para los trabajadores.

La confluencia de dichos factores, o lo que es lo mismo, el pacto entre Capital, Trabajo y Estado se produce en el ámbito del Estado Democrático-Social de Derecho por lo que geográficamente se extiende por los países desarrollados: Europa, Norteamérica, Japón, Australia y Nueva Zelanda. El E. B. constituye básicamente una manifestación clara del progreso de una sociedad más allá de la madurez técnica, si bien se manifiestan internamente diferencias muy notables entre los modelos europeo y americano. El primero se basa en el compromiso de la sociedad por disminuir las desigualdades internas y la pobreza y tiene como objetivo la generalización y universalización de las prestaciones; por el contrario, el modelo americano está basado en la consideración de la pobreza como problema individual, no social y, por tanto, sus objetivos se extienden sólo a una fracción de la población que se encuentra en una especial coyuntura negativa.

La pieza clave del sistema del E. B. es la Seguridad Social, que incluye las prestaciones de sanidad y desempleo. Esa columna vertebral del sistema se complementa con políticas de educación, de empleo y de vivienda. Su implantación exige la reforma de la Hacienda Pública para hacer frente a la financiación del sistema. De esta forma, el peso económico cae sobre el Gasto Social que pasa a convertirse en capítulo esencial del Gasto Público.

La etapa dorada del E. B. se manifiesta en un periodo largo de crecimiento económico (más o menos sostenido), estabilidad social y aumento del nivel de vida de la población que se extiende desde finales de la Segunda Guerra Mundial hasta la Crisis Económica

de los 70. Complementariamente se pueden apreciar los siguientes efectos:

— Se compagina capitalismo e instituciones democráticas surgidas del sufragio universal.

— Se atenúa considerablemente la conflictividad social, sustituyendo en gran parte los anteriores enfrentamientos laborales por la negociación colectiva.

— Se favorece la progresiva desideologización de la sociedad.

— Se contribuye a aumentar la legitimidad del Estado por su acercamiento al ciudadano y su papel de árbitro entre el trabajo y el capital.

En España la convergencia de factores político-sociales y económicos, necesarios para la consolidación del E.B. no se produce hasta el inicio de la democracia, aunque anteriormente hay atisbos de ésta que pueden entenderse como una combinación contradictoria entre Keynesianismo superpuesto a un sistema político dictatorial o también como manifestación de un «Estado Autoritario del Bienestar» imprescindible para conseguir la transformación económico-social del país. En la década de los años 50, coincidiendo en España con la dictadura del General Franco, entra en crisis el modelo de autarquía económica basado en rígidas reglamentaciones laborales y salariales y muy bajo nivel de consumo. Con la modificación del modelo a partir de los años 60, paralelo a la ejecución del Plan de Estabilización, tiene lugar una Reforma Fiscal parcial, a la vez que se reunifica el sistema de protección, acabando con la descoordinación de los diferentes organismos (Mutualidades Laborales, I.N.P. y Régimen Español Agrario). Todo ello va a suponer un avance significativo en la universalización de los servicios y prestaciones, que se concreta en una política de apoyo a la vivienda, la elaboración de las Bases de la Seguridad Social (1963), la Ley de Reforma de la Seguridad Social de 1973, y la Ley General de Educación de 1970. El desarrollo de esta política social cabe interpretarse como requerimiento del sistema productivo, más que como proceso de inte-

gración nacional imposible de realizar en una dictadura.

La crisis estructural que sufre el Capitalismo en los años 70 golpea duramente sobre el E. B., al que se le inculpa de algunos de los problemas más graves que padece el Estado, como es el del déficit público. Éste sigue creciendo porque así lo hace el gasto público, que no aumenta por la expansión de la demanda o la mejora en la oferta de servicios, sino que se debe más bien a factores automáticos derivados de los efectos de la crisis, por ejemplo el aumento del desempleo. Se abandona el capitalismo intervencionista de inspiración keynesiana, se vuelve a la ortodoxia del mercado, a la dictadura de los planteamientos neoliberales, a la que seguimos sometidos y se replantea el modelo de E. B., vigente en cada país, pero siempre sobre unos principios generales. Así por ejemplo, en mayor o menor medida, se lleva a cabo la reducción del gasto público, con objeto de reducir el déficit, a la vez que se pone en entredicho la capacidad del intervencionismo estatal como instrumento regulador y redistribuidor de renta en un Estado de Derecho. En consecuencia, se avanza en el proceso de deslegitimación del E. B. de alcance universal a la vez que se extiende el modelo neoconservador del E. B. En este nuevo contexto el Estado reduce las prestaciones directas de servicios a los ciudadanos y promueve un papel más activo del sector privado en la provisión de servicios públicos, como salud y educación. Paralelamente en el plano político tiene lugar la crisis o quizás la conversión ideológica a la ortodoxia capitalista de los partidos socialdemócratas (Francia y España, por ejemplo) a la vez que se extiende la influencia de los partidos conservadores que, especialmente en la década de los 80, se encuentran con tres pilares básicos: Alemania con H. Kohl como Primer Ministro, el Reino Unido de M. Thatcher y los Estados Unidos del Presidente R. Reagan. Este modelo neoliberal de E. B., de carácter residual, no universalista cuaja realmente en los Estados Unidos y en el Reino Unido. No ocurre en igual medida en Alemania, donde la tradición universalista del E. B., era muy fuerte. Al igual que en otros países europeos, como Suecia, Austria u Holanda, se llevan a

cabo acuerdos institucionales de cooperación entre empresarios, trabajadores y gobierno, llegando a un consenso que mantiene mejor el nivel de bienestar conseguido en el país.

El retraso español en la construcción del E. B., coincidente con la etapa democrática, implica a su vez un retraso en la aplicación del modelo neoliberal, vigente en Europa. Desde 1977, ha ido creciendo el compromiso del Estado en asegurar el bienestar de los ciudadanos y ello se ha manifestado en la expansión del gasto público, instrumento necesario para tal fin. Dicha política social, absolutamente imprescindible para la necesaria convergencia con Europa, obligó a mantener altos los tipos de interés y una creciente presión fiscal, en perjuicio de la relación ahorro/inversión. El resultado de este diabólico círculo fue el retroceso de la inversión productiva y la competitividad, el aumento del paro y por tanto, de nuevo, el crecimiento del gasto social y del déficit. La ruptura del círculo, a partir de la disminución del déficit, se lleva a cabo en la década de los 90, especialmente en la segunda mitad, con lo que España entra plenamente en la misma dinámica de replanteamiento y reducción del E. B., que con anterioridad viene afectando a los países de nuestro entorno y en el que en la actualidad seguimos inmersos.

Véase también: Economía criminal, Estado, FMI.

Bibliografía:

- GRAY, John (1994), *Liberalismo*. Madrid, Alianza.
- OBREGÓN DÍAZ, Carlos Federico (1983), *Keynes: la macroeconomía del desequilibrio*. México, Trillas.
- STRANGE, Susan (1999), *Dinero loco. El descontrol del sistema financiero global*. Barcelona, Paidós.
- VARELA, Manuel (1994), *El Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la economía española*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍA EUGENIA URDIALES VIEDMA

ESTEREOTIPOS. Uno de los términos más frecuentemente empleado en la investigación de las actitudes étnicas, los prejuicios, la percepción intergrupual es el estereotipo.

Comenzaremos definiéndolo de una manera simple diciendo que es la forma habitual en que se suele presentar un grupo de personas, o que es una forma simple de pensar sobre los otros. Nuestra mente utiliza, a veces inconscientemente y con demasiada frecuencia, los estereotipos. Para comprobarlo pongamos un ejemplo. Hágase una imagen de: indio americano, persona anciana, esquimal. Seguramente ha tenido una representación mental de cada uno de los personajes propuestos, compárelos con los de sus compañeros. ¿Existen más semejanzas o diferencias? Probablemente haya más características comunes que rasgos diferentes. La realidad es que estamos familiarizados con miles de estereotipos y que los utilizamos a diario y de una forma mecánica.

Si hacemos un poco de historia sobre las definiciones de estereotipos nos encontramos que fue Lippman en 1922 el primero en definir los estereotipos sociales como las generalizaciones sobre grupos sociales que se mantienen de forma rígida, son ilógicos y cuyo contenido es erróneo. Aunque hay múltiples definiciones, es a partir de 1975 cuando empieza a alcanzarse cierto consenso entre ellas. Siguiendo a Stangor y Lange podemos decir que los tres criterios que tradicionalmente se han utilizado son:

a) El *criterio de generalización*. Los estereotipos son afirmaciones simples sobre cómo son y a qué se parecen los miembros de un grupo social, olvidando su individualidad, aplicándole al grupo un conjunto de atributos y predisposiciones de conducta compartidos por todos los miembros de esa colectividad. Investigaciones posteriores pusieron en cuestión este criterio.

b) El *criterio de distintividad*. Lo que define a un estereotipo es la distintividad, ésta hace referencia a la medida en que una característica es percibida como asociada en mayor medida a un grupo que a otros.

c) La *diferenciación categorial*. Ante la dificultad de definir el concepto de estereotipo por los dos criterios anteriores, Stangor y Lange proponen que lo importante de la representación de un grupo es que dicha representación sea informativa. Los rasgos más

informativos estarán asociados de forma más intensa con un grupo que con los otros, este rasgo se considera la etiqueta del grupo. Para ejemplificar este criterio diremos que el rasgo «gracioso» es más informativo del grupo andaluz que del grupo catalán.

Podríamos añadir otros criterios:

d) *Consensualidad*. Gardner define que los estereotipos son creencias de carácter consensual, o creencias compartidas sobre los rasgos que definen un grupo social.

e) *Forma inferior de pensamiento*. Este criterio hace referencia a que son erróneos, no responden a la realidad, son generalizaciones, son rígidos y vinculados al etnocentrismo. Podemos resumir que todos los estereotipos son desacertados porque son considerados aplicables a todos los miembros del grupo.

Si hacemos una definición que incluya en qué consiste y cómo funciona, nos encontramos que un estereotipo es una imagen convencional, una idea popular que las personas tienen sobre otros grupos. Crear estereotipos es clasificar a las personas que pertenecen a determinados grupos según su aspecto, su conducta, sus creencias, sus costumbres, su etnia... Cuando utilizamos estereotipos para clasificar grupos, identificamos sólo los rasgos más característicos de éstos, y serán los que representen al grupo en su totalidad. Pero no sólo los clasificamos, también hacemos juicios de valor. Podemos decir que la estructura de los estereotipos está formada por dos dimensiones: la *dimensión descriptiva*, hace referencia sólo a los elementos o características que definen al grupo (alto, fuerte, amante de la música, fiel a sus tradiciones...), y la *dimensión valorativa*, características en las que se incluyen juicios de valor (vago, agresivo...).

Además los estereotipos cumplen *funciones individuales y sociales*. En relación a las *funciones individuales* destacamos:

— *La función de la categorización* por la que el sujeto puede reducir o simplificar la complejidad del entorno social e identificar

con rapidez un objeto por los rasgos comunes con la categoría a la que pertenece. La categorización produce dos efectos: *homogeneización intracategorial* (aumentan las semejanzas entre los elementos de la categoría, ejemplo «todos los hombres son iguales») y *diferenciación intercategorial* (se exageran las diferencias con el exogrupo, ejemplo «las mujeres somos diferentes a los hombres, no somos todas iguales»).

— *La función de mantenimiento del sistema de valores.* Las categorías sociales, a diferencia de las categorías físicas, están cargadas de valor para el sujeto; esto es debido a que al agrupar objetos (en este caso personas) dentro de una categoría no sólo percibimos semejanza, sino que también se despiertan en nosotros sentimientos. Los estereotipos mantienen nuestro sistema de valores, siendo ésta una función clave para explicar la resistencia al cambio. Así, podemos cambiar nuestras creencias, ideas... con información adicional pero es más difícil, a veces imposible, cambiar nuestras creencias cuando van asociadas a sentimientos negativos u hostiles.

Por lo que respecta a las *funciones sociales*, nos encontramos:

— *Explicación de la causalidad social.* Los estereotipos proporcionan a la persona expectativas que influyen en el cómo explican las conductas que observan, en cómo evalúan al actor y en la predicción que hacen de las conductas futuras. De este modo, si creemos que un grupo determinado tiene unas características determinadas (por ejemplo, los inmigrantes son ladrones) podemos esperar que ante unas situaciones concretas se comporten según sus expectativas (si paseo sola por la noche y veo un inmigrante cerca de donde yo estoy, sujeto fuertemente mi bolso por si acaso).

— *Justificación de ciertas acciones contra los miembros del exogrupo.* Esta función unida a la explicación de la causalidad social sirve para justificar las acciones negativas contra los miembros del exogrupo. Por esta función, los estereotipos sociales negativos sirven frecuentemente en una sociedad para justificar las desigualdades existentes, es decir, son mere-

cedores de las posiciones sociales y roles que desempeñan por sus propias características (por ejemplo, tienen los puestos más bajos porque no sirven para trabajar).

— *Diferenciación intercategorial.* Una de la función primordial de los estereotipos es producir diferenciación intergrupala. Así, en la formación del estereotipo las características socialmente más deseables tienen más probabilidad de ser atribuidas al propio grupo, mientras que las socialmente indeseables se suelen atribuir al otro grupo; esto es más probable si ha habido una historia reciente de conflictos entre ambos grupos (por ejemplo, nosotros somos sinceros y fieles; ellos mentirosos y traicioneros).

Las dos últimas preguntas serían: ¿cómo se adquieren? y ¿se pueden modificar? A la primera pregunta podemos responder que los estereotipos no son innatos, se adquieren mediante aprendizaje social; son los padres, maestros y mayores los que nos dan las primeras lecciones sobre las diferencias entre los grupos. Los padres y maestros no necesitan enseñar a odiar a los otros de forma abierta, aunque a veces lo hacen; los niños pueden aprender estereotipos simplemente observando e imitando a sus mayores, prestando atención al lenguaje que utilizan, a las bromas desagradables que realizan... Las palabras y los hechos de los padres, maestros y mayores reflejan las normas sociales, los modos de pensar y de comportarse sobre los que los miembros de un mismo grupo están de acuerdo o consideran adecuados.

A la segunda pregunta que hace referencia a si se pueden modificar los estereotipos podemos decir que cuanto más arraigados estén los estereotipos en nuestro sistema de creencias más difícil será cambiarlos. La investigación de cómo pueden ser cambiados los estereotipos en la sociedad se ha enfocado:

— Desde una perspectiva grupal. Desde esta perspectiva se parte de la idea de que el contacto con miembros del grupo estereotipado puede reducir el estereotipo, es lo que se conoce como la *Hipótesis del Contacto Intergrupala*. Aunque posteriormente fue el propio autor quien cuestionó que el contacto entre

grupos no era suficiente, hacían falta algunos requisitos para que éste consiguiera los resultados deseados. Cook (1978) especifica los requisitos necesarios en la hipótesis del contacto: estatus semejantes de los participantes de ambos grupos; que los miembros de los grupos desconfirman el estereotipo del otro grupo; que el contacto permita que los miembros de los grupos se conozcan personalmente; que existan normas sociales que favorezcan el igualitarismo intergrupual.

— Desde una perspectiva individual, las investigaciones se centran en los procesos cognitivos del sujeto. Así, otra manera de modificar los estereotipos sería cambiando las creencias de una persona con el fin de desconfirmar el estereotipo hacia ese grupo. Dentro de esta perspectiva, la investigación se centra en cómo presentar la información. La experiencia nos demuestra que a pesar de tener amigos del grupo minoritario, a menudo seguimos manteniendo actitudes prejuiciosas y estereotipadas respecto al grupo en su conjunto. Hewtone y cols. explican que el cambio no es tan fácil como parece. Se han planteado tres modelos para explicar cómo y bajo qué condiciones se producen cambios en los estereotipos cuando el sujeto tiene información contradictoria: *Modelo de Conversión*, que consiste en que el cambio será mayor cuando la información que desconfirma el estereotipo se centra en unos pocos ejemplares, pero los más típicos; *Modelo de Contabilidad*: en este modelo lo importante para desconfirmar el estereotipo es dar mucha información contradictoria que rompa con el estereotipo, el efecto que se da es acumulativo. En este modelo cuanto más información desconfirmatoria mejor. Y el *Modelo de los Subtipos*, cuando el sujeto recibe información incongruente con su esquema previo, elabora subcategorías de la categoría inicial. En realidad el modelo de los subtipos es un modelo que explica muy bien la resistencia al cambio.

Podemos resumir diciendo que cuanto más se desarrolla un esquema mental, más difícil será modificarlo.

Véase también: Actitudes, Prejuicio, Valores.

Bibliografía:

- ALLPORT, Gordon W. (1954), *The nature of prejudice*. Reading, Addison-Wesley.
- GARDNER, Robert C. (1994), «Stereotypes as consensual beliefs», en ZANNA, Mark P. y OLSON, James M. (Eds.) *The Psychology of Prejudice* Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates.
- HEWTONE y cols. (1992), «Cognitive models of stereotype change. Generalization and subtyping in young people's views of the police», en *European Journal of Social Psychology*, 22, 3, 219-234.
- MORALES, Francisco *et alii* (1999), *Psicología Social*. Madrid, McGraw-Hill.
- SNYDER, R. L. y MIENE, Peter (1994), «On the functions of stereotypes and prejudice», en ZANNA, Mark P. y OLSON, James M. (Eds.) en *The psychology of Prejudice*. Hillsdale, Lawrence Erlbaum and Associates.
- STANGOR, Charles y LANGE, J. E. (1994), «Mental representation of social groups. Advances in understanding stereotyping», en *Advances in experimental Social Psychology*, 26, 357-414.

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

ESTOICISMO. El estoicismo es una escuela de filosofía y de educación cuyo origen histórico está en los inicios del siglo III a. C.; se prolongó institucionalmente hasta el siglo IV con el triunfo de la religión cristiana ante cuyo predominio desaparecieron todos los modelos de pensamiento clásico. No obstante, el término de estoico, y de estoicismo, sigue perdurando y es aplicable a toda aquella persona que se rige por la razón y permanece indiferente ante el placer o la desgracia y sufrimientos. Para el estoicismo la felicidad sigue siendo la integración en la universalidad y no los triunfos o fracasos individuales.

Volviendo a sus orígenes históricos, el fundador del estoicismo fue el filósofo Zenón de Citio y etimológicamente el término proviene de la palabra griega *stoa* o pórtico porque era en este lugar donde se desarrollaban los actos educativos. Los principios educativos del estoicismo son tan profundos y universales que,

aunque la escuela estoica desapareciera, sus ideas han permanecido como muy válidas en todas las épocas y fases de la filosofía y en casi todos los modelos educativos.

Los valores fundamentales del estoicismo son:

— La necesidad del orden cósmico y el amor a la madre naturaleza donde hemos de estar integrados. Este valor está muy relacionado con la educación ecologista actual y con el respeto al medio ambiente.

— La formación en la autosuficiencia como liberación, mediante la ejercitación de la razón, de los instintos y pasiones para el logro de la paz interior relacionada con la «providencia» o creencia en las fuerzas del cosmos.

— Necesidad de la ciencia para alcanzar la felicidad y el progreso. El propio Zenón, como se demuestra en algunos fragmentos de sus obras, considera la ciencia indispensable para la madurez de la vida. La ciencia es la teoría de la virtud que es la puesta en práctica coherentemente de todo conocimiento. Para los estoicos la educación ha de ser la búsqueda de la sabiduría o ciencia «de las cosas divinas y humanas» y, como afirma Séneca, el más importante del estoicismo junto a Marco Aurelio y Epicteto, la sabiduría no tiene sentido si no está unida a la virtud o práctica de la vida de acuerdo con los valores fundamentales.

Otro aspecto esencial y digno de tener en cuenta en la actualidad del pensamiento estoico es la concepción antropológica de tipo pluridimensional. El hombre es corporal, sensitivo y racional. Su crecimiento necesita el desarrollo de estas tres dimensiones lo que hoy se denomina «educación integral». El arte estoico de vivir es el crecimiento de estos tres aspectos o dimensiones antropológicas a las que hay que añadir la dimensión social representada en la paz, valor social primordial.

Desde estos principios de la filosofía estoica podemos pasar a una estrecha relación con los principios y valores de la Educación para la Paz en nuestros días y a la recuperación de numerosos aspectos de la doctrina estoica verdaderamente novedosa en la época en que apareció:

— La igualdad: Aunque parezca difícil de entender en la actualidad, en plena Edad Antigua, el estoicismo no sólo no justificó sino que también atacó toda relación social no basada en la igualdad natural del hombre. Para los estoicos, la verdadera forma de ser humanos es la igualdad desde cuyo principio rechazaron la esclavitud y defendieron la igualdad de la mujer frente al varón y la defensa de los débiles.

— El universalismo: La integración del yo en el nosotros social y natural universal. Desde principio, el estoicismo nunca fue partidario ni del individualismo ni del subjetivismo gnoseológico.

— La dimensión corporal del hombre: Este principio fue una alternativa real frente al platonismo de su época que centraba la esencia humana sólo en el alma y en el desprecio a lo corporal. Desde esta concepción estoica, la ciencia ha de tender al conocimiento natural y no sólo al abstracto como hacen la mayoría de los sistemas filosóficos.

— La educación en el Bien: Hacer el bien y cumplir con los deberes humanos es el signo de la perfección humana. Con este criterio se vuelve a tener en cuenta la dimensión social del hombre y la búsqueda de la Paz Social. Con palabras de Séneca, podemos resumir la ética estoica en una estrecha relación con los valores de hoy: «Tienes que vivir para otro si quieres vivir para ti».

Igualmente, el pensamiento estoico coincide con el concepto utópico de ciudadanía actual.

«Por participar en la misma naturaleza, todos los hombres son iguales, todos tienen los mismos derechos y así, conforme a esto, hemos de conducirnos».

Para el estoicismo la patria del hombre es todo el mundo.

Las conclusiones de los pensadores estoicos inducen a pensar que el orden social sólo es posible desde la paz personal y la educación de la voluntad frente a otras corrientes de su época como el cinismo y el hedonismo que o no creían en la paz social o no le daban importancia.

El estoicismo aunque ha sido siempre considerado como una filosofía secundaria frente a los grandes sistemas abstractos del platonismo y aristotelismo ha de ser recuperado casi en su totalidad como modelo educativo y como modelo social porque en él están fundamentados todos los valores actuales, como señala Séneca:

«Si quieres de veras practicar la virtud, no has de permanecer en soledad y aislamiento: debes decidirte por una vida activa. ¿Es que has sido creado sólo para gozar de lo agradable y no para trabajar y hacer algo?».

Véase también: Cinismo, Ciudadanía, Educación para la paz, Paz social.

Bibliografía:

- ABBAGNANO, Nicola (1973), *Historia de la Filosofía*. Barcelona, Montaner y Simón, S. A.
 FERNÁNDEZ-DAZA ÁLVAREZ, Carmen (1995), *Máximas para una vida feliz*. Madrid, E.F.D.C.
 HIRSCHBERGER, Johhanes (1971), *Historia de la Filosofía*. Barcelona, Herder.
 LUCRECIO CARO, Tito (1983), *De la naturaleza de las cosas*. Madrid, Cátedra.
 SÉNECA (1996), *Invitación a la serenidad*, Madrid. Ed. de Carmen F. DAZA.
 ANTONIO SÁNCHEZ GARCÍA

ESTRÉS POST TRAUMÁTICO. El término estrés post traumático designa un trastorno psicológico que se observa en personas que, por motivos de muy diversa índole, se han visto expuestas a situaciones altamente traumáticas y donde su integridad física ha corrido un serio y real peligro. Los desastres naturales, los accidentes graves, las agresiones sexuales, la guerra, el encarcelamiento, la tortura... conforman quizás los ejemplos más representativos de este tipo de situaciones. Inmersa en cualquiera de ellas, la persona queda al arbitrio de contingencias que escapan a su control, pudiendo entonces quedar paralizada por el miedo y la indefensión. El recuerdo persistente del trauma vivido genera una gran cantidad de ansiedad y sufri-

miento. En consonancia con lo descrito, algunos autores definen el estrés post traumático como:

«un conjunto de acciones y emociones conscientes e inconscientes que están relacionadas con el intento de hacer frente a la memoria de los agentes estresantes presentes durante y justo después del trauma».

Entre estas reacciones se incluyen miedos intensos a lugares y personas que rememoran la experiencia traumática, un estado de alerta continuo acompañado por una gran tensión, pesadillas e imágenes repentinas relacionadas con el trauma e intensos sentimientos de rabia y tristeza.

El cuadro clínico característico del estrés post traumático fue descrito por vez primera en la literatura médica como «neurosis de guerra», debido al gran número de soldados que mostraban estas reacciones después de participar en las maniobras bélicas de la Primera Guerra Mundial. Inicialmente se pensó que dicha neurosis tendría una causa orgánica, si bien pronto se desechó esta explicación debido a que la desarrollaban incluso personas que no habían estado expuestas directamente al combate. Hoy en día sabemos que se trata de reacciones psicológicas habituales cuya función es facilitar al organismo la asimilación paulatina de unas vivencias extremadamente negativas que ponen en tela de juicio las creencias acerca de la seguridad y la invulnerabilidad personal. De acuerdo con las categorías psiquiátricas al uso, sólo cuando estas respuestas perduran más allá de tres meses son consideradas como un trastorno psicológico y se recomienda entonces buscar ayuda profesional. Se calcula que alrededor de un 17% de las víctimas presentan estrés post traumático crónico, cifra que aumenta considerablemente en determinadas vivencias como son las agresiones sexuales (50%) o la participación en una guerra (48%).

¿Cómo se explica el hecho de que sólo una parte de las personas traumatizadas desarrollen este trastorno? Al tratarse de vivencias que, por fortuna, quedan al margen de la experiencia común de la mayoría de los mor-

tales, la víctima carece de esquemas interpretativos para otorgarle sentido. La pregunta que más se repite en personas que están sufriendo estrés post traumático es precisamente la de «¿por qué me ha sucedido esto?». La respuesta pasa por revisar las creencias previas acerca de un mundo supuestamente seguro y justo y acerca de uno mismo como ser competente y eficaz para protegerse. Durante este período de adaptación todo parece haber cambiado: lo que antes era importante ahora ya no lo es, lo que antes parecía seguro ahora ya no lo es y lo que antes parecía una remota posibilidad ahora es real. Ante esta situación las personas pueden elegir entre dos posibilidades: bien negar lo ocurrido y mantener sus esquemas anteriores al trauma, bien enfrentarse a la memoria dolorosa del mismo y reajustar las ideas previas. La primera opción alivia el sufrimiento a corto plazo pero suele mostrarse ineficaz para acabar con él de forma duradera; la persona que sigue este camino tiene que invertir gran cantidad de energía en la supresión de la memoria que, finalmente, termina por reaparecer en forma de pesadillas o vívidas intrusiones. De ahí que los profesionales de la clínica psicológica recomienden la segunda opción, siempre que los nuevos esquemas asumidos sean realistas. En efecto, una persona que ha superado un trauma grave sabe que el mundo no es totalmente seguro, pero tampoco totalmente inseguro. También sabe que no puede reaccionar adecuadamente ante cualquier situación, ya que hay contingencias que escapan por completo a cualquier predicción y control; mas eso no quiere decir que sea incapaz de afrontar cualquier contrariedad y se considere una persona totalmente indefensa. Por lo tanto, tiene más probabilidad de superar el trauma aquel que entiende que dicha experiencia es algo único, que a pesar de poner de relieve la cara más oscura de la existencia humana no es generalizable a todas las demás personas o los demás contextos de su vida.

Así pues, el significado que dé la persona a su experiencia traumática determinará en última instancia si el estrés post traumático se cronifica o no. Por eso el tipo de trauma es una variable clave para predecir las conse-

cuencias psicológicas. Cuando el trauma es provocado intencionadamente por otro ser humano, por ejemplo en agresiones sexuales, guerras o torturas, la víctima desarrolla una mayor desconfianza hacia las personas que la rodean que una persona víctima de un terremoto o un accidente de tráfico. Si la generalización de dicha desconfianza le lleva a estar aislada socialmente, su proceso de recuperación se verá seriamente dificultado, ya que el apoyo social se considera uno de los factores más importantes para poder superar una experiencia de las características descritas.

Véase también: Agresión, Violencia, Violencia estructural.

Bibliografía:

- DUNMORE, E., CLARK, D. M. y EHLERS, A. (1999), «Cognitive Factors Involved in the Onset and Maintenance of Post-traumatic Stress Disorder (PTSD) after Physical or Sexual Assault», *Behaviour Research and Therapy* 37, 809-829.
- FIGLEY, Charles R. (1985), *Trauma and its Wake: The Study and Treatment of Post-traumatic Stress Disorder*. Nueva York, Brunner/Mazel.
- FOA, E. B. y OLASOV ROTHBAUM, B. (1997), *Treating the Trauma of Rape. Cognitive-Behavioral Therapy for PTSD*. Nueva York, Guilford Press.
- JOSEPH, S., WILLIAMS, R. y YULE, W. (1997), *Understanding Post-traumatic Stress. A Psychological Perspective on PTSD and Treatment*. West Sussex, Wiley.
- RESICK, Patricia A. (2001), *Stress and Trauma*. Philadelphia, Psychology Press.

ALBERTO MORALES MORENO

ESTUDIOS ESTRATÉGICOS. La aparición de los Estudios Estratégicos como campo individualizado se produce en los años 50 del siglo XX con el advenimiento de la era nuclear. Sin embargo el pensamiento estratégico se remonta 2.500 años a la colección de escritos chinos atribuidos a Sun Tzu, y tiene muchas obras posteriores que son consideradas clásicos del pensamiento estratégico aunque sean anteriores a la sistematiza-

ción y creación de los Estudios Estratégicos como disciplina. Por ello no resulta fácil definir Estudios Estratégicos. Esta materia, que dispone de un índice de temas y un enfoque propio, se halla incluida dentro del campo más amplio de las Relaciones Internacionales. Los Estudios Estratégicos constituyen un componente vital dentro de las Relaciones Internacionales. Aunque dispone de elementos que lo hacen distinto, está conectado con ellas de tal manera que su separación total falsearía las realidades del juego internacional.

El objeto que define la individualidad de los Estudios Estratégicos es la estrategia, y en concreto, la estrategia militar. La estrategia en general la podemos definir como «el arte o ciencia de adecuar los medios para conseguir un fin en cualquier campo donde se produzcan conflictos». En el caso particular de los Estudios Estratégicos podríamos considerar que estos medios son los militares, el campo, el Sistema Internacional, y los fines, los objetivos políticos de los actores dentro del contexto mundial. Al pertenecer a las naciones la mayor parte del poder militar, los Estudios Estratégicos tratan fundamentalmente del uso de la fuerza dentro y entre las naciones. Otros actores están progresivamente tomando parte cada vez más importante en este marco, sobre todo tras el fin de la Guerra Fría: por ejemplo grupos terroristas, redes criminales transfronterizas o los llamados movimientos de liberación nacional.

Entonces, desde el punto de vista de los Estudios Estratégicos, la estrategia se puede definir como aquella rama de los estudios políticos que se ocupa de las implicaciones políticas de la capacidad de hacer la guerra de los estados, o como el arte de distribuir y aplicar medios militares para conseguir fines políticos. De estas definiciones se desprende claramente que la esencia de la estrategia consiste en que ésta se trata de la fuerza o la amenaza del uso de la fuerza. Así, los estudios de los Estudios Estratégicos consideran que este campo se ocupa del uso de la fuerza en las relaciones políticas dentro y entre los estados. Y puesto que «uso» significa amenaza tanto como despliegue en batalla, los Estudios Estratégicos tienen mucho que

ver con los instrumentos de fuerza y el modo en que éstos afectan a las relaciones de los estados que las poseen. Así, la aparición de las armas de destrucción masiva, sobre todo las nucleares, incrementó la importancia relativa de la amenaza del uso de la fuerza al mismo tiempo que las limitaciones del uso real en combate del poderío militar. Desde este punto de vista, el estudio de la estrategia entendida como la lucha encaminada a lograr victorias militares decisivas ha perdido importancia ante el temor de una catástrofe nuclear, aunque sigue siendo fundamental en situaciones libres de condicionamientos nucleares.

Los conceptos de estrategia y uso de la fuerza nos proporcionan la base clara para distinguir los Estudios Estratégicos de las Relaciones Internacionales, las cuales incluyen las interacciones de asuntos políticos, económicos, sociales, legales y culturales. El problema es que muchos elementos de la estrategia no pueden contemplarse aislados del panorama político o económico, y mucho menos desde el final de la Guerra Fría. La Guerra Fría, basada en una bipolaridad entre el bloque soviético y el liderado por EE UU, y el mantenimiento del equilibrio estratégico mediante las armas nucleares, hizo que durante largo tiempo muchas de estas interacciones se redujeran en gran medida al componente nuclear militar. Pero la amenaza de la fuerza y su uso indican razones de rivalidad basadas en consideraciones de poder, ideología, prestigio o riqueza, y la mayor parte de las teorías sobre la Guerra se basan en ideas acerca de la estructura política o económica, por lo que resulta imposible estudiar las causas y soluciones de los conflictos sin adentrarse en el campo más extenso de las Relaciones Internacionales. La forma compleja de imbricación de los Estudios Estratégicos en las Relaciones Internacionales dificulta la tarea de definir los contenidos de los Estudios Estratégicos pero el tema principal de los Estudios Estratégicos surge de dos variables principales que afectan al Sistema Internacional: su estructura política y la naturaleza de las tecnologías al alcance de los actores. Con esta perspectiva resulta más fácil distinguir entre Estudios Estratégicos y Relaciones Interna-

cionales. Aunque la estructura política corresponde a las Relaciones Internacionales, genera una de las condiciones clave del pensamiento estratégico. La definición de la estructura política internacional como anárquica define las condiciones políticas básicas en ambas materias, aunque la estructura política se extiende más allá de cualquier definición que puedan hacer los Estudios Estratégicos. Como tema de estudio la estructura política pertenece a las Relaciones Internacionales. La variable de la tecnología militar, sin embargo, sí se puede considerar un tema específico de la estrategia y de los Estudios Estratégicos. Y además, un tema específico del que se ocupa la estrategia es el relativo a los instrumentos de fuerza y su papel en las relaciones entre los actores. Así, vemos que los Estudios Estratégicos se definen como un subcampo de las Relaciones Internacionales: la estructura política es el nexo de unión, y lo que justifica la consideración de los Estudios Estratégicos como dicho subcampo es precisamente la especialización en cómo los instrumentos de fuerza afectan a las relaciones políticas dentro del Sistema Internacional.

Si aceptamos que la esencia de los Estudios Estratégicos la constituye el conocimiento profundo de los efectos de los instrumentos de fuerza en las relaciones internacionales podremos definir los conceptos principales de los Estudios Estratégicos en la era nuclear. Estos se derivarán de la tecnología militar, por lo que se puede afirmar que estos conceptos son: la carrera de armamentos, la proliferación de armas de destrucción masiva, defensa, disuasión, control de armamentos y desarme. Otros conceptos como poder seguridad, paz, alianzas, terrorismo y crisis hunden sus raíces en la estructura política, por lo que son susceptibles de su estudio por las Relaciones Internacionales, y no pueden ser núcleo principal y distintivo de la disciplina, aunque formen parte de ella. Desde este punto de vista, los Estudios Estratégicos se encargarán de definir y desarrollar estos seis primeros conceptos.

Sin embargo, los otros conceptos, además del pensamiento estratégico y su evolución histórica, y la parte de la estrategia que se ocupa de las operaciones militares, son fun-

damentales para evitar graves deficiencias en el análisis estratégico, ya que la búsqueda de soluciones no puede quedar reducido al ámbito de los conceptos núcleo de la disciplina. Pero esto hace que al extender la perspectiva, la ganancia en comprensión intelectual pueda devenir en detrimento de las soluciones prácticas, por lo que los Estudios Estratégicos en el mundo actual deben funcionar en este equilibrio entre el campo intelectual y el práctico. Un concepto, por ejemplo, como el control de armamentos resulta más convincente visto desde la pura lógica militar, pero una visión más amplia nos proporciona también los grandes obstáculos para conseguir soluciones rápidas. Así, el pensamiento estratégico debe comprender profundamente el contexto político donde trabaja ya que nuestros seis conceptos básicos tienen un contenido político sustancial que es precisamente lo que les diferencia de otros estrictamente militares, muchos de los cuales se derivan de estos seis. El riesgo fundamental que conlleva el pensamiento estratégico reside en que la preocupación por las cuestiones tecnológicas nos lleve a tratar conceptos estratégicos amplios como si fueran conceptos militares, mucho más estrictos.

Para una aproximación al tema de los Estudios Estratégicos existen varias obras que tanto sistematizan el campo de estudio como ofrecen acercamientos al pensamiento estratégico tanto anterior como posterior a la creación de la disciplina.

Véase también: Belicismo, Defensa, Geopolítica, Militarismo.

Bibliografía:

- BUZAN, Barry (1991), *Introducción a los Estudios Estratégicos*. Madrid, Ediciones Ejército.
- COLOMER, Josep M. (1990), *El arte de la manipulación política*. Barcelona, Anagrama.
- KENNEDY, Paul (1991), *Grand Strategy in War and Peace*. Londres, Yale University Press.
- STRAFFIN, Philip D. (1993), *Game Theory and Strategy*. The Mathematical Association of America.
- SUN TZU (1990), *El arte de la guerra*. Madrid, Editorial Fundamentos.

VON CLAUSEWITZ, Karl (1991), *De la Guerra*. Madrid, Editorial Lábor.

DAVID GARCÍA CANTALAPIEDRA

ÉTICA DE MÁXIMOS. Podemos ver en la Ética de mínimos que es como el gran procedimiento de mínimos morales sobre los que podemos expresar la pluralidad de formas de vida, culturas, creencias y morales concretas. Al menos tenía como valores la justicia y la solidaridad que se expresaban de manera discursiva estableciendo un diálogo entre civilizaciones bajo la ética mínima de considerarnos a todos capaces de expresar y pedirnos cuentas por lo que nos hacemos, decimos y callamos.

Sin embargo nadie tiene un punto de vista privilegiado desarraigado de sus compromisos con su propia comunidad y distanciado de las posibilidades mismas de expresión desde su propia cultura de lo que pueda significar esa justicia y solidaridad que constituyen los valores mínimos. Esta ha sido la advertencia de corrientes filosóficas como los comunitaristas, feministas y defensores de los saberes locales que han denunciado que en nombre de la universalidad se han impuesto unos saberes y unas formas de entender la moralidad que en realidad han ocultado formas de dominación y de colonización. Los pretendidos saberes universales eran en realidad realizados por seres humanos masculinos, blancos y de la parte rica del mundo a costa de las comunidades empobrecidas y de los otros seres humanos dominados.

De todas formas también sería muy cínico pensar que los principios morales sólo han de servir para mí o los «míos» y de ahí la necesidad de unos mínimos universales compartidos que permitan la expresión de los máximos concretos. Por este motivo la ética de mínimos ha de estar siempre en tensión con las éticas de máximos expresadas desde las propias creencias, culturas y formas de vida.

Las éticas de máximos «rellenan» y «dan sentido» a los mínimos morales de justicia y solidaridad, interpretándolos desde las propias opciones de creencia y maneras de cultivar las relaciones entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza. En este sentido

estarán atentas a las diferentes «esferas de justicia» que tienen sus propios criterios de aplicación incluso de la justicia. No es lo mismo hablar de la justicia de las relaciones entre padres e hijos que entre profesor y estudiantes, marido y mujer, conciudadanos a los que me unen sentimientos de pertenencia a una nación o alternativas a las desigualdades sociales producidas por una mala distribución de los recursos para la supervivencia.

Las éticas de máximos están relacionadas con las políticas de reconocimiento en nuestras sociedades multiculturales que va más allá de la tolerancia. Se trata de poner en interrelación y en interpelación mutua los diferentes horizontes de sentido que tenemos desde las diferentes culturas para promover la interculturalidad. No significa que todo lo de todas las culturales vale. Significa que todas las culturas tienen el derecho a expresar sus propias creencias y formas de vida y a ponerlas en interrelación con las de las otras y los otros. «Lo que sea mejor» habrá de surgir de ese diálogo de civilizaciones desde el que se comprenderá fundiendo los diferentes horizontes de sentido y se reconstruirán los aspectos normativos de cómo actuar en cada momento a partir de esa fusión. Así podemos coincidir en la lucha por transformar la violencia o aliviar la miseria porque «Alá es el único, compasivo y misericordioso» o porque seremos bienaventurados cuando no devolvamos mal por mal o seamos perseguidos por causa de la justicia siguiendo el mensaje de Jesús de Nazaret o, simplemente, porque nos sentimos comprometidos con los otros seres humanos de acuerdo con nuestras creencias humanistas. Cada conjunto de creencias constituye el máximo que da sentido a nuestra vida y a nuestra acción por las otras y los otros.

La éticas de máximos permiten la expresión de nuestro sentimiento de pertenencia a una comunidad, una nación o un estado, desde la perspectiva de la paz, siempre siendo conscientes de la constitución de nuestras identidades colectivas como «comunidades imaginadas» para que no se conviertan en identidades asesinas.

Completan la «frialidad» de la mera justicia cuyo compromiso es con el «otro» ser hu-

mano «en general», con la atención, el cuidado y la ternura con el otro y la otra «concretos» con sus peculiaridades e incluso con las características de su cuerpo.

Finalmente tiene que ver con una ética del voluntariado en donde la reclamación de la justicia vaya acompañada del compromiso personal por maximizar el bienestar de las otras y los otros, con una moral de donación o gratuidad.

Véase también: Ética de mínimos, Ética del cuidado.

Bibliografía:

- CORTINA, Adela (1992), *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos.
- , (1993), *Ética Aplicada y Democracia Radical*. Madrid, Tecnos.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín (1997), *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. Madrid, PPC.
- TAYLOR, Charles (1993), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, F.C.E.
- WALZER, Michael (1994), *Esferas de la Justicia*. México, F.C.E.
- , (1996), *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza Editorial.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

ÉTICA DE MÍNIMOS. Consiste en el reconocimiento mínimo del derecho a la palabra de todos los afectados en una decisión basado en criterios de justicia y solidaridad, y con el respeto a la autonomía de cada ser humano como persona. Se considera una transformación discursiva, dialógica o comunicativa de la ética formal de Kant. La ética de este autor se considera «formal» porque no impone un contenido moral específico, como por ejemplo alcanzar la felicidad o el placer, o adoptar determinados valores y no otros. Estas decisiones corresponderían a morales concretas, «materiales» o éticas de máximos. Más bien indica la «forma» en que, como personas, usamos «mínimamente» nuestra autonomía en relación con todos los seres humanos, de manera univer-

sal. Así, según esta ética formal, para actuar de manera moralmente correcta, como mínimo, he de querer que la máxima que rijan mi conducta pueda convertirse en una ley universal para los seres humanos y la naturaleza; he de tratar a la humanidad tanto en mi propia persona como en cualquier otra, como fin en sí mismo y nunca como medio, como si viviéramos en un reino en donde todos fueran fines. Estas son algunas formulaciones del llamado imperativo categórico de Kant.

La transformación dialógica de la ética formal kantiana, convierte el principio de reconocer el derecho a la palabra de los afectados, en un procedimiento mínimo bajo el cual es posible establecer un diálogo entre las múltiples morales concretas. En este sentido se dice que es una ética «procedimental» y no una ética de las virtudes o de los valores que irían más ligados a los compromisos morales específicos de esas morales concretas que se considerarían éticas de máximos. Como lo expresa Habermas, consiste en la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces. Este principio mínimo de reconocimiento de todos los seres humanos como interlocutores válidos que se expresa con el reconocimiento del derecho a la interlocución de los afectados se convierte también en principio de la democracia deliberativa que es una forma dialógica de entender la democracia radical y participativa.

Los elementos críticos a estas morales vienen de parte de comunitaristas, feministas, postmodernos e incluso desde algunas versiones de la Filosofía de la Liberación de América Latina. Una ética procedimental con estas características mínimas tiene el peligro de estar poco arraigada en los compromisos con las propias comunidades, ser tan abstracta que sea ciega a la discriminación por razones de género, o ser una vez más, una muestra de la imposición de la racionalidad occidental. También puede ser el resultado de una «fría racionalidad» que olvida la importancia ética de los sentimientos en general, o la simpatía, la sensibilidad, el cuidado y la ternura de unas y unos con otras y otros. En este sentido, importantes autores comunitaristas como Michael Wal-

zer aceptarían un minimalismo moral más relacionado con el mutuo reconocimiento entre los protagonistas de diferentes culturas morales distinto del llamado minimalismo universalizable procedimental de la ética dialógica. En este contexto las éticas de máximos se basarían en la persuasión e incluirían una discusión sobre los mínimos morales pero sin formar una continuidad con ni derivarse de ellos.

Desde la Cultura para la Paz es importante este debate académico pero, en el marco de las nuevas Epistemologías para la Paz, tenemos que superar el carácter dicotómico de estas propuestas. A veces hay que mirar con sospecha las dicotomías mismas y no elegir necesariamente un miembro del par dicotómico, sino situar el debate en un marco conceptual más amplio. Sobre todo porque estamos hablando de transformar las culturas de la violencia, la guerra, la marginación y la exclusión por culturas para hacer las paces. Así, concebimos la ética de mínimos como el procedimiento de reconocimiento mutuo entre todos los seres humanos y colectividades, basado en la autonomía, la justicia y la solidaridad. Es como un marco en el que realizamos nuestros compromisos específicos con nuestras propias comunidades, lenguas, culturas, opciones de creencias, atentos a la importancia de la afectividad y el cariño, al reconocimiento del cuerpo sexuado como constitutivo de la identidad personal, complementaria en definitiva a las éticas de máximos por las que optemos.

En la Investigación para la Paz, también hay un reconocimiento por parte de autores como Johan Galtung de que los valores universalizables han de ser mínimos.

Véase también: Ética de máximos.

Bibliografía:

- CORTINA, Adela (1992), *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos.
- CORTINA, Adela (1993), *Ética Aplicada y Democracia Radical*. Madrid, Tecnos.
- WALZER, Michael (1996), *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza Editorial.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

ÉTICA DEL CUIDADO. La ética del cuidado se puede enmarcar dentro de las llamadas éticas feministas. Lo que hacen este tipo de éticas es denunciar los sesgos patriarcales de las éticas vigentes, que tienden a oscurecer la experiencia de las mujeres, y proponer nuevos valores partiendo de la experiencia femenina.

La ética del cuidado es relativamente joven. Tiene su origen en la obra de Carol Gilligan *In a Different Voice* de 1982. Carol Gilligan es profesora en la Universidad de Harvard y ha investigado tanto en el ámbito de la psicología cognitiva como en el del desarrollo moral. Su principal aportación ha sido la revisión y ampliación de la teoría actual del desarrollo moral para así dar cabida a la experiencia moral de las mujeres. A pesar de su juventud, la ética del cuidado ha tenido una gran repercusión no sólo en el campo de la filosofía moral sino también en el campo de la salud, el medio ambiente, las relaciones familiares, el trabajo social, etc.

La ética del cuidado reivindica la importancia del valor ignorado del «cuidado» como complemento de la ética vigente más centrada en el valor de la «justicia». Lo que propone no es crear una controversia entre la importancia del «cuidado» y la «justicia» como muchos han interpretado sino enriquecer el valor indudablemente necesario de la «justicia» con el valor del «cuidado». Los seres humanos no solo necesitamos leyes e instituciones justas. Necesitamos también ternura, cariño, solidaridad, cercanía y cuidado. Los movimientos sociales actuales como ONG's, asociaciones, etc., nos están demostrando que la solidaridad, el cuidado, la compasión y la bondad son tan importantes como la justicia. Ambas cosas son necesarias en la construcción de una Cultura para la Paz.

Las mujeres han tenido históricamente relegado el papel del cuidado, tanto de los niños como de los enfermos y los ancianos. De hecho esto ha servido también de elemento subordinador de la mujer al ámbito doméstico. Ahora no se trata de reivindicar ni mucho menos el valor de esa subordinación, sino de reformular y reconstruir el valor del cuidado como práctica social de construcción pacífica tanto para hombres como para mujeres.

Véase también: Feminismo, Feminismo de la diferencia, Género.

Bibliografía:

- BENHABIB, Seyla y CORNELL, Drucilla (Eds.) (1990), *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.
- GILLIGAN, Carol (1985), *La Moral y la Teoría, Psicología del Desarrollo Femenino*. México, F.C.E.

IRENE COMINS MINGOL

ÉTICA DE LA VIRTUD. Como alternativa al utilitarismo, al emotivismo y al racionalismo ético (de carácter individualista), algunos autores como MacIntyre proponen una ética de la virtud. La «virtud», en esta concepción, es un tipo de conducta ligada a lo comunitario, no a pretensiones de racionalidad. La fuente de autoridad normativa no es el individuo y su razón, o sus emociones, o sus intereses, sino la tradición comunitaria a la que pertenece, cuya razón de ser es «forjar un carácter».

La ética de la virtud se entronca dentro de la tradición aristotélica, que conecta naturaleza y cultura comunitaria. El ser humano tiende a realizarse mediante la búsqueda de bienes, bienes que le permiten «florecer». Los bienes a los que la naturaleza humana tiende han de ser buscados para su cultivo y desarrollo, para su excelencia, en el «ejercicio virtuoso»: es decir, en aquellas conductas que resultan de la aplicación de capacidades y motivaciones naturales a la consecución de bienes comunitarios. Lo bueno, por tanto, es por un lado motivacional y por otro, intelectual, podemos reconocerlo en sus manifestaciones conductuales. Pero ser virtuoso es sobre todo ejercitar y ejercer socialmente las capacidades que nos permiten florecer comunitaria e individualmente. En una vida humana, se trata de conducirse por el equilibrio feliz de las virtudes, puestas al servicio del natural florecimiento de las capacidades humanas en la vida social y comunitaria. En esta concepción, el equilibrio virtuoso aparece cristalizado en un «carácter». Y ese carácter es reconocible mediante los valores de la comunidad, por tanto, tiene una condición de «tradición comunitaria», es lo que ha hecho y hace viable la vida comunitaria.

La ética de la virtud, por tanto, sería la que se rige por la formación de un carácter ligado a los valores de una comunidad, no la que trata de pasiones gobernadas por el auriga racional, ni de la afectividad modelada por el conocimiento, ni del racionalismo utilitarista o kantiano, sino del equilibrio entre saber y motivación al servicio de los bienes que reconocemos como «excelentes» para el bienestar comunitario.

Véase también: Ética de mínimos

Bibliografía:

- MACINTYRE, Alasdair (1987), *Tras la Virtud*, Madrid, Alianza Editorial.
- , (1988), *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós.

JOSÉ MANUEL MARTÍN MORILLAS

ÉTICA DISCURSIVA. En algunas tradiciones éticas, lo normativo se define como lo que aparece vinculado a lo convencional, o a lo emotivo, o a ambas cosas a la vez (el auriga racional platónico que controla las pasiones irracionales). En otra tradición, lo normativo y lo racional aparecen mediados por la utilidad: hacemos lo que nos conviene, o lo que conviene al mayor número, porque medimos las consecuencias de los actos y calculamos qué normas son más útiles para conseguir un tipo de bien (personal, común, etc.). En la tradición racionalista kantiana, la formulación normativa es de carácter racional deóntico, es decir, apela a lo universal y trascendental, es lo que todo individuo con racionalidad haría, independientemente de sus emociones, de las convenciones, intereses, etc. En la formulación clásica de Kant, apelamos a criterios racionales para decidir qué es lo que debemos hacer cuando formulamos juicios universales y trascendentales del tipo «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti».

Esta misma apelación a criterios de racionalidad universal y trascendental es una aportación importante de la ética discursiva moderna (Habermas, Apel, Cortina), donde el lenguaje cobra una importancia capital. Apelamos a criterios racionales universales y trascendentales cuando decidimos qué argumen-

tación es mejor que otra, o convence más. Las normas morales, por tanto, son inseparables de la formulación del juicio moral, como un tipo de discurso que apela a la razón y a la universalidad: «lo que hay que hacer» impone su carácter deóntico justamente por el poder de convencimiento de la razón universal. «Dado un argumento, hay que hacer lo que se sigue de la fuerza del argumento, es lo que todo individuo racional haría». El sujeto que argumenta una posición ética se atiene por tanto al poder de convocatoria a la que la racionalidad universal del argumento apela. La adherencia normativa, por tanto, se hace, no por la emoción, o la convención, sino por el sentido racional universal y trascendental de la argumentación.

Este tipo de ética está relacionado con la filosofía crítica descendiente del racionalismo ilustrado y del proyecto del modernismo crítico (Habermas), donde entra en juego una función de la racionalidad crítica: la esfera de la emancipación. La razón, además de instrumental (para controlar el mundo) es emancipativa (para ordenar normativamente el mundo). La razón puede operar en la esfera objetiva (la ciencia) o en la esfera intersubjetiva (comunicación ideológica, valorativa). De ahí que lo normativo tenga una función crítica y hermenéutica, interpretativa, dentro de la acción comunicativa. Pero para ser deónticamente universal, esta crítica interpretativa de la acción comunicativa ha de tener pretensiones de validez universales en su argumentación. En esta línea, el pensamiento crítico tiene la función de desenmascarar las falsas pretensiones de validez incrustadas en todo discurso científico e ideológico, con un interés de fondo: la emancipación y la auto-reflexión. La filosofía crítica indica las vías de emancipación de toda acción comunicativa coaccionante (religión, mitos, formas de legitimación irracionales, formas de alineación, etc.).

Como afirma Habermas, el conocimiento se transmite mediante el lenguaje y sólo cuando descubrimos en el curso de la historia las huellas de la violencia que deforman el diálogo continuo, empujándolo a formas de comunicación sin coacción, nos encaminamos hacia la emancipación.

Véase también: Ética de máximos, Ética de mínimos.

Bibliografía:

- APEL, Karl-Otto (1986), *Estudios Éticos*. Barcelona, Alfa.
- CORTINA, Adela (1990), *Ética sin Moral*. Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, Jürgen (1987), *Teoría de la Acción Comunicativa: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*. I, Madrid, Taurus.
- , (1989), *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid, Taurus.
- PALACIOS, Xabier y JARAUTA, Francisco (Eds.) (1989), *Razón, Ética y Política: El Conflicto de las Sociedades Modernas*, Barcelona, Anthropos.

JOSÉ MANUEL MARTÍN MORILLAS

ÉTICA Y POLÍTICA. El tema de la relación entre ética y política considera tres problemas fundamentales. Si definimos a la política como el conjunto de comportamientos (de un individuo, de un grupo, de una colectividad) tendientes a influir, conquistar, mantener o ejercer el poder (a nivel local, estatal, internacional), los tres problemas pueden ser expuestos de la siguiente manera: 1) Si la acción política pudiera aceptablemente ser objeto de un juicio moral, es decir, si aquella fuera susceptible de ser asumida con las categorías de lo que es moralmente justo o injusto, obligatorio o prohibido, o bien es considerada totalmente alejada del campo de la moralidad; 2) si, dada una respuesta afirmativa a la pregunta anterior, las exigencias morales a las que se subordina el hacer político fueran fundamentalmente distintas de aquéllas a las que se somete el hacer privado; 3) si, en qué medida o en cuáles condiciones, la lucha política puede ser eficazmente conducida con los medios propios de la moralidad entendida en sentido amplio, o sea, la argumentación, el diálogo, el llamamiento a la empatía, la presión no violenta. Los dos primeros problemas son preferentemente de naturaleza teórico-filosófica, el tercero en cambio, es sobre todo de naturaleza empírica.

En el contexto del debate de varios milenios sobre este tema, estos problemas han sido

tratados más o menos de manera sistemática por pensadores, filósofos, sociólogos, politólogos, escritores y políticos de naturaleza y origen cultural muy diversos. En esta polémica, que se extiende desde Sócrates a Gandhi, de Platón a Hegel y Croce, de Marx y Engels, a Lenin y Mao, de Aristóteles a Tomás de Aquino y de éste a Maritain, de Maquiavelo y Hobbes a Max Weber, Meinecke y Karl Schmidt, de Sófocles a Tolstói y Sartre, en conjunto o individualmente, cada uno de ellos ha tratado estos tres problemas, que presentan dos tesis opuestas: 1) La tesis de amoralidad de la política en contra de la tesis de su moralidad; 2) la tesis dualista contra la monista; 3) la tesis «realista» contra la tesis «idealista».

1. Según la *tesis de la amoralidad*, el hacer político (sea individual o colectivo), no se subordina, precisamente a nivel teórico, a ninguna exigencia o límite de índole moral; esto lo aísla del campo de la moralidad *tout court*, está más allá del bien y del mal, de lo justo e injusto. De donde se sigue que, quien plantea con sinceridad juicios morales sobre el hacer político comete un error análogo a aquel que cometería quien, aplicando categorías morales a la conducta de los animales o de las máquinas, juzgase moralmente tales comportamientos justos u obligatorios o equivocados. Sin embargo, es compatible con esta tesis el reconocer que los juicios morales sobre este o aquel actuar o agente político pueden ser usados como instrumentos de propaganda en la medida en que se demuestran los medios eficaces en la lucha política por los fines que se persiguen. Por ejemplo, conscientes de que muchas personas creen, –equivocadamente, de acuerdo a los defensores de esta tesis– que hay guerras moralmente justificadas y otras que no, podría ser muy eficaz, con el propósito de obtener el apoyo para una guerra, presentarla como justificada moralmente.

Un argumento hasta ahora adoptado como sostén de la tesis de la amoralidad de la política es que la acción política, a diferencia del hacer privado, no es una expresión de una voluntad libre, es decir, que los actores políticos, a diferencia de las personas huma-

nas, quienes actúan dentro del campo privado, no están fortalecidos del libre arbitrio. Este argumento se fundamenta en la premisa de que la moral presupone una voluntad libre; o, como suele decirse, que el deber implica poder. Pero, ¿por qué los seres humanos que actúan dentro de un rol político, nunca debieran perder aquella libertad de querer que supuestamente tienen en el ámbito privado? Otra cosa es que pueden darse acciones que, en determinadas circunstancias, son *políticamente* imposibles, en los términos de que un actor político no puede escoger hacerlo así, si quiere influir, mantener o alcanzar el poder. A veces el argumento en cuestión está formulado sólo de manera relativa a los comportamientos políticos colectivos en situaciones de conflictos agudos: en estos casos, cada uno de los miembros de esta colectividad perderían totalmente cualquier poder de preferencia y el hacer colectivo se convertiría en algo semejante a un fenómeno natural. Con base en esta argumentación, la guerra, por ejemplo, es el resultado de fuerzas impersonales en las que los hombres no tienen ningún poder de influencia: estrictamente, no son los hombres los que deben escoger entre hacer la guerra o no, sino más bien se trata de fuerzas impersonales que, en determinadas circunstancias, obligan a los hombres a hacer la guerra. En este sentido, todas las guerras ya hechas y aquéllas que se verificarán son «necesarias». Por consiguiente, la guerra no es moral ni inmoral sino amoral.

La tesis de la amoralidad de la política no se debe confundir con aquélla de la *moralidad menor*, según la cual los diferentes agentes sociopsicológicos y sociológicos logran que los actores políticos sean llevados a violentar de manera impune las exigencias básicas de la moralidad en una medida mayor que aquella en la que están los seres humanos en sus relaciones privadas. Esta tesis presupone que el hacer político no está apartado de la moralidad *tout court*.

2. Si la política vuelve a entrar en la esfera de la moral, el problema que surge se basa en la clase de criterios que sustentan esta postura. Según la *tesis dualista*, el hacer político es moralmente justo o injusto con base en criterios diferentes –fundamentalmente diferen-

tes— de aquéllos que son válidos en el campo privado. Hay varias versiones de esta tesis, de acuerdo que el contenido que se concede con mayor precisión a tales criterios. Quizás la versión más difundida, que se remonta en parte a Maquiavelo, Lutero, a los teóricos de la razón de estado, es aquella que fue elaborada por Max Weber. Él distingue entre la ética de la convicción o de la interioridad (*Gesinnugsethik*), por una parte, y la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) por otra. En términos generales, la primera, válida dentro de las relaciones privadas, es una forma de la llamada ética deontológica en cuanto se articula en una serie de obligaciones tales como: no matar, no mentir, cumplir las promesas propias, socorrer a los necesitados, etc., válidas en todos los encuentros interpersonales y que se vinculan de modo independiente de las consecuencias a que este hacer conduce conforme a ellas. Para Max Weber, esta ética se identifica sustancialmente con la ética del amor y de la resistencia al mal predicada por Cristo. La segunda, en cambio, válida en el campo del hacer político, es una consecuencia de la forma de la llamada ética consecuencialista en cuanto consiste en un principio fundamental que manda hacer con base al cálculo de las consecuencias que el hacer o la acción tiene a bien hacer el bien y seguir los intereses del Estado (o, en otras versiones, del pueblo, o de las naciones o de clase), a los que se pertenece. Si existen otras obligaciones morales, ellas son secundarias respecto a aquella que maximiza el bien del Estado. Para el actor político, las razones morales más fuertes son siempre las razones de Estado: *salus rei publicae suprema lex* (la salud de la república es la ley suprema). Con base en este principio de ética política pueden ser justificadas moralmente acciones tales como: mentir, matar, no conservar pactos, etc., que según una ética privada serían injustificables.

Tal concepción dualista es problemática considerada desde varios aspectos. Aquí se indican brevemente dos. La cuestión, en primer lugar, es la idea de que se dé una distinción fundamental e irreductible entre exigencias éticas privadamente y a nivel político: es difícil ver según tales argumentos cómo se

pueda defender una distinción de este tipo. En segundo lugar, la problemática descansa en la idea de un deber irreductible, último y absoluto, o de cualquier modo dominante, de colocar como lo máximo el bien del Estado al que se pertenece: ¿por qué las consecuencias del hacer político nunca dejarían de ser moralmente relevantes, cuando se poseen, como a menudo y de manera dramática sucede, del bienestar de personas y grupos que no pertenecen al Estado del actor político que actúa? ¿Por qué nunca las exigencias fundamentales de la moral en política se detendrían en los confines del Estado, que es una construcción histórica, la cual puede también no existir en el futuro? Estos dos problemas se hacen a un lado según una concepción ética que, retomando la doctrina del utilitarismo clásico elaborada inicialmente por Jeremy Bentham y posteriormente por Henry Sidgwick y otros, asume como principio ético único y fundamental el de maximizar el bienestar y la felicidad general a nivel universal. El utilitarismo es un ejemplo, quizás el más convincente, de una doctrina ética universalista y monista, es decir, aquello que hace que una acción (sea individual o colectiva; privada o política) sea moralmente justa son las consecuencias que ella tiene sobre el bienestar general universal, incluyendo el de las generaciones futuras. Se ha indicado y, basado en tal doctrina monista, se puede sostener una forma de dualismo *derivado*: puesto que la previsión y el cálculo de las consecuencias de nuestras acciones en el bienestar general son mucho más difíciles y complejos, puede ser preferible —porque probablemente maximiza el bien general— que los seres humanos no debieran aplicar directamente el principio utilitarista en la vida cotidiana sino más bien seguir las normas generales de conducta. Estas normas pueden identificarse muy bien, al menos en parte con aquéllas que son consideradas propias de la ética individual en la tesis dualista señalada anteriormente. A nivel de las grandes preferencias colectivas, sociales, económicas, políticas —que tienen supuestamente consecuencias de un bien mucho mayor, encaminado hacia el bien general y donde presumiblemente se puede contar con la colaboración de grupos

de expertos de varias clases— puede ser más bien preferible que las decisiones sobre cual alternativa seguir estén basadas directamente en el cálculo de las consecuencias. Otro tipo de doctrina monísta es aquella que está fundada sobre la idea de derechos fundamentales del hombre válidos universalmente a tal punto de poner vínculos morales precisos ya sea sobre el hacer individual y/o colectivo, tanto en la esfera privada como en la esfera política.

3. Ni la doctrina utilitarista ni la de los derechos humanos excluyen —como siempre injustificado— el recurso a la violencia. El que al menos su función fuera moralmente justificable dependería en parte de cómo esté configurada la situación en la que se actúa y en parte de cómo actúan los otros. Ahora bien, según los autores de la tesis «realista» la esfera de la política está caracterizada por situaciones donde se encuentran con la mentira, el fraude, las amenazas y el uso de la violencia, donde quien quiere participar en la lucha política de manera eficaz debe tener las virtudes maquiavélicas de la zorra y del león, es decir, estar dispuesto a recurrir a aquellos mismos medios: pues no se puede participar eficazmente en la lucha política sin estar dispuestos a tener, como dice Paul Sartre, «las manos sucias». A esa tesis se opone la tesis «idealista», para la cual la lucha política no está, por su naturaleza, conectada esencialmente con la mentira, el fraude y la violencia. La tesis se funda en el argumento de que los seres humanos, aun cuando actúan en grupo o en situaciones tensas de conflicto, pueden estar dispuestos a actuar y comportarse de modo humano en tanto en cuanto están influidos por el llamado a la razón, a la empatía y por la presión no violenta. La historia de las relaciones entre política y moral, desde este punto de vista, es la historia del intento continuo de moralizar la política creando situaciones e instituciones que limiten y reduzcan de alguna manera el recurso a la violencia y favorezcan los medios para el diálogo, el compromiso equitativo y la solución pacífica de los conflictos. Tres importantes desarrollos en esta dirección son: a) la afirmación en un número siempre mayor de estados, aunque si bien en

modo eficaz variable, del método democrático, con el que la lucha política está siendo conducida contando y no suprimiendo las inteligencias; b) la creación de las Naciones Unidas como un instrumento de *governabilidad* humana basado en la idea de los derechos fundamentales; c) la exploración práctica a gran escala de métodos eficaces de lucha no violenta, desde aquéllos que han sido empleados por las clases trabajadoras en la lucha entre capital y trabajo, hasta aquéllos que fueron practicados por Gandhi, Martin Luther King y muchos otros en la lucha por la independencia de un pueblo o por la afirmación de fundamentales derechos humanos. Finalmente, vistas desde hoy las consecuencias cada día más perjudiciales que el uso de la violencia armada tiene en los conflictos entre estados o entre etnias, incluido el riesgo de una catástrofe nuclear para toda la humanidad; tres desafíos entre los más graves de este siglo y milenio que se pueden contrarrestar: ampliando en adelante el método democrático, potenciando y desarrollando Naciones Unidas en la dirección de constituirse en una democracia internacional o cosmopolita y la de explorar además métodos eficaces de lucha no violenta.

Véase también: Ética de mínimos, Gandhismo.

Bibliografía:

- CORTINA, Adela (1993), *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos.
- MINOGUE, Kenneth (1998), *Introducción a la Política*. Madrid, Acento Editorial.
- PONTARA, Giuliano (1990), *Antigone e Creonte. Etica e politica nell'era atomica*. Roma, Editori Riuniti.
- SAVATER, Fernando (1992), *Política para Amador*. Barcelona, Ariel.
- SINGER, Peter (1984), *Ética práctica*. Barcelona, Ariel.

GIULIANO PONTARA

ETNOCENTRISMO. Es el prejuicio que hace considerar «nuestra» cultura, rasgos, ideas, estilos, valores, etc., como superiores a los de los demás grupos, juzgando a estos no desde sus propias características, sino

desde los valores de «nuestra» cultura personal, de forma que observamos que los otros grupos culturales son inferiores y menos naturales que nuestro grupo. La primera vez que aparece este concepto en la literatura científica es en 1996, introduciéndola Sumner y definiéndola como la tendencia a evaluar positivamente al endogrupo en comparación con el exogrupo.

Sin embargo, tradicionalmente, el etnocentrismo se definía como la percepción que poseía el sujeto sobre su propio grupo, considerando sus normas y costumbres como el patrón básico que guiaba su conducta. En la actualidad, este concepto se entiende como la creencia de que en mi cultura está todo lo bueno y lo verdadero, rechazando las posturas de otras comunidades culturales diferentes. Esta idea lleva a imponer, consciente o inconscientemente, mis valores y formas de vida propias, esperando que los exogrupos presenten patrones de conducta semejantes a las propias.

Esta postura de sobrevaloración de un grupo concreto suele desembocar en actitudes racistas y xenófobas. Sin embargo, a diferencia del racismo y la xenofobia, el etnocentrismo no justifica su sentimiento de superioridad en razón de características biológicas distintas entre los seres humanos, sino por una supuesta inferioridad social y cultural.

En los últimos años y, especialmente, desde el auge del *relativismo cultural* –defensores de que la cultura no pertenece a ningún grupo humano en particular y de que las culturas no son desiguales, sino simplemente diferentes, de forma que los rasgos característicos de cada uno tienen que ser evaluados y explicados dentro del contexto del sistema en el que aparecen–, ha existido una fuerte tendencia a valorar positivamente los aspectos internos de cada comunidad. Así, la mayor parte de los grupos culturales tienden a presentar posturas etnocéntricas, ya que suelen valorarse con cierta superioridad sobre los demás. Esta sobrevaloración se hará en función de las características que los miembros de las comunidades consideren básicas para su identidad social y cultural; por ejemplo, no se valorará de la misma forma el tiempo y los sistemas organizativos del trabajo en

grandes ciudades industriales, que en pequeñas zonas rurales.

En el ámbito educativo, estas posturas etnocéntricas se reflejan en el denominado «currículum eurocéntrico». En éste, las áreas del currículum plasman los contenidos de la cultura mayoritaria, los «saberes universales», dando ninguna o poca cabida a la inclusión de saberes específicos de comunidades minoritarias, presentes ya en la mayoría de nuestras escuelas. Esta situación puede provocar desmotivación y fracaso escolar a los alumnos pertenecientes a dichas minorías étnicas, puesto que no se sienten identificados con los objetivos que las instituciones educativas pretenden de ellos.

Solucionar este problema es una de las tareas que la escuela actual está poniendo en práctica y, para ello, fomenta la Educación Intercultural desde una Cultura de Paz. Para comprender este proceso final, es necesario conocer las fases por las que se pasa, partiendo del etnocentrismo:

a) *Monoculturalismo*: la base es el etnocentrismo, considerando que mi grupo es el centro y todos los demás se valoran con respecto al mío.

b) *Contacto croscultural*: se siguen sin considerar diferentes patrones culturales de referencia, no hay consciencia de la existencia de los «otros». En este momento surgen las posturas asimilacionistas.

c) *Conflicto cultural*: Se produce cuando se encuentran varias posturas etnocéntricas. En esta etapa se producen choques culturales entre los grupos, dando lugar a situaciones de discriminación y marginalidad. Para intentar regular estos contextos conflictivos, comienzan a surgir desde la educación propuestas para mejorar la situación de los diferentes grupos culturales.

d) *Intervenciones educativas*: Estas intervenciones van dirigidas a fomentar actitudes positivas hacia la diversidad cultural en los centros educativos, desde una postura de aceptación de la multiculturalidad a la puesta en práctica de actuaciones sobre Educación Intercultural.

Véase también: Educación Intercultural, Educación Multicultural, Teoría de conflictos culturales.

Bibliografía:

- AGUADO, M.^a Teresa (1997), *Educación multicultural, su teoría y su práctica*. Madrid, UNED.
- ANTÓN, J. A., y ROS, A. (1996), «Racismo, interculturalismo y sistema escolar», MEGÍAS, J. (Dir.) *Construir desde la diversidad*, Melilla, UNED, 57-69.
- BLÁZQUEZ, Francisco Javier (1996), *Diez palabras claves sobre racismo y xenofobia*. Navarra, Verbo Divino.
- HARRIS, Marvin (2000), *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza Editorial.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA,
INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

EUGENESIA. El sueño de la *mejora de la especie humana* siempre ha gozado de presencia a lo largo de la Historia. Desde el exterminio físico de sujetos considerados indeseables o no-aptos socialmente hasta la esterilización forzosa de etnias; desde los estudios de genética de poblaciones hasta las actuales técnicas de terapia genómica, etc. De alguna manera el anhelo de conseguir el «hombre perfecto» (un individuo con una alta media de condiciones y habilidades psico-físicas) se encuentra inserto en tales planteamientos. En el fondo, se dejan traslucir deformaciones de teorías filosóficas como la del superhombre de Nietzsche, o bien construcciones parabiológicas como la «herencia del talento del genio» de Galton. Unos han creído –y aún lo siguen haciendo– que era posible rastrear el genotipo originario «puro» entre las mezcolanzas y alteraciones deletéreas entre individuos con distintos fenotipos procedentes de las diversas partes del globo; otros, en cambio, mantienen que la variabilidad genética podrá ser decodificada e interpretada por secuencias en un breve lapsus de tiempo, de manera que se podrán componer y/o recomponer las cadenas de ADN para mejorar o crear sujetos más sanos, resistentes y útiles.

A tales posibilidades justamente se les denomina «eugenésicas». ¿Cuál es el origen del término? Francis Galton, primo de Ch. Darwin, lo acuñó en 1833. Galton profesaba una fe ciega en el hecho de que las características genéticas tanto ventajosas como inconvenientes

permanecían inmutables y no modificables por el ambiente. Al no sufrir variabilidad alguna por influencia del medio, dicho conjunto de particularidades podía ser percibido mediante el análisis de la ascendencia de los sujetos, en ellos mismos y –en su caso– en su descendencia. Tal labor fue elevada por Galton y sus seguidores en la Royal Society a la categoría de ciencia, bautizada con el nombre de *biometría*. Se debería favorecer a toda costa el aumento de la población en aquellos sectores de la sociedad donde se localizase una mayor presencia de tales rasgos hereditarios (para Galton no era otro que la clase aristocrática y burguesa inglesa). Se ha de recordar que breves años después –en 1856– vio la luz la obra de Ch. Darwin *El origen de las Especies*, en cuyo primer capítulo se explica el procedimiento de cruces selectivos que usaban los ganaderos a fin de mejorar sus cabañas. «Eugenesia» significa, por tanto, «buena descendencia» (del griego *eu* = bueno y del latín *genus* = genero o *gens* = estirpe). Esto es, únicamente se considerarían aptos para procrear aquellos sujetos que justificaran su positiva ascendencia. Los planteamientos biologicistas de la sociedad por parte de H. Spencer nacerían de dicha conjunción: darwinismo sazornado con toda una impronta de ingeniería social. Las ideas galtonianas hallarían eco en Karl Pearson, quien sostenía que la reserva genética de la especie humana cualitativamente progresaría gracias a fecundaciones idóneas. Esta es la llamada «eugenesia positiva» o potenciación de una gran representación de personas catalogadas como socialmente valiosas (en términos biológicos, aumento de la frecuencia de genes presuntamente deseables o beneficiosos). Así, a menos que se tomasen rígidas medidas para conservar el patrimonio genético de la humanidad alejado de caracteres deletéreos, irremediablemente se iría iniciando una curva de deterioro. Lord Beveridge, precursor del Welfare State en Gran Bretaña, llegó a pedir la implementación de medidas de «eugenesia negativa» o «disgenesia» (en su versión débil), de forma que se limitase o prohibiese la reproducción de las clases menos afortunadas de la sociedad. No obstante, la «versión fuerte» iría encaminada a la eliminación de

ciertos genotipos contaminados de acuerdo a sus manifestaciones fenotípicas: el holocausto nazi, junto a la muerte de más de 400.000 tarados psíquicos y/o físicos arios.

Ahora bien, en Estados Unidos desde la primera década del siglo XX comenzó una oleada de desarrollos legales en el sentido de la disgenesia débil: Indiana (1907), donde se sancionaba con la esterilización a indeseables sociales como delincuentes, idiotas e imbéciles; New Jersey (1911), donde se suplementó la anterior con la epilepsia y el corto entendimiento; Iowa (1913), en el que la categoría de «indeseable» se estipulaba para enfermos mentales, borrachos, drogadictos y pervertidos... Al final de la década de los veinte, 24 estados habían adoptado normativas legales de esterilización, que fueron declaradas constitucionales en la decisión *Buck v. Bell* en 1927. Con anterioridad, en 1924 fue promulgada la *Immigration Restriction Act*, bajo la que se limitaba drásticamente la emigración desde el este o el sur de Europa, favoreciendo la admisión de sujetos provenientes del norte o del oeste. El espíritu que animaba dicha ley se cifraba en que el status social y económico reflejaba una base hereditaria, que era mucho más importante para el desarrollo de la persona que el ambiente y la educación. En 1931, los vientos eugenésicos se habían expandido hasta un total de 30 estados. En 1935 se habían realizado legalmente 20.000 esterilizaciones forzosas (con el estado de California a la cabeza). Hay que recordar, para que no falle la memoria histórica, que muchos eugenésicos norteamericanos apoyaron decididamente la *Ley para la Prevención de las Enfermedades Hereditarias* de Hitler en 1933. Por ejemplo, Herman Müller, en su obra *Más Allá de la Noche* (1935), solicitaba la conservación de las células reproductoras de hombres y mujeres insignes para utilizarlas posteriormente en la «mejora global de la raza».

Raza, he ahí la cuestión. De la eugenesia, entendida pésimamente, al racismo dista muy corto espacio. ¿Dónde se puede vislumbrar el nacimiento del pseudo-concepto «raza»? Quizás, a causa de la poderosa influencia del germano A. Weissman, quien en 1880 subrayó que los cromosomas constituían las bases de la herencia, combinándose indefinidamente

en generaciones sucesivas desde los primitivos orígenes. Era la teoría del «plasma germinal». Ciertas combinaciones podían ser consideradas adaptativas desde el prisma de la evolución y otras no. Sí, el genotipo de la raza superior (o más adaptada) acabaría desplazando a los genotipos de las restantes. El plasma germinal contendría todas las combinaciones más favorables que se han ido produciendo *ex origine*. Aquella raza que evitase cruces deletéreos haría emerger el plasma con sus resultados positivos acumulados. Por ello, los criterios de extirpación de genotipos responden a parcialidades, puesto que las concepciones eugenésicas nunca han sido neutrales. La indeseabilidad viene determinada por ciertos grupos hacia otros. Consecuentemente, el modelo eugenésico es seleccionado por la clase o grupo dominante en una sociedad. Tras la obra weissmaniana, en 1895, dos autores alemanes resultarían de especial relevancia: por una parte, A. Jost publicaría el libro titulado *El Derecho a Morir*, en cuyas páginas sostendría la tesis de que el Estado podría matar a un número indeterminado de súbditos a fin mantener la organización social viva y sana; por otra, en 1904 E. Haeckel daría a la luz sus obras *El Milagro de la Vida* e *Historia Natural de la Creación*, donde consideró que los enfermos mentales, pacientes oncológicos y todos los que supusieran una carga económica para su familia deberían ser eliminados. El racismo puede adquirir, entonces, una doble vertiente: a) externa, con la animadversión a otras etnias (puesto que las razas biológicamente no existen); b) interna, con la desaprobación de sujetos no-funcionales de la propia etnia. En ambos casos podría manifestarse la disgenesia en cualquiera de sus versiones.

Actualmente, han vuelto a renacer con gran fuerza las teorías eugenésicas. Sin embargo, el extremo hasta que fueron llevadas las ideas de la que podríamos propiamente catalogar como «eugenesia clásica» ha sido descartado (al menos teóricamente). Si durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX se persiguió la mejora del género humano, desde la década de los sesenta del siglo pasado se postula la circunstancia de que no está en juego la mejora sino la *salvación de la espe-*

cie. El paso dado parece decisivo: minimizar los efectos de las enfermedades genéticas a través de la intervención terapéutica sobre sus portadores, o tal vez con otras medidas más agresivas. Algunos defienden con ahínco la posición de que nos hallamos ante una peligrosa «pendiente resbaladiza» (y puede que no sin razón). Gracias a los avances biotecnológicos se ha empezado a tener acceso al mapa genómico y a su secuenciación. Ahora existe la técnica suficiente para comprobar con exactitud la compatibilidad genética de dos sujetos, detectar y modificar secuencias «erróneas», alterar posiciones génicas, clonar...; en definitiva, la intimidad genética de los sujetos ya no se encuentra a salvo. Esto comienza a tener implicaciones sociales enormes: en ciertos países las compañías de seguros eligen a sus asegurados entre los menos gravosos (o bien, imponen primas insufribles); la policía genera archivos genéticos con la finalidad de localizar «huellas genéticas»; las empresas privadas podrían seleccionar a sus empleados sólo entre aquéllos que posean un genotipo menos propenso a contraer ciertas enfermedades; el Estado podría establecer que los gastos ocasionados por la descendencia tarada de aquellas parejas incompatibles genéticamente deberían ser costeados por sus progenitores (consecuencias de la «paternidad responsable»); los padres podrían crear un bebé a «la carta». No se trata de *Un Mundo Feliz* de A. Huxley, pero sí del amanecer de un nuevo mundo, cuyos límites aún resultan insospechados. Incluso cabría apostillar que se ha convertido en un muy buen negocio la investigación genética y genómica (v. gr, Celera Genomics y Creig Venter) por el potencial de mercado que posee: nada más y nada menos que toda la población del planeta (con el suficiente poder adquisitivo, claro está). Como corolario de ese hecho, indicar que la eugenesia no sólo es aplicable al mundo animal (entre el que se encuentra el hombre) sino también al vegetal.

En resumidas cuentas, no resulta arduo mantener que el mismo derecho a la vida padecerá todo un proceso de afectación, pues a unos tipos de sujetos nunca se les permitirá nacer, mientras que otros se verán beneficiados. En caso de que no se regule y se arbi-

tren medidas coactivas eficaces, hemos de asumir que la máxima cientifista de que «Todo lo que es científicamente posible, ha de hacerse» se impondrá sobre esta otra de naturaleza moral. «Todo lo ético es científico, pero no todo lo científico es ético».

Véase también: Holocausto, Racismo científico, Utopías.

Bibliografía:

- AA. VV. (1999), *Estudios Sobre eugenesia*. Madrid, Centro de Estudios Históricos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GALTON, Francis (1988), *Herencia y eugenesia*. Madrid, Alianza Editorial.
- GAFO, Javier (1985), *Eugenesia: una problemática moral reactualizada*. Madrid, Univ. Pontificia de Comillas.
- ROMEO CASABONA, Carlos María (1999), *La eugenesia hoy*. Bilbao, Cátedra Derecho y Genoma Humano Fundación BBV/Diputación Foral del Bizkaia.

JUAN JESÚS MORA MOLINA

EUTANASIA. El fenómeno de la eutanasia posee una fuerte raigambre desde la Antigüedad clásica en la literatura jurídica y filosófica. Poner fin a la vida de alguien a causa de un malestar incurable y/o insufrible ha venido siendo una constante desde el comienzo de la Medicina griega hasta nuestros días. El término «eutanasia» procede de la conjunción de dos vocablos helenos: por un lado, *eu* (= bueno); por otro, *Thanatos* (= muerte). Sí, la «buena muerte»; pero dicha expresión se encuentra atravesada por múltiples problemas en relación a su definición exacta. El abandono ritual de ancianos moribundos en témpanos de hielo a la deriva por parte de tribus esquimales, o bien el fallecimiento al cuidado de los dioses en las altas cumbres del Fuyiyama en Japón son ejemplos de «buena muerte», al igual que puede llegar a entenderse la inmolación por parte de un terrorista islámico con la pretensión de ganar el Paraíso, o ser abatido en un campo de batalla por motivos de honor, o el suicidio ritual, o la defunción indolora.

Actualmente, la concepción del final de la vida de un ser humano trasciende tales pers-

pectivas culturalistas para adentrarse en el debate propio de la Deontología Facultativa. Y esto es así, porque la eutanasia, a resultas de muerte medicalizada, únicamente surge en Occidente (incluyo el ámbito anglosajón y japonés). De hecho, la inmensa mayoría de óbitos en los países industrializados ocurren en los centros hospitalarios. El ejercicio de la medicina ha venido sufriendo durante los dos siglos pasados todo un proceso de enclaustramiento. Es más, nacemos, somos tratados y consumimos nuestros días en hospitales. Junto a esta particularidad – producto de la afortunada universalización del derecho a la salud–, aparece otra de naturaleza muy distinta pero que se retroalimenta con la primera: los avances de la biotecnología. Gracias a los nuevos inventos de la ingeniería sanitaria (pulmotores, estabilizadores cardíacos...) ahora es técnicamente posible aumentar más allá de lo deseable la vida –aun biológica– de cualquier ser humano. Este poder tecnológico detenta la facultad de conquistar el cuerpo e intervenir en el proceso de muerte ya adelantándolo, ya retrasándolo. Los dilemas morales –y, por ende, jurídicos– que se alzan ante el acopio de los novísimos recursos tecnológicos enfrentan dos valores en juego que han de ser ponderados: la libertad individual y la dignidad de las personas frente a la aplicación profesional, protocolaria, desmesurada o inútil de un acervo tal de innovaciones bio-sanitarias.

Así, se deben observar dos claras complicaciones: una, la Medicina hospitalaria –o «Medicina de masas»– se ha desarrollado en buena medida por medio de los cambios tecnológicos, mientras que éstos han necesitado y exigen una fuerte inversión tanto en planes de I+D como en infraestructuras desde la administración pública y/o personas jurídicas privadas; otra, el conflicto que se sitúa entre el respeto por la autodeterminación de la voluntad del paciente y la tradicional práctica paternalista de la Medicina por parte de los facultativos no se arbitra mediante soluciones fáciles y simplistas (los profesionales llegan a tener pavor ante los «derechos de los pacientes», por lo que intentan paliarlo con medidas de «medicina defensiva» –v. gr,

Consentimiento Informado escrito– para evitar cualquier tipo de responsabilidad penal ante la que responder; mientras que los pacientes optan en número creciente por firmar Declaraciones de Voluntad o Testamentos Vitales). Así pues, la problemática de la eutanasia eclosiona en nuestro presente motivada por la falta de equilibrio entre «dignidad para morir dueños de nuestra voluntad» y el empleo de «herramientas de soporte vital» y conductas agresivas/desproporcionadas en unidades hospitalarias de alto riesgo (UCIs, medicina interna y urgencias, sobre todo).

Una vez restringido el *definiendum* de un concepto tan nebuloso como el de «eutanasia», se desprende que únicamente cabe catalogar como acto eutanásico *stricto sensu* a cualquier intervención facultativa al final de la vida (con casi toda seguridad en un hospital). En efecto, la minimización de la intención conceptual al escenario descrito en la relación médico-paciente resulta instrumentalizable a fin de disminuir la vaguedad y la polisemia del término «eutanasia» mediante su localización en un ejercicio profesional y en un contexto específico. Asimismo, una precisión como esa parece del todo incompleta, puesto que sobre quién y en qué circunstancias se decide la administración de la eutanasia implica un juicio de valor, que conduce a la manifestación práctica de una determinación de la voluntad, pactada o no con el paciente. Si con anterioridad se ha hecho referencia a la lucha entre la autoterminación del paciente para garantizar un fin a su vida que él estipula digno, junto a la concurrencia del deber profesional de asistir a la muerte de un enfermo pero nunca provocarla, la mera prestación de atenciones profesionalmente muy cualificadas –desde el punto de vista técnico– no asegura en absoluto la «dignidad en la muerte» de un paciente (v. gr, se puede eliminar el dolor físico, pero sumir al enfermo en un insostenible sufrimiento psicológico). Por ello, el viejo Juramento Hipocrático y actuales Códigos Deontológicos de los distintos colectivos sanitarios pueden ser revisados desde ese parámetro. La «muerte digna» se involucra coloquialmente con la sola ausencia del dolor, mientras que la «dignidad en la

muerte» apunta con propiedad a la mitigación del sufrimiento a través de cuidados especiales ya en casa (los Programas Nursing Home) o en centros especializados (los Hospices). El hospital manifiesta ser el peor de los sitios para abandonar *confortablemente* este mundo.

Resulta importante precisar todavía con más certidumbre los requisitos que debe albergar un acto eutanásico para su admisibilidad ética y tipicidad jurídica como acto lícito. Quizás, la única sociedad que ha solucionado – al menos momentáneamente – esta discusión sea la holandesa (cuyos representantes más cualificados apelan a la no-exportabilidad de su modelo, pues cada sociedad debe dar respuesta a su manera). Para las autoridades de Los Países Bajos el conjunto criterial se resume en los siguientes puntos: voluntariedad del paciente, racionalidad de la decisión, petición insistente, consulta con otros colegas facultativos; en cambio, el estado terminal ha sido desestimado por el Legislador a instancias de las resoluciones judiciales, en las cuales se determina que la patología sufrida tampoco debe ser exclusivamente física. El caso holandés desvela la particularidad de que la administración de la eutanasia se tornó un grave problema social y político: buena parte de los ciudadanos han ido *in crescendo* apoyando la regularización, junto a la circunstancia de caídas de gabinetes de coalición por desacuerdos entre sus formantes. Con la aprobación en 2001 de la Ley Kostal/Borst (por la que la práctica de la eutanasia sigue siendo punible en el Código Penal, aunque con estrictos supuestos de despenalización) se ha puesto fin a un largo proceso que tuvo origen en el llamado caso Postma en 1973.

Los tratadistas sobre la eutanasia han elaborado diferentes taxonomías para clasificar los actos facultativos al final de la vida: activa/pasiva; directa/indirecta; voluntaria/involuntaria/no-voluntaria. Análogamente han buscado distinguir entre «matar» y «dejar morir», identificándolos respectivamente con la eutanasia activa y pasiva. Sin embargo, paliar el dolor con opiáceos supone la afectación cardio-respiratoria del paciente a través de una intervención activa; inclusive «dejar morir»

por omisión también revela una actividad preclara. Teóricamente, la distinción activa/pasiva no se sostiene; en todo caso se podría sustituir por «eutanasia inmediata» y «mediata». Por ejemplo, los holandeses contemplan la eutanasia desde esta óptica; cualquier otra medida (*v. gr.*, suspensión de tratamientos ineficaces, no-iniciación de tratamientos fútiles, desconectar...) no cae bajo su definición de eutanasia, sino que son denominadas «prácticas médicas admisibles» que no hay por qué justificar. Mas, esas prácticas son las que muchos tildan de «eutanasia pasiva», de manera que se tranquilicen las conciencias (el «mito terapéutico») transidas de una moral determinada. Igualmente, junto a la eutanasia convive otro acto, cuya naturaleza se le asemeja en todo o en buena parte: el suicidio asistido. La cooperación al suicidio médicamente asistido es otra variante de la eutanasia, que técnicamente se le conoce como «auxilio ejecutivo al suicidio». Moralmente es susceptible del mismo tratamiento, aunque difiere de la eutanasia en la singularidad en que es el paciente mismo el que actúa para ingerir o inyectarse la dosis letal. El médico solamente ocuparía el lugar de agente colaborador, mientras que el actor se localizaría en el enfermo.

En cuanto al derecho de objeción de conciencia, cabría mucho que decir. Someramente: no se puede dejar al arbitrio de las creencias la optimización de la actividad profesional, más aún en actividades de gran trascendencia social como es el desempeño de la Medicina y el cuidado de la salud. La razón parece obvia: a saber, los contenidos de conciencia de un facultativo no se pueden considerar relevantes a la hora de decidir una intervención de la que dependa o bien la vida, o bien el bienestar de los pacientes. Por ejemplo, imaginemos un profesional de la Medicina que legítimamente profese el culto Testigos de Jehová. ¿Quiere significarse con esto que nunca prescribiría transfusiones de sangre? Imaginemos un caso más corriente: un ginecólogo católico-practicante que se niega a practicar un aborto terapéutico para salvar la vida en fehaciente peligro de una madre. ¿Le asiste derecho de conciencia alguno a dicho profesional? Si la Ley permite ese tipo de inte-

rupción del embarazo, el balanceo entre el derecho a la vida de la madre y la objeción de conciencia médica no implica ponderación sino subordinación del valor inferior frente al superior. En este sentido, la invocación a la objeción de conciencia debería hallarse muy taxada en ley para prevenir abusos y negligencias. ¿Por qué alguien que no desee llegar al final de una penosa enfermedad debe percibir su angustioso adiós, sumiéndose en un deterioro físico y psicológico?

Por último, enfatizar que, aparte del primer gran paso dado por Holanda, en Estados Unidos las asociaciones de la sociedad civil Hemlock Society y Choice-in-Dying están promoviendo aguerridas campañas a favor del «derecho a morir dignamente» (con fallidos resultados en sendos referendos en California y Oregón), al igual que en Gran Bretaña y en Escocia las asociaciones Exit y Voluntary Euthanasia Society of Scotland; o en Australia, donde la cámara legislativa de El Territorio del Norte aprobó una ley para su despenalización que posteriormente derogó. El próximo país en el que se va a realizar una seria tentativa de despenalización es Bélgica (donde el poder de la Iglesia católica se hace todavía sentir con fuerza junto a la actitud tradicionalista de su monarquía: recuérdese la negativa del rey Balduino a firmar la ley de despenalización del aborto aprobada en las Cámaras). ¿Autodeterminación o paternalismo benéfico? El virtuosismo del punto medio queda todavía lejano.

Véase también: Eugenesia.

Bibliografía:

- BAIRD, Robert M., y ROSENBAUM, Stuart E. (Coord.) (1992), *La eutanasia. Los dilemas morales*. Barcelona, Alcor.
- CHARLESWORTH, Maxwell John (1996), *La bioética en una sociedad liberal*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DÍEZ RIPOLLÉS, José Luis y MUÑOZ SÁNCHEZ, Juan (Coord.) (1996), *El tratamiento Jurídico de la Eutanasia. Una perspectiva comparada*. Valencia, Tirant Lo Blanch.
- MORA MOLINA, Juan I. (2002), *Holanda: entre la vida y la muerte*. Valencia, Tirant Lo Blanch.
- JUAN JESÚS MORA MOLINA

EVALUACIÓN DE TECNOLOGÍAS. En la actualidad, el concepto de Paz se ha ampliado hasta incluir bastante más que la mera ausencia de Violencia directa. Esta ampliación ha llevado a incorporar el desarrollo y la satisfacción de las necesidades humanas entre las condiciones inexcusables de la paz. Otros elementos conectados actualmente al concepto de paz son la profundización de la democracia y la regulación pacífica de los conflictos. Pues bien: todas estas exigencias plantean importantes conexiones entre la paz y el diseño, uso y evaluación de tecnologías.

Técnicas muy diversas (desde el cultivo de regadío hasta la producción de vino o la fabricación de tejidos) han sido utilizadas durante siglos en la satisfacción de las necesidades humanas. Las técnicas han sido, pues, un elemento potencialmente fundamental para la construcción de la paz en el sentido amplio que acabamos de introducir. Pero la técnica ha sido también con frecuencia un ingrediente de los diversos episodios de violencia. Así, la capacidad de los seres humanos para la Violencia directa se ha visto multiplicada por sucesivas invenciones con uso total o parcialmente militar (estribo, ballesta, pólvora, ...); el uso de técnicas de represión y la existencia de desigualdades en la propiedad de los recursos técnicos están entre las fuentes principales de la Violencia estructural; por último, la Violencia cultural se ha hecho más eficaz con ayuda de diversas técnicas de propaganda e invenciones como la imprenta, la radio o Internet.

En el mundo contemporáneo, la utilización del conocimiento científico en el ámbito técnico ha dado lugar a lo que en sentido estricto se denomina *tecnología*. La moderna tecnología eleva hasta niveles antes desconocidos la capacidad de la técnica para modificar la realidad y fomentar tanto la paz como la violencia. Es imprescindible, por tanto, una reflexión sobre las condiciones para que la tecnología pueda contribuir en la mayor medida a la construcción de la paz y se evite en lo posible su implicación en situaciones de violencia.

Un primer paso en esa dirección consiste en abandonar algunas concepciones tradicionales de la tecnología que impiden ser cons-

cientes de la necesidad de un debate social acerca de cómo se construyen socialmente las tecnologías y cuáles pueden ser sus consecuencias sociales. Tradicionalmente, la concepción predominante de las tecnologías se caracterizaba por ser *optimista y determinista*. Era optimista porque se tendía a pensar que cualquier nuevo desarrollo tecnológico constituía un progreso social. Éste es, precisamente, uno de los ingredientes de lo que Lewis Mumford denominó «el mito de la máquina». Además, esa concepción era determinista en tanto se creía que el progreso tecnológico se producía en una secuencia necesaria de pasos que conduciría inevitablemente los primeros diseños de cualquier tecnología hasta sus versiones más perfeccionadas.

Ambos elementos de la concepción tradicional han sido cuestionadas en las últimas décadas. Por un lado, la implicación de la moderna tecnología en las destructivas guerras del siglo XX (guerra química, Proyecto Manhattan, etc.) y en diversos desastres ambientales (contaminación por pesticidas, lluvia ácida, accidentes como el de Bhopal, etc.) han llevado a dudar de la existencia de una conexión necesaria entre progreso tecnológico y desarrollo humano. No sólo se ha puesto en duda que algunos *usos* de las modernas tecnologías sean potencialmente dañinos; más aún, se ha llegado a señalar a algunas tecnologías como intrínsecamente perversas o peligrosas para los seres humanos. En segundo lugar, diversos estudios sociológicos han puesto de manifiesto el carácter *construido* de las tecnologías (al menos en algún grado). A continuación explicamos brevemente qué se entiende cuando se afirma que las tecnologías son *construidas* socialmente.

Cada tecnología, en cada estadio de su desarrollo, puede ser interpretada de diversas formas por diferentes grupos sociales e individuos que intentarán que las siguientes modificaciones en el diseño tecnológico se adapten mejor a sus intereses, deseos o expectativas. Este hecho se denomina en ocasiones *flexibilidad interpretativa* de las tecnologías. Así, los modelos de bicicleta de finales del siglo XIX, provistos de una gran rueda motriz, eran percibidos de forma diferente por los corredores que pedían más ve-

locidad, por los ciudadanos medios que pedían más seguridad o por las mujeres que tenían problemas para desenvolverse en ellas con las largas faldas de la época. Eran posibles diversas modificaciones del diseño original con objeto de satisfacer a los diversos actores. De esas posibilidades unas se realizaron, dando lugar a diseños que, a su vez, proporcionaron el punto de partida para nuevas posibles innovaciones, y así sucesivamente; otras posibilidades no tuvieron éxito o no fueron siquiera llevadas a la práctica, dependiendo, entre otros factores, del poder de influencia de cada uno de los grupos implicados. Ejemplos como éste ponen en cuestión el *determinismo tecnológico* y hacen ver la importancia de la influencia social sobre el rumbo de los desarrollos tecnológicos.

Superados, pues, el optimismo acrítico con respecto a las tecnologías y el determinismo tecnológico, se impone la necesidad de establecer vías para construir socialmente las tecnologías de forma que se minimicen sus consecuencias socialmente indeseables y se maximicen sus efectos beneficiosos para grupos sociales amplios. Al mismo tiempo, dado que las decisiones sobre el diseño y el control de las tecnologías constituyen una de las principales fuentes potenciales de conflictos en nuestro tiempo, resulta imprescindible que esa construcción se regule de acuerdo con los principios de la no-violencia y la participación democrática.

Uno de los instrumentos más importantes para conseguir una construcción democrática de las tecnologías, que ponga éstas al servicio de intereses sociales amplios, es la *evaluación* de tecnologías. Ahora bien, no todos los modelos de evaluación de tecnologías aseguran en igual medida la prevención de los efectos indeseables y la participación ciudadana. Una primera forma de entender y practicar la evaluación de tecnologías se inició con la creación, en 1973, de la Oficina de Evaluación de Tecnologías del Congreso estadounidense (*Office of Technology Assessment*, OTA). El enfoque utilizado por esta Oficina, al que a veces se denomina evaluación «tradicional» o «clásica» de tecnologías, presenta diversas limitaciones, entre las que cabe destacar dos. En primer lugar, la eva-

luación tradicional deja fuera de su ámbito el proceso de diseño tecnológico, esto es, da por sentado que una determinada tecnología llega a la sociedad inevitablemente tal y como ha sido diseñada por los ingenieros y tecnólogos. De este modo, se limita la tarea evaluadora a la emisión de avisos tempranos sobre los posibles impactos negativos de cada tecnología (impactos sobre el empleo, ambientales, etc.), de forma que la sociedad pueda *adaptarse* a la presencia de esa tecnología y tratar de minimizar los efectos más indeseables que en cualquier caso se consideran inevitables. Un segundo rasgo que se ha criticado a este enfoque es su carácter expertocrático. La evaluación clásica intenta separar los impactos de una tecnología de las cuestiones valorativas involucradas, como si la determinación de los impactos pudiera ser una tarea objetiva. No se considera, pues, que los ciudadanos deban intervenir en los procesos de evaluación de tecnologías, que se encomiendan a los expertos.

Una alternativa a este modelo es la denominada *Evaluación Constructiva de Tecnologías*. Ésta surgió a mediados de los años 80, vinculada a la Oficina Holandesa de Evaluación de Tecnologías (NOTA), dependiente del Parlamento de los Países Bajos. Bajo este nuevo enfoque se insiste en la necesidad de evaluar, controlar y decidir a lo largo de todo el proceso de diseño y desarrollo de la nueva tecnología. No se trata, pues, de evaluar sólo los resultados finales y aleccionar a la sociedad sobre los posibles problemas, sino de influir en la construcción de la tecnología, de forma que sea ésta la que se adapte a las necesidades sociales y no al revés. Además, en este modelo no se concibe la evaluación de tecnologías como un proceso completamente objetivo y neutral. De ahí que se promueva la información y la participación de los ciudadanos en los procesos de evaluación tecnológica que puedan concernirles. Esta exigencia de participación democrática se basa en la confianza de que con ella será posible construir un proceso científico-tecnológico más acorde con los deseos y necesidades de amplios sectores sociales y menos sometido a los intereses de grupos reducidos pero poderosos. Al mismo tiempo, es acorde con la reivindicación de una

profundización de la democracia en los diversos ámbitos de la vida social y complementaria con propuestas para la participación ciudadana en la política científico-tecnológica, como las conferencias de consenso.

Por desgracia, en la gran mayoría de los países ni la evaluación constructiva ni, siquiera, formas más tradicionales de evaluación de tecnologías están plenamente institucionalizadas y realizadas de forma sistemática. Así, en el caso de España no existe ninguna oficina o agencia de evaluación de tecnologías homologable a las (pocas) existentes en otros países. Serán necesarios grandes cambios en las próximas décadas para conseguir una mayor influencia de la sociedad en su conjunto sobre el diseño tecnológico y las decisiones en política pública sobre ciencia y tecnología.

Véase también: Ciencias y Tecnología para la paz, Desarrollo, Necesidades humanas, Neutralidad científica, Proyecto Manhattan.

Bibliografía:

- AIBAR, Eduard y DÍAZ, J. A. (1994), «Dos décadas de evaluación de tecnologías: del enfoque tecnocrático al diseño actual», *Sistema*, 123, 95-113.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Marta I., LÓPEZ CEREZO, José A. y LUJÁN, J. L. (1996), *Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*. Madrid, Tecnos.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Marta I., LÓPEZ CEREZO, José A. y LUJÁN, J. L. (Eds.) (1997), *Ciencia, tecnología y sociedad. Lecturas seleccionadas*. Barcelona, Ariel.
- JASANOFF, Sheila, et alii (Eds.) (1995), *Handbook of Science and Technology Studies*. Londres, Sage.
- RIP, Arie, MISA, Thomas J. y SCHOT, Johan (1995), *Managing Technology in Society: The Approach of Constructive Technology Assessment*. Londres y Nueva York, Pinter.
- RODRÍGUEZ ALCÁZAR, Francisco Javier, MEDINA DOMÉNECH, Rosa M.ª y SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús A. (Eds.) (1997), *Ciencia, tecnología y sociedad: contribuciones para una cultura de la paz*. Granada, Universidad de Granada.

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

EXTRANJERÍA. Todos los sistemas jurídicos y tradiciones políticas de la historia han dispuesto de uno o varios conceptos para referirse al extranjero o foráneo en contraposición al miembro de la comunidad política o ciudadano. La conexión jurídica entre un individuo y una comunidad política determinada, particularmente un Estado, es lo que conocemos hoy con el término nacionalidad. La extranjería se define en el Derecho moderno, en consecuencia, de forma negativa, como aquél conjunto de personas que no disponen de la nacionalidad jurídica del Estado en cuestión.

En el ámbito del Derecho internacional clásico, la regulación de la nacionalidad, así como las condiciones y requisitos para el acceso a los diferentes países han sido tradicionalmente materias reservadas a la jurisdicción doméstica de cada Estado. La única erosión a este principio de competencia estatal en la regulación de la extranjería vino de la mano del llamado «estándar mínimo internacional», en virtud del cual los extranjeros disponían de determinados derechos elementales en su lugar de residencia, particularmente el derecho a la vida y la integridad, así como el derecho de propiedad. Estos derechos, no obstante, no podían ser invocados en caso de violación por el propio sujeto afectado, sino por el Estado cuya nacionalidad detentaba aquél. Esta construcción teórica protectora partía en realidad de una concepción occidental que buscaba la protección de los intereses europeos en países de otros entornos culturales o geográficos, en particular en lo que se refiere al mantenimiento de la propiedad de los bienes e inversiones.

Con el desarrollo del Derecho internacional de los derechos humanos, la normativa internacional ha aportado una buena dosis de contenido mínimo para los ordenamientos estatales en cuanto al tratamiento de los extranjeros, si bien apenas se ha incidido en los ámbitos relativos a la entrada y residencia de extranjeros en los diferentes Estados, cuestiones que siguen perteneciendo a la jurisdicción doméstica de cada uno de ellos en su mayor parte. Las únicas limitaciones que superan el ámbito protector de los derechos más elementales de todas las personas son,

desde el punto de vista del Derecho internacional, las regulaciones que a través de sendos tratados internacionales existen respecto del estatuto jurídico de los refugiados (Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 28 de julio de 1951) y de los apátridas (Convención sobre el Estatuto de los Apátridas de 28 de septiembre de 1954). Ambos tratados han sido ratificados por el Estado español, así como la Convención para reducir los casos de apatridia, de 1961.

Por lo que se refiere al Derecho interno, los distintos Estados de nuestro entorno han ido adoptando sus respectivas legislaciones reguladoras. En el caso de España, el Derecho moderno de extranjería nace a partir de la mitad de la década de los años ochenta, con la aparición de las primeras normas básicas en la materia. La respuesta institucional frente al fenómeno de la inmigración ha ido evolucionando sustancialmente, aunque manteniéndose siempre unos principios básicos de control de los flujos de entrada y regulación a través de autorización de la presencia de extranjeros en el territorio nacional. Así, existe un primer momento o fase que corresponde con la mitad de la década de los años ochenta, en la que se procede a dotar a la extranjería del primer marco legal coherente en la historia española. En dicha época se aprueban la denominada «Ley de Extranjería» o Ley Orgánica de Derecho y Libertades de los Extranjeros en España (1985), la primera ley reguladora del derecho de asilo (1984), así como los reglamentos de ambas leyes (1986 y 1985 respectivamente). De igual forma, la jurisprudencia del Tribunal Constitucional incidiría de modo notable en la materia, particularmente con las sentencias 107/1984, relativa a los derechos correspondientes a los extranjeros en virtud de la Constitución, y la sentencia 115/1987, que resolvía el recurso de inconstitucionalidad presentado por el Defensor del Pueblo contra determinados preceptos de la Ley orgánica de 1985.

Frente a esta primera etapa, en la que se pone el acento en el control de la situación administrativa de los extranjeros en España, aparece una segunda fase a partir de 1990, en la que se intenta incidir en la integración social de la población extranjera, una vez asumido

que no sólo deben adoptarse políticas de cara al hecho de la llegada a España de los extranjeros, sino también frente al deseo de muchos de ellos de asentar su presencia en la sociedad de acogida. Así, se produce en 1991 un importante proceso extraordinario de regularización, que iría acompañado de la aprobación del primer Plan para la Integración Social de los Inmigrantes (1993). Como instrumentos de este plan, se crean nuevos mecanismos entre los que destacan el Observatorio Permanente de la Inmigración y el Foro para la Integración Social de los Inmigrantes. Se aumentan las políticas de fomento de actividades tendentes a la integración social de los inmigrantes regulares, al tiempo que se reforma profundamente el Reglamento de la Ley de Extranjería (1996), y se restringe espectacularmente la normativa relativa al asilo (años 1994 y 1995 respectivamente para la ley y el reglamento).

En un tercer momento, a partir de los años 1997 y 1998, se aborda el proceso de reforma de la Ley de Extranjería, con la intención de añadirle un marcado contenido social tendente a la integración social de los inmigrantes y a evitar el desarraigo generado por las situaciones de irregularidad administrativa. El proceso de reflexión sobre la reforma de la ley se extiende por un periodo de dos años, generándose como resultado la nueva Ley Orgánica de Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y de su Integración Social, aprobada en diciembre de 1999. Sin embargo, pocos meses más tarde, se aprobaría una profunda reforma de dicha ley, alterando sustancialmente su contenido en varios aspectos. El nuevo texto legal restringe algunos de los avances de la norma anterior y habilita al ejecutivo para regular por vía reglamentaria muchos de los aspectos referentes al estatuto de los ciudadanos extranjeros en España.

Al mismo tiempo que se tramitaba la última reforma de la Ley de Extranjería, el Gobierno elaboró un plan de actuación plurianual en este ámbito, bautizado con el título de Programa GRECO (Programa Global de Regulación y Coordinación de la Extranjería y la Inmigración en España). El plan pretende contener toda la política referida a inmigra-

ción para el periodo 2000-2004. Según se proclama en el mismo, las líneas básicas del programa son cuatro: el diseño coordinado de la inmigración como fenómeno «deseable» para España en el marco de la Unión Europea; la integración de los residentes extranjeros y de sus familias, que contribuyen activamente al crecimiento de nuestro país; la regulación de los flujos migratorios para garantizar la convivencia; y el mantenimiento del sistema de protección para refugiados y desplazados.

Por lo que se refiere al ámbito institucional europeo, los avances normativos en la materia no han sido hasta la fecha muy relevantes. Las mayores innovaciones en este sentido adoptaron en un primer momento la forma de acuerdos intergubernamentales al margen de las instituciones europeas, pero de modo paralelo a las mismas. Entre los resultados de aquella etapa destacan el Convenio de aplicación del Acuerdo de Schengen, dedicado parcialmente a regular las condiciones de entrada en los países miembros, y el Convenio de Dublín, relativo a la determinación del país competente para examinar las solicitudes de asilo. Sin embargo, a partir de la entrada en vigor del Tratado de Amsterdam se produce la comunitarización progresiva de la política de extranjería. La adopción de normativa que resultará vinculante en todos los Estados miembros será, en consecuencia, una realidad en un plazo medio de tiempo. En este sentido, las primeras normas comunitarias pueden ser aquéllas que afectan al ámbito del asilo político.

Toda esta normativa referida en los párrafos anteriores se condensa en tres grandes principios rectores. Junto a un principio genérico de equiparación establecido en el propio artículo 13 de la Constitución, debemos mencionar la centralidad de los principios de autorización y viabilidad. El principio de autorización implica que ningún extranjero puede permanecer en el territorio estatal sin la correspondiente autorización administrativa o legal. Del incumplimiento de este principio básico deriva directamente la existencia de la categoría de ilegalidad o irregularidad, que caracterizará a este sector normativo. Por otro lado, la vigencia del principio de viabilidad supone que, con carácter general, se

conceden o reconocen las autorizaciones (y por tanto la condición de legalidad) a aquellos extranjeros que puedan demostrar la viabilidad económico-social de su proyecto de vida en la sociedad de acogida. Esta viabilidad es demostrable a través de la percepción de unos ingresos económicos estables que aseguren, al menos en el ámbito teórico, su mantenimiento y, en su caso, el de sus familiares más cercanos.

Pese a la permanencia de estos principios rectores, el Derecho español de extranjería parece encontrarse actualmente en una fase de redefinición e inestabilidad. A la juventud de la normativa básica aplicable, debe añadirse el hecho de que las dos leyes fundamentales en la materia (ley de asilo y ley de extranjería) se encuentran recurridas ante el Tribunal Constitucional. Por otro lado, la realidad social generada por el creciente proceso migratorio viene a desenmascarar de modo casi permanente contradicciones internas de esta normativa o, simplemente, su inadecuación a la realidad social, especialmente en el ámbito de la regularidad de la presencia de los extranjeros en el Estado. Al mismo tiempo, nuevas problemáticas reclaman de modo constante una respuesta normativa e institucional más dinámica. Entre ellas, podemos destacar la situa-

ción de los menores extranjeros no acompañados, los problemas derivados de la aplicación de la legislación de asilo o extranjería en frontera o las dificultades inherentes a los procesos de reagrupación familiar.

Véase también: *Boat-People*.

Bibliografía:

- ADROHER BIOSCA, Salomé y CHARRO BAENA, Pílar (Coords.) (1995), *La inmigración. Derecho español e internacional*. Barcelona, Bosch.
- BELLO REGUERA, Gabriel (1997), *La construcción ética del otro*. Oviedo, Ediciones Nobel.
- DE LUCAS, Javier (1999), ¿Qué políticas de inmigración? *Tiempo de Paz*, 55.
- ETXEBERRÍA, Xabier (1997), «El extranjero como igual y como extraño», AA. VV., *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- RUIZ VIEYTEZ, Eduardo Javier y RUIZ LÓPEZ, Blanca (2001), *Las políticas de extranjería. La legitimación de la exclusión*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- VELASCO, Demetrio (1997), Raíces histórico-ideológicas del extranjero, AA. VV., *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Bilbao, Universidad de Deusto.

EDUARDO J. RUIZ VIEYTEZ



FEMINIZACIÓN
de la POBREZA

F

FEMINISMO. La palabra *feminismo* conlleva diversos significados que dificultan, en gran manera, una definición escueta y unívoca del término. En términos generales, feminismo hace referencia tanto a un cuerpo de ideas, para el análisis de las relaciones entre los géneros, como a un movimiento subvertidor del orden genérico establecido.

La multiplicidad de significados viene influenciada por las diversas corrientes ideológicas que han intervenido en su constitución y que la han dotado de significados distintos o contrapuestos; por otra parte, el contexto socio-histórico en el que surgen, con sus respectivas particularidades, también ha influido en la definición y caracterización del término.

El feminismo, pues, hace referencia a una nueva concepción teórica-ideológica sobre la relación entre los géneros y sobre el deseo de conseguir una nueva posición de las mujeres en la sociedad; a esta definición podemos añadirle la que estudia el feminismo desde la óptica de los movimientos sociales, como intento colectivo de efectuar un cambio en el sistema de género prevaleciente en la sociedad.

Aunque se considera que el feminismo como tal nació a finales del siglo XIX con el sufragismo, o solicitud del voto para las mujeres en las elecciones políticas, sus antecedentes se sitúan en la Revolución Francesa, cuando Olimpia de Gouges escribió en 1791 la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, en clara respuesta a la Declara-

ción que hacía referencia exclusiva a los hombres. Sus mismos compañeros la enviaron a la guillotina. Otro antecedente notorio en el proceso de formación del feminismo es Mary Wollstonecraft con su obra *Vindicación de los derechos de la mujer*, escrita también a finales del siglo XVIII.

Esta primera etapa, u ola del feminismo, se caracterizó por la reivindicación de la igualdad en la esfera socio-política, a través del ejercicio del derecho al voto. Ello se debió a que en ese momento la actividad política de las mujeres era prácticamente nula: no podían votar ni afiliarse a grupos políticos, ni ocupar cargos públicos. En la esfera económica, no podían poseer negocios propios, ni adquirir propiedades, debiendo contar con la autorización masculina para efectuar cualquier movimiento de dinero o bienes.

Los países en los que el sufragismo tomó más fuerza fueron: Estados Unidos (Convención de Seneca Falls en 1848) e Inglaterra (Sufragistas famosas como Millicent Garret Fawcett y Emmeline Pankhurst detenidas y encarceladas en numerosas ocasiones).

Las influencias que en el nivel teórico e ideológico recibió el movimiento feminista en el siglo XIX fueron debidas a las dos corrientes políticas que predominaron a lo largo del siglo XIX: el liberalismo y el marxismo (o socialismo).

El denominado *feminismo liberal* tiene como figuras más representativas las de John Stuart Mill y su esposa Harriet Taylor autores de los libros «La emancipación de la mujer» y

«La subordinación de la mujer». Ambos sostenían que la desigualdad entre hombres y mujeres es el resultado de las costumbres y tradiciones sociales, no de decretos naturales, por lo que reclamaban, en relación con los principios utilitaristas, los mismos derechos civiles (voto, igualdad jurídica en el matrimonio y en relación con los hijos) y las mismas oportunidades económicas y de participación en el mercado laboral.

El feminismo liberal sitúa el énfasis en el individuo, en lo racional y en la igualdad de derechos y de oportunidades (las mujeres se tienen que igualar a los hombres, ser como ellos).

El *feminismo socialista*, tiene como figura destacada a Charles Fourier, partidario de reconocer la igualdad para las mujeres, y primero en introducir la palabra feminismo, en 1837, como un neologismo, si bien, fue Marguerite Durand quien popularizó su uso a través del diario *La Fronde*. A Fourier se le oponía Pierre Joseph Proudhon, el cual pensaba que primero tenía que llevarse a cabo la revolución socialista y luego, una vez conseguida ésta, llegaría la igualdad entre los sexos. Esta corriente fue la que predominó posteriormente hasta que llegaron las reacciones expresadas, entre otras, por la rusa Alejandra Kollontái, quien apuntaba, que no es suficiente la abolición de la propiedad privada, sino que también, es necesaria una revolución de la vida cotidiana y de las costumbres, una nueva relación entre los sexos.

El derecho al voto universal para las mujeres fue consiguiéndose de forma progresiva en todos los países del ámbito occidental, los primeros en conceder el voto a las mujeres fueron Nueva Zelanda y Australia y los últimos, los países del sur de Europa.

Una vez conseguido el voto en la mayoría de los países industrializados, el movimiento feminista adoptó nuevas reivindicaciones en un contexto, años 60, de grandes convulsiones sociales y políticas. Este nuevo movimiento feminista abanderaba la denominada *liberación de la mujer* y apostaba por una toma de poder sobre sí misma, incidiendo en aspectos sobre los que antes no se prestaba atención por considerarse «privados». La consigna era: «lo personal también es político».

Esta *segunda ola* del feminismo tiene dos nombres propios que influyeron en él de manera decisiva: Betty Friedan y Simone de Beauvoir.

Friedan funda en Estados Unidos la Organización Nacional de Mujeres, en 1966, después de haber publicado el libro *La mística de la feminidad*, verdadero catecismo ideológico de la época, por el que las mujeres norteamericanas se adentran en la toma de conciencia de que a pesar de los cambios conseguidos en el sistema de legislación, las mujeres siguen siendo víctimas de la definición de lo «femenino». Por femenino, o mística de la feminidad, entiende Friedan la creencia, y la imposición por parte del sistema patriarcal, de que la mujer tiene una esencia interior que se desarrolla en la pasividad sexual, el sometimiento al varón y en consagrarse amorosamente a la crianza de los hijos.

En su libro posterior, *La segunda fase*, ataca la explotación laboral que sufren las mujeres con la denominada doble jornada y exige a las instituciones públicas que se creen infraestructuras para que esta situación mejore.

Beauvoir es una de las principales teóricas del feminismo moderno. En *El segundo sexo*, escrito en 1949, habla de la mujer como de lo Otro, lo que se contrapone al varón que es el primero. El varón es la esencia, ella es su espejo, es quien le permite reconocerse, quien le da la identidad y quien lo colma. (Hegel definió esta relación en términos de amo y esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*).

Crítica al hombre por haber encerrado a la mujer en una situación que no le permite trascenderse y por ello se siente oprimida. Es partidaria del reparto equitativo de las tareas domésticas en el hogar.

Marxista de origen, no cree que éste cambiará la situación de la mujer, por lo que se decanta por un *feminismo radical*, corriente que se desarrollará a finales de los sesenta en EE UU. Su representante más conocida es Kate Millet, quien escribe *Políticas Sexuales* en 1969, libro en el que aborda el tema sexual como elemento fundamental para comprender la dominación masculina. Considera que hay que llegar a la esfera privada de las relaciones intersexuales para poder redefinirla y modificar la esencia de la sociedad.

Según Millet, el patriarcado, basado en la dominación del macho sobre la hembra, es el sistema básico, sin el cual los demás sistemas de dominación no tendrían sentido. En relación con ello vincula la idea de política a la de relación entre los sexos, ya que entre ellos existe una relación de poder.

A mediados de los años ochenta, las teorías postmodernas de Foucault, Jacques Derrida, Jean Francois Lyotard, Luce Irigaray y Helene Cixous influyeron con nuevas aportaciones a la teoría feminista considerándose, por muchos autores, como el inicio de una *tercera ola* en el feminismo.

El *feminismo postmoderno* amplía y refuerza el discurso de la diferencia, surgido en la década anterior, vinculándolo a la consideración de la diferencia como un bien en sí mismo, así como a la impugnación de las nociones de universalidad, sujeto, autonomía y ciudadanía universal propias del proyecto de la Modernidad.

En la tónica de deconstrucción de todas las abstracciones elaboradas en la Modernidad, el feminismo postmoderno pretende deconstruir los dos conceptos centrales del pensamiento feminista anterior: el de género y el de patriarcado, por considerarlos esencialistas, ahistóricos y totalizadores.

El movimiento feminista, como otros muchos movimientos sociales, ha aportado algunos ritos y símbolos a la cultura política del siglo XX: una fecha concreta de identificación y celebración (el 8 de marzo, en memoria de las 129 obreras textiles que murieron quemadas en Nueva York en 1908); un gesto de reconocimiento (manos abiertas y unidas por los dedos pulgar e índice) y un color (el violeta que representa la esperanza en un ideal igualitario y libre).

Para terminar, haremos una breve referencia al feminismo en España.

Durante el siglo XIX, y a diferencia de otros países europeos y norteamericanos, no hubo en España un feminismo organizado debido a que no convergían los factores económicos, políticos y culturales necesarios para su formación. La denominada «Cuestión Feminista» comenzó a plantearse, a nivel de debate teórico a partir de 1870, con la Escuela Krausista y la Institución Libre de Enseñanza.

En esta época sólo dos mujeres destacaron a nivel individual: Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán. Ambas defendían la necesidad de que las mujeres recibieran una educación y se incorporaran a todos los niveles de instrucción y a todo tipo de actividad profesional. Por contra, atacaban el principio de inferioridad intelectual de la mujer frente al hombre y la desigualdad del status jurídico de las mujeres con respecto a los varones.

La primera organización feminista fue la Asociación Nacional de Mujeres Españolas fundada en Madrid en 1918. Vinculada más con la derecha, pedía reformas en el Código Civil, el derecho de la mujer a desempeñar profesiones liberales, la igualdad salarial y un mayor acceso de la mujer a la educación. No contó con el apoyo de la Iglesia Católica.

Durante la II República surgieron muchas organizaciones y asociaciones feministas: en los partidos de derechas (Sección Femenina), los de izquierdas (Agrupación de Mujeres Antifascistas) y los anarquistas (Mujeres Libres) pero no existió un movimiento feminista unitario y articulado.

Con la victoria de Franco en la guerra civil, todo intento de movimiento feminista fue suprimido y las mujeres españolas volvieron a sumergirse en las ideas tradicionales que sobre los géneros tenían la Sección Femenina y la Iglesia Católica.

A finales de los años 60, coincidiendo con los cambios que se estaban produciendo en otros países, se publicaron dos libros que tendrían gran eco e influencia en el posterior desarrollo del movimiento feminista español de finales del siglo XX: *Por los derechos de la mujer* de María de Campo Alange y *Mujer y Sociedad* de Lidia Falcón.

La característica principal del feminismo español es que se juntaron dos luchas al mismo tiempo: contra la dictadura franquista y contra la desigualdad existente entre hombres y mujeres, priorizándose la primera.

A partir de 1975, con la muerte de Franco y el inicio del proceso democrático en España, comienza la expansión del movimiento feminista en nuestro país. Coincidió esta fecha con el Año Internacional de la Mujer, la Conferencia Mundial de México y las Jorna-

das Nacionales por la Liberación de la Mujer celebradas en Madrid.

El cambio en la situación legal de la mujer se produce con la aprobación de la Constitución de 1978, derogándose posteriormente todas las demás referencias discriminatorias en el Código Civil o Penal así como en el laboral.

A partir de los años 80, el feminismo se institucionaliza con la creación del Instituto de la Mujer y la puesta en marcha de los Planes de Igualdad de Oportunidades entre Hombres y Mujeres como instrumento de política pública con el que conseguir la igualdad.

También, a partir de esta fecha, el feminismo se vuelve académico, gestándose grupos de investigación en las universidades españolas para estudiar y analizar temas relativos a las mujeres.

El movimiento feminista en España ha tenido poca presencia por las particularidades sociales y políticas de nuestro país. Con la llegada de la democracia, se suprimieron todas las connotaciones de desigualdad legal existentes entre los géneros y comenzaron a aplicarse políticas de acción positiva, para que las mujeres españolas se integraran en diversos ámbitos de la sociedad de los que tradicionalmente habían estado excluidas, proceso no concluido todavía en los albores del siglo XXI.

Véase también: Diferencia, Género, Igualdad, Liberalismo, Modernidad, Movimientos Sociales, Postmodernidad.

Bibliografía:

- SHIVA, Vandana (1995), *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*. Madrid, Horas y horas.
- MORANT DEUSA, Isabel (1998), *Amor, matrimonio y familia: La construcción histórica de la familia moderna*. Madrid, Síntesis.
- MOORE, Henrietta L. (1996), *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra.
- HARDING, Sandra D. (1996), *Ciencia y feminismo*. Madrid, Morata.
- BELTRÁN, Elena (1996), *Las ciudadanas y lo político*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

MERCEDES ALCAÑIZ MOSCARDÓ

FEMINISMO DE LA DIFERENCIA. El feminismo, como teoría y como movimiento social, se vinculó desde sus orígenes con los ideales emancipatorios de la Ilustración, experimentando una tensión entre los conceptos de igualdad y diferencia, la cual dio lugar al establecimiento de un debate en el propio seno del feminismo sobre la naturaleza de los géneros: si existe algún elemento ontológico que determine maneras de ser diferentes entre mujeres y hombres o si la diferencia entre los géneros es una construcción socio-cultural producida por el sistema de género patriarcal.

Ahora bien, no fue hasta los años 70 cuando este debate, hasta esta fecha centrado en la igualdad, cristalizó en una posición teórica y política favorable a la *diferencia* entre los géneros. Las feministas que se incluyen en esta corriente teórica de la diferencia dicen que el género femenino está construido socialmente pero que además posee otras características que establecen las diferencias con los varones como son, entre otras cuestiones, la sexualidad y la reproducción.

Su objetivo es hacer visible, no minimizar, las diferencias de género; que la diferencia entre mujeres y hombres sea reconocida, aceptada.

El feminismo de la diferencia, tiene como punto de partida la reflexión en torno a lo mismo y lo otro, tema recurrente en filosofía desde los griegos: por un lado el Ser, el Logos, lo universal y la necesidad; por otro el devenir, lo irracional, lo particular y lo contingente. Dentro de este reparto de papeles, la mujer ha sido desde el comienzo del pensamiento conceptualizada como lo otro (noche, sombra, intuición, irracionalidad, tierra, naturaleza, reproducción...). Simone de Beauvoir, feminista de la igualdad, planteará este concepto aplicándolo a la mujer; ésta se convierte en el otro del hombre por lo que su propuesta es reivindicar lo femenino como sujeto que ha sido siempre marginal y oprimido. En palabras de Beauvoir:

«La mujer se determina y diferencia con relación al hombre y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, él es lo Absoluto: ella es la otra».

A mediados de la década de los ochenta surgió otro debate que se superpuso al ya existente sobre igualdad y diferencia. El discurso de la diferencia, iniciado tiempo atrás por Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger, se refuerza y amplía con el surgimiento de las argumentaciones postmodernas, bajo la influencia de pensadores franceses como Foucault, Derrida, Lyotard y Deleuze, entre otros. A las diferencias entre mujeres y hombres se añade las diferencias entre las mismas mujeres.

Esta alianza entre un sector del feminismo y la postmodernidad supone un giro político y epistemológico respecto al feminismo universalista e ilustrado de la igualdad.

La impugnación de la noción de universalidad, proclamada por los postmodernos y las feministas de la diferencia, se vincula con la consideración, por parte de estas teorías, de la anulación de la diferencia entre las personas, la cual consideran como un bien en sí misma.

La lógica universalista e igualitaria aplasta las diferencias; los postmodernos no reconocen la existencia de una «naturaleza humana» universal y común a todos los seres humanos.

El feminismo de la diferencia surgió en Francia en los años 70, en un contexto filosófico con grandes referencias al psicoanálisis y en un ambiente, post mayo del 68, de contestación política y de movilizaciones colectivas. Se funda el Movimiento de Liberación Feminista (MLF) y también el grupo «Psicoanálisis y política» preocupado por la escritura y la difusión de textos de mujeres. De aquí surgirá la creación de la editorial *Des femmes* en 1973 y el objetivo de explorar el inconsciente como un punto fundamental para la reconstrucción de la identidad femenina.

Las feministas de la diferencia no tienen como fin la reivindicación de derechos, cuotas o instancias de poder dentro del orden patriarcal. Al contrario que las feministas de la igualdad, no quieren incluirse en este orden.

Las representantes más conocidas del feminismo de la diferencia son: Anni Leclerc, que publicó en 1974 *Parole de femme*, texto en el que reivindica la necesidad de inventar una palabra de mujer, de que la mujer tome la palabra para deshacer los equívocos que las palabras de los hombres han vertido sobre ella,

a la vez que reconoce que las tareas del cuidado, la reproducción y la vida, propias de mujer y menospreciadas, son las verdaderas tareas importantes; Hélène Cixous, autora de numerosas obras en las que utiliza un estilo poético y metafórico, un juego de lenguaje alejado de los cánones académicos del ensayo; Luce Irigaray, en su conocida obra *Spéculum, Espéculo de la otra mujer*, se refiere a que la diferencia sexual es tributaria de la problemática de Lo Mismo: la mujer atrapada en esta lógica especular sólo puede, o incluirse en la dinámica de lo mismo, representarse como hombre castrado e inferior, o explorar su silencio. Considera necesario crear un lenguaje propio en el que las mujeres se reencuentren como sujetos con una genealogía propia y se gesten una diferente relación con el logos.

Esta autora defiende en *Yo, tú, nosotras* un derecho que valore las diferencias ya que los sujetos no son iguales ni conviene que lo sean; por ello, reivindica un derecho a la igualdad que suponga siempre el reconocimiento de las diferencias.

También en Italia se desarrolló el feminismo de la diferencia vinculado con la Librería de Mujeres de Milán y con el grupo filosófico *Diótima*, nacido en la Universidad de Verona en 1984.

Las filósofas de Diótima reconocen su vínculo con Luce Irigaray en su libro colectivo *Il pensiero della differenza sessuale*. Las participantes en este grupo filosófico han explorado dimensiones nuevas de la práctica de la diferencia femenina, descubriendo cómo la experiencia de las mujeres «hace mundo» y lo da a luz cuando logra nombrar relaciones sociales sin recurrir a mediaciones masculinas.

Entre los conceptos aportados, se sitúan el de *affidamento* (confianza), la genealogía de mujeres y la autoridad femenina:

— El *affidamento* es una relación política privilegiada y vinculante entre dos mujeres. A la mujer con quien establezco la relación de *affidamento* le reconozco autoridad femenina, deposito en ella mi confianza para crecer y para reconocer.

— La genealogía hace referencia a la reivindicación de la madre y de todas las mujeres ascendientes de la familia; la relación de

la hija con la madre la reivindican como una estructura elemental que falta en el patriarcado, el cual está centrado casi exclusivamente en la figura del padre como central, casi como si fuera él el autor total de la vida. Así, las tradiciones patriarcales han borrado las huellas de las genealogías madres-hijas.

Estas feministas de la diferencia van más allá de la emancipación, de llegar a ser «como los hombres». Para ellas esto es vivir una realidad parcial, la del sexo masculino, excluyendo toda la experiencia femenina, la cual consideran tan importante como la masculina; además, al entrar las mujeres en el mundo cultural masculino, renuncian a su subjetividad femenina y a las relaciones con sus iguales, lo que finalmente conduce, en palabras de Luce Irigaray, a un callejón sin salida desde el punto de vista de la comunicación, individual o colectiva. La consecuencia final es, en definitiva, el empobrecimiento de la cultura ya que queda reducida a un sólo polo de la identidad sexual, el masculino.

Véase también: Confianza, Diferencia, Feminismo, Postmodernidad.

Bibliografía:

SHIVA, Vandana (1995), *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*. Madrid, Horas y horas.

MOORE, Henrietta L. (1996), *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra.

MERCEDES ALCAÑIZ MOSCARDÓ

FEMINIZACIÓN DE LA PAZ. En su acepción negativa, es decir, como ausencia de guerra, la feminización de la paz ha sido un hecho histórico derivado de la exclusión casi generalizada de las mujeres de la función guerrera. Por tanto, los papeles de género social e históricamente asignado a éstas les ha llevado a vivir sobre todo tiempos y espacios de paz. De este modo, en situaciones de conflicto armado, a menudo el mantenimiento de la vida cotidiana ha recaído sobre todo en manos de las mujeres, permitiendo la continuidad y la reproducción en lo posible de la comunidad, mientras los hombres se halla-

ban ausentes u ocupados en actividades militares. Por ejemplo, en países como Colombia, envueltos en conflictos sangrientos, entre los sectores sociales más implicados en la violencia, son las mujeres mayoritariamente quienes están permitiendo la mayor normalidad posible en el transcurso de la vida cotidiana, sosteniendo al grupo. Un intento de mantener la cotidianidad de la paz negativa que también se observa en los campamentos de refugiados, compuestos en su mayoría por mujeres y niños, en especial cuando tienen larga duración en el tiempo, y de los que serían ejemplo las actividades de las mujeres saharauis en los campos de Argelia.

En su acepción positiva, la feminización de la paz supone uno de los factores básicos para su consecución, y está íntimamente relacionada con los objetivos del movimiento feminista. En efecto, el feminismo ha tenido como uno de sus objetivos básicos la feminización de la sociedad, en el sentido de lograr un mundo donde el papel de las mujeres se visibilice y donde exista una igualdad real de oportunidades por encima del sexo; una sociedad que, en definitiva, asuma como propios los objetivos y planteamientos del feminismo. De este modo, si entendemos la paz en su acepción más amplia, como paz positiva, y no como mera «ausencia de guerra», se hace evidente que sólo será posible mediante su feminización, es decir, mediante el logro de la igualdad de oportunidades y la libertad para todas las personas independientemente de su sexo, así como la inclusión de las experiencias de las mujeres al legado que ha de formar la cultura de la paz. Si la paz positiva implica un mundo donde están presentes la igualdad, el bienestar, la justicia, la solidaridad, la concordia y el equilibrio social, que hagan posible el desarrollo integral de todas las personas, incluye ineludiblemente a ambos sexos. En este sentido el movimiento feminista ha contribuido de manera trascendental a la redefinición del concepto de paz, introduciendo en el de paz positiva los derechos de las mujeres y los objetivos del movimiento feminista, e incluyendo en la violencia estructural la derivada de los conflictos de género. Por tanto, el feminismo entiende que difícilmente puede haber paz mientras se

oprima y se impida el desarrollo pleno de la mitad de la humanidad: las mujeres.

Por otro lado, esta feminización de la paz implica también la visibilización y la incorporación a la sociedad en su conjunto de las experiencias pacíficas de las mujeres, tanto en sus prácticas cotidianas como en su actividad pública en favor de la paz, incluyendo en la cultura de la paz las pautas de relaciones sociales y de regulación y resolución pacífica de conflictos tradicionalmente vinculados a los papeles de género femeninos y haciendo extensivos al resto de la sociedad valores como la ternura, la comprensión, el amor, la caridad, etc.

Véase también: Feminismo, Mujeres, Paz Negativa.

Bibliografía:

HARDING, Sandra D. (1996), *Ciencia y feminismo*. Madrid, Morata.

MOORE, Henrietta L. (1996), *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra.

MARÍA DOLORES MIRÓN PÉREZ

FEMINIZACIÓN DE LA POBREZA. Se denomina así al fenómeno por el cual las mujeres experimentan más agudamente las situaciones de pobreza. Podríamos aducir tres razones para explicar esto, aunque deben entenderse siempre de forma entrelazada y nunca aislada.

En primer lugar, está el aumento en el trabajo doméstico de la mujer. La ausencia o precariedad de gastos estatales en servicios sociales es la característica más visible de un país pobre, en vías de desarrollo o bajo una política de ajuste estructural. Este hecho repercute en todos los ciudadanos de ese país, y en las mujeres implica dedicar más horas de trabajo doméstico tratando de suplir esa carencia. La educación, la sanidad, la higiene, pasan a estar bajo la responsabilidad de la mujer.

En segundo lugar, la precariedad de su trabajo en el mercado laboral. La falta de ingresos es otra característica de este tipo de sociedades. Esto hace que la mujer entre en el mercado laboral, pero sus responsabilidades

domésticas y su escasa educación formal dificulta el acceso a buenos empleos y provoca que trabajen en condiciones muy precarias, especialmente en el sector informal y con salarios pésimos.

Por último, la precariedad de las relaciones familiares. Los problemas económicos y sociales provocan un incremento de los conflictos familiares, con el resultado de un mayor maltrato doméstico a las mujeres.

Véase también: Feminismo, Género, Pobreza.

Bibliografía:

MORANT DEUSA, Isabel (1998), *Amor, matrimonio y familia: La construcción histórica de la familia modern*. Madrid, Síntesis.

SHIVA, Vandana (1995), *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*. Madrid, Horas y horas.

IRENE COMINS MINGOL

FILADELFIA. Los griegos clásicos, de quienes procede directamente la palabra («philos-adelphos» «amor al hermano», «amor fraterno»), la consideraban una de las virtudes cardinales del hombre, ya que no sólo garantizaba la estabilidad de la familia, siempre abierta a todo tipo de disensiones internas, sino que además era la mejor prueba de auténtica filantropía, o lo que es lo mismo de «amor a la humanidad», dado que las relaciones fraternales son como los primeros pasos que dan las personas en la sociedad y poca confianza merece quien no se mostró sensible a los lazos familiares.

En razón de su importancia, no ha de extrañarnos que ya Plutarco dedicara un pequeño opúsculo titulado precisamente *Acerca del amor fraterno*, donde no dejará de lamentar la pérdida de los antiguos valores familiares griegos y la crisis de la familia, recomendando el cultivo de la fraternidad entre hermanos y el cariño filial como muestra de humanismo, y proponiendo para ello múltiples ejemplos históricos y mitológicos. Los cristianos redefinirán la palabra y le darán el sentido de «caridad fraterna», en clara alusión a la hermandad esencial existente entre todos los hombres.

Tenemos noticia de que en la antigüedad sirvió de nombre a algunas ciudades, entre las que contamos la *Filadelfia* fundada por Atalo II Filadelfo en Lidia, en torno al siglo II a. C., o la renombrada en Palestina de esta guisa por el rey Ptolomeo II Filadelfo tras su conquista y que hoy día es la actual capital de Jordania, Amman.

Más en la actualidad y con objeto de promover el amor fraternal nos encontramos con la ciudad norteamericana de *Filadelfia* en el estado de Pennsylvania, lugar de nacimiento de la nación estadounidense y de su constitución. Una importante presencia cuáquiera nos puede hacer comprender mejor las razones de la elección de este nombre, ya que este grupo ha sido uno de los impulsores fundamentales de la acción y el pensamiento pacifista desde sus orígenes.

La ciudad de *Filadelfia* se ha mantenido fiel al principio inspirador que revela su nombre como centro receptor de los perseguidos en Europa por razones religiosas, o como lugar de acomodo de quienes huían en el viejo continente de la guerra o la miseria. Supone la más viva rememoración del significado inicial filantrópico y pacifista de la palabra.

Véase también: Amor, Filantropía, Fraternidad.

Bibliografía:

PLUTARCO (1994), *Obras Morales*, IV. Madrid, Gredos.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y MARCELO LORENTE LINDES

FILANTROPÍA. Es literalmente el amor por el género humano. Proviene del griego (*philos* = querido, amado, afín y *anthropos* = humano). De ahí que el filántropo es la persona que se distingue por el *amor* desinteresado hacia sus semejantes y por sus obras en bien de la comunidad; en este sentido es interpretado como humano, humanitario, caritativo, generoso, liberal, desprendido, desinteresado, altruista, bienhechor, benefactor y protector.

Muchos consideran que la filantropía es la expresión del impulso generoso que brota de todo ser humano, en todos los tiempos y en

todas las culturas, y puede ser entendida como: una actitud de respeto, atención y servicio, encaminada a promover el desarrollo del ser humano y proteger su entorno; el compromiso generoso de personas, instituciones y empresas, que aportan tiempo, talento y recursos en favor del desarrollo integral de la comunidad; un conjunto de acciones no remuneradas, orientadas al desarrollo social que potencia el talento y la capacidad humana; un medio eficiente para estimular la participación voluntaria, distribuir recursos y crear formas de trabajo que impulsen el equilibrio y el desarrollo armónico de la sociedad: una acción generosa y voluntaria, que se realiza en beneficio de la comunidad, sin ánimo de lucro ni interés particular.

Simbólicamente y desde la Antigüedad, la filantropía se ha representado con el pelícano, al igual que con la cigüeña y la garza, ya que han sido considerados ejemplos de abnegación de los padres para con los hijos en tanto que si falta alimento para sus crías vomitan lo del día anterior para nutrirlos, un concepto perfecto con la imagen de Cristo que derrama su sangre por sus hijos. Otros símbolos de la filantropía han sido el unicornio o el delfín, ejemplificando este último la leyenda en la que un delfín salva al joven Arión cuando fue arrojado al mar por la codicia de sus compañeros.

El ideal de filantropía hunde sus raíces filosóficas en la concepción utilitaria de la amistad, concepto que derivará en la *Humanitas* renacentista en la que se exige como virtud amar a todos los hombres como miembros de una misma familia. En este sentido se entenderá el altruismo como aquella condición que permite cooperar con muchos extraños. De manera más organizada parece que ya en el siglo XVII comenzaron a surgir diversas asociaciones de filántropos. Las sociedades filantrópicas se desarrollaron tratando de paliar situaciones de miseria muy puntuales y luego fueron tomando un carácter progresivo de solidaridad a veces internacional. En la actualidad, muchas organizaciones humanitarias reconocen a la filantropía como la actitud personal primaria que congrega a sus miembros.

Una actitud filantrópica puede conllevar beneficios para los demás y para con uno

mismo, tales como sentido de pertenecer, ser útil, autoestima, reinserción en grupo, participación, movilización y conexión, aplicación de conocimientos, experiencia en beneficio de los demás, comunidad saludable, acción práctica de la democracia, solidaridad y participación ciudadana.

No obstante, hay que tener presente que la identificación de la filantropía como el amor al prójimo ha justificado ciertas actuaciones como en la Segunda Guerra Mundial cuando los nacionalsocialistas exageraron la disposición de entrega hasta el olvido de otros valores. Del mismo modo, y teniendo presente que este amor al prójimo va unido a generosidad y en muchas culturas la persona generosa goza de respeto, hay que señalar que ambas son virtudes que hay que ejercer con responsabilidad. Dar determinada ayuda al llamado «Tercer Mundo» de manera irreflexiva puede no ser beneficioso. La filantropía ha de ser responsable.

Véase también: Amistad, Amor, Armonía, Desarrollo, Voluntariado.

Bibliografía:

- GARCÍA BACCA, Juan David (2001), *Sobre filantropía: tres ejercicios literario-filosóficos: (filantropía divina, divino-humana, humana)*. Barcelona, Anthropos.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, Juan Antonio (1991), «Iconografía e Iconología del Pelicano: un ensayo sobre la reconversión del concepto de filantropía», *Boletín de Arte*, 12, 127-146.
- URIZ PEMÁN, M.^a Jesús (1995), «Un modelo de Filosofía Social y Política: la filosofía de la filantropía». *Euridice*, 5, 165-181.

ELENA DÍEZ JORGE
y FRANCISCO A. MUÑOZ

FOCO GUERRILLERO (Teoría del). En la segunda mitad del siglo veinte, las vertientes más importantes que reivindican la lucha armada, sobre todo en América Latina, se nutren principalmente de dos fuentes: la revolución cubana con el guevarismo y su teoría del foco guerrillero, y la revolución china, con la teoría maoísta de guerra popular prolongada. Sobre esas líneas, con sus particula-

ridades y adecuaciones, caminaron las organizaciones armadas que conformaron el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), en Nicaragua; y las que formaron el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN), en El Salvador. En esas mismas vías transitan actualmente grupos armados como Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA), en Perú, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), en Colombia, por citar a algunas de las guerrillas más representativas.

La teoría del foco guerrillero es una modalidad de la lucha armada revolucionaria que consiste en emplazar grupos móviles en puntos estratégicos de un país, especialmente en las zonas campesinas y en lugares próximos a las pequeñas ciudades para emprender escaramuzas de desgaste militar y psicológico contra las fuerzas armadas regulares. Los focos guerrilleros son grupos armados poco numerosos, esencialmente móviles, especialmente preparados para golpes de sorpresa, emboscadas y combates ligeros con los cuales golpean a las unidades de contrainsurgencia de las fuerzas armadas regulares. El *foquismo* se propone iniciar un proceso general de insurgencia contra el orden constituido, para lo cual cuenta con la acción concomitante de grupos clandestinos en las ciudades que se encargan de hacer sabotajes en sus centros vitales, paralizar su operación y crear las condiciones subjetivas para la acción armada revolucionaria de la población civil contra el gobierno.

Algunos de los principales planteamientos de esta concepción son:

1. La necesidad de iniciar la lucha armada siempre que existan ciertas condiciones económico-sociales que la hicieran viable. Se parte de la base de que estas condiciones estaban dadas en la casi totalidad de los países latinoamericanos, como consecuencia de su subdesarrollo y atraso (producto de la crisis estructural del capitalismo dependiente que origina bajos salarios, desempleo y subempleo).

2. Las condiciones políticas y aún ideológicas (llamadas «condiciones subjetivas») se desarrollarían como consecuencia de la acti-

vidad del foco armado. De ahí que la existencia o no de los partidos políticos revolucionarios se considerase como algo secundario y seguramente no prioritario. Las simpatías suscitadas por la actividad militar del foco, debían ser encuadradas en organizaciones cuya función era, casi exclusivamente, contribuir al esfuerzo y la victoria militar. Más que partidos, propiamente hablando, lo que se trataba era de organizaciones de apoyatura logística y propagandística, reclutamiento, etc., concentradas hacia el desarrollo del potencial operativo del foco armado y a su crecimiento. El desarrollo de la lucha se mediría en términos de crecimiento de la capacidad operativa; el éxito en términos de éxito militar; y la victoria era la victoria militar en la guerra. La expectativa y la confianza en esa victoria, que surgiría de la acción armada, era el logro y el requisito esencial en el plano ideológico.

3. La guerra se concebiría en términos de guerra de guerrillas, centrada en el medio rural, al amparo de condiciones geográficas adecuadas que hicieran posible el ocultamiento de los guerrilleros y viable la táctica de «golpear y desaparecer» moviéndose siempre, característica de la guerrilla rural. Se parte de la instalación de un reducido grupo de combatientes en alguna zona de difícil acceso para el ejército; ese pequeño grupo iría ganando el apoyo de la población local y extendiendo su acción hasta convertirse en un ejército y pasar de la guerra de guerrillas a la guerra convencional contra el ejército enemigo. En su formulación clásica, original, el foquismo negaba la viabilidad de la guerrilla urbana, cuestión que posteriormente fue revisada y modificada para adecuarla al ámbito de la ciudad¹.

4. La actividad militar del foco inauguraría un proceso donde cada acción, cada operación motivaría una réplica generalizada (respuesta de la represión). En la medida que la

guerrilla fuera operando con intensidad mayor, a niveles más altos, la represión se iría endureciendo, se iría generalizando. En la medida en que dicha represión se generalizara, mayores serían las simpatías que concitaría el foco y mayores, por lo tanto, sus posibilidades de desarrollo. En esta dialéctica ascendente de acción-represión, se generarían condiciones político-sociales cada vez más favorables a la acción militar, hasta culminar en una situación ideal en que importantes sectores de la población sosteniendo a la guerrilla, su vanguardia armada, impondría la caída del gobierno despótico, sólo sostenido por la minoría privilegiada y por el aparato represivo, vencido en sus esfuerzos por suprimir militarmente la guerrilla.

La generación de esta dinámica –planteamiento central del foquismo– emanaría de los éxitos armados. Estos generarían la perspectiva de victoria capaz de atraer a las masas en el marco de una creciente opresión política. La actividad de la guerrilla, la respuesta represiva que ella inevitablemente produciría, cerraría ante las masas todas las puertas, todas las vías que no fueran la vía de la lucha armada, volcando –necesariamente– al pueblo del lado de la revolución. Así se procedería por un camino corto, simple y directo, a la «politización de las masas» y su nucleamiento tras la vanguardia guerrillera. A partir de ese planteamiento se subestimaba la importancia de toda la actividad de masas (gremial, propagandística, política pública) que no apuntara, de manera directa, a favorecer el esfuerzo bélico. Una actividad de masas suponía distraer fuerzas en aspectos considerados muy secundarios o aún negativos en la medida que pudieran abrir expectativas y perspectivas que compitieran eventualmente, con la vía de la lucha armada. Por lo demás, se partía de la base de que toda organización, toda actividad pública, sería barrida rápida-

1. El auge de las luchas urbanas a fines de los 60 y durante los 70 (estallido estudiantil-popular en México en 1968, «Cordobazo» argentino de 1969, etc.), junto a varias derrotas de la guerrilla rural, hicieron surgir una variante guerrillera urbana. Ella se basaba en los mismos principios que el foquismo rural guevarista: la propaganda armada, grupos pequeños, golpe y rápido repliegue, es decir la acción directa que mostraría a los trabajadores y al pueblo de las ciudades la necesidad de la lucha armada y los llevaría a apoyar a la guerrilla.

mente por la represión una vez puesta en marcha la mecánica acción-represión accionada por el foco guerrillero.

Un intenso debate se ha cernido en torno a la relación entre la teoría del foco guerrillero y la teoría clásica marxista de la toma del poder. En concreto se trata de si Ernesto Guevara de la Serna (el *Che*) contradice a Marx cuando sostiene que la misión de los dirigentes es crear las condiciones necesarias para la toma del poder y no acompañar o coordinar la ola revolucionaria que va naciendo en el seno del pueblo. Esta crítica está relacionada con la incapacidad de distinguir entre factores objetivos y subjetivos en la revolución y que justificaría la acusación de voluntarista que ha recaído sobre Guevara.

En un texto, que ha servido como marco teórico obligado en la teoría del foco, *La Guerra de guerrillas*, Ernesto Guevara, resume en tres tesis centrales la visión foquista: primero, las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército; segundo, no siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución, dado que el foco insurreccional puede crearlas; y, tercero, en la América subdesarrollada el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo.

La discusión más interesante y virulenta se ha dado en torno a la segunda tesis. Al respecto, se le ha reprochado a este teórico de las guerrillas que, obnubilado por una suerte de subjetivismo o voluntarismo, se haya lanzado él y haya empujado a otros a aventuras sin perspectivas de éxito, desde la congolesa hasta la boliviana. Se ha alegado que, lejos de ser verdadera esa segunda tesis, lejos de estar confirmada por la experiencia de Cuba, lo cierto es que sólo se puede emprender una lucha armada cuando existen, ya dadas, todas las condiciones, las cuales, precisamente, ya habrían estado dadas en Cuba en 1956 cuando Fidel Castro inicia su acción armada con el desembarco del Granma. Por tanto, el foco insurreccional alejado de las condiciones materiales que convocarían su presencia sería un acto temerario e irresponsable que cobraría un alto precio en vidas humanas y en el descrédito de las causas revolucionarias. Al respecto,

es conveniente citar otro párrafo del mismo texto cuestionado:

«Naturalmente, cuando se habla de las condiciones para la revolución no se puede pensar que todas ellas se vayan a crear por el impulso dado a las mismas por el foco guerrillero. Hay que considerar siempre que existe un mínimo de necesidades que hagan factible el establecimiento y consolidación del primer foco. Es decir, es necesario demostrar claramente ante el pueblo la imposibilidad de mantener la lucha por las reivindicaciones sociales dentro del plano de la contienda cívica. Precisamente la paz es rota por las fuerzas opresoras que se mantienen en el poder contra el derecho establecido».

De esta forma, para el principal gestor de la teoría del foco revolucionario, está claro que hay ciertas condiciones mínimas sin las que no es posible ni, por lo tanto, lícito emprender una lucha armada. También está claro que hay condiciones necesarias para el triunfo de esa lucha armada. Una idea común es la que identifica las unas con las otras. Y es esa idea la que impugna Guevara. Hay, según él, circunstancias propicias para el inicio de la lucha armada aunque no sean todavía propicias para su triunfo; el paso a una situación que sí lo sea puede ser causado, en parte al menos, por la propia lucha armada. En lugar de ver a ésta meramente como efecto de las condiciones socio-políticas, cabe verla como en parte co-causante de algunas de ellas.

Las tesis del Che Guevara no pueden dilucidarse, en principio, como verdaderas o falsas. Lo que pasa es que de antemano no existe ningún procedimiento para averiguar fehacientemente si están dadas todas las condiciones para el inicio de una acción o de una empresa humana. Menos aún hay procedimiento alguno que permita determinar, sin lugar a dudas, si la empresa por iniciarse podrá desarrollarse ulteriormente hasta alcanzar el éxito, o no. En todas las acciones humanas hay un enorme margen de incertidumbre. A falta de algoritmos, tócales a los emprendedores respectivos el actuar con tino y prudencia.

Estamos aquí, como en tantas otras cosas, en ese conflicto entre las dos virtudes opuestas de la valentía y la prudencia que subraya Platón en su diálogo *El Político*. Nadie puede de antemano garantizar el éxito. Pero, para quienes creen en la eficacia de las acciones foquistas, hay circunstancias en que una empresa está tan obviamente justificada a los ojos de una gran parte de la opinión, y en que su inevitabilidad se impone de tal manera, que es lícito iniciarla, tras haber sopesado cuidadosamente la situación, aun sin poder tener certeza de evaluar correctamente tales circunstancias ni menos aún de sus perspectivas de triunfo.

Véase también: Guerra civil, Violencia.

Bibliografía:

CASTAÑEDA, Jorge (1994), *La utopía desarmada*. Barcelona, Ariel.

GUEVARA DE LA SERNA, Ernesto (1990), *La Guerra de guerrillas*, Barcelona, Fundamentos.
—, (1972) *Diarios*. Madrid, Casa de las Américas.

HARNECKER, Marta (1984), *Pueblos en armas*. México, Era.

CRISTIAN CANDIA BAEZA

FONDO MONETARIO INTERNACIONAL. El FMI es uno de los organismos especializados de la ONU, creado, junto con el Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo (BIRD o Banco Mundial) en virtud de los acuerdos de la conferencia monetaria y financiera de Bretton Woods (New Hampshire, Estados Unidos) celebrada en julio de 1944. Su sede se halla en Washington. Dos problemas estudiaban los responsables económicos reunidos en aquella conferencia: la reconstrucción de una Europa destrozada por la guerra y cómo evitar volver a la situación de los años treinta, que habían provocado la mayor crisis económica conocida y habían propiciado el estallido de la II Guerra Mundial. Era necesario encontrar un sistema de pagos internacionales que sustituyera al patrón oro y evitara el caos monetario, y un sistema de comercio internacional que evitara el proteccionismo de los años treinta.

En la adopción de los caminos para resol-

ver aquellos problemas tuvo una responsabilidad principal el economista británico John Maynard Keynes, que ya se había ocupado de la cuestión en varios trabajos publicados desde 1923, sobre todo en su *Tratado sobre el dinero* (1933); el propio Keynes propuso un proyecto de banco internacional, que habría de convertirse en un sistema de ajustes multilaterales entre los países que pertenecieran al mismo y trabajar con una moneda de referencia, el *bancor*, para evitar el predominio en el ámbito internacional de una moneda nacional, es decir, del dólar. Aquellas y otras ideas se debatieron en la reunión de Bretton Woods a la que asistieron representantes de 44 países y de la que salió el nuevo sistema de pagos internacionales constituido sobre la base de dos nuevas organizaciones que nacen como organismos de Naciones Unidas: El Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

El más importante era entonces el primero, en el que caía la responsabilidad de poner en marcha un sistema alternativo al patrón oro, y éste, una vez cubierto por los diferentes países el 80 por 100 de su fondo de dotación, quedó constituido el 27 de diciembre de 1945, aunque sus operaciones no dieron comienzo hasta 1947. El artículo primero del acuerdo define como propios del Fondo los siguientes objetivos:

— Fomentar la cooperación monetaria internacional mediante una institución permanente que proporcione un instrumento de consulta y colaboración en problemas monetarios internacionales.

— Facilitar la expansión y el crecimiento equilibrado del comercio internacional y contribuir con ello a fomentar y mantener altos niveles de ocupación e ingresos reales, y a desarrollar los recursos productivos de todos los países miembros, como objetivos primordiales de la política económica.

— Fomentar la estabilidad de los tipos de cambio, lograr que los miembros tengan sistemas cambiarios ordenados y evitar depreciaciones con fines de competencia.

— Coadyuvar al establecimiento de un sistema multilateral de pagos en las transacciones corrientes entre los países miembros

y la eliminación de las restricciones cambiarias que entorpezcan el desarrollo del comercio mundial.

— Infundir confianza a los miembros, de su alcance a los recursos del Fondo, con las garantías adecuadas, dándoles así la oportunidad de rectificar los desequilibrios de sus balanzas de pagos sin recurrir a medidas perjudiciales para la prosperidad nacional o internacional.

— Reducir la duración y la magnitud de los desequilibrios en las balanzas de pagos de los países miembros.

Estos objetivos se concretan en: la convertibilidad de las monedas en oro, en dólares o en libras esterlinas y en mantener la estabilidad de los tipos de cambio para evitar la incertidumbre en el comercio de pagos internacionales. Alteraciones de los tipos de cambio superiores al 10 por 100 sólo serían aceptadas en caso de producirse un desequilibrio «fundamental» y previa autorización del Fondo, con las condiciones que éste marque para cada caso.

Cada país debe constituir en el FMI, que actúa como fondo de estabilización de cambios, unas reservas del 25 por 100 en oro o monedas de reserva (dólar y libra) y del 75 por 100 en moneda nacional, que se determinan en función del volumen de las transacciones económicas y financieras de cada país y de su nivel de renta. Como contrapartida, cada país puede recibir un volumen de oro o divisas que no supere el 50 por 100 de sus reservas en el FMI, que en casos excepcionales puede llegar al 125 por 100.

A pesar de que trataba de sustituir al patrón oro, las divisas de sus miembros habrían de estar definidas en términos de valor oro, constituyendo así un sistema de cambios fijos que permitiera la libre convertibilidad de estas divisas. El comercio entre los Estados miembros se realizaría de acuerdo con las paridades fijas de sus respectivas monedas; el oro no circulaba y las monedas no eran convertibles en oro pero como estaban definidas en oro, los pagos internacionales podrían hacerse con dicho metal. ¿Qué diferencias había entre el patrón oro y el sistema de Bretton Woods? Principalmente el sistema para

arreglar los desequilibrios. Si todo iba bien, el sistema era prácticamente idéntico al del patrón oro, pero esa era una previsión demasiado optimista y sería muy difícil evitar los problemas estructurales de balanza de pagos; la reconstrucción europea exigiría muchas importaciones y habría poco que exportar; por otra parte, la heterogeneidad de los países miembros hacía presagiar dificultades abundantes; los desequilibrios en la balanza de pagos serían inmediatos y agobiantes. ¿Qué ocurriría de acuerdo con el sistema del patrón oro? Que cuando un país acumulara deudas como consecuencia de déficit en la balanza de pagos, se produciría una contracción de la oferta monetaria y una deflación que acentuaría la crisis y su hundimiento financiero y económico. En el periodo de entreguerras estos problemas se habían resuelto mediante el abandono del patrón oro y la devaluación, lo que había conducido al caos económico y al envenenamiento de las relaciones internacionales. En el futuro, un país en dificultades tendría que contar con la autorización de los demás para realizar su ajuste; podría devaluar, pero debería lograr el acuerdo del Fondo que estudiaría su caso y propondría una solución. Nadie podía salirse de las filas cuando quisiera; como ha señalado Tortella, «había que pedir permiso al capitán».

Un país en dificultades tendría que ponerlas en conocimiento del FMI y éste interpondría para solucionarlas mediante ayudas y penalizaciones; las ayudas consistirían en créditos para que el país pudiera cubrir su déficit sin necesidad de dejar de importar y, eventualmente, en la autorización para devaluar que, en cualquier caso, estaría en lo sucesivo sometida a complejas reglas y condiciones, tanto en lo que se refiere a su cuantía como a su frecuencia. Las penalizaciones consistían en planes de estabilización, mediante los que el país se sometería a una impuesta disciplina para remediar los desequilibrios estructurales; dichos planes implican generalmente una disminución del sector público, generalmente poco eficiente y causante casi siempre del déficit, una restricción monetaria que permitiera disminuir la inflación y eliminar las empresas o actividades de poca

productividad y, finalmente, reformas estructurales para racionalizar el sistema productivo. Tales medidas de ajuste, en la medida que implicaban un avance de la ortodoxia monetaria y presupuestaria y un control, cuando no disminución, del sector público, han sido vistas siempre con recelo por los sindicatos y los partidos de izquierda, porque en muchas ocasiones han ido seguidas de privatizaciones, congelaciones salariales y reducciones de plantilla. Y es que —como afirma Tortella— aunque el sistema trataba de evitar los aspectos más dolorosos de los ajustes, la cirugía social y económica es inevitable en casos de desequilibrio fundamental, por mucha anestesia que se utilice.

Por otra parte, los críticos del sistema han argumentado el carácter ventajoso que esta situación concede al capital norteamericano para su inversión en el resto de la comunidad de pagos; por ello, en algún momento se ha propuesto la conversión del FMI en un banco supranacional que centralizara todas las reservas mundiales, la adopción de tipos de cambio más flexibles o la ligazón del volumen de liquidez a una base mercancía en lugar de monetaria.

La estructura del FMI es la siguiente:

— Junta de Gobernadores, integrada por un Gobernador fijo y otro suplente por cada país miembro. Está investida de todas las facultades, a excepción de la admisión, suspensión o liquidación del Fondo.

— Los Directores Ejecutivos, cinco, nombrados por los miembros con cuotas más altas, y otros veinte, elegidos por los Gobernadores de los demás miembros.

— El Director-Gerente o Director de Gestión, elegido por los Directores Ejecutivos, que preside sus debates y dirige el personal y las operaciones.

En principio, serían miembros del FMI los que lo fueran de la ONU, aunque quedaron fuera del mismo los países de gobierno comunista; no obstante, algunos lo fueron originalmente, como la URSS, Checoslovaquia y Polonia, que se retiraron en 1948 en protesta contra la discriminación hacia ellos por parte del Banco Mundial y del propio Fon-

do. Cada país tenía que hacer una aportación de capital al Fondo y su capacidad de decisión en el mismo estaría en proporción a la cuota aportada.

España había quedado excluida de las Naciones Unidas en 1946 y del Plan Marshall de recuperación económica de Europa en 1947; desde 1951 los avatares de la guerra fría hicieron que los Estados Unidos iniciaran un programa de ayuda especial a España y la misma situación hizo que fuera admitida en la ONU en 1956 y en el FMI en 1958; al año siguiente llevaría a cabo uno de los planes de ajustes más importantes del siglo: el llamado plan de estabilización de 1959.

Quien controla realmente el FMI es el llamado «Grupo de los Diez», formado por los diez países con más reservas del mundo (Estados Unidos, Canadá, Suecia, Gran Bretaña, Alemania, Bélgica, Países Bajos, Francia, Italia y Japón) y, en última instancia, por los Estados Unidos, que posee en la práctica poder de veto. Los ministros de finanzas de estos diez países, adoptaron el 13 de diciembre de 1961 un acuerdo en París, en relación con la concesión por parte del FMI de préstamos destinados a estimular la liquidez internacional; aquel Grupo se convirtió pronto en el poder supremo dentro del FMI, siendo institucionalizado a partir de noviembre de 1966, año en el que el Grupo de los Diez (ministros de finanzas y gobernadores de los bancos centrales) y las autoridades del FMI iniciaron una serie de encuentros periódicos, para consensuar la política monetaria y las decisiones del Fondo. En 1963 Suiza se incorporó al Grupo de los Diez como observador.

En 1967, en la conferencia de Río de Janeiro, el FMI creó los Derechos Especiales de Giro como moneda de pago internacional respaldada por los fondos que cada país tuviera en el Fondo, a fin de conseguir aumentar la liquidez del sistema, aunque la medida no pudo contener una grave crisis monetaria que se saldó con sendas devaluaciones del dólar en 1971 y 1973 y con una ampliación del margen de variación de los tipos de cambio hasta el 2,25 por 100.

En 1972 se organizó dentro del Fondo un Grupo de los Veinte, como foro principal de discusiones y debates sobre la reforma del

sistema monetario internacional. Este grupo estuvo formado por los Diez más Argentina, Australia, Brasil, India, Indonesia, Irak, Marruecos, México, Suiza y Zaire. Este grupo presentó en 1974 un avance sobre las líneas principales de reforma del sistema monetario internacional; sin embargo, el desorden en los precios internacionales introducido por el alza de los del petróleo provocó un desequilibrio prácticamente integral que impidió una reforma sosegada del mismo; la necesidad de que el Fondo acudiera a atender los déficits de las balanzas comerciales le colocó en una situación de insuficiencia de recursos y él mismo tuvo que recurrir al endeudamiento con varios de sus miembros, principalmente los países productores de petróleo y algunos bancos suizos.

El FMI estableció entonces una nueva política de créditos, con tasas de interés variable, para asegurar la reposición de sus disponibilidades, abandonando sus compromisos anteriores de intereses fijos referidos al momento de la formalización. Por otra parte y ante la imposibilidad de mantener los cambios fijos establecidos inicialmente, el Fondo tuvo que permitir desde 1978 la posibilidad de flotación de las monedas de los países componentes del mismo. También tuvo que recurrir a la actualización de los depósitos obligatorios o cuotas de cada país, pero el retraso en la aprobación de esta medida por el Congreso de los Estados Unidos hasta 1984 mantuvo al Fondo durante varios años en una precaria e incierta situación.

Desde entonces, los países miembros pueden pedir créditos por un importe del 150 por 100 de su contribución y del 450 por 100 en operaciones a tres años, pero las condiciones impuestas a los países deudores en la renegociación de su deuda han provocado protestas sociales que han acompañado a los gestores del Fondo y del Banco Mundial en sus sucesivas reuniones.

En 1991 la URSS se incorporó como miembro asociado por un periodo transitorio, pero al año siguiente y tras producirse su desintegración, el FMI acordó el ingreso en el mismo de las catorce repúblicas resultantes de su disolución. También en 1992 se produjo la incorporación de Suiza, con lo que ha ter-

minado reuniendo en su seno a la casi totalidad de los países del mundo.

La grave crisis monetaria de 1992 mostró las dificultades del FMI para hacer frente a los problemas de cambio en una economía cada vez más globalizada, cuyas monedas se rigen por unas fuerzas de mercado extraordinariamente difíciles de controlar. Dicha situación se vio ratificada en 1995 cuando estalló una crisis financiera en México, que se extendió a gran parte de los países del mundo. No obstante, el Fondo sigue teniendo una gran importancia en el crecimiento económico de los países menos desarrollados. A finales del siglo XX las cuotas totales del Fondo ascendían a unos 150.000 millones de Derechos Especiales de Giro, de los que los Estados Unidos aportaban unos 20.000.

Véase también: Banco Mundial, Estado del Bienestar, Globalización, Nueva Economía, Nuevo orden económico internacional.

Bibliografía:

- IGLESIA GARCÍA, Jesús de la (1994), *El orden económico mundial (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y GATT)*. Madrid, Síntesis.
- MUNS, J. (1986), *Historia de las relaciones entre España y el Fondo Monetario Internacional 1958-1982, Veinticinco años de economía española*. Madrid, Alianza Editorial.
- SURELLE RAMIA, José y BOIN, Jacqueline (1984), *Fondo Monetario Internacional: deuda externa y crisis mundial*. Madrid, IEPALA.
- VARELA, Manuel (1968), *El fondo monetario internacional*. Madrid, Guadiana.
- , (1994), *El Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la economía española*. Madrid, Alianza Editorial.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

FORMACIÓN DEL PROFESORADO.

Existen distintas maneras de conceptualizar la formación del profesorado:

1. Tenemos el *enfoque académico* en la formación docente. Se centra en la concepción del docente como líder intelectual experto en la materia que enseña. La creencia

generalizada sobre la enseñanza es que, en principio, sólo el dominio científico de la disciplina curricular capacita para su ejercicio. Con la distinción entre estructura semántica (contenidos conceptuales) y estructura sintáctica (procedimientos propios) de la disciplina se ha renovado este enfoque, dejando un cierto lugar a la necesidad de formación en métodos de enseñanza de la disciplina acordes con sus procedimientos específicos (auge de las didácticas especiales), con lo que la enseñanza del profesor debe buscar el dominio de la estructura semántica y sintáctica de la materia.

2. El *enfoque tecnológico*, que aprovechó el impulso de la psicología conductista, modernizó la formación docente al enfocarla como un dominio de competencias profesionales que garantizarían la eficacia docente. Para su adquisición se utilizan medios tecnológicos (circuitos cerrados de TV y vídeo) para garantizar una formación eficaz desde los modelos de enseñanza programada. La enseñanza aparece como un proceso regulado tecnológicamente y el profesor como un técnico en aplicación de las reglas de la enseñanza, formado en competencias y estrategias de adopción de decisiones.

3. El *enfoque humanista o personalista*. Se fundamenta en las teorías psico-sociales que propugnan la indivisibilidad de la personalidad docente, de manera que no podemos quedarnos sólo en aquellos aspectos reconocidos como profesionales, sino en la formación integral de la persona (profesional, afectiva, cognitiva, moral, social...). Se considera la enseñanza como un proceso de ayuda al desarrollo de las personas (educación). El profesor aparece, él mismo, como una persona en desarrollo que a su vez es un facilitador del desarrollo del alumnado

4. El *enfoque práctico* entronca, por un lado, con los planteamientos más tradicionales del aprendizaje profesional, pero también incluye desde las revisiones sobre la función de la experiencia en la construcción del conocimiento, hasta las últimas formulaciones de la enseñanza reflexiva y de la concepción del profesor como profesional reflexivo sobre su propia práctica, facilitando, así, la construcción de un conocimiento profesional. Los

innovadores planteamientos de la formación asumen las nuevas concepciones de la práctica como elemento de inducción profesional capaz de integrar el conocimiento teórico y aplicado en una estructura superior de conocimiento funcional útil (conocimiento práctico) para ejercer la docencia.

5. El *enfoque crítico*, aunque de escaso uso, tiene una enorme trascendencia desde la perspectiva ética del ejercicio de la función docente como servicio público. Se enfoca en la dimensión social y política de dicha función. Desde la Ilustración se le reconoce a la educación un enorme poder de transformación, pero también es el mismo sistema el que imposibilita a la enseñanza jugar su función en el cambio social. De ahí que los ejes de la formación docente en este enfoque sean la capacitación para la investigación en la identificación de las fuerzas legitimadoras del orden social (conservadoras) y el uso crítico del conocimiento profesional. La enseñanza aparece como un proceso social de reconstrucción del conocimiento y el profesor como un profesional comprometido ética y socialmente.

Por otra parte Liston y Zeichner (1993) hablan de tres grandes tradiciones conceptuales en la formación del profesorado, en las que caben los modelos anteriores:

a. La *tradición conservadora* tiene como planteamiento central la preocupación por la transmisión del capital cultural acumulado en el mundo desarrollado. En consecuencia la preparación de los docentes se centra en el dominio de las especialidades culturales delimitadas por las disciplinas escolares. El profesor aparece como mero transmisor de contenidos culturales.

b. La *tradición progresista*, se ha centrado en la reflexión sobre el conocimiento y la experiencia como modelo de enseñanza. Se proponen contextos situacionales y estrategias reflexivas que permitan al profesorado construir y reconstruir su conocimiento profesional a partir de la experiencia práctica.

c. La *tradición radical* nace de la crítica al actual sistema de escolarización en las sociedades avanzadas que impide hacer de la educación un proceso de transformación de la

cultura y de superación de las condiciones sociales de marginación y desigualdad. La reflexión para el cambio es el eje central del planteamiento formativo. Se pretende que el profesorado cuestione la enseñanza desvelando las fuerzas culturales presentes en la escuela que obstaculizan la democratización y la mejora social.

La tradición conservadora incluye el modelo académico, y la progresista, los modelos tecnológico y humanista, en tanto que la tradición radical se refiere al modelo crítico. Queda el modelo práctico, que incluye planteamientos, tan diversos, como la formación tradicional por imitación y repetición (tradicción conservadora), y la reflexión sobre la práctica (tradicción progresista).

En el cap. 13 del Libro Blanco de la Reforma (El profesor y su formación) se plantea el modelo de profesor para una escuela renovada. Se dice que el perfil deseable de un docente:

«es el de un profesional capaz de analizar el contexto en el que se desarrolla su actividad, de dar respuesta a una sociedad cambiante, y de combinar la comprensividad de una enseñanza para todos... con las diferencias individuales, de modo que se superen las desigualdades pero se fomente, al mismo tiempo, la diversidad latente en los sujetos».

Hoy día esta diversidad no sólo es latente sino explícita, de la cada vez mayor presencia en las aulas, de alumnos de diversas etnias y culturas. Éste es uno de los elementos a atender que constituye y define a nuestra sociedad cambiante y que se manifiesta como una de las nuevas demandas sociales. El modelo de formación permanente o desarrollo profesional que aparece en el citado capítulo 13, viene definido por unas características que lo sitúan de lleno en un marco de verdadera actualidad:

1. Basado en la *reflexión sobre la propia práctica profesional*, que le permita examinar su teoría implícita de la enseñanza, sus esquemas de funcionamiento básico y las acti-

tudes propias. De esta forma puede iniciar procesos de autoevaluación de su actividad docente, que oriente su desarrollo profesional, lo que convierte su práctica docente en un proceso de investigación en la acción. Pero ya no se concibe la formación como algo limitado exclusivamente a la persona del profesor individual, debiendo incluir dimensiones colegiadas, profesionales y organizativas. De ahí el segundo principio:

2. Una *formación centrada en la escuela*, en donde el centro escolar aparece como núcleo de aprendizaje institucional. El centro educativo se constituye en un espacio de aprendizaje e investigación no sólo para los alumnos, sino para los propios profesores: compartir conocimientos, preocupaciones y experiencias, en un aprendizaje y mejora de la propia práctica, lo que no exime de un necesario asesoramiento y apoyo externo, como dinamizador del propio proceso. La innovación/formación centrada en la escuela comporta una determinada concepción de los profesores como profesionales reflexivos que investigan y comparten conocimientos en sus contextos naturales de trabajo, y exige ir configurando el centro (con los recursos y apoyos necesarios como comunidad de aprendizaje para los alumnos, los profesores y la propia escuela como institución. El desarrollo curricular basado en la escuela y la formación continua del profesorado son dos procesos educativos que se complican mutuamente. De ahí que la formación debe articular las necesidades de desarrollo individual y las del centro como organización, donde, por tanto, los espacios y tiempos de formación estén ligados con los espacios y tiempos de trabajo; en donde los lugares de acción puedan ser, al tiempo, lugares de aprendizaje. Por esto, las modalidades de formación deben emerger de los propios centros educativos, como procesos de identificación de problemas, construcción de soluciones y planificación de proyectos de acción.

Para que todo esto sea posible se necesita una gestión participativa y colegiada de los centros que posibilite el liderazgo múltiple de los profesores, y donde una autonomía en el desarrollo curricular incite al desarrollo organizativo conjunto del centro. Desde

esta perspectiva se dan procesos formativos internamente generados, atentos a las situaciones y pertinentes a los contextos de trabajo. Sin embargo, esto no excluye situaciones formalizadas de formación por parte de diversos especialistas externos, pero sí las incluye en el contexto del propio trabajo, en las necesidades surgidas desde las demandas de la propia práctica. Estas estrategias de formación permiten articular, en un mismo proceso, cambios organizativos en los centros y cambios individuales de los profesores que posibilitan la construcción de nuevas culturas profesionales, permitiéndonos cambiar de una cultura de la conformidad, de la dependencia y de la ejecución individual de propuestas externas, a una cultura de la autonomía, de la innovación internamente generada y del trabajo colegiado. Tomar, pues, en serio la idea de los centros escolares como unidades básicas del cambio significa: resituar la formación continua de los profesores de modo que, por un lado, contribuya al incremento de las propias habilidades profesionales, las cuales se vuelcan de nuevo sobre la escuela, y por otro lado, promover una formación centrada en la escuela de modo que permita inscribirla en el propio proceso de construcción del cambio como tarea colegiada y en equipo. De esta forma, el problema de la Reforma deja de ser el problema de la formación, para trasladarse al cómo reestructurar los centros escolares. Es el «aprendizaje organizativo» del centro como organización, la base de la formación y la innovación. Concebir el centro escolar como una *comunidad de aprendizaje institucional* (Clark) implica que va construyendo su conocimiento a partir de la «memoria colectiva institucional» mediante adaptaciones progresivas de nuevas ideas o propuestas, compartiendo supuestos e intercambiando experiencias. No es la suma acumulativa de los aprendizajes individuales lo que marca el desarrollo del centro como institución, sino el «procesamiento social» de la información en que cualquier propuesta externa es reconstruida colegiadamente. Primar la dimensión organizativa-institucional del centro escolar, como unidad básica de cambio, implica generar procesos y formas de trabajo colegiado diri-

gidas a autorevisar lo que se hace, repensar lo que se podría cambiar y consensuar planes de acción, lo que requiere, la cooperación de todos, o de la mayoría de los miembros, para analizar reflexiva y colegiadamente dónde se está, por qué y cómo se ha llegado ahí, valorar logros y necesidades... todo lo cual promueve el propio desarrollo profesional como docentes.

A partir de la autorevisión crítica conjunta de la práctica docente, se hace un diagnóstico de la situación, lo que supone una percepción común de los problemas y necesidades, se movilizan las experiencias, saberes e ideas, para proponer los cambios deseables y encontrar las soluciones posibles. En este modo de trabajo, que inaugura una cultura colegiada y cooperativa frente a otras individualistas y fragmentadas, la práctica escolar es vista como una actividad recursiva, de observar, cuestionar, alterar y evaluar los efectos de las prácticas intentadas, en un proceso espiral de reflexión-acción colaborativa, en el que los asesores externos tienen un papel que jugar, pero desde una relación igualitaria. En este contexto, el cambio aparece como un proceso de reconstrucción solidario y cooperativo realizado por los propios profesores en relación de colaboración con los agentes externos. Tomar como núcleo del cambio la cultura escolar, significa priorizar los valores, modos de trabajo y expectativas compartidas sobre la acción diaria. Desde este enfoque el objetivo del cambio organizativo son las imágenes, valores, prácticas y significados compartidos en el modo de trabajar y no primariamente los cambios a nivel de estructura burocrática o formal. Hay que tomar conciencia de la diversidad de mecanismos, a veces sutiles, que contribuyen a mantener y reforzar la cultura escolar existente, por lo que hay que empezar superando el aislamiento del trabajo docente y la institucionalización de las innovaciones curriculares.

En suma, los docentes deberían implicarse, de manera *cooperativa*, en acciones reflexivas, para abordar el posible cambio de la enseñanza desde perspectivas alternativas a las actuales condiciones ideológicas, legislativas y administrativas de la educación, para orientar una plataforma contextualizada de

emancipación profesional en pos de la mejora educativa. La *reflexión* se revela así, como una forma de indagación sobre la práctica que conduce al desarrollo profesional de los participantes y al desarrollo organizativo de la institución escolar. Esta reflexión práctica se puede definir como problemática, personal y crítica. Una formación del profesorado así entroncaría muy bien con las necesidades y actividades de una educación en los valores de la transversalidad y de una cultura de paz.

Finalmente, es importante hacer referencia a los elementos de cambio en las condiciones personales y ambientales del ejercicio de la docencia que están incidiendo sobre el profesorado y la acción docente. En este sentido, aunque el panorama que perfila Esteve (1995) sobre la situación actual de la enseñanza, centran el origen del desconcierto educativo actual, en este país, en la implantación de los nuevos diseños curriculares, lo cierto es que la situación está generalizada en todo el mundo desarrollado a pesar de las diferencias de contextos, ya que los elementos básicos que provocan la crisis cultural son comunes. Esteve identifica doce factores de cambio: (1) aumento de las exigencias sobre el profesor, (2) inhibición educativa de otros agentes de socialización, (3) desarrollo de fuentes de información alternativas a la escuela, (4) ruptura del consenso social sobre la educación, (5) aumento de las contradicciones en el ejercicio de la docencia, (6) cambio de expectativas respecto al sistema educativo, (8) descenso en la valoración social del profesor, (9) cambios en los contenidos curriculares, (10) escasez de recursos materiales y deficientes condiciones de trabajo, (11) cambios en las relaciones profesor-alumno, y (12) fragmentación del trabajo del profesor. Ante este panorama las actitudes más frecuentes del profesorado son: (a) aceptar la idea de cambio como una necesidad inevitable, (b) inhibirse no aceptándolo, (c) generar sentimientos contradictorios: aceptarlo como inevitable pero mantener una seria disconformidad con él, y (d) miedo al cambio, con manifestaciones de ansiedad y rechazo.

Véase también: Actividades educativas para la paz, Educación para la paz.

Bibliografía:

- ESTEVE, José Manuel (1995), *Los profesores ante el cambio social*. Barcelona, Anthropos.
 LISTON, Daniel P., y ZEICHNER, Kenneth M. (1993), *Formación del profesorado y condiciones sociales de la escolarización*. Madrid, Morata.
 ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

FRATERNIDAD. En sentido estricto y restringido, fraternidad, semánticamente significa la relación que han de tener los individuos que provienen de una misma madre. En un sentido más amplio la fraternidad se refiere a las buenas relaciones que han de tener todos los miembros de una misma familia.

Desde una perspectiva moral y educativa la fraternidad es un concepto marcado por la universalidad de las buenas relaciones. Este valor moral y social no es una artificialidad educativa sino un componente para el desarrollo humano, como muestran casi todas las religiones no sectarias y los grandes filósofos de la educación. Cuando en 1975, Kant publica su breve obra *Hacia la paz perpetua*, desde su modelo de filosofía trascendental, afirma que la fraternidad y la solidaridad son componentes básicos de la gran cultura de la paz y del cosmopolitismo. La fraternidad debe ser una perspectiva ética y educativa para el desarrollo personal, institucional y cosmopolita. Kant introduce la fraternidad en el horizonte de la humanización, del pacifismo y de la no violencia. La fraternidad no puede desentenderse de las condiciones materiales de los demás desde una dimensión planetaria. En este sentido, la consideración del cosmopolitismo fraternal expresado en muchos pensadores se ha de convertir en el valor ideal de las formas políticas para conseguir una humanidad pacificada y marcada por la solidaridad.

Con anterioridad a la filosofía, la fraternidad o relaciones sociales basadas en el amor al prójimo, ha sido el punto básico de casi todas las religiones antes de llegar a su fase fundamentalista. El hinduismo en la lengua originaria de los libros védicos, el sánscrito, probablemente la lengua madre de las indoeuropeas, habla en los libros sagrados de los dos componentes del hombre que ha de de-

sarrollar para llegar a la paz absoluta: el «m» o el yo, de donde provienen todos los «mí» o «me» de las lenguas indoeuropeas, y el «am» o salida del yo hacia los demás, término que aún subsiste en numerosos términos latinos como *amor, amistad, amarus o esposo, familia, etc.*, términos todos ellos que indican la fraternidad o la salida del «yo» hacia los demás.

En otras religiones como el cristianismo, la virtud de la fraternidad es la esencia de la vida y el principio básico para los criterios de la elaboración de la conciencia moral. Desde el cristianismo, sin la fraternidad no es posible la paz en ninguna institución humana. Hay que considerar al prójimo como a ti mismo. Desde este valor se han de implantar otros principios necesarios y que son el reflejo del mismo: la igualdad contra el clasismo, sexismo y racismo; la solidaridad con los marginados, la tolerancia.

Sin centrarnos sólo en las religiones, el nuevo concepto de ciudadanía universal, debe estar estrechamente relacionado con la fraternidad para conseguir un alto grado de paz universal. La fraternidad o tendencia a la unión con los demás, que es natural y no sólo de la dimensión religiosa, ha de ir en crecimiento igual que el concepto y realidad de ciudadanía: desde las buenas relaciones entre los miembros de una familia, pasó a las buenas relaciones entre los componentes de una tribu, de una nación, de un Estado y que debe culminar en el «am» o salida del yo hacia todos los miembros de la humanidad.

La educación en la fraternidad, igual que la educación para la paz, ha de surgir del análisis y reconocimiento de la realidad creciente del empobrecimiento que exige un gran compromiso con la solidaridad; de la inmigración de los países del Sur a los del Norte, en cuya realidad demográfica es necesaria la fraternidad para no caer en la discriminación, desintegración social o explotación de la persona considerada como «algo» y no como «alguien»; en el progreso que cada vez está menos fraternizado con las poblaciones pobres.

Necesidad educativa en la fraternidad: La educación en el amor a los demás, valor que no aparece explícitamente en ningún sistema

educativo actual, por su relación con las religiones, es sumamente necesario ante el notorio contexto de la violencia en que vivimos para: la construcción personal, para el desarrollo de la dignidad humana y del respeto. Ante un discurso que genere violencia desde ideologías o medios de comunicación, la educación ha de ser revisable desde el principio básico de la fraternidad, tanto racional como religiosamente para ver la manera de tratarse a sí mismo, a los demás y al medio ambiente en el que vivimos todos.

El nuevo concepto de ciudadanía sólo puede ser fecundado en la práctica si se implanta la fraternidad entre los grupos y éstos a su vez rompen sus fronteras y establecen una amplia cohesión con los demás hacia una sociedad fraterna.

Véase también: Ciudadanía, Solidaridad, Tolerancia.

Bibliografía:

- DÍAZ SALAZAR, Rafael (1996), *Redes de solidaridad internacional*. Madrid, HOAC.
- GONZÁLEZ FAUSS, J. I. (1997), *Pensamiento débil, caridad fuerte*. Santander, Sal Terrae.
- KÜNG, Hans (1990), *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta.
- LÉVINAS, Emmanuel (1998), *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Caparrós.
- SÁNCHEZ, Antonio y FERNÁNDEZ HERRERÍA, Alfonso (1996), *Dimensiones para la educación para la paz: teoría y experiencia*. Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada.
- VIDAL, Marciano (1996), *Para comprender la solidaridad*. Estella, EVD.

ANTONIO SÁNCHEZ GARCÍA

FREEZE. Se conoce cómo *freeze* (palabra inglesa que puede traducirse como «congelación») a la campaña popular estadounidense Nuclear Weapons Freeze Campaign, que pretendía influir en el gobierno de su país para que negociase con la URSS la congelación inmediata de sus respectivos arsenales nucleares a principios de la década de los 80. El masivo apoyo ciudadano que registró la campaña, dio como resultado la aprobación en el Congreso de una resolución favorable

al *freeze*, si bien la institucionalización de la iniciativa y la tibieza del documento político final significarían para la campaña un declive tan rápido como lo había sido su éxito. Aunque la palabra *freeze* puede utilizarse para definir cualquier propuesta a favor de la congelación de los arsenales nucleares existentes, su identificación con la campaña fue total.

La masiva corriente de activismo pacifista en los Estados Unidos a principios de la década de los 80 fue una respuesta directa a las políticas militares ultraderechistas de la administración Reagan. La postura oficial de los Estados Unidos era que no podía negociarse de buena fe con la Unión Soviética hasta que el rearme estadounidense no ofreciese ventajas sustanciales en los acuerdos de defensa. De este modo, el presupuesto militar de los EE UU inició su mayor etapa de desarrollo en tiempo de paz, creciendo de 130.000 millones de dólares en 1979 a casi 300.000 millones de dólares en 1985.

Podemos situar los precedentes de la campaña *freeze* en 1978, cuando Pam Solo, del American Friends Service Committee, y Mike Jendzejkyk, del Fellowship of Reconciliation fundaron la Nuclear Weapons Facilities Task Force, que aunó la oposición ciudadana a las plantas de producción de armamentos y energía nuclear de los EE UU. Otra temprana manifestación del movimiento fue la Women's Pentagon Action, que articuló una perspectiva feminista en el activismo pacifista estadounidense, enlazando el rechazo a la jerarquía de género con la Paz y la No violencia. El papel de las mujeres siempre había sido determinante en el movimiento pacifista de los EE UU, sobre todo a nivel de base. Sin embargo, su importancia se intensificó en los primeros años 80, cuando aparecieron miles de grupos locales por toda la nación, tomando las mujeres la iniciativa en la educación popular sobre la amenaza nuclear. Además, el accidente en el reactor Nuclear Three Mile Island en Pennsylvania, en Marzo de 1979, supuso un impulso decisivo a la causa anti-nuclear y aceleró el movimiento organizativo que desembocó en la organización de la campaña *freeze*. A consecuencia del accidente, la fe del público norteamericano en la tecnología nuclear descendió dramáticamente,

como sucedería siete años más tarde entre la opinión pública soviética tras el accidente de Chernobyl. El empeoramiento de la atmósfera de la Guerra Fría sólo intensificó estos miedos.

La idea de la congelación por parte de ambas superpotencias respecto al desarrollo, ensayo y despliegue de armas nucleares existía formalmente desde los primeros años 70 de la mano de Gerard Smith, negociador jefe de los EE UU en el Tratado SALT I (I Tratado de Limitación de Armas Estratégicas). El concepto volvería a escena, mucho más desarrollado, en un artículo de Richard Barnett, del Instituto de Estudios Políticos, en *Foreign Affairs* en la primavera de 1979, así como en un libro publicado por el Boston Study Group, *The Price of Defense*, y por la delegación del Americans Friends Service Committee en su visita a la Unión Soviética en verano de ese mismo año.

La primera acción formal, sobre la idea del *freeze*, apareció en Junio de 1979, cuando los senadores Hatfield y McGovern introdujeron una enmienda, en el Tratado SALT II, favorable a la congelación de los arsenales de ambas superpotencias. No obstante, la enmienda moriría junto con el propio Tratado SALT II cuando el presidente de los EE UU, Jimmy Carter, retiró a su país del acuerdo en los albores de la invasión soviética de Afganistán. Subyacía a todas estas iniciativas una insatisfacción común, respecto a los acuerdos del SALT II, lo que en la práctica permitía que continuase el rearme por parte de ambas superpotencias, rearme que se convertiría en masivo en el caso de los EE UU de Reagan. Así se explica que, numerosos políticos y activistas, buscasen una propuesta, simple e inequívoca, que rompiera la carrera de armamentos, quebrase la atmósfera militar que iba imponiéndose en Washington e inspirase una nueva forma de participación ciudadana por la paz. A comienzos de 1980, Randall Forsberg, del Instituto de Defensa y Estudios para el Desarme de Brookline, Massachusetts, respondería a esas demandas con un importante trabajo, el «llamamiento para detener la carrera de armamentos». Su propuesta era sencilla y muy directa: la forma de parar la carrera de armamentos era, simplemente, dete-

nerla: la producción, pruebas y despliegue de todo tipo de armas nucleares debía cesar inmediatamente, por parte de ambas superpotencias. La simplicidad de la propuesta por el *freeze* era su gran virtud política, ya que la iniciativa era perfectamente accesible al ciudadano medio. Con anterioridad, la política nuclear había sido considerada como un ámbito de conocimiento oscuro, altamente técnico y reservado para expertos. Sin embargo, una campaña a favor del *freeze* podía democratizar radicalmente el debate sobre armas nucleares y estrategia militar. El *freeze* era, pues, más que una propuesta específica para terminar con la carrera de armamentos: se trataba de la posibilidad de exigencia, por parte de ciudadanos corrientes, del derecho a participar en un asunto de tal trascendencia que de ello podía depender la supervivencia de la humanidad. Cuando se organizó la campaña, el movimiento *freeze* democratizaría sensiblemente el debate sobre la paz y la guerra, educando y empoderando a millones de personas para trabajar en la prevención de un holocausto nuclear.

Randall Kehler, veterano activista por la paz y fundador del Trapock Peace Center en Nueva York, fue una figura clave en los inicios de la campaña al promover, en varios distritos de Massachusetts, un referéndum popular no vinculante en 1980. En la propuesta se pedía al presidente de los EE UU que negociase con la URSS la mutua congelación de sus arsenales y que se destinasen parte de los fondos militares a cubrir necesidades humanas. Pese a la primacía conservadora en el clima político del momento, circunstancia especialmente acentuada en Massachusetts, el 59% de los 94.000 participantes apoyaron el *freeze*, evidenciándose el enorme potencial de la propuesta. Las noticias de este éxito se extendieron y la idea de una campaña a favor del *freeze* cobró fuerza, de modo que en Marzo de 1981 más de 300 personas, provenientes de 33 Estados, se reunieron en la conferencia fundacional de la campaña *freeze* en la Universidad de Georgetown (Washington, D.C.). Se decidió denominar al nuevo grupo Nuclear Weapons Freeze Campaign (Campaña para la congelación de las armas nucleares). Ésta era más

una red que una organización formal, pues su estructura y filosofía estaban casi totalmente orientadas hacia la acción de base. Su estrategia se cimentaba en convenciones anuales, en las que cualquier activista de la campaña podía participar, más que en una élite experta o en un personal especializado. Las conferencias anuales eran el máximo organismo de toma de decisiones, mientras el Comité Nacional, compuesto por representantes de los Estados, ejercía como cuerpo directivo entre las reuniones anuales. Randall Kehler, por su experiencia y sensibilidad respecto a las movilizaciones de base, fue elegido coordinador nacional de la campaña –el título «director ejecutivo» fue desechado. Lógicamente, existían notables diferencias tácticas y políticas entre los miles de grupos locales y nacionales que tomaron parte en la campaña. Algunos eran partidarios de un desarme radical mientras otros, más numerosos, eran partidarios de la limitación y el control de armamentos, pero no de su erradicación.

En 1982, la propuesta *freeze* había sido aceptada por más de 200 municipios, 40 condados y 11 legislaturas estatales. También se registró un importante apoyo al *freeze* por parte de eminentes académicos e intelectuales. Más de 150 organizaciones mostraron también su apoyo formal a la campaña, incluyendo la Conferencia de Alcaldes de los EE UU, la Asociación de Jóvenes Cristianas y la Asociación Americana de Enfermeras. Varios líderes religiosos también mostraron su apoyo: la mitad de los obispos católicos de los EE UU apoyaron personalmente el *freeze*, así como el Consejo Nacional de Iglesias, los más destacados representantes religiosos judíos y casi todas las denominaciones protestantes. Además, cabe destacar el apoyo de 25 de los sindicatos más importantes del país. De este modo, la campaña nacional se hizo realidad, con tanto éxito, que en la primavera de 1982 contaba ya con 20.000 voluntarios trabajando en 140 oficinas de 47 Estados y con numerosas fuentes de financiación, por donaciones, en lo que supuso el momento álgido del apoyo al desarme nuclear en los EE UU. La actividad de la campaña se mostró incansable en aquellos momentos, presentando en Nueva York casi dos millones y

medio de firmas, a los delegados de la URSS y los EE UU en la ONU, en Junio de 1982, y celebrando, ese mismo mes, dos movilizaciones masivas por el *freeze*: una en California, que reunió a 90.000 personas, y otra en Nueva York, donde casi un millón de ciudadanos tomaron parte en la que fue la mayor concentración jamás vista en los EE UU.

Jo y Kick Sedeita, eran una pareja de veteranos activistas sociales de California que, animados por el éxito de Kehler en Massachusetts, promovieron la idea de un referéndum en su Estado, el más poblado del país, que finalmente se convertiría en nacional. El gobierno había ignorado los resultados de la consulta social realizada por Kehler, pero no podía hacer lo mismo con un referéndum en toda California, sobre todo cuando los sondeos mostraban que la intención de voto favorable al *freeze* era de 2-1. De este modo, una campaña de apenas un año de vida desafió los fundamentos mismos de la política gubernamental y se vio catapultada al centro de la atención nacional. La Casa Blanca lanzó entonces una poderosa contraofensiva en todos los medios de comunicación nacionales y el apoyo a la campaña comenzó a decaer en las encuestas. El mayor revés mediático al *freeze* fue curiosamente un debate televisivo entre dos conocidos actores: Paul Newman –partidario de la campaña– y el conservador Charlton Heston, quien, más por su fuerte personalidad que por el peso de sus argumentos, resultó mucho más convincente. Con el apoyo popular a la campaña en franco declive, el referéndum tuvo finalmente lugar, ganando el *freeze* en California por un margen de 52-48%. A nivel nacional, Arizona fue el único Estado que rechazó el *freeze*, y el 60% de los 18 millones de estadounidenses que participaron en la consulta votaron a favor.

Al igual que sucedió con el CND (Campaña por el desarme nuclear) británico, la alianza de la campaña con estructuras políticas de partido supondría su decadencia. El apoyo social al *freeze* lo había convertido en una atractiva opción para figuras políticas ávidas de promoción personal. Así, en Octubre de 1982, 28 congresistas, liderados por el demócrata Edward Markey, propusieron la primera resolución favorable al *freeze* en el Con-

greso de los EE UU. Su acción fue rápidamente eclipsada por la decisión del Senador Edward Kennedy de realizar una propuesta similar en el Senado. El apoyo de Kennedy pudo suponer al *freeze* beneficios como mayor visibilidad, más amplio apoyo político y mayor legitimidad, pero también creó problemas, sobre todo el que se identificase una cuestión potencialmente universal, como la prevención de una guerra nuclear, con un candidato específico –el Senador de Massachusetts– de un partido político concreto –el partido demócrata–, algo que resultó desastroso para la campaña. La propuesta final al Congreso fue una resolución, no vinculante, que iba poco más allá de la expresión de una opinión y en la que no se pedía a la cámara que utilizase su poder para solicitar una reducción de las armas nucleares. Otra de las debilidades, de la propuesta Kennedy-Markey, era que no solicitaba la congelación inmediata de la carrera de armamentos, sino que dejaba abierta la posibilidad de que las superpotencias decidieran cuándo y cómo implantarían el *freeze*. De este modo, el texto de la resolución convirtió el simple documento de 16 líneas, que había fundamentado la campaña en un farragoso escrito de 152 renglones, con una ambigua fraseología política, reemplazando la petición original de congelación inmediata de los arsenales nucleares. Para aquellos políticos, el *freeze* no era una propuesta específica para terminar con la carrera de armamentos, sino un documento simbólico de preocupación acerca del control de los arsenales nucleares. Si bien la Cámara de Representantes aprobó el texto y los periódicos destacaron el hecho de que el Congreso había aprobado el *nuclear freeze*, se trató de una victoria agrídulce pues la ambigua resolución final estaba vacía de contenido real.

Probablemente, el mayor logro de la campaña fuese que las deliberaciones en el Congreso legitimizaron la posibilidad del *freeze*, una propuesta originada en la iniciativa de ciudadanos corrientes que expresó la profunda oposición popular al rearme masivo iniciado por la administración Reagan. Además, las redes de activismo pacifista que se establecieron continuaron en muchos casos su acti-

vidad. El legado de la campaña *freeze* hizo posible que en Ohio, Illinois, Maryland, Massachusetts y en una docena de Estados más se crearan formidables organizaciones estatales e importantes programas educativos sobre paz y desarme. Si bien la propuesta *freeze* dejó de ser un centro de atención pública desde 1983, las bases que sentó la campaña permitieron que en años sucesivos existiera un destacado activismo pacifista en los EE UU que iría centrando su interés en otras cuestiones tales como la oposición a los misiles MX, a la Iniciativa de Defensa Estratégica, a la guerra en América Central y a las pruebas de armas nucleares.

Véase también: Control de armamentos, CND, Desarme, END, Movimiento pacifista.

Bibliografía:

- CORTRIGHT, David (1993) *Peace Works. The Citizen's Role in Ending the Cold War*. San Francisco, Westview Press.
- MCCREA, Francis y MARKLE, Gerald (1989) *Minutes to Midnight: Nuclear Weapons Protest in America*. Newbury Park, Sage.
- MEYER, David (1990) *Winter of Discontent: The Nuclear Freeze and American Politics*. New York, Praeger.

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

FUERZAS DE INTERVENCIÓN RÁPIDA. En la reunión del Consejo de Europa de Colonia el 3 y 4 de junio de 1999 y en la de Helsinki el 10 y 11 de diciembre de 1999, los líderes europeos plantearon una política de defensa y seguridad europea común que desarrollaría una fuerza militar propia.

Lo más visible de lo acordado en Helsinki fueron los objetivos que se pretendieron alcanzar hacia el año 2003. A saber, la capacidad de desplegar hasta 15 brigadas (equivalente a 50.000 soldados (150.000, en realidad, teniendo en cuenta que han de rotar), 500 aviones y 15 barcos para las tareas «Petersberg» (tareas humanitarias, Peacemaking, Peacekeeping, etc); se excluyen las tareas de defensa del territorio europeo que siguen siendo algo exclusivo de la OTAN. Tendrían que estar en el terreno antes de 60 días y ser capaces de mantenerse en su misión durante un

año al menos. Para mantener su acción autónoma la Unión Europea pretende también, de forma coherente, promover la reestructuración de la industria europea de defensa.

También se habla de este tipo de fuerza militar en otros contextos pero actualmente se asocia al proyecto europeo.

Francia parece ser el actor más interesado en promover la fuerza de intervención rápida como núcleo del futuro ejército europeo. El obstáculo para ello es Turquía, pues sólo acepta que se usen los recursos de la OTAN para esa fuerza si tiene una cuota de decisión en su uso, algo que es resistido por la propia Francia, seguramente porque los franceses especulan con la posibilidad de que Turquía pueda eventualmente abandonar la economía de mercado y las instituciones occidentales. Pero por otro lado es la exclusión de Turquía lo que la puede echar en manos de políticos no occidentales.

Véase también: OTAN, Seguridad colectiva.

Bibliografía:

- BUZAN, Barry (1997), *Security: a new framework for análisis*. Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- JONES, Walter (1997), *The logic of international relations*. New York, Harper Collins.
- SAROOSHI, Danesh (2000), *The United Nations and the development of collective security*. Oxford, Oxford University Press.

Web:

<http://www.europa.eu.int>

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO. Este término designa a un conjunto de tendencias contemporáneas en el seno de distintas religiones que abogan por el regreso a los fundamentos de la religión mediante la lectura literal de los textos sagrados, y su aplicación a la sociedad y la política. El adjetivo fundamentalista se aplicó por primera vez a ciertos grupos cristianos protestantes de principios del siglo XX que defendían la lectura literal de la Biblia, pero se extendió a movimientos con características similares en otras religiones mo-

noteístas (p. ej., los ultraortodoxos judíos y los grupos islamistas), y recientemente, en el hinduismo. Por otra parte, a veces se utiliza la palabra fundamentalismo en el terreno político o cultural para calificar posturas rígidas e intolerantes.

Existen diferentes términos afines a fundamentalismo que se utilizan de manera indistinta, pero que responden a diferentes matices o realidades, sin haber acuerdo definitivo sobre su sentido. Por ejemplo, el integrismo se suele asociar a la imposición de leyes religiosas en la vida social y política, pero aquí lo definimos como la actitud de mantener la integridad de las doctrinas religiosas, rechazando cualquier cambio o alteración en ellas. Esto implica una voluntad de regresar a los orígenes de la religión que se consideran genuinos y esenciales, y negar la adaptación de las enseñanzas religiosas a la historia.

La actitud integrista ha existido prácticamente en todas las religiones y en épocas distintas, pero lo novedoso del fundamentalismo, como fenómeno contemporáneo, es su forma de plasmar la doctrina religiosa en un proyecto político. Para los fundamentalistas islámicos o judíos, las leyes y fundamentos contenidos en la Torá o El Corán se pueden aplicar perfectamente en el Estado actual. Esto no sólo supone un anacronismo, sino que también implica una reinterpretación de los textos sagrados, pues tales grupos están haciendo una lectura contemporánea de sus escrituras dirigida a los problemas y sociedades actuales.

En gran medida, los grupos fundamentalistas suelen atribuirse la autoridad de discernir cuál es la auténtica práctica de la religión, excluyendo a los creyentes que no comparten su visión de la doctrina. Su intolerancia se extiende también hacia otros grupos religiosos, convirtiéndose en un grave problema para la convivencia pacífica. Sus proyectos políticos se oponen a la democracia, porque consideran que sus principios de igualdad y libertad religiosa y de conciencia no han aportado mayor justicia ni tolerancia en sus sociedades ni en el conjunto del planeta. A pesar de esta contradicción, muchos partidos fundamentalistas se han introducido en sistemas democráticos (p. ej., en Israel, India, EE UU, Egipto o Turquía) y en algunos

casos mantienen una postura bastante ambigua sobre la actitud hacia los partidos laicos o sobre el grado de aplicación de sus programas una vez en el poder.

Ante la intolerancia de los fundamentalismos religiosos, se está desarrollando a su vez una respuesta reaccionaria —calificada por ellos mismos de *fundamentalismo secularista*— que simplifica la realidad y no distingue entre éstas y otras formas de entender y vivir la religión. No todos los judíos practicantes comparten la idea de crear un estado de carácter religioso en Israel ni tampoco todos los musulmanes o cristianos desean la aplicación de las leyes religiosas en sentido estricto. Incluso dentro del fundamentalismo hay actitudes muy diferentes, y en cada religión y en cada sociedad tiene un significado distinto. Por ejemplo, en el Islam el fundamentalismo rompe con toda una tradición de análisis e interpretación de las enseñanzas religiosas, pero en cierto modo está integrando la modernidad y sus avances en una nueva identidad islámica. En el Cristianismo, por el contrario, tiene un sentido de oposición a la ciencia y el progreso. Los medios de comunicación en países occidentales suelen resaltar la violencia e intolerancia de los grupos fundamentalistas islámicos o hindúes, evitando denunciar la violencia que generan también los gobiernos llamados laicos o no fundamentalistas, las terribles crisis sociales y políticas que han originado estos movimientos, o la responsabilidad política que los países occidentales tienen en su ascenso. También las religiones necesitan ser más autocríticas y favorecer un ambiente de diálogo dentro y fuera de sus comunidades que atenúe la rigidez y la violencia de los fundamentalismos.

Otra reacción común es la del relativismo religioso y cultural, que puede llegar a excusar a grupos intransigentes e incluso violentos de sus injusticias y crímenes. Esta situación requiere una postura ética ante el otro, sea por diferencia de opinión, religión o cultura. La crisis de valores, la globalización impositiva y la incertidumbre que caracterizan a la postmodernidad han favorecido la aparición de los fundamentalismos, a falta de algo seguro y claro, o de una pluralidad verdadera y bien fundamentada.

Véase también: Islamismo, Religiones y paz.

Bibliografía:

- HALLIDAY, Fred (1994), «El fundamentalismo y el mundo contemporáneo», en *Papeles de Cuestiones Internacionales*, 52, 37-51.
- KEPEL, Gilles (1991), *La revancha de Dios: Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid, Anaya & Mario Muchnik.

ANA RUTH VIDAL LUENGO

FUNDAMENTALISMOS. El fundamentalismo es un concepto que tiene su origen específico en los escritos de un grupo cristiano protestante norteamericano, que reaccionaba contra la modernización de la religión y que lo hacía en nombre de una visión tradicionalista de la Escritura, de la teología y de las Iglesias. Según su significado histórico, el fundamentalismo describe a (*sic* Marsden):

«cualquier miembro de la confesión evangélica que se opone, con actitud polémica, a que las diversas confesiones cristianas acepten una teología liberal o cualquier cambio en los valores culturales o en las costumbres, como los que generalmente se asocian a un “humanismo secularizado”».

Sin embargo, tal concepción ha tenido una evolución semántica, de manera que hoy se utiliza para designar fenómenos muy diferentes. Lo han usado los *racionalistas críticos* (Karl Popper, Hans Albert) para criticar a quienes defienden epistemologías ancladas en concepciones dogmáticas. Se ha usado, también, para denominar a los *Verdes* alemanes, por afirmar la radicalidad de su movimiento, sin hipotecarla a las instituciones convencionales del sistema representativo. Se emplea para calificar el fenómeno de las *religiones políticas*, en especial el caso del Islam, aunque también es frecuente su uso para calificar un cierto catolicismo. A menudo, se identifica con posiciones de carácter *integrista*, que tanto en el ámbito ideológico, como en el político, se traducen en actitudes de carácter dogmático, intolerante e, incluso, violento. Así, por

ejemplo, sectas en América Latina, movimientos culturales y actividades espirituales como la *New Age*, ecofundamentalismos y proyectos comunitaristas y vitalistas u otras muchas «ofertas de salvación», son así calificados por ofrecer, a quienes las asumen, la seguridad y el orden que la sociedad moderna imposibilita.

Se podría decir que por fundamentalismo podríamos entender a aquel movimiento que reivindica la autoridad de una sagrada tradición, que de alguna forma, hay que restaurar como antídoto para una sociedad desviada de sus anclajes constitutivos. Desde una perspectiva sociológica se puede entender por fundamentalismo (*sic* Shup y Hadden): en primer lugar, el «rechazo de la diferencia radical entre sagrado y profano», fruto de la modernización; y, en segundo término, un «proyecto de unificación institucional de esa dicotomía», para reponer la religión en el centro de la vida social, como un factor decisivo y un punto esencial de referencia para las decisiones en materia de política social.

Si hay una matriz cultural en la que situar la emergencia de este fenómeno, ésta es la Modernidad. La cual es vista, por el fundamentalismo de diversa adscripción, como un fiasco de la razón, de sus grandes proyectos y de sus mitos movilizados. La Modernidad es considerada algo extraño y ajeno a las propias señas de identidad religiosa y cultural. Así, el *fundamentalismo del Norte* subrayará, sobre todo, los monstruos que ha generado la razón moderna, sus rupturas, alienaciones y contradicciones; y el *fundamentalismo del Sur* acentuará el carácter extraño, imperialista y desestructurador de la Modernidad, respecto a sus propias formas de vida, de pensamiento y de organización.

Pero los fundamentalismos no son sólo una *estrategia de resistencia* a la Modernidad, sino que también son un *método de acomodación* a la misma Modernidad. En algunos casos practican un «concordismo» modernizante y, en muchos más, asumen rasgos modernos de la modernidad que rechazan. Sólo que no están dispuestos a adaptarse a la Modernidad hasta el punto de relegar a un segundo plano la dimensión religiosa, que es la más importante de la vida. Por eso, algunos fundamenta-

lismos, al contrario que otras sectas o movimientos esotéricos que se apartan del mundo moderno y rechazan sus postulados, procuran vivir en la sociedad moderna, aunque sin participar de sus estructuras simbólicas; ni se consideran reaccionarios o tradicionalistas, para quienes los fundamentalismos pueden llegar a ser demasiado innovadores.

Para poder entender el porqué de los fundamentalismos, deberemos analizar la complejidad de un fenómeno que tiene dimensiones antropológicas, socioeconómicas, culturales, políticas, religiosas, etc., y que se reflejan en el grave reto que hoy plantean a las relaciones internacionales, en general, y a la democracia como forma de gobierno, en particular. Me limitaré aquí a hacer una aproximación antropológica, que, en mi opinión, nos alerta ante la potencial implicación de todos y cada uno de nosotros en la gestación de actitudes fundamentalistas.

Aproximación antropológica. Los seres humanos, como los demás animales, no podemos vivir sin un territorio en el que afirmarnos. Pero, *nuestro* principio de territorialidad, a diferencia del de los demás animales, es cultural. Lo tenemos que estar recreando continuamente. Si lo perdemos, perdemos también el equilibrio, entramos en un mundo caótico y sin sentido. El problema básico del ser humano es responder al imperativo cultural de la estabilidad desde la experiencia de la inestabilidad intrínseca que genera la cultura, especialmente la moderna.

Ordenar la experiencia, crear nomos y cosmos, es evitar la amenaza de anomía que pesa sobre el individuo y la sociedad. La religión y las ideologías han sido, tradicionalmente, los métodos más eficaces para conseguir dicho objetivo. Pero han sido, también, muy a menudo, el origen de actitudes deshumanizadoras por la carga de fideísmo y de irracionalismo que han generado.

La Modernidad y la secularización parecían conducir a una progresiva eliminación de religiones e ideologías, y prometían un mundo en el que «Las Luces» harían verdad el «todo lo real es racional, todo lo racional es real». Pero la *copla* de las Luces ha pasado de moda y se le están pasando demasiadas

facturas. Un mundo que puede definirse de «caórdico» (en el que conviven orden y caos) y unas «sociedades de riesgo», como las nuestras, parecen ser un marco proclive a aventuras de irracionalismo y oscurantismo fanáticos. De hecho, asistimos a un despertar religioso e ideológico (nuevos cultos, fundamentalismos, nacionalismos excluyentes) que es preciso tomar en serio. El análisis de por qué el aceptar una religión o una ideología puede desembocar en actitudes intolerantes, nos ayudará a descubrir las raíces del fundamentalismo (así como del fanatismo y la intolerancia), más allá de sus expresiones más esparpénticas.

Desde una perspectiva antropológica y siguiendo a Wackenheim, podríamos partir de la hipótesis de que, más allá de la homología estructural entre intolerancia religiosa e intolerancia ideológica, hay un mecanismo más fundamental, que está presente en todo grupo humano organizado y que tiene que ver con la forma de conseguir cierto número de objetivos, también omnipresentes en toda sociedad humana organizada, como la cohesión, la salvación, el poder y la verdad, y que explicaría dicha homología. Estos objetivos se condicionan y articulan mutuamente, como podremos ver. Según esta hipótesis, no es el *homo religiosus* o el *homo ideologicus* quien se muestra intolerante, sino el *homo sapiens* en cuanto tal, en la medida en que fracasa en su tentativa de lograr pacíficamente las relaciones entre cohesión, salvación, poder y verdad. Y, no es menos cierto que las religiones y las ideologías orquestan este fracaso, pero su origen es más profundo.

Si esto es así, la intolerancia y el fundamentalismo son un peligro que nos acecha a todas las personas. Todos estamos emplazados a inventar nuevas formas de lograr, en una interdependencia responsable, la necesaria *cohesión* de los grupos a los que pertenecemos; su sed de *salvación* (o de felicidad, eficacia, liberación); un ejercicio tan democrático como sea posible del *poder* y la paciente confrontación de las aproximaciones divergentes a la *verdad*. Todos sabemos lo difícil que ha sido y sigue siendo esta ineludible tarea y cómo, con frecuencia, caemos en la tentación de ahorrarnos esfuerzos, echan-

do mano precisamente de la religión y de la ideología. Veamos estos cuatro aspectos.

— La *cohesión* reviste una importancia vital en la construcción de cualquier sociedad humana, pero, sobre todo, en aquellas en las que tienen un papel hegemónico las religiones tradicionales, de estructura étnica, ya que la sumisión a la divinidad informa toda la vida del grupo. Esta cohesión suele ir acompañada de tolerancia *ad extra* y de intolerancia *ad intra*, a medida que la diferencia religiosa y el pluralismo se transforman en amenaza para la cohesión moral y política del Estado. También en otros grupos modernos que ostentan, en términos ideológicos, una identidad colectiva no religiosa, se observa una evolución rigurosamente paralela. El imperativo de cohesión ideológica traza una frontera divisoria con los grupos vecinos o rivales, que acaba siendo una división entre personas amigas y enemigas, buenas y malas. La estructura maniquea de este discurso ideológico genera ortodoxias y heterodoxias (herejes), que se imponen dogmáticamente con la ayuda de una propaganda y que excomulgan o eliminan a las ovejas descarriadas.

— La *salvación* que ofrecen las religiones, o sus sustitutivos seculares (liberación, naturaleza, humanidad, felicidad, etc.), exige una virtud que obliga a liberarse de todo lo que se entienda como opresión o tiranía injusta. El discurso supuestamente liberador asocia, sistemáticamente, a la utopía de la liberación, la necesidad redentora de la virtud, del deber, de la ley y del terror. En este esquema, no sólo no hay contradicción entre la ideología del progreso y la intolerancia, sino que, además, un implacable encadenamiento conduce de la una a la otra. ¡No hay libertad para los enemigos o las enemigas de la libertad! Éste es, asimismo, uno de los resortes característicos de la intolerancia religiosa. Quien se cree en posesión de la Verdad y, con ella, de la llave de la puerta que conduce a la Salvación, se siente con legitimidad para obligar a que todo el mundo pase por dicha puerta. Obligar a las personas a salvarse ha sido, así, una ardua tarea de las personas cristianas más «viejas», sobre todo de las direc-

tamente vinculadas a la lógica perversa de la Inquisición (se quiere, sobre todo, la salvación del individuo procesado). Es ilustradora de este extraño método terapéutico, «La leyenda del gran inquisidor», dentro de la novela *Los hermanos Karamazov* de Fiodor Dostoievski, según la cual podríamos deducir cómo muchas ideologías modernas, al igual que el gran Inquisidor, buscan descargar a las gentes del fardo de la libertad y hacerles felices sin contar con ellas.

— El *poder* es una exigencia nacida de los dos objetivos anteriores y ocupa un lugar central en la génesis y desarrollo de la intolerancia y del fundamentalismo. La historia de las religiones nos permite distinguir dos campos de observación: de una, el rol del poder en la vida interna de los grupos y, de otra, las relaciones que los grupos religiosos mantienen con la sociedad civil y política. El poder religioso invoca, para sus representantes, un «derecho divino» que trasciende todos los mecanismos de la regulación social. Desde aquí, se explican los excesos del clericalismo. Dicho poder va unido a una enseñanza profesada *ex cathedra* que exige patente de corso, porque «la verdad tiene todos los derechos y el error ninguno». La intolerancia acecha igualmente a los grupos religiosos en sus relaciones con la sociedad civil y política, como lo hace evidente una historia larga de agustinismo político o de fundamentalismo islámico. Y, cuando los poderes religiosos y políticos se legitiman mutuamente en un simbiótico proceso de sacralización, el peligro de teocratismo fundamentalista se agudiza indefinidamente.

Las ideologías, con no menor radicalidad que las religiones, tratan de legitimar todos los objetivos que una sociedad debe perseguir y el ejercicio del poder para conseguirlos. Sabemos que la lógica del poder se manifiesta en un apetito de conquista, comenzando por las ideologías de apropiación exclusiva y excluyente del territorio y acabando por las ideologías legitimadoras de la dominación cultural en nombre de pretendidos principios universales. La intolerancia y el fundamentalismo han acompañado a la mayoría de las aventuras y empresas imperialistas, aunque se hayan legitimado en nom-

bre de la civilización y del progreso de los pueblos. La ideología de dominación que las mueve ha ido, siempre, acompañada de una intolerancia que han padecido, a menudo trágicamente, los pueblos sometidos en estas empresas. No hay que dejarse engañar por supuestas legitimaciones «humanistas», a lo «círculo de Escipión» o a lo R. Kipling. La «carga del hombre blanco» la han tenido que soportar casi siempre los hombros de los seres humanos de otro color. El actual discurso del denominado «pensamiento único» es el ejemplo más dramático de cómo el fundamentalismo del mercado que sacrifica a diario una cantidad ingente de víctimas puede estar asociado a una ideología tan supuestamente secular como es la del «materialismo histórico reaccionario».

— La *verdad*, la certeza de poseerla, explica, con más claridad aún que los anteriores objetivos, la propensión de las religiones e ideologías al exclusivismo. En la medida en que la verdad es una (el concepto de verdad única y normativa nacería con la racionalidad griega) y necesaria para la salvación, hay que hacer todo lo posible por poseerla y por comunicarla a las demás personas. La concepción de una verdad obligatoria ha engendrado en la historia terribles olas de intolerancia. Con frecuencia comprobamos que los individuos fanáticos de la verdad son más salvajes y crueles que los criminales y delinquentes ordinarios. Se hace verdad la *corruptio optimi pessima*. El desarrollo de la intolerancia dogmática es paralelo a la búsqueda frenética de la «verdadera religión» que, desde la Edad Media, genera gran violencia (guerras de religión). El testigo de esta intolerancia lo recogerá el racionalismo científico. Se parte de la convicción de que la propia verdad nace de una especie de virginidad hermenéutica, desde la que se niega a las demás personas o grupos la neutralidad y la verdad. Confiscando la verdad y presentándose como su única depositaria, la ideología, como la religión, niega a los individuos «extranjeros» el derecho y la posibilidad de acercarse a ella a su manera, desde su situación y conservando sus instrumentos culturales. La intolerancia es, entonces, una mezcla de dogmatismo y de etnocentrismo.

En la medida en que los cuatro parámetros analizados actúan relacionados, se condicionan y articulan entre sí. La aspiración de cada grupo a la *salvación*, es decir, a la supervivencia y a la prosperidad, impone a sus miembros una indispensable *cohesión*. Ésta supone la emergencia de un *poder* capaz de arbitrar las relaciones de fuerza que atraviesan al grupo. A la vez, cada uno de los actores sociales tiende a justificar su posición por un discurso que apela a un valor que se autodenomina soberano: la *verdad*. Como este mismo proceso se repite en todos los grupos, las condiciones para la rivalidad y la intolerancia están dadas, sobre todo, si el camino que se escoge para superarlas sea el de la utilización fundamentalista de religiones o ideologías.

Si lo que acabamos de decir es correcto, no parece, pues, que, de entrada, sea el *homo religiosus* o el *homo ideologicus*, quien, por el hecho de serlo, se muestra intolerante, sino que es, principalmente, el *homo sapiens*, quien, cuando fracasa en su intento por organizar pacíficamente las relaciones entre cohesión, salvación, poder y verdad, se muestra fundamentalista e incluso violento. La religión y la ideología vendrán, después, con su gran carga legitimadora, a consagrar y vigorizar esta situación.

La instrumentalización de la religión en la lucha contra el cambio social, la secularización y el pluralismo, de las sociedades modernas, y el intento de imponerla de forma intolerante y excluyente, e incluso violenta, es, desgraciadamente un fenómeno que no se puede reducir al fundamentalismo islámico, aunque este sea, hoy, el que más nos preocupe. Sectas y movimientos religiosos de diferentes credos: protestantes, católicos, judíos, ortodoxos, hindúes, etc, presentan ese rostro amenazador y sombrío del fundamentalismo. La instrumentalización de la ideología y la actitud fanática y criminal a la hora de defenderla, como ocurre en el caso de los nacionalismos excluyentes o del «fetichismo del mercado» defendido por el «pensamiento único», nos obligan a afrontar el fenómeno de los fundamentalismos como algo que nos atañe a todos. Como decía el clásico: «fabula de nobis narratur».

Véase también: Colonialismo, Fundamentalismo religioso, Tolerancia.

Bibliografía:

CASANOVA, José (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid, PPC.

GARAUDY, Roger (1992), *Los integrismos: ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Barcelona, Gedisa.

MARSDEN, George (1987), *Reforming Fundamentalism*. Eerdmans, Grand Rapids.

SHUPE, Jeffrey K. y HADDEN, Anson (Eds.) (1989), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered. Religion and the Political order*. New York, Paragon House.

WACKENHEIM, Charles (1989), «Des religions aux idéologies: 'Secularisation' de l'Intolérance», *Revue des Sciences Religieuses*, 1-2, Strasbourg.

Webs:

<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/fund.html> (Sobre movimientos religiosos de la Universidad de Virginia, EE UU).

<http://www.globalpolicy.org/wtc/fundamentalism/fundindex.htm> (Información sobre las repercusiones del fundamentalismo sobre el 11 de Septiembre).

DEMETRIO VELASCO CRIADO



GITANOS

G

GANDHISMO. Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) incursionó en la política a la edad de 24 años, cuando al trasladarse a Sudáfrica en 1893 en calidad de representante legal de una firma comercial, fue casi de inmediato involucrado en la lucha por los derechos fundamentales de la población hindú en aquel país. Habiendo regresado a la India, en 1915, se convirtió en pocos años en el cabecilla del Partido del Congreso y en el líder carismático de las grandes multitudes de la India, sobre todo de aquéllas de religión hindú. Además, se mantuvo, ininterrumpidamente, dentro del escenario político de la India y siempre en primerísimo lugar hasta el momento en que fue asesinado, después de haber escapado a tres atentados precedentes.

Gandhi escribió mucho, pero no fue, ni nunca lo ambicionó, un escritor sistemático. La gran mayoría de sus escritos están constituidos por miles de artículos -por lo general muy breves-, siendo algunas veces más largos con ocasión de acontecimientos especiales, casi siempre con el propósito de aclarar a sí mismo y a los demás algunos aspectos e implicaciones de aquella doctrina que él a veces llamó «la doctrina del *ahimsa*»; y, en otras con el nombre de «la doctrina de la no violencia». Todos estos artículos, juntamente con innumerables cartas, entrevistas y otros escritos, han sido recogidos en más de noventa volúmenes que conforman *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (publicados en la ciudad de Delhi por el Gobierno de la India entre los años 1958 y 1984).

De manera que, sólo mediante un trabajo de interpretación y sistematización de las variadas ideas filosóficas, metafísicas, religiosas, éticas, económicas y políticas contenidas en todos estos escritos, es posible intentar la reconstrucción de una doctrina ético-política, a la cual se le podría dar el nombre de «gandhismo». Pero no se trata de un término como el que se pueda referir a cualquier otro «ismo», pues Gandhi repudió siempre ésto. Así, los conceptos fundamentales de esta doctrina son seis: *satya*, *ahimsa*, *sarvodaya*, *satyagraha*, *swaraj* y *swadeshi*.

— *Satya* y *ahimsa*. «Truth» (Verdad) es la palabra inglesa con la cual, cuando escribe en este idioma, Gandhi traduce ordinariamente el término «satya». Pero él emplea este término por lo menos en dos acepciones, una epistemológica y la otra ontológica. Según la primera, «la verdad es aquello que creemos ser verdadero en un determinado momento». De esta verdad, así entendida, Gandhi tiene una concepción objetivista y realista: un juicio es verdadero si y sólo si corresponde a la realidad, a los hechos. Esto es también válido, para Gandhi, en relación a los juicios éticos. Gandhi, sin embargo, piensa también que se puede equivocar: pues sostiene que podemos tener, en un determinado momento, buenas razones para mantener este o aquel juicio verdadero pero esto no excluye que aquel juicio pueda ser falso si se puede luego determinar o demostrar mejores razones para no mantenerlo como tal.

En la acepción ontológica, el término *Satya*, está vinculado con el vocablo sánscrito «sat» que significa, entre otras cosas: ser, esencia, absoluto, real. En este sentido Gandhi afirma que «La Verdad es Dios». Existe una larga discusión sobre si Gandhi sostuvo una concepción immanente o trascendente, personal o impersonal de Dios. Pareciera entonces que él mismo afirmaría que esta cuestión es de importancia secundaria:

«To me God is Truth and Love, God is ethics and morality; God is fearlessness. God is the source of Light and Life... God is conscience. He is even the atheism of the atheist... He is a personal God to those who need His personal presence. He is embodied to those who need His touch. He is the purest essence. He simply to those who have faith. He is all things to all men»¹.

En no pocas ocasiones, Gandhi caracteriza a Dios de manera panteísta, como el conjunto de todo lo que existe: «The sum total of all that lives is God»².

En sus escritos en inglés, Gandhi usa muchas veces los términos «violence» y «non-violence» cuando traduce respectivamente los términos *himsa* y *ahimsa*. Estos conceptos, Mohandas Gandhi, los interpreta de manera muy amplia: violencia o *himsa*, que no se identifica para él simplemente como el conjunto de métodos de lucha armada, sino más bien con todo acto: acción u omisión que lleven a dañar a un ser viviente «in body or mind» (en cuerpo y mente), causando con ello la destrucción la muerte, o provocando sufrimientos físicos o psíquicos. Por el contrario, la no-violencia o *ahimsa* implica, negativamente, el abstenerse de dañar a cualquier ser viviente; y, positivamente, consiste en preocuparse lo más que se pueda por su bienestar. El concepto de «ahimsa» o no-violencia

se funda para Gandhi en «satya» o verdad: entre «ahimsa» y «satya» se da una relación entre medios y fines. El concepto de la «ahimsa» es el único medio eficaz en la búsqueda de la verdad epistemológicamente entendida en virtud de dos razones: en primer lugar, la búsqueda de la verdad es una aventura cordial, la cual para que tenga éxito debe proceder libremente, sin ninguna forma de violencia, con base en el principio del diálogo que está implicado en el término «ahimsa»; en segundo lugar, la posibilidad de equivocarse o la imposibilidad –en cualquier situación de conflicto en que se encuentre–, de alcanzar la certeza, de estar en la verdad y nuestro contrario en el error, excluye todo recurso a la violencia. Pero, sobre todo, el concepto de la «ahimsa» es el único medio para realizar la Verdad ontológicamente entendida, como la suma total de todo lo que vive: un acto de «himsa» es un acto que rompe esta unidad, mientras un acto de «ahimsa» es un acto que no la rompe o, incluso, la restaura allí donde haya sido violentada. Para Gandhi la conciencia de la Verdad como conciencia de la unidad de todo aquello que vive se traduce pues en una identificación con todo ser viviente y fundamenta el respeto por la vida, la cual debe ser sagrada para nosotros, y no sólo la vida de los seres humanos –comprendiendo también aquellos que hacen el mal y aquellos que llamamos normalmente nuestros enemigos–, sino también la de cualquier otro ser viviente.

Sin embargo, esto no implica que, para Gandhi, el matar sea siempre contrario al «ahimsa». Por ejemplo, en contra de los seguidores del jainismo Gandhi sostiene que la muerte de animales es justificable en aquellos lugares donde sea necesario para proteger las vidas humanas (mas no por el placer de cazarlos y comérselos). De igual manera él sostuvo, en algunas ocasiones, la justificación de ciertas formas de eutanasia: privar de

1. La traducción sería: «Para mí Dios es Verdad y Amor; Dios es Ética y Moral; Dios no tiene temor. Dios es el manantial de Luz y Vida... Dios es conciencia. Mas aún Él es el ateísmo del ateo... Él es un Dios personal para aquellos que necesitan su presencia personal. Él toma la forma de hombre para aquellos que necesitan tocarlo. Él es la esencia mas pura. Él es simplemente para aquellos que tienen fe. Él es todo para aquellos que tienen fé».

2. La traducción sería: «La suma total de todo lo que vive es Dios».

la vida a una persona enferma mortalmente, incurable y llena de sufrimientos es un acto de compasión, y la compasión es la expresión práctica de la concepción del «ahimsa».

Todavía más, de modo general, desde el momento en que no es posible vivir sin destruir otra vida, la norma fundamental del «ahimsa» (en sentido negativo), es interpretable como una norma que manda la reducción máxima posible del «himsa» o de la violencia en el mundo. Asimismo, no se puede excluir, a priori, que el uso de la violencia ejercida, en determinadas circunstancias, para llevar a cabo la máxima disminución de la violencia en el mundo, puede ser compatible con la norma de la concepción de «ahimsa». De esta manera, por ejemplo, en el caso de que un hombre poseído por una locura homicida amenace la vida de otros y ninguno esté en capacidad de detenerlo de manera no violenta o capturarlo vivo, Gandhi sostiene perfectamente como compatible con el concepto de «ahimsa» matar a ese hombre. El mismo Gandhi, a pesar de esto, participó directa o indirectamente en cuatro ocasiones bélicas y, en algunos capítulos de su Autobiografía así como, en algunos escritos posteriores, buscó defender estos comportamientos como compatibles con la doctrina del «ahimsa». De manera semejante, según Gandhi, es compatible también con tal doctrina apoyar a aquéllos que luchan por una causa justa, mas ellos, al no creer en la estrategia de la lucha no violenta, o al no estar en condiciones de practicarla, recurren a la violencia armada. Y es una vez más compatible con la doctrina aconsejar, o inclusive indicar a otros que recurran a la lucha armada, especialmente en situaciones en las que la única elección esté entre ella o la cobarde sumisión. Gandhi por lo tanto no era un protagonista del pacifismo ético absolutista.

— *Sarvodaya y Satyagraha*. Gandhi usó el término *sarvodaya* como equivalente de la expresión inglesa «the welfare of all» (el bienestar de todos); y opone expresamente el principio por el cual se debe maximizar el bienestar de todos frente al principio utilitarista que —en la formulación de uno de sus primeros creadores, Jeremy Bentham (1748-

1832)—, prescribe el bienestar del mayor número posible de beneficiados. Tanto el principio utilitarista, como el de *sarvodaya* son, también, aplicables a las instituciones de cualquier sociedad. Pero lo que no es seguro, a partir de los escritos de Gandhi, es qué cosas prescribe con toda precisión el principio de *sarvodaya*, en la medida en que no está claro qué elementos comprende el bienestar de todos. Algunas veces Gandhi se expresa de tal modo que, por medio de aquél, quiere interpretar la manifiesta exigencia que las instituciones tienen de dar prioridad al bienestar de aquellos que están, precisamente, en las peores condiciones, o que las instituciones fundamentales de la sociedad deban ser estructuradas de tal modo que permitan atender a todos ellos y en todas las circunstancias. En consonancia con esta interpretación, el principio de *sarvodaya* resulta afín al «principio de diferencia» propuesto por John Rawls en su conocido tratado *A theory of justice* (1971). En otra interpretación tal vez más aceptable, el principio del *sarvodaya* expresa, según Gandhi, una profunda exigencia de igualdad por la cual la sociedad debe estar organizada de modo que garantice a cada uno de sus miembros los recursos materiales necesarios (víveres, vestido, medicinas, atenciones médicas) para llevar una vida simple y sana; y también una máxima e igual posibilidad de realizarse completamente. En ambas interpretaciones, el principio de *sarvodaya* implica que la economía debe estar vinculada por exigencias precisas de equidad, justicia y solidaridad. Estas exigencias, según Mohandas Gandhi, pueden ser satisfechas plenamente sólo en un sistema de «socialismo no violento» en el que los medios de producción —para cubrir las necesidades elementales de vida— y, en proporción mayor, la gran industria, deben estar puestos bajo el control democrático de la comunidad.

Satyagraha es un neologismo creado por Gandhi para indicar la estrategia activa y constructiva de lucha no violenta, que dedicó gran parte de su vida para desarrollarla y perfeccionarla. *Satyagraha* significa, literalmente, fuerza de la verdad. Gandhi distingue, en relación con la acción, tres tipos de no-violencia: la del fuerte, la del débil y la

del cobarde. Esta última es la pasividad de aquéllos que se esconden de la violencia y, en general, renuncian a luchar contra el servilismo. La no-violencia del débil es aquella que recurre a métodos de lucha no armada, no sobre la base de una cierta convicción ética que excluye de alguna manera el recurso a la violencia armada, sino más bien y simplemente porque no cuentan con los recursos requeridos para llevar a cabo una lucha de tal naturaleza. En sentido más general, la no-violencia, desde esta perspectiva, es el conjunto de métodos de lucha no armada que puede ser escogido por cualquiera en virtud de cualquier fin. Por último, la no-violencia del fuerte o *satyagraha* es, en cambio, una estrategia de manejo de los conflictos fundada en un rechazo de la violencia, la cual, como ya se dijo antes, está basada en razones éticas y va más allá del rechazo de la violencia armada. La *satyagraha*, pues no se identifica ni con el conjunto de los métodos de lucha no armada ni con la suma de las técnicas de lucha empleadas por Gandhi y sus seguidores. Así, el *satyagraha*, como estrategia de manejo de conflictos, se articula con toda una serie de principios y directrices acerca del modo de comenzar y conducir una lucha conforme a los principios de Gandhi sobre la no-violencia en situaciones de conflicto incluidas aquellas que se presentan como de conflicto agudo y profundo. Aquí se reúnen brevemente sus seis principios fundamentales: 1) No se deben aplicar a objetivos incompatibles con los valores que sirven de fundamento a la doctrina no-violenta; 2) Se debe apoyar desde el principio una lucha que no amenace al adversario en sus intereses vitales (la vida, la integridad física y psíquica) escogiendo formas de lucha que aminoren los sufrimientos que el conflicto les pueda causar; 3) Con tal fin es preciso estar preparados para sobreponerse a los sacrificios que pueden llegar a ser grandes, en cuanto: a) «sufrir la ofensa en la propia persona... forma parte de la esencia de la no-violencia y constituye la alternativa a la violencia en contra del prójimo», y b) «el *satyagraha* postula la conquista del adversario mediante el sufrimiento en la propia persona»; 4) En todas las fases del conflicto se debe cuidar la

máxima objetividad e imparcialidad, sin renunciar jamás a la fuerza de la razón y con la determinación de comprender los motivos y argumentos del adversario; 5) En cada fase de lucha de índole *satyagraha* el grupo que la practica debe estar inserto en un programa constructivo dirigido a crear de la mejor manera, *hic et nunc*, los objetivos positivos que se pretenden realizar con mucho cuidado; en este contexto tiene capital importancia la identificación de fines comunes a todas las partes, es decir, aquellos cuya realización descansa en el interés de las partes en conflicto y exige una determinada comunicación y colaboración entre ellas; 6) No se debe recurrir a medios radicales de lucha antes de haber comprobado seriamente las posibilidades de métodos menos onerosos.

Esto implica que métodos concretos de lucha no armada tales como huelgas, boicots, actos de desobediencia civil, campañas de no-colaboración y otras actitudes semejantes, van a ser formas de lucha *satyagraha* solamente en aquellos casos en que sean conformes a estos principios. La idea que subyace en el concepto de *satyagraha*, aplicada a los conflictos de toda índole con base en la fundamentación antes señalada, tiende a bloquear la reacción violenta del opositor y a prevenir los procesos de brutalización y deshumanización íntimamente ligados con ella; asimismo, de igual forma, pretende transformar los conflictos violentos –en acto y en potencia– de manera que se logren alcanzar soluciones consensuadas y constructivas y, en consecuencia, conlleven una reducción de la violencia en el mundo.

Sarvodaya (bienestar de todos) y *satyagraha* (fuerza de la verdad) representan la realización en las instituciones sociales y en la acción política del *satya* (verdad) y de la *ahimsa* (no-violencia), respectivamente. Ambas están, íntima e indisolublemente, interconectadas según la concepción que Gandhi tenía de la estrecha interdependencia entre medios y fines: el medio *satyagraha* es el fin *sarvodaya* en devenir y como tal eso ya es un fin; y el fin *sarvodaya* es a su vez un medio para la *satyagraha* en los términos de que el primero indica cual es la estructuración y organización de la sociedad más adecuada para poder

adoptar el segundo como un instrumento eficaz de defensa popular no violenta.

— *Swaraj e swadeshi*. *Swaraj* (autodeterminación, autogobierno, independencia) y *swadeshi* (autonomía, autocontrol, autosuficiencia) son la traducción de una sociedad *sarvodaya* o del bienestar de todos y están ciertamente en conexión estrecha entre medios y fines: una sociedad encaminada a realizar el bienestar de todos debe ser una sociedad que se gobierna por sí misma, política y económicamente independiente; y en cuanto no está fundada sobre la explotación de otras sociedades y confiándose solamente al *satyagraha* como una modalidad de lucha, incluso contra agresiones externas eventuales, la sociedad *sarvodaya* debe ser una sociedad caracterizada por el *swadeshi*, es decir, lo más autosuficientemente posible.

Swaraj es utilizado por Gandhi en un sentido muy amplio que comprende la autonomía, el autocontrol, la disciplina de sí mismo, la autolimitación a nivel individual, colectivo y nacional: ella comporta una persecución disciplinada de los propios intereses a tal punto de no causar detrimento a los intereses legítimos de otros. A nivel estrictamente político, *swaraj* es la independencia de un estado fundada en el consentimiento no manipulado de ciudadanos autónomos. Gandhi aceptó la definición de estado como la institución que tiene el monopolio de la coerción violenta pero adopta como ideal el «estado no violento». Con esta fórmula, aparentemente contradictoria, Gandhi se refiere a un estado fundado en el consentimiento explícito de la gran mayoría de ciudadanos que respeta la ley vigente, no tanto por temor a la sanción, sino más bien porque, participando democráticamente en el proceso de creación de la ley, y manteniendo en su contenido esencialmente justo se identifican con ella y por ende la obedecen libremente. En este estado democrático el poder coercitivo de la comunidad por encima de lo individual está, pues, reducido a un mínimo. Pero también el respeto de la ley, fruto de procedimientos democráticos tiene sus límites. Si una ley democrática es percibida por uno o más ciudadanos como ampliamente injusta, o bien si la

ley prescribe comportamientos claramente contrarios a los dictámenes más profundos de la conciencia moral de un individuo, el recurso a la desobediencia civil es para Gandhi no solamente legítimo sino más aún obligatorio, a condición de que el individuo en todo lo demás sea un ciudadano extremadamente respetuoso de la ley y acepte voluntariamente la sanción prevista por su violación.

Swadeshi es también un concepto que Gandhi usa de una manera muy amplia. En primer lugar, se trata de la expresión de una valoración de la calidad de vida contra la multiplicación artificial de las necesidades y consumos que constituye, para Gandhi, un impedimento al proceso de una realización completa de sí mismo. Aquí aflora, también, una crítica muy dura a la incivilidad de las máquinas y al industrialismo desenfundado que Gandhi criticó durante toda la vida; crítica considerada durante mucho tiempo por una gran mayoría como la expresión de una actitud reaccionaria y obscurantista pero que, con el paso del tiempo, ha acabado siendo revalorada, sea por los estudiosos economistas de los problemas del tercer mundo, sea en el ámbito del movimiento ecologista. En la dimensión económica implica, asimismo, el rechazo de un pueblo a dejarse explotar por otros, valorizando al máximo, pero de manera atenta y planificada, los recursos materiales y la fuerza de trabajo de que se dispone. *Swadeshi* tiene también implicaciones culturales y sociales: ello comporta la valoración y la defensa de la propia cultura, de la propia lengua, la confianza en sí mismos, en las propias capacidades y fuerzas; implica también la valoración de estructuras sociales y centros habitados en los que no se pierde la dimensión humana de las relaciones entre las personas y es, por consiguiente, propio del espíritu *swadeshi* favorecer el desarrollo de centros habitados de pequeño y mediano tamaño, en contra de la creación de grandes.

Los conceptos *swaraj* y *swadeshi*, vinculados con los conceptos de *sarvodaya* y *ahimsa*, que tienen validez a nivel global y no sólo local, conducen al rechazo del principio de la «razón de estado», del egoísmo nacional, y también en la condenación de cualquier forma de explotación de un pueblo por parte de

otros. Esto implica el rechazo de un concepto de soberanía nacional entendido como algo que implique un derecho absoluto de propiedad sobre el territorio y los recursos que un pueblo controla y por lo mismo una concepción de justicia distributiva válida a nivel global, que comprende a las generaciones futuras y que se realiza a través de estructuras económicas y políticas mundiales controladas democráticamente por representantes del pueblo.

Véase también: Hartal, Noviolencia.

Bibliografía:

- CLÉMENT, Catherine (1991), *Gandhi, profeta de la libertad*. Madrid, Aguilar.
- DÍAZ DEL CORRAL, Eulogio (1987), *Historia del pensamiento pacifista y no-violento contemporáneo*. Barcelona, Hogar del Libro.
- MULLER, Jean Marie (1995), *Gandhi. La sabiduría de la no-violencia*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

GIULIANO PONTARA

GENERACIONES FUTURAS. Alude al compromiso que tenemos las generaciones actuales con la herencia que dejamos a la posteridad. Así, podemos hacer que hereden instituciones de violencia, guerra, marginación y exclusión; sistemas económicos que generen desigualdades, pobreza y miseria; y formas de cultivo de la tierra que sean depredadoras y que conviertan en insostenible la vida, no sólo para los seres humanos del futuro sino también para todos los seres vivos y toda la naturaleza. Sin embargo, también es posible que dejemos en herencia instituciones de paz e integración; sistemas económicos que generen mayor igualdad con reconocimiento de las diferencias y asuman una noción positiva de pobreza como austeridad que promueva la justicia; y un cultivo de la tierra que se cuide de todos los seres vivos y de la naturaleza misma.

En las tesis que se mantienen en esta Enciclopedia sobre la Paz Imperfecta y Positiva podemos reconstruir la historia desaprendiendo los momentos de violencia, desigualdad y culturas depredadoras del medio natural, para

mostrar los indicadores, aunque imperfectos, de las diversas maneras de hacer las paces, la justicia y el cuidado sostenible del medio natural. Depende de la perspectiva cultural que adoptemos, la de las culturas de la guerra o la de las Culturas para la Paz. Es decir, depende del tipo de relaciones humanas que *cultivemos* entre nosotros mismos como seres humanos y con el medio natural, de cómo nos cuidemos unos de otros y de cómo cuidemos a la naturaleza. En este sentido la ética de nuestro compromiso con las generaciones futuras será una Ética racional de Mínimos que muestra las razones de justicia que tenemos con la posteridad, y una Ética del Cuidado que promueva nuestros sentimientos de ternura y compasión radical con los seres vivos y la misma naturaleza del futuro.

Es cierto que hemos heredado una versión de la tradición bíblica que interpreta el mandato del Génesis, «dominad» la tierra, en un sentido que parecía legitimar la depredación, esto es, el cultivo de la tierra como si fuéramos ladrones (*praedo* significa «ladrón» en latín) que robamos violentamente la vida de la naturaleza. Esta versión se ha visto acentuada en la modernidad occidental con la concepción actual de la ciencia y el desarrollo tecnológico. Ha sido una interpretación patriarcal y machista la que ha minimizado, y hasta anulado, el principio femenino del cuidado de la naturaleza presente en las tradiciones más orientales de la Madre Tierra. En este contexto una ética de nuestra responsabilidad con las generaciones futuras también ha de tener presente la recuperación de la sacralización de la Tierra por parte de algunas ecofeministas y la recuperación del cuidado, así como de la feminización de las relaciones humanas en el marco de una nueva masculinidad y nuevas culturas para la supervivencia.

Sin embargo, hay otra interpretación del mito de la creación que resalta, como vimos en el marco de nuestra propuesta de Paz Positiva, la noción originaria de cultura y cuidado de los animales y la tierra, así como la simple afirmación de que fueron creados «hombre y mujer»; a pesar de que parece ser cierto que en la tradición judía, griega y cristiana la naturaleza no se considera sagrada.

Es cuando el ser humano, pretendiendo ser como se imagina que son los dioses, transgrede esta paz positiva originaria del cuidado de los hombres y las mujeres y la misma naturaleza basado en la fertilidad y la multiplicación e introduce la violencia, cuando la tierra da cardos y espinas y la mujer queda dominada por el hombre. Con la toma de conciencia de cuánto bien y cuánto mal nos podemos hacer los seres humanos las culturas humanas se convierten en culturas de dominación, el cultivo de la tierra en deprecación y llegamos a olvidar «el rostro materno de Dios». También aprendimos, no obstante, la posibilidad de pedirnos cuentas por lo que nos hacemos a nosotros mismos y a la naturaleza, representado por Yahvé demandando a Adán, Eva y después a Caín.

De hecho, la tradición judía de la Alianza siempre ligará el compromiso con las futuras generaciones y con el disfrute de una tierra que se promete fértil.

«Estableceré mi alianza contigo y con tu descendencia a través de las generaciones... te daré en posesión perpetua a ti y a tus descendientes... esa tierra donde ahora eres extranjero» (Gén 17, 7-8).

La experiencia de transgresión o pecado mancha la tierra y hace que nos sintamos extraños a ella y nos vomite (Lev. 18, 25). Así mismo el derecho islámico también considera al hombre heredero de todos los recursos de la vida y la naturaleza y responsabiliza a cada generación de las futuras sugiriendo una propuesta de *equidad intergeneracional*.

En el cristianismo, a veces se ha interpretado la afirmación «no os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal» (Mt. 6, 34) en la línea de San Agustín de que el futuro dependerá de la divina providencia, en lugar de interpretarlo como una invitación al desprendimiento. Sin embargo, en otras interpretaciones con Jesús se ratifica la importancia de la relación entre las generaciones heredada de la tradición judía. Jesús libera de la transgresión o pecado que se hereda entre las generaciones y se recupera la perte-

nencia a la generación elegida que viene de Abraham (Rm. 4, 11 ss.). Además se relaciona el compromiso con las generaciones futuras y el que tenemos con la naturaleza. Según la cristología de San Pablo, la salvación se dará con toda la naturaleza: «la creación entera gime con dolores de parto, como nosotros... suspirando por la redención de nuestro cuerpo» (Rom. 8, 18-23). En el diseño del reino de Dios realizado en las Bienaventuranzas, los mansos, los humildes poseerán la tierra (Mt. 5,4), con lo que hay una interacción entre una teología política y una teología de la tierra que por algunos teólogos como Leonardo Boff es interpretada como interacción entre el grito de los pobres y el grito de la tierra.

Desde la Investigación de la Paz es fundamental la afirmación del prefacio de la constitución de las Naciones Unidas de 1945 cuando se declaran resueltas a «preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra». Sin embargo no será hasta 1972, después de las advertencias de poner límites al crecimiento por el Club de Roma, que la propia ONU organizará el primer encuentro mundial sobre medio ambiente en Estocolmo, Suecia. Es allí donde se toma conciencia de que el futuro de la Tierra y de la humanidad depende de las condiciones medioambientales y ecológicas. La Carta Mundial de la Naturaleza de 1982 profundizó en el tema y a la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y Desarrollo (Comisión Brundtland) de 1987 debemos la interacción entre el compromiso con las generaciones futuras, la preocupación por el cuidado del medio ambiente y una nueva concepción del desarrollo como desarrollo sostenible: aquel desarrollo que satisface las necesidades básicas del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades y que, además, se basa en el sostenimiento del medio natural.

En la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro los representantes de los estados no se acabaron de comprometer con una Carta de la Tierra que había sido discutida por las ONGs y adoptaron en su lugar una Declaración conocida como la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo y el

llamado Programa o Agenda 21 que trata de aplicar las tesis del desarrollo sostenible desde cinco perspectivas: manejo descentralizado del medio ambiente en los niveles estatal y local; potenciación de la democracia participativa; recolección y acceso a la información sobre el medio ambiente y desarrollo; incentivos económicos para actuar de manera sostenible con respecto a la tierra; y elaboración de la capacidades locales para realizar el desarrollo ambientalmente sostenible. Es en Río donde apareció la famosa cifra del 0,7% del producto nacional bruto de los países para ser destinada a la ayuda oficial al desarrollo.

Desde el punto de vista jurídico se habla de un concepto de distribución equitativa horizontal en relación con la generación actual (*intrageneracional*) y vertical en cuanto que los beneficiarios serían las generaciones futuras (*intergeneracional*). En la jurisprudencia o práctica jurídica de aplicación de leyes que han ido configurando los derechos de las generaciones futuras, han sido importantes también los razonamientos de los jueces para frenar las pruebas nucleares en los años 90. Así, se ha argumentado que los tribunales han de considerarse «fiduciarios de los derechos de esas futuras generaciones de la misma manera que un tribunal doméstico actúa como fiduciario de los derechos de un niño incapaz de valerse por sí mismo». «Fiduciario» significa que es como si las generaciones futuras depositaran su confianza en los tribunales que van a salvaguardar sus derechos y la herencia que van a recibir de las generaciones actuales. Surgen así unos *deberes planetarios*: conservar recursos; asegurar el uso equitativo; evitar impactos desfavorables; prevenir desastres, minimizar el daño y prestar asistencia de emergencia; e indemnizar por el daño ambiental. La contrapartida lleva a *derechos planetarios* que en relación con el medio ambiente forman parte de los Derechos Humanos de la tercera generación: derecho a la paz, a un medio ambiente digno y a la autodeterminación.

Desde el punto de vista filosófico ha habido argumentos como el de la «astucia de la razón» de Hegel o el de la «mano invisible» de Smith que se interpretan en el sentido de

que no somos responsables ante las generaciones futuras porque todo está determinado. Sería una secularización de la tesis de la providencia divina. También se ha argumentado que nuestro compromiso ético es con el presente más que en el futuro y que la falta de empatía con las generaciones futuras nos incapacita para saber incluso qué tipo de obligaciones tendríamos si no sabemos qué es lo que realmente desean. Otro argumento afirma que sólo tenemos deberes respecto de individuos específicos con los que nos relacionamos y, evidentemente, no nos relacionamos con los individuos del futuro que, en cierta manera están fuera de «nuestra comunidad moral». Estos serían argumentos que negarían que tuviéramos algún tipo de obligación con nuestros descendientes como individuos. Además estarían las tesis que negarían que tuviéramos algún deber con los seres humanos del futuro como «miembros de la especie humana», porque la misma noción de especie es tan abstracta que resultaría difícil atribuirle conciencia, sentimientos, etc. En este sentido, en todo caso, habría que garantizar la existencia y la dignidad de los individuos, pero no de la especie *Homo sapiens* o cualquier otra. Otras tesis afirmarían que hay una menor responsabilidad con las generaciones futuras que con las presentes o que es una responsabilidad «decreciente».

Desde la ética discursiva Karl-Otto Apel defiende que en la situación actual, debido al desarrollo de la economía y a los problemas del medio ambiente, ya no es suficiente una ética ligada a nuestra propia comunidad sino que necesitamos una *macroética planetaria* de la corresponsabilidad. Esta macroética planetaria es una ética de la corresponsabilidad porque los efectos de nuestras acciones individuales y colectivas son para todos los seres humanos: horizontalmente para las generaciones actuales y verticalmente para las generaciones futuras. En la medida en que todos los seres humanos podemos considerarnos miembros de una comunidad de comunicación tenemos que someter nuestras decisiones a la interpelación de las generaciones actuales y a lo que pensamos nos pueden demandar desde el futuro.

Véase también: Derechos Humanos, Desarrollo Humano, Ecofeminismo, Investigación para la Paz, Paz.

Bibliografía:

- APEL, Karl O. (1990), «Una Ètica de la co-responsabilitat per Europa i el món», en CASTIÑEIRA, A. (Ed.) (1990) *Europa a la fi del segle XX*. Barcelona, Acta, Quadern núm. 6.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
- PONTARA, Giulano (1996), *Ètica y generaciones futuras*. Barcelona, Ariel.
- WEISS, Edit B. (1999), *Un mundo justo para las futuras generaciones: derecho internacional, patrimonio común y equidad intergeneracional*. Madrid-Tokyo, Mundi Prensas-United Nations University Press.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

GÉNERO. El término género hace referencia a la diferencia de roles que entre hombres y mujeres establece la sociedad. Como construcción social que es, puede modificarse ya que se transmite en la socialización y no son comportamientos innatos. La diferencia entre el sexo y el género es que el primero viene dado por los genes y no puede cambiarse y el segundo es aprendido y por tanto puede evolucionar. Por ejemplo, las mujeres no son más aptas para el cuidado por razones biológicas sino por aprendizaje, es una construcción social, una construcción de género, no un rasgo de sexo.

La categoría de género es cada vez más importante dentro de la investigación para la paz, aunque no siempre ha sido así. Hasta hace poco el género no era observado como una variable en la investigación. Autoras como E. Boulding, Birgit Brock-Utne y Betty Reardon entre otras han sido las pioneras en hacernos descubrir la importancia de este factor.

La aportación de la perspectiva de género a los estudios para la paz nos viene dada principalmente por dos elementos. En primer lugar, el descubrimiento y crítica de las dominaciones y subordinaciones, que en muchas ocasiones están enmascaradas for-

mando parte de la violencia cultural. En este sentido se ha ampliado la clasificación de la violencia distinguiendo entre violencia organizada y violencia no organizada, aportando así el análisis del micronivel de la violencia: la violencia doméstica, a la infancia, etc. En segundo lugar, el descubrimiento y reconstrucción de valores y actitudes positivos para todos y que por determinadas razones han estado relegados a la mujer: la ternura, el cuidado, etc. Muchas veces el papel del género ha esclavizado a hombres y mujeres a unas determinadas formas de sentir y de vivir.

Mediante estos dos procesos, el primero de crítica y el segundo de construcción, la categoría de género se hace imprescindible en la delineación de una Cultura para la Paz, en la que podamos reconstruir nuevas formas de ser femeninos y masculinos, más flexibles y menos violentas.

Véase también: Ètica del cuidado, Nueva masculinidad.

Bibliografía:

- FERNÁNDEZ FRAILE, M.^a Eugenia (2001), *Género, lenguas y discursos*. Granada, Comares.
- VALLE, Teresa del (2001), *Modelos emergentes en los sistemas y relaciones de géneros*. Madrid, Narcea S. A. de ediciones.

IRENE COMINS MINGOL

GENOCIDIO. Con carácter general, el diccionario de la Real Academia Española lo define como el «exterminio o eliminación sistemática de un grupo social por motivo de raza, de religión o de política». Raphael Lemkin, autor que introdujo este término (en su obra *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington, 1944) para referirse a las prácticas realizadas por los criminales de guerra nazis, lo definió como el «homicidio encaminado a la supresión de grupos humanos», entendiéndose que, aparte del genocidio físico o biológico, también debía ser aceptado el *genocidio político*, perpetrado sobre grupos de esta índole, y el *genocidio cultural*, dirigido contra la lengua, las creencias y demás elementos que forman la cultura de un pueblo.

La Asamblea General de las Naciones proclamó en su Resolución 96 (1), de 11 de diciembre de 1946, que «el genocidio es un delito relevante de derecho internacional, contrario al espíritu y a los fines de la ONU». El 9 de diciembre de 1948, mediante la Resolución 260 A (III), se adopta la Convención para la Prevención y la Sanción del Crimen de Genocidio, que no entraría en vigor hasta el 12 de enero de 1951. En virtud de la misma

«las partes contratantes confirman que el genocidio, ya sea cometido en tiempo de paz o en tiempo de guerra, es un delito de derecho internacional que ellas se comprometen a prevenir y a sancionar» (art. 1).

Además, a los efectos de extradición, no tiene la consideración de delito político, por lo que las partes se comprometen a concederla (art. 7).

La Convención define el genocidio, de acuerdo con el art. 2, como:

«cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: a) Matanza de miembros del grupo. b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo. c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial. d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo. e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo».

De acuerdo con el art. 3,

«serán castigados los actos siguientes: a) El genocidio. b) La asociación para cometer genocidio». c) La instigación directa y pública a cometer genocidio. d) La tentativa de genocidio. e) La complicidad en el genocidio». A tenor del art. 4: «Las personas que hayan cometido genocidio o cualquiera de los otros actos enumerados en el art. 3 serán castigadas,

ya se trate de gobernantes, funcionarios o particulares».

Además, se trata de un crimen de carácter imprescriptible, de acuerdo con la Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad, de 26 de noviembre de 1968 (art. 1).

Interesa destacar que de acuerdo con la definición del tipo que hace la Convención, ni el genocidio político ni el genocidio cultural fueron aceptados. Pese a que en la literatura internacional está reconocido que la destrucción de grupos nacionales, étnicos, raciales o religiosos tiene una clara motivación política, del análisis de las actas y trabajos sobre la Convención de 1948 se deduce que la Comisión encargada de su elaboración, excluyó conscientemente a los grupos políticos como objeto del delito de genocidio, debido, fundamentalmente, a la oposición de la Unión Soviética.

En cuanto a a incriminación internacional, la Convención establece en el art. 6 que:

«Las personas acusadas de genocidio, o de uno cualquiera de los actos enumerados en el art. 3, serán juzgadas por un tribunal competente del Estado en cuyo territorio el acto fue cometido, o ante la corte penal internacional que sea competente respecto a aquellas de las Partes Contratantes que hayan reconocido su jurisdicción».

Como se deduce, ante la ausencia de una jurisdicción penal internacional *ad hoc*, la Convención ha dejado en manos de los tribunales nacionales la represión del genocidio, lo que en la práctica ha supuesto, con carácter general, la impunidad de este crimen debido a la implicación directa de los Gobiernos.

Por su parte, los Estatutos de los Tribunales Penales Internacionales para la ex Yugoslavia (1993) y Ruanda, así como el de la Corte Penal Internacional (1998), reproducen la fórmula de la Convención de 1948 en la definición de los supuestos de genocidio para los que se declara la competencia de esos Tribunales.

España se adhirió a la Convención el 13 de diciembre de 1968 (BOE de 8 de febrero de 1968), y por Ley de 15 de noviembre de 1971, se introduce el delito de genocidio en el catálogo del Código Penal entonces vigente (art. 137 bis) con la siguiente redacción:

«Los que con propósito de destruir total o parcialmente, a un grupo nacional étnico, social o religioso perpetraren alguno de los actos siguientes...».

Por Ley Orgánica 8/1983, de 25 de junio, se lleva a cabo una nueva reforma parcial del Código Penal y se sustituye en el art. 137 bis citado la palabra «social» por «racial», aunque subsiste la falta de la coma entre «nacional» y «étnico». Finalmente, por Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, se aprueba un nuevo Código Penal en el que se recoge el genocidio entre los delitos contra la comunidad internacional (art. 607), definiéndolo conforme al Convenio de 1948 e introduciendo como tipo penal la apología del genocidio en los siguientes términos:

«1. Los que, con propósito de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, perpetraren alguno de los actos siguientes, serán castigados: 1.º Con la pena de prisión de quince a veinte años, si mataran a alguno de sus miembros. Si concurrieran en el hecho dos o más circunstancias agravantes, se impondrá la pena superior en grado. 2.º Con la prisión de quince a veinte años, si agredieran sexualmente a alguno de sus miembros o produjeran alguna de las lesiones previstas en el artículo 149. 3.º Con la prisión de ocho a quince años, si sometieran al grupo o a cualquiera de sus individuos a condiciones de existencia que pongan en peligro su vida o perturben gravemente su salud, o cuando les produjeran algunas de las lesiones previstas en el artículo 150. 4.º Con la misma pena, si llevaran a cabo desplazamientos forzados del grupo o sus miembros, adoptaran cualquier medida que tienda a impedir su género de vida o reproducción, o bien trasladaran por la fuerza indivi-

duos de un grupo a otro. 5.º Con la de prisión de cuatro a ocho años, si produjeran cualquier otra lesión distinta de las señaladas en los números 2.º y 3.º de este apartado. 2. La difusión por cualquier medio de ideas o doctrinas que nieguen o justifiquen los delitos tipificados en el apartado anterior de este artículo, o pretendan la rehabilitación de regímenes o instituciones que amparen prácticas generadoras de los mismos, se castigará con la pena de prisión de uno a dos años».

Debe tenerse en cuenta, además, la declaración del carácter imprescriptible de este delito, que se establece en el art. 131,4 del Código Penal.

La Audiencia Nacional (AN) española, que se declaró competente para conocer de los crímenes cometidos en Argentina y Chile durante el tiempo de las dictaduras militares (Autos de la Sala de lo Penal de 4 y 5 de noviembre de 1998, respectivamente), ha interpretado los términos «grupo nacional» en vez de como «grupo formado por personas que pertenecen a una misma nación», simplemente como «grupo humano nacional o grupo humano diferenciado, caracterizado por algo, integrado en una colectividad mayor». De esta manera, se ha evitado que los responsables de los crímenes no puedan ser juzgados por genocidio, al no recoger expresamente ni la Convención de 1948, ni el art. 607 del Código Penal español el término «grupo político». Dice literalmente la AN:

«La prevención y la sanción del genocidio, como tal genocidio, esto es, como delito internacional, como mal que afecta a la comunidad internacional, en las intenciones de la Convención de 1948 que afloran del texto, no puede excluir a determinados grupos diferenciados nacionales, discriminándoles respecto de otros. Ni la Convención de 1948 ni nuestro Código Penal actual, ni tampoco el derogado, excluyen expresamente esta integración necesaria».

Por su parte, el art. 23,4 de la Ley Orgánica del Poder Judicial, de 1 de julio de 1985,

otorga competencia a la jurisdicción española para conocer de hechos constitutivos de delito de genocidio, cometidos por españoles o extranjeros fuera del territorio nacional. Hay quien ha entendido que, en razón de la prevalencia de los Tratados Internacionales sobre el derecho interno, este artículo no podía ser aplicado en los casos de ejercicio de la jurisdicción universal, debido a su contradicción con el art. 6 de la Convención de 1948. No obstante, la Audiencia Nacional española ha entendido, según Autos ya mencionados, que

«el art. 6 de la Convención de 1948 impone la subsidiariedad de la actuación de jurisdicciones distintas a las que el precepto contempla, de forma que la jurisdicción de un Estado debería abstenerse de ejercer su jurisdicción sobre hechos constitutivos de genocidio que estuviesen siendo enjuiciados por los Tribunales del país en que ocurrieron o por un Tribunal Penal Internacional».

Ello implica, por tanto, que el art. 6 de la Convención no excluye la existencia de órganos judiciales con jurisdicción distintos de los del territorio del delito o de un Tribunal Internacional.

Véase también: Tribunal Penal Internacional.

Bibliografía:

GIL GIL, Alicia (1999), *Derecho Penal Internacional. Especial consideración del delito de genocidio*. Madrid, Tecnos.

JOSÉ FRANCISCO CASTILLO GARCÍA

GEOGRAFÍA Y PAZ. Desde que se produce la crisis de la Geografía académica, allá por los años sesenta, negándosele su utilidad social, se iniciará un nuevo proceso que se centra en descubrir los posibles valores que encierra esta disciplina social. Esta búsqueda se decantará básicamente en dos direcciones: una, la que entienden la Geografía como un saber estratégico, saber que es ejercido por los Estados Mayores de cada país, y en consecuencia la Geografía es considerada como

una arma para hacer la guerra; ésta es la visión que propagó el geógrafo francés Yves Lacoste en su obra: *Geografías, Ideologías y Estrategias Espaciales*. La otra dirección es la que descubre en la Geografía su dimensión social, la que concibe la Geografía como la ciencia que puede descubrir y explicar las enormes desigualdades territoriales en relación con la distribución de la riqueza, del bienestar social, de la pobreza, de la marginación social, de la explotación abusiva de los recursos, de los déficit de la calidad ambiental, etc. Desde esta perspectiva la Geografía es una ciencia cuyo fin es la crítica ante estas situaciones de injusticia económica, social y territorial y el compromiso en la búsqueda de aquellas condiciones que propicien una paz justa y perdurable.

La importancia de la Geografía como ciencia política y estratégica tiene una larga tradición, dando lugar a la Geografía Política. Ratzel fue el precursor de esta tendencia al subrayar en sus trabajos la importancia del territorio en la configuración de los estados y las sociedades.

La Geografía como disciplina social, pre-ocupada principalmente por los problemas del hombre, tuvo unos insignes precursores en las figuras de Eliseo de Reclus (1830-1905) y Piotr Kropotkin (1842-1921). Reclus en su renombrada obra: *El hombre y la Tierra* ya denunciaba muchos de los problemas que hoy se consideran vitales en el análisis de las ciudades, tales como la segregación social, la inmigración, la contaminación atmosférica, la eliminación de residuos y la evacuación de aguas residuales, etc. Piotr Kropotkin, por su parte, destacó la importancia de la enseñanza de la Geografía como instrumento para potenciar los valores intelectuales, sociales y morales de la persona. Otros geógrafos, como Jean Brunhes, Paul Vidal de la Blache, Max Sorre, Albert Demangeon, etc. subrayarán también la preocupación que debe estar presente en el quehacer geográfico por descubrir los problemas sociales subyacentes en los hechos geográficos.

Así, se puede decir que la preocupación desde la Geografía por los problemas mundiales, como la escasez de alimentos, el crecimiento demográfico y sus consecuencias, no

es de ahora, sino que fue muy frecuente en los años que siguieron a la segunda Guerra Mundial. Eso sí, el análisis intentaba presentar datos objetivos, sin reflejar compromisos con posiciones políticas.

El progreso de la Geografía como ciencia social, con una orientación radical en sus postulados y contenidos será conducido por geógrafos como R. De Koninck, William Bunge. A partir de ahora el debate de la geografía entre espacio u hombre se decantará por este último, porque como matizó Rodolphe De Koninck:

«El capital no se despliega con vistas a una dominación espacial, sino con vistas a una dominación de los hombres. Las geografías, clásica y moderna, han intentado reducir, esconder, si no invertir, esa relación».

Las nuevas concepciones sobre el papel que puede llegar a desempeñar la geografía en la formación intelectual y en la educación para la paz suponen una ruptura con esa otra visión de la Geografía, como disciplina eminentemente descriptiva y localista, por lo que fue denunciada como ciencia conservadora y reaccionaria, vehículo transmisor de la ideología dominante.

La valoración de la Geografía como ciencia social, se puede concretar en una serie de aspectos clave, que serían:

— El conocimiento del mundo es educación. Cuando se ha tratado de argumentar la importancia que la geografía tiene en el proceso educativo se ha insistido más que en la información que trasmite en valores como la capacidad para desarrollar las facultades de observación y razonamiento e incluso el desarrollo moral de las personas.

— El conocimiento del mundo fomenta la solidaridad entre los pueblos. Esta máxima fue ya enunciada por geógrafos revolucionarios como P. Kropotkin, para quien

«La Geografía debe cumplir, también, un servicio mucho más importante. Debe enseñarnos, desde nuestra más tierna infancia, que todos somos hermanos, cualquiera

que sea nuestra nacionalidad. En estos tiempos de guerras, de vanaglorias nacionales, de odios y rivalidades entre naciones hábilmente alimentados por gentes que persiguen sus propios y egoístas intereses, personales o de clase, la Geografía debe ser... un medio para disipar estos prejuicios y crear otros sentimientos más dignos y humanos. Debe mostrar que cada nacionalidad aporta su propia e indispensable piedra para el desarrollo general de la comunidad, y que sólo pequeñas fracciones de cada nación están interesadas en mantener los odios y rivalidades nacionales».

— El conocimiento geográfico fomenta la comprensión de la diversidad cultural y social: «La Geografía debe disipar los prejuicios en los que somos educados respecto de las llamadas razas inferiores».

— El conocimiento del mundo contribuye a la valoración de su diversidad y riqueza.

— El conocimiento del territorio fomenta la identidad. En un mundo donde domina la globalización, donde el individuo y la singularidad territorial corren el riesgo de ser engullidos por los procesos de homogeneización cultural, económica, política, etc. se impone la necesidad de seguir manteniendo ciertos valores, ciertas señas de identidad que son las que confieren al individuo su ser como persona, perteneciente a una comunidad más cercana y real. Estas señas de identidad se inician en los lazos que unen al hombre con su territorio; los lazos se multiplican y refuerzan a partir del conocimiento de ese territorio, en su diversa complejidad; la Geografía es, pues, la ciencia que debe propiciar ese conocimiento. Asumir la propia identidad nunca debería conducir caer en localismos estrechos o nacionalismos excluyentes, pues como observara E. de Reclus, este conocimiento es básico tanto para comprender nuestro pasado, valorar el lugar que habitamos y sentirnos solidarios con el resto del género humano:

«Es la observación de la Tierra la que nos explica los acontecimientos de la Historia, y ésta nos lleva a su vez hacia

un estudio más profundo del planeta, hacia una solidaridad más consciente de nuestro individuo, a la vez tan pequeño y tan grande, con el inmenso universo».

— El conocimiento geográfico se preocupa por descubrir las interrelaciones existentes en el ecosistema natural y humano. La Geografía fue pionera en conceptos actualmente muy de moda como el de aldea global o globalización. En el siglo XIX autores como Ritter y Halford J. Mackinder subrayaron la importancia de la Geografía como la ciencia que debe centrarse en descubrir las leyes y relaciones que presiden la organización terrestre. Porque para Ritter, el desorden y la asimetría terrestre no es nada más que algo aparente. Hoy, de nuevo, se vuelve a tener plena conciencia de la necesidad de analizar los fenómenos geográficos con la lógica de la Teoría de los Sistemas. La preocupación medioambiental, actualmente reinante, es la que ha devuelto a la Geografía hacia un camino que de alguna manera ya venía explorando.

— La geografía descubre al hombre como un ser integrado en su medio natural, en tanto que observa las adaptaciones que éste hace al medio; esta idea lleva consigo el respeto y la consideración que deben presidir las relaciones del hombre con su entorno natural.

— La Geografía es una ciencia cuya práctica y conocimiento debe conducir a un compromiso de cambio, de transformación de la realidad social que se denuncia. Éste será uno de los postulados más preclaros de los geógrafos revolucionarios como Yves Lacoste o Rodolphe De Koninck. Este último escribe:

«Pero más allá del arma de la crítica están sus implicaciones, por tanto su aplicación. ¿Qué hacer? En primer lugar, hacer asequible esta crítica a los que pueden utilizarla contra los poderes opresivos. De aquí se deriva la necesidad de la función pedagógica contestataria y, después, la de su implicación política progresiva, que conlleva inevitablemente el desplazamiento del arma de la crítica hacia la práctica, hacia la acción. En otras palabras, el estudio radical de los pro-

blemas sociales, encerrados en el espacio y así reproducidos, puede y debe ser difundido con fines combativos».

En resumen, los caracteres que hacen de la Geografía una ciencia idónea para una educación para la paz se pueden concentrar en los siguientes enunciados: la geografía es una ciencia abierta, en tanto que sus objetivos y contenidos vienen siendo guiados por las demandas que, sobre el conocimiento del hombre en el territorio, en cada momento histórico plantea la sociedad; es una ciencia ecológica, en la medida que ha asumido plenamente la dimensión medioambiental que es inherente a todos los fenómenos geográficos; es una ciencia social y humana, porque hace del hombre y sus problemas en su relación con el espacio su principal objetivo; es una ciencia integral, porque no divide la realidad territorial en compartimentos estancos, sino que la intenta comprender desde una perspectiva holística; es una ciencia política, en la medida que es consciente de la responsabilidad de la estructura político-económico-social en la configuración espacial y por lo tanto en la necesidad de explicitar estas relaciones; finalmente, es una ciencia moral, porque de su ejercicio deben desprenderse normas de comportamiento humano impregnadas de valores como justicia, solidaridad, paz y democracia.

Véase también: Democracia, Educación para la Paz, Educación en valores, Educación para el desarrollo, Educación intercultural.

Bibliografía:

- KROPOTKIN, Peter (1885), «Lo que la Geografía debe ser», en GÓMEZ MENDOZA, Josefina *et alii*, *El pensamiento geográfico*. Madrid, Alianza Universidad.
- LACOSTE, Yves (1977), *Geografías, Ideologías y Estrategias espaciales*. Madrid, Dédalo Ediciones.
- MAIER, Jorge, PAESLER, R., RUPPERT, K., SCHAFFER, F. (1987), *Geografía Social*. Madrid, Rialp.
- RECLUS, Elisée (1905), «El hombre y la Tierra», en GÓMEZ MENDOZA, Josefina *et alii*, *El pensamiento geográfico*. Madrid, Alianza Universidad.

RITTER, Karl (1850), «La organización del espacio en la superficie del globo y su función en el desarrollo histórico», en GÓMEZ MENDOZA, Josefina *et alii*, *El pensamiento geográfico*. Madrid, Alianza Universidad.

JUAN JESÚS LARA VALLE

GEOPOLÍTICA. Se trata de una ciencia cuyo objetivo es el análisis de las influencias geográficas sobre la organización y comportamiento de los Estados y sobre las relaciones de poder entre ellos. Con diferentes matizaciones en el enfoque, las relaciones entre Geografía y Política han estado presentes a lo largo de la Historia incluso antes de que la Geopolítica se estructurara como ciencia; así lo entendieron grandes estrategas, como Napoleón, quien señalaba que la política de un Estado estaba en su Geografía.

Su origen en el último tercio del siglo XIX está en la palabra alemana *Geopolitik*. Unas décadas más tarde, el Nacional-Socialismo alemán desarrolló una pseudo ciencia, basándose en la Geopolítica, con lo que el término se cargó de fuertes connotaciones ideológicas, de las que con gran dificultad se ha ido desprendiendo hasta que ha vuelto a ser foco de interés desde una perspectiva científica. Paralelamente ha llegado a ser un término muy usado en los medios de comunicación y en el lenguaje cotidiano.

La Geopolítica nació como ciencia que estudiaba las relaciones entre los elementos naturales del medio geográfico, fundamentalmente la ubicación geográfica, el relieve y el clima, y la política de los Estados. Esta orientación geográfica, extraordinariamente focalizada en el medio físico, sigue la línea de pensamiento dejada por el alemán Friedrich Ratzel (1844-1904), padre del determinismo geográfico y en menor medida por el parlamentario y geógrafo inglés Mackinder y el sueco Rudolf Kjellen, especialmente preocupados por el análisis científico de la política.

La corriente determinista, fundada por Ratzel, se encontró desde su origen bastante influenciada por algunas ciencias de la naturaleza, especialmente por la Biología, de la que copia el modelo de ser vivo, que aplica direc-

tamente al Estado. Las ideas básicas se pueden resumir en dos principios fundamentales:

— El Estado, al igual que cualquier otro ser vivo necesita «espacio vital» para desarrollarse. El espacio se convierte en una fuerza política en sí, de donde surge el impulso a ocupar nuevos territorios. La expansión territorial se relaciona con progreso y la pérdida de territorios con deterioro en el proceso evolutivo del Estado.

— La trascendencia del medio físico es tan grande que llega a ser determinante en la configuración del Estado, llegando a definir su tecnología, su cultura, su política interna y su política externa, marcando las relaciones de poder entre Estados.

Esta doctrina se va extendiendo por Europa y unos años después el también alemán Karl Haushofer, geógrafo y militar, construye su teoría, según la cual el Estado se considera como un organismo superior al que los individuos se subordinan y que necesita expandirse en nuevos territorios para poder cumplir su destino. Desarrolla el concepto de espacio vital, que con posterioridad fue la invocación de Hitler para justificar el expansionismo territorial de Alemania. Quién insiste en otra de las ideas básicas del Determinismo: la capacidad del espacio físico para condicionar el comportamiento político del Estado.

Haushofer funda la revista mensual de Geopolítica llamada *Zeitschrift für Geopolitik* (1924) que se convierte en vehículo de expresión ideológica de Geopolítica. A partir de ella se pretende racionalizar e incluso dar cobertura científica a la política expansionista del Tercer Reich, al extender la idea de que la raza alemana estaba destinada a llevar la paz al mundo a través de la dominación y los demás estados debían asegurar a Alemania su espacio vital. Muy utilizada por la propaganda nazi, esta doctrina se extiende como el Nacional-Socialismo y llega a identificarse con la Geopolítica.

Con la caída del régimen al que estaba totalmente asociada y el final de la segunda Guerra Mundial, la Geopolítica pasa al ostracismo. Se produjo una fuerte reacción

negativa contra lo que ésta había significado, por lo que desaparece de los ámbitos científicos y sólo se sigue utilizando en el lenguaje militar y estratégico. En este ámbito se mantiene como una disciplina enormemente práctica, que puede ser de utilidad en la estrategia militar o la política exterior.

La Geopolítica se siguió cultivando por los militares españoles durante la dictadura del general Franco, así como por otros profesionales afines en Latinoamérica, donde los estudios geopolíticos han funcionado como cobertura ideológica para el establecimiento de dictaduras militares. Ése fue el caso de Augusto Pinochet, profesor de Geopolítica en la Escuela Militar Chilena y autor de un manual muy próximo a los principios teóricos más estrictos de la Geopolítica alemana.

En la década de los 50 se inició la recuperación de la Geopolítica, como ciencia separada del ámbito estratégico-militar, de la mano de algún geógrafo estadounidense como Hartschorne. En ellos aparece superado el enfoque determinista que se ha sustituido por un doble enfoque historicista y funcional. Según esta perspectiva, la evolución política y no el condicionamiento físico o ambiental, ayuda a conformar el Estado actual, que se caracteriza internamente y se diferencia de los demás por su propia organización funcional. Paralelamente, la sociedad y la economía se han ido transformando profundamente, han mejorado mucho la tecnología, las comunicaciones y los transportes, por lo que condicionar medio físico y Estado resulta cada vez más obsoleto.

Un poco más adelante, en el horizonte de los 70 se desarrollan nuevos enfoques en las ciencias sociales, lo que en Geografía se traduce en el abandono del apoliticismo anterior que se pretendía científico. En contraposición se recupera la dimensión política en la explicación del espacio. Estrechamente relacionada con esa consideración ideológica de todo discurso científico está la reivindicación del carácter estratégico de la Geografía.

La Geografía Radical va ser la corriente responsable de este cambio y de la recuperación de la Geopolítica. El francés Yves Lacoste,

su fundador y uno de sus máximos representantes, publica *La Geografía, un arma para la guerra*, obra que en el mismo título sintetiza parte del nuevo marco conceptual. Él mismo funda *Hérodote, revista de Geopolítica*, vehículo de expresión de las nuevas tendencias en Geopolítica. El objetivo sigue siendo el análisis de las influencias geográficas, físicas y ahora también humanas, sobre la organización y comportamiento de los Estados. En consecuencia, las características demográficas, el sistema económico, el régimen político-administrativo son variables geográficas de un gran valor, que junto al medio natural, aparecen especialmente analizados en este nuevo marco conceptual de la Geopolítica.

Por otra parte, los periodistas, los comentaristas políticos y en general el lenguaje de la calle han vuelto a resucitar el término Geopolítica al afrontar las estrategias de los conflictos bélicos o guerras de guerrillas acaecidas en las últimas décadas. Así ha ocurrido por ejemplo en Vietnam, la Guerra del Golfo o el proceso de desmembramiento de la antigua Yugoslavia, donde las características geográficas de cada uno de los territorios han jugado un papel importante en el propio devenir de los nuevos Estados, formalmente constituidos. Más recientemente en el conflicto de Afganistán también los factores geográficos son importantes y, con frecuencia, hacen referencia a las peculiaridades geográficas del país. Entre ellas cabe señalar a la topografía, el clima, la falta de suelos, la riqueza de recursos energéticos, la posición geoestratégica, la situación de sus variables demográficas, sus características culturales y la falta de un estado democrático y estructurado internamente.

Véase también: Pacto de Varsovia, Paz Negativa, Poder destructivo, OTAN.

Bibliografía:

- HÉRODOTE:* (Revista publicada desde 1976).
 LACOSTE, Yves (1977), *La Geografía, un arma para la guerra*. Barcelona, Anagrama.
 RATZEL, Friedrich (1882, 1891), *Anthropogeographie. Vol I y II*, Stuttgart. J. Engelhorn.

JUAN JESÚS LARA VALLE
 y MARÍA EUGENIA URDIALES VIEDMA

GEOPOLÍTICA DE LA PAZ. Este nuevo principio tiene una relación directa con la propia evolución que ha experimentado el concepto tradicional de geopolítica. Esta se entendió como la influencia que la geografía, el medio físico y natural, el espacio vital, etc., han tenido sobre la política y más concretamente sobre los estados y sus relaciones de poder.

Según esta interpretación, la geopolítica se convirtió en una herramienta extraordinaria para el despliegue de la violencia estatal y de la guerra, es decir, estuvo supeditada a fuertes interpretaciones estratégico-militares: una geopolítica al servicio de los Estados y de sus intereses soberanos. Una concepción westfaliana de las relaciones entre Estados, príncipes, soberanías y territorios hacía imprescindible una concepción fuerte de la geopolítica. Tanto es así que, al menos antes de la Segunda Guerra Mundial, la mayor parte de las interpretaciones sobre aquélla iban en la línea de convertirla en un instrumento al servicio de la guerra, el imperialismo y el colonialismo.

A partir de la postguerra, la geopolítica se despegó de lo militar y de los enfoques deterministas, para dar paso a interpretaciones más funcionalistas e historicistas en consonancia con la progresión de las nuevas tecnologías y las comunicaciones, que relativizaban mucho el papel del medio en favor de las características psico-culturales de una sociedad. En los años 70, el geógrafo Lacoste recupera la geopolítica como instrumento para explicar las guerras; pero, no es sólo el medio físico por sí mismo, sino variables demográficas, políticas, económicas, etc., las que inciden especialmente en los comportamientos estatales. En este contexto claramente asociado a la Guerra fría y a la hegemonía de las superpotencias, la geopolítica adquiere un valor destacado para explicar políticas, influencias, despliegue de armamentos, etc.

Será en el nuevo contexto cultural y político de la Caída del Muro de Berlín y del final de la Guerra fría en el que surgirá este concepto de geopolítica de la paz. Una geopolítica asociada al desarme, los derechos humanos, el desarrollo y la democracia. Más en consecuencia con la decadencia del sistema

westfaliano y más acorde con el de la Carta de San Francisco. Esto da a la geopolítica, como disciplina, nuevas interpretaciones y enfoques asociados a la construcción de unas relaciones internacionales diversas, donde prima no el Estado-nación sino la cooperación y seguridad internacionales.

Por tanto, se abre paso una nueva concepción de la disciplina sin necesariamente renunciar completamente a los otros enfoques existentes, pero sí matizándolos y relativizándolos. Esta nueva interpretación se ajustaría más a la nueva situación histórica nacida tras 1989. Desde una perspectiva optimista se podría decir que este nuevo contexto histórico permite la intervención de nuevos actores y nuevos conceptos y sensibilidades.

Cuando hablamos de una nueva situación histórica, no es sólo la caída del Muro, son los procesos de mundialización económica, las nuevas democracias tras las dictaduras totalitarias y militares, es la conciencia ecológica y la visión holística, son los procesos de reconciliación post-conflictos, etc. Cuando señalamos la presencia de nuevos actores que intervienen en las relaciones internacionales, no sólo son aquellos organismos supranacionales que ya existían (como Naciones Unidas), sino al peso y la presencia de las Organizaciones no gubernamentales, a las agencias humanitarias, a las fundaciones y centros para la paz y la diplomacia de segundo nivel (*two track diplomacy*), a los centros generadores de ideas (*think tank*) y, en general, a las sociedades civiles concienciadas y solidarias en la construcción de un mundo con menos guerras y con otra visión de la paz.

También hacemos referencia a nuevos conceptos y sensibilidades, los cuales reinterpretarían el papel y las funciones de la geopolítica; algunos de ellos son los conceptos de seguridad humana, fronteras, integración regional, derechos humanos, cultura de la paz, ayuda oficial al desarrollo, desarme, profesionales «sin fronteras», *cascos blancos*, internacionales de las mujeres, noviolencia, diplomacia ciudadana, etc.

Igualmente, están jugando un papel cada vez más transnacional las operaciones de mantenimiento de la paz o la ayuda a la construcción de la misma, a través de muy diver-

sas guías, instrumentos, procesos, etc., que están trastocando la concepción tradicional de las soberanías, no es sólo el tribunal penal internacional, sino las brigadas internacionales o cuerpos civiles de paz, así como otras figuras más convencionales como «peacekeeping», «peace enforcement», «peacemaking» y «peacebuilding».

Finalmente, algunos de los efectos positivos de los procesos de globalización están asociados al uso de los mismos en favor de la paz y en la construcción de un nuevo orden mundial más justo y sostenible. Algunos de los instrumentos más visibles de ello tales como: internet, el correo electrónico, las antenas parabólicas, o la creación de redes, etc., están sirviendo para coordinar respuestas de abajo-arriba.

¿Esta todo este conjunto de elementos, no aisladamente considerados sino interrelacionados, transformando los viejos enfoques sobre la geopolítica convencional? En parte sí. La existencia de guerras, del control de los recursos fósiles energéticos, la expansión de los mercados, etc., no son elementos que hagan cambiar los viejos encuadres; sin embargo, persisten en fijarse al terreno político e internacional nuevos actores y elementos sin los que ya resulta difícil pactar, construir las agendas o callar. Bajo el paradigma del realismo la geopolítica debe estar al servicio de los Estados y, si llega el caso, de la guerra. Bajo el paradigma de la seguridad humana, esta interpretación ya no es válida o, cuanto menos, insatisfactoria; aún no evita las guerras pero las hace más ilegítimas y absurdas. Una geopolítica de la paz, significaría hablar en claves de Planeta y no de Estados concretos. Este es el gran salto: considerar la humanidad en su conjunto, sus recursos limitados y su conciencia de sí y del planeta.

Véase también: Cuerpos civiles de Paz, Diplomacia civil noviolenta, Geopolítica.

Bibliografía:

- BLACKSELL, M. (1981), *Post-war Europe: a political geography*, Londres, Hutchinson.
LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2000), «Transiciones y reconciliaciones: cambios necesarios en

el mundo actual», en RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier (Ed.), *Cultivar la paz*. Granada, Ed. Universidad de Granada.

NADAL, Jordi (1994), *El mundo que viene*. Madrid, Alianza Editorial.

TARNAWSKI GESLOWSKA, Eduard (1997), *De la Geopolítica a la Antipolítica*, Granada, Documentos de trabajo, enero, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad de Granada.

WALLERSTEIN, Immanuel (1991), *Geopolitic and Geoculture: Essays on the Changing World System*, Cambridge, Cambridge University Press.

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

GITANOS. Los gitanos conforman una minoría étnica. Se trata de un grupo social, suficientemente diferenciado, en el que se dan rasgos sociales y antropológicos, junto a una determinada vinculación grupal regida por el espíritu de un común basamento de cultura. Esta idea de cultura es muy importante, ya que constituye el medio más eficaz que el ser humano posee para superarse a sí mismo y diferenciarse del «otro».

Existen discrepancias acerca de la procedencia del colectivo gitano. Racialmente los gitanos pueden ser clasificados dentro del tronco mediterráneo indoafgano. La teoría más aceptada es la de su origen Indostaní, según la cual proceden quizás de la India, desde donde invadieron Europa a finales del siglo XIII, extendiéndose principalmente por Hungría, Rumania, Rusia, España y África del Norte. Sin embargo, de lo que sí parece haber certeza es que los gitanos llegaron a España aproximadamente en 1447, por dos rutas: una a través del norte de África, y otra, procedente de Francia una vez atravesada toda Europa en los siglos XIII-XV.

Desde el inicio de su asentamiento en España, este pueblo conserva sus costumbres y su identidad como comunidad diferenciada, aunque desde siempre se han mantenido en una situación de marginación, las persecuciones, la discriminación y el desprecio son elementos que caracterizan los cinco siglos transcurridos desde su llegada.

La historia del pueblo gitano está unida a todo un conjunto de pragmáticas y textos jurídicos legales, que a lo largo de los siglos han ido enmarcando la historia macabra de torturas y marginación de los gitanos en España. Desde los Reyes Católicos (1499), comienzan las pragmáticas sobre el pueblo gitano escritas de la siguiente forma: «Los egipcianos y caldereros extranjeros, durante los sesenta días siguientes al pregón, tomen asiento en los lugares y sirvan a señores que les den lo que hubieren menester y no vaguen juntos por los Reinos: o que al cabo de sesenta días salgan de España, so pena de cien azotes y destierro la primera vez y que les corten las orejas y los tornen a desterrar la segunda vez que fueren hallados». En esta época no se les considera gitanos sino egipcianos y caldereros extranjeros. En los sucesivos siglos se dieron pregones similares, por ejemplo en el reinado de Felipe IV, un 8 de marzo de 1633, se dictaba la siguiente pragmática:

«Y mandamos a todas las justicias, que teniendo noticia de que andan gitanos en su partido o saltadores, se reúnan todos y con la prevención necesaria de gentes, perros y armas, los cerquen, prendan o maten, y se los prendieren, a los gitanos y gitanas que, por algunas causas justas, no merecieran pena de muerte o galeras, queden esclavos por toda la vida».

Más adelante se siguen realizando nuevas pragmáticas por parte de los monarcas españoles, como la de Carlos II, el 12 de junio de 1695, cuando dice:

«Sabed, que aunque de muchos años a esta parte se ha procurado por justas, y gravísimas causas del servicio de Dios Nuestro Señor, y bien de estos Reynos expeler, y exterminar de ellos a los Gitanos, como gente tan perniciosa».

Incluso, cuando en toda Europa comenzaba el Siglo de las Luces, todavía en España se hacían pragmáticas contra los gitanos como la de Felipe V, en octubre de 1745 con las siguientes palabras:

«Se ordena cazar a los Gitanos por el hierro y por el fuego, y hasta la santidad de los templos podrá ser allanada en su persecución, arrancándolos de las gradas del altar, si hasta él llegaren huyendo en busca de asilo».

Se puede confirmar con estos textos, que incluso en el mejor de los casos, a los gitanos se les solían negar leyes y derechos que tenían los demás ciudadanos, como es el caso de asilo en las iglesias.

Esta discriminación llegó al siglo XX en el Reglamento de la Guardia Civil de 14 de mayo de 1943, que venía a decir en su artículo 4, lo siguiente:

«Se vigilará escrupulosamente a los gitanos, cuidando mucho de reconocer todos los documentos que tengan, observar sus trajes, averiguar su modo de vivir y cuanto conduzca a formar una idea exacta de sus movimientos y ocupaciones, indagando el punto a que se dirigen en sus viajes y el objeto de ellos».

Es con la llegada de la Constitución Española de 1978, cuando en su artículo 14 se proclamó la igualdad de todos los ciudadanos:

«Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social».

Igual que existe una serie de derechos que nos igualan ante la ley, existe el derecho a la diferencia.

Desde la investigación para la paz, nos interesa concretar qué tipo de características puede tener una minoría que ha requerido de tantas pragmáticas y de tanta lucidez regia. Las características de la cultura gitana mantenidos a lo largo de la Historia han configurado una idiosincrasia propia. De entre los valores más característicos cabe resaltar los siguientes: a) el respeto a los mayores; b) el sentimiento de solidaridad con «otros» gitanos; c) el importante papel de la mujer como

transmisora de sus valores y tradiciones; d) la existencia de un espíritu de pueblo bien definido y diferente; e) la organización familiar estructurada en linajes patrilineales sobre 4 ó 5 generaciones: abuelos, padres, hijos, nietos, constituyendo un tipo de familia extensa; f) los lazos de parentesco que dan a los gitanos una característica de solidaridad en los momentos más difíciles; g) el poseer una lengua propia, el «romaní», lengua que pertenece a la familia lingüística indoeuropea, su dialecto es el «caló»; h) el folklore gitano (cante, baile, danza...) como forma de expresión.

Alguna de sus características, cada día menos presentes en la sociedad occidental, suelen resultar extraños; el concepto de libertad, el respeto a los mayores, el culto íntimo y misterioso a los difuntos e incluso el valor profundo de la virginidad de sus mujeres, les hacen chocar con la cultura hegemónica de la Unión Europea. Otra característica, el nomadismo, suele enfrentarlos a esta sociedad donde se construyen multitud de fronteras y donde la propiedad privada no deja que los seres humanos puedan desplazarse en libertad, en cierto sentido, no viven las fronteras intraeuropeas, igual que los trabajadores inmigrantes.

Los gitanos son una comunidad a la que los demás sectores y colectivos de la sociedad mayoritaria, les están exigiendo una serie de deberes de comportamiento, de hábitos sociales, de cualificación laboral, de higiene sanitaria, etc., cuando en la práctica, aún no ha llegado a acceder a una plenitud de derechos. Este desnivel de la balanza entre sus derechos y deberes es algo que no acaba de entender parte de la gran sociedad.

Esta realidad está produciendo en todo el colectivo gitano una falta de autoconciencia histórica, ya que lo más grato de la conciencia gitana es «ser de otra manera».

En síntesis, la situación actual de los gitanos es la de una minoría étnica en un proceso de aculturación progresiva que hace falta revertir mediante dos instrumentos: a) dotarlos de una conciencia histórica que los haga plenamente conscientes de las rupturas que caracterizan su cultura con la realidad de una Unión Europea del siglo XXI; y b) aceptar los cambios necesarios que los sitúen en el

mundo de hoy, mediante las reformulaciones que lógicamente realizarán ante su forma de ser culturalmente.

En España, los gitanos están peor considerados que los inmigrantes del Tercer Mundo. No hay que olvidar la tradición contra los gitanos, que más que oprimidos o explotados son marginados, y es que en la relación entre mayoría «paya» y minoría étnica gitana entran en juego la asimilación, la integración y el respeto, que los Estados no facilitan. Lo primero que tendríamos que aprender es a respetar y comprender que es difícil ese proceso de adaptación a los procesos de industrialización y que no ayuda mucho el apartarlos en guetos y comunidades aisladas en las periferias de las ciudades. Los gitanos son el colectivo más discriminado donde la confrontación, la intolerancia y el racismo, se han hecho presentes y disponibles para que los «payos» puedan hacer uso de ellos en cualquier momento.

Andalucía es una tierra intercultural, multicultural, o mejor aún, transcultural, un espacio de paz imperfecta y neutra de numerosos pueblos (tartesios, fenicios, griegos, romanos, judíos, árabes, gitanos, etc.), lo que ha producido su singular mezcla de culturas. García Lorca es uno de los primeros escritores contemporáneos que toman conciencia de la discriminación de los gitanos, desechando por un lado ese romanticismo y pintoresquismo que nos vendieron los viajeros del siglo XIX, y, por otro lado, desterrando los estereotipos, los tópicos sucios y malintencionados que impregnaron durante siglos la cultura española. García Lorca, en una conferencia-recital del *Romancero gitano*, dice: «El libro en conjunto, aunque se llama gitano, es el poema de Andalucía, y lo llamo gitano porque el gitano es lo más elevado, lo más profundo, lo más aristocrático de mi país, lo más representativo de su modo y el que guarda el ascua, la sangre y el alfabeto de la verdad andaluza y universal». Así mismo en *Un poeta en Nueva York*, un libro surrealista plagado de imágenes oníricas que se vierten en un canto de protesta, dice:

«Yo denuncio a toda la gente que ignora a la otra mitad».

Véase también: Minoría étnica, Aculturación, Asimilación, Tercer Mundo, Integración.

Bibliografía:

- ARDÉVOL, Elisenda (1986), *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Granada, Ayuntamiento de Granada.
- GAMELLA, Juan F. (1996), *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*. Sevilla, Junta de Andalucía/Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.
- , (2000) *Mujeres Gitanas. Matrimonio y género en la cultura gitana de Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía/Secretaría para la Comunidad Gitana/Consejería de Asuntos Sociales.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (1996), «La población gitana en Granada: un análisis geográfico», SÁNCHEZ, Antonio, JIMÉNEZ, Francisco y VALENZUELA, Torcuato (Eds.) *Jornadas sobre Racismo e Integración. Actas de un encuentro*, Granada, IMFE, 155-166.
- SAN ROMÁN, Teresa (1997), *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid, Siglo XXI.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

GLOBALIZACIÓN. La palabra globalización se ha utilizado con mucha frecuencia a finales de los años 90 y es claramente polisémica como se han encargado de demostrar estudios sobre su uso a escala mundial. Estos usos pueden clasificarse en tres grandes grupos.

En primer lugar, la palabra globalización es utilizada para referirse a lo que otros llaman mundialización o globalización histórica, es decir, al proceso mediante el cual el sistema-mundo moderno, nacido en Europa en el siglo XVI, fue incorporando sucesivamente nuevas zonas del Planeta hasta convertirse en un sistema planetario, el primer sistema-mundo que se convertía en un sistema mundial. En esta primera acepción, son ya válidas las descripciones que Carlos Marx y Federico Engels hacían en el capítulo primero del Manifiesto Comunista de 1848 sobre la necesidad, modo, medios y resultados de la expansión del capitalismo. Cuando se usa globalización en este sentido, se está re-

firiendo pues, a las redes económicas y políticas, cada vez más densas, que cubren el Globo entero, redes que son, entonces, globales.

Con las estimaciones que se han hecho, problemáticas como casi todas, sobre el número de muertos producidos en las guerras por 100.000 habitantes, puede decirse que la expansión del sistema (globalización histórica) guarda una correlación positiva con el aumento de la violencia directa. El aumento de la violencia tiene, entre otros, un factor especialmente importante: la globalización histórica y el proceso de incorporación de nuevas zonas al funcionamiento del sistema-mundo capitalista, tiene para estas últimas un efecto particular, a saber, el de la creación de Estados débiles. Estados para controlar la mano de obra y el funcionamiento general de la economía global en su vertiente local y débiles para que no se conviertan en una amenaza para los países centrales. El modelo que se impone y es aceptado por las elites de las zonas incorporadas acaba siendo el del Estado-nación y su ideología la de los nacionalismos.

En segundo lugar, y teniendo como sinónimo lo que otros llaman globalización contemporánea, la palabra se refiere a una particular coyuntura que atraviesa el sistema capitalista contemporáneo, a saber, la explosión de la economía financiera con respecto a la economía real. Son el tópicico billón y medio de dólares que se mueven al día en los mercados internacionales de divisas, la «burbuja especulativa» como la llama sin ambages Alan Greenspan, director de la Reserva Federal de los Estados Unidos, las sucesivas tormentas financieras o la posibilidad de jugar en bolsa, siguiendo el movimiento del sol, las 24 horas del día siempre que se tenga la tecnología informática apropiada para ello.

La globalización contemporánea, es semejante, como puede verse analizando la crisis de la deuda externa, a la producida en fases decrecientes de anteriores ondas *Kondratiev*, y tiene con ellas en común el ir asociada con fenómenos de exaltación de los nacionalismos sub-estatales y con la búsqueda del beneficio no sólo mediante el sector financiero sino en el sector armamentístico. Tiene, pues, su propia lógica en la generación de violencia

que, para el caso del Estado, implica la aparición de Estados ya no débiles, sino frágiles, e incluso la aparición de no-Estados, entidades que guardan las apariencias formales de un Estado, pero que su funcionamiento efectivo se aparta totalmente de los elementos constitutivos del Estado moderno, entre ellos la de ser «detentador del monopolio de la violencia legítima» según la definición de *Max Weber*.

Ambas globalizaciones son diferentes en sus ritmos y consecuencias, pero están claramente relacionadas por el hecho de reflejar la lógica básica del sistema-mundo, a saber, la acumulación incesante de capital. La primera (globalización histórica) es un proceso creciente y relativamente monótono mientras que la globalización contemporánea es un proceso cíclico, ondular. Sin embargo, ambas tienen en común el ser un proceso histórico real, cosa que no sucede con la tercera acepción de la palabra.

La palabra globalización, finalmente, también se refiere a una ideología, que otros prefieren llamar globalismo, neoliberalismo o «pensamiento único», que pasa de lo que las cosas son (globalización en los dos primeros sentidos) a lo que las cosas deben ser, implicando recetas muy concretas de sometimiento a dichos procesos presentados como irreversibles y casi como naturales. Cualquier intento de oposición a estas reglas que pueden resumirse en «menos Estado, más mercado» es visto como inútil (nada puede hacerse contra los procesos), y contraproducente (lo que se perdería saliéndose de los mismos es más que lo que se podría ganar). Hay motivos para pensar que esta ideología es utilizada dentro de las relaciones asimétricas norte-sur para mantener la estructura de poder de los países pertenecientes al Norte sobre los pertenecientes al Sur.

Los movimientos contra la globalización, manifestados en Seattle o Praga a finales de los años 90; adoptan una postura contraria a esta última ideología, aunque no queda muy claro su análisis sobre los elementos empíricos de las dos primeras acepciones y sus propuestas alternativas. Sí es claro que el globalismo ha sido uno de los factores que explican el aparente incremento de violencia de

los últimos 30 años del siglo XX, al haber propuesto un mayor debilitamiento del papel del Estado en general y del estado del bienestar en particular, fenómeno del que los mejores ejemplos son Rusia y Nigeria.

George Soros ha tratado la crisis simultánea de las tres globalizaciones, simbolizada por la crisis del *Long Term Credit Management*, dirigido por dos premios Nobel en Economía, y por la llamada «crisis asiática» de 1997, pero es difícil saber, en el caso de que todas o algunas o alguna de ellas terminara, qué consecuencias tendría para la construcción de la paz. Primero porque no hay ninguna razón para pensar si el proceso de globalización histórica va a dar paso a un sistema diferente, que ese sistema tenga que ser necesariamente más pacífico. Segundo, porque, si el proceso de globalización contemporánea va a dar paso a una nueva fase ascendente de los ciclos *Kondratiev*, dichas fases no son más pacíficas sino que su violencia parece ser diferente. Tercero, porque es difícil imaginar las consecuencias para la paz que pueda tener la ideología que vaya a sustituir al globalismo como ideología dominante en el sistema mundial (o ya no mundial).

Véase también: Deuda externa, Estado del bienestar

Bibliografía:

- AA. VV. (2000), *Globalización y sistema internacional. Anuario CIP 2000*, Barcelona, Icaria.
- AMIN, Samir (1997), *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona, Icaria.
- BECK, Ulrich (1998), *¿Qué es la globalización?* Barcelona, Paidós.
- TORTOSA, José María (2001), *El juego global*. Barcelona, Icaria.

JOSÉ MARÍA TORTOSA

GREENHAM COMMON. El 27 de agosto de 1981 partió de Cardiff (Gales) una marcha de mujeres que se había propuesto recorrer unas 125 millas hasta llegar a la base militar aérea británico-estadounidense de Greenham Common, para protestar contra

la decisión de la OTAN de instalar allí los misiles de crucero americanos, los Cruise (un proyectil con las características de una pequeña aeronave no tripulada que era controlada por un radar incorporado al misil y cuya capacidad de moverse pegado al suelo dificultaba su detección) que modernizarían, en diciembre de 1983, las anteriores flotas de misiles nucleares.

La marcha fue llamada *Women for Life on Earth* para indicar que no era sólo una protesta en negativo contra la doctrina de la disuasión nuclear y la división de Europa en esferas de influencia de ambas superpotencias, sino que se contenía en ella una programa positivo y liberador, organizado para propiciar un debate nacional sobre la cuestión de la seguridad. Había, al menos, tres cuestiones de interés en sus propuestas: primero, su oposición a las armas nucleares; segundo, que éstas estuvieran al servicio y en manos de una potencia ajena a su país; y, tercero, que dichas armas se instalaran en tradicionales terrenos de *comunales* en los que ellas pensaban que deberían construirse servicios e instalaciones con fines sociales, no cambiando el origen de dichos fondos.

Tras 10 días de marcha el grupo llegó a Greenham Common. Los periódicos y la televisión hasta ese momento no les habían prestado ninguna atención. Al llegar las mujeres solicitaron entrevistarse con un representante del gobierno. Sin embargo, la entrevista fue denegada y, en protesta, las mujeres adoptaron una táctica ya empleada por el feminismo durante su etapa del sufragismo: encadenarse, en este caso a las verjas de la base aérea. Junto a esta medida, adoptaron la decisión de acampar permanentemente a sus puertas para forzar no sólo la atención de la opinión pública sino la propia derogación de la decisión de estacionar los misiles crucero. Su causa fue bien acogida en la población local que las abasteció de comida, tiendas de campaña y otras infraestructuras. Era el primer campamento de mujeres por la paz, fue desde entonces el Campo de la Paz de las Mujeres de Greenham Common, pero no fue el único, en otras bases de la Fuerza Aérea norteamericana en Gran Bretaña, otras mujeres y otros grupos

del Comité pro Desarme Nuclear (el CND) colaboraron, intensamente, con todo tipo de formas de protesta no violenta para impedir el despliegue militar.

Aunque la acción del Campamento fue improvisada, tanto la organización de Greenham, como otras asociaciones de espectro similar que ya llevaban trabajando desde los años setenta como: el Grupo de Estudio sobre No Violencia y Feminismo Internacional o Mujeres Opositoras a la Amenaza Nuclear; o desde principios de los ochenta como: el Movimiento por la Paz de las Mujeres de Manchester, las Madres de Oxford por el Desarme Nuclear, los Niños contra la Bomba o las Familias contra la Bomba, entre otras docenas similares, brotaron al calor del CND, aunque ya existía una tradición muy profunda por el desarme y la paz en el movimiento de mujeres. Pues bien, desde 1981 hasta veinte años después, el 28 de agosto de 2001 que, oficialmente, se levantó y disolvió el Campo de la Paz, en ningún momento –salvo duras intervenciones policiales–, se levantó el Campo, a pesar de las inclemencias del tiempo y de las difíciles situaciones de todo tipo.

Una de las cuestiones que mayor interés suscitó Greenham Common fue el firme propósito de las mujeres de hacerse oír por los medios de comunicación, sus estrategias emprendidas, su trabajo lento pero constante, su tenacidad, acabaron conjugando simpatías entre la población más allá de aquel Campamento, especialmente en otros países extranjeros cuyos movimientos por la paz adoptaron similares estrategias. En general se podría decir que sus estilos de lucha no violenta acabaron granjeándoles bastantes comprensiones, si bien tardaron más de un año en poderse hacer notar entre la maraña de noticias de los informativos y las columnas de prensa. Las encuestas realizadas en 1983 sobre la opinión pública y la cuestión del despliegue nuclear situaban de manera excelente el trabajo de las mujeres en Greenham: el 94 por ciento de la población británica conocía la existencia del Campamento, mientras que tres años antes el 41 por ciento ignoraba que hubiese misiles nucleares en su país. En gran medida el propósito primero se había conseguido, pero el problema mayor fue siempre

el mismo: cómo encontrar una manera de transmitir a la población no sólo la suficiente simpatía, sino especialmente un discurso creíble junto a unas acciones aceptables; esto es, cómo superar el divorcio entre el contenido del mensaje y admitir el medio por el que se transmitía tal mensaje. Porque, a la larga, las dificultades para las acampadoras estuvieron no sólo en mantener vivo su mensaje y activo su Campamento, sino también en evitar que la conservadora sociedad británica acabara encorsetándolas en un cliché de convencionalismo social: la idea de que aquellas mujeres deberían de estar en sus casas cuidando de sus familias y de su hogar acabó siendo el tema central de analistas sociales, teólogos anglicanos y publicistas de toda índole, dejando marginado el tema fundamental de la protesta.

Ésta fue, también, parte de la profundidad del mensaje que portaban las mujeres de Greenham Common, no sólo se trataba de una protesta contra las guerras convencionales (singularmente importantes fueron las posiciones defendidas contra las acciones en la Guerra de las Malvinas que enfrentó al Reino Unido y Argentina); y especialmente contra el peligro de un holocausto nuclear, contra la carrera de armamentos; sino también, por la construcción de un mundo basado en la justicia, en la que la discriminación de las mujeres fuese desterrado del horizonte político-social, dado que sin este programa último no sería posible cambiar de raíz la sociedad. Como dijera una de sus líderes, la pacifista Maggie Lowry, sobre el porqué estaba en el Campamento:

«No me encuentro aquí solamente porque no quiero que mis criaturas vivan bajo la amenaza de un holocausto nuclear, ni en busca de una oportunidad de vivir al margen del flagrante sexismo que me agredía en las calles de una bulliciosa ciudad, estoy aquí porque me encoge el corazón pensar en la enorme locura de los hombres que se han dedicado a planificar la guerra en todos los tiempos... estamos aquí porque tenemos miedo, miedo del insensato propósito de destrucción que representan estas bases. Con

nuestra presencia pretendemos recordar a las personas corrientes que es necesario protestar, hacernos fuertes a través de la cooperación y lograr poner fin a la amenaza de la guerra nuclear» (Thompson, 1983: 90-91).

En la experiencia del Campo de la Paz acabaron fundiéndose dos símbolos: el barro y la red. El primero, tenía su origen en ser esa una zona muy lluviosa que dificultada grandemente cualquier tipo de actividad pero que acabó convirtiéndose en símbolo de la necesidad de erigir una nueva política y de reconstrucción del ser humano (Eva antes que Adán y el barro bíblico). Y, la red, sin hilos visibles pero que estrechaba la unión entre las mujeres, tanto por lo simbólico de su paciencia y tenacidad, como por el programa reivindicativo que atravesaba fronteras y buscaba complicidades entre todo el género femenino.

Los dos momentos más importantes del Campamento se produjeron el 12 de diciembre de 1982, cuando más de 30.000 mujeres procedentes del resto de Gran Bretaña y de varios países europeos circundaron todo el perímetro de la base aérea cerrando una cadena humana impenetrable; y el 1 de enero de 1983 cuando, un grupo numeroso de mujeres penetraron en la base y festejaron el Año Nuevo alrededor de un silo de misiles dentro de la base militar. Eran, a juicio de muchos periódicos de la época el conjunto de acciones de mujeres «ingenuas», «sinceras», «emotivas», tratando con ello de describir al sexo débil y a las características supuestamente atribuidas a las mujeres frente a los hombres. Sin embargo, más allá de esos juicios en Greenham Common se subrayan dos aspectos incuestionables: de una parte, la creatividad y la imaginación que caracterizaron las manifestaciones y las concentraciones frente y junto a la base; y, de otra, la permanente eficacia y energía de los servicios de apoyo y sostén al Campamento.

Asimismo, el Campo de la Paz de Greenham Common llegó a reunir lo más importante para mantener un hábitat estable y duradero organizado por mujeres de manera profundamente democrática: desde toda una

serie de servicios higiénicos, alimentarios, educativos, actividades culturales y formativas, etc., que mantenían viva la práctica del pacifismo y la vida en comunidad; hasta encuentros y debates en los que se invitaban a líderes pacifistas, religiosos, feministas, defensores de los derechos humanos, etc., para participar en tales experiencias. Todo ello permitió extender este experimento a otros lugares y países, convirtiéndose el movimiento de los campamentos por la paz en una de las más habituales formas de protesta no violenta.

Véase también: Marcha de la Sal, Movimiento por los derechos de las mujeres, Pacifismo.

Bibliografía:

- EGLIN, Josephine (1987), «Women and peace: from the suffragists to the Greenham women», en TAYLOR, Richard y YOUNG, Nigel (Eds.), *Campaigns for peace: British peace movements in the twentieth century*. Manchester, Manchester University Press, 221-259.
- ROCHON, Thomas R. (1992), «El movimiento por la paz de Europa Occidental y la teoría de los nuevos movimientos sociales», en RUSSELL J. Dalton y KUECHLER, Manfred (Comp.), *Los nuevos movimientos sociales*. Valencia, Alfons el Magnànim, 149-171.
- SMITH, Dan y THOMPSON, E. P. (1983), *Protesta y sobrevivencia*. Barcelona, Blume.
- THOMPSON, Dorothy (Comp.) (1983), *Antes muertas. Mujeres contra el peligro nuclear*. Barcelona, La Sal.

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

GUERRA. La guerra puede ser definida como una forma violenta de resolver un conflicto entre grupos humanos, llámense Estados, grupos de oposición o insurgentes, que tienen una finalidad política; su intensidad depende de la escala de violencia utilizada y en principio debe estar sometida a ciertas reglas jurídicas que determinen su legalidad.

Existen varias teorías en cuanto al origen etimológico de vocablo guerra; una de ellas, quizá la menos probable, señala que podría provenir de la voz latina *bellum*, a su vez derivada de la palabra *duellum*; otra teoría considera puede derivarse del sajón, de una

exclamación usada como grito de guerra (*werra*) que pudo dar origen al alemán *wer* o al inglés *war*; y otra considera que quizá proceda de la palabra celta *guerra*, cuyo significado no se ha podido determinar con seguridad, pero que al introducirse al latín bárbaro pudo haber dado lugar a *werra* y *guerra*.

Hay pocos fenómenos sociales tan extendidos como la guerra; por ello, muchos grandes pensadores se han dedicado a analizarla y describirla en sus múltiples aspectos. Así, por ejemplo, en el siglo V a. C. Sun Tzu, ya señalaba en el *Arte de la guerra* que ésta es un asunto de vital importancia para el Estado, una cuestión de vida o muerte, y que por lo tanto es imperativo estudiarla a profundidad. No obstante, muy pocos se han esforzado en determinar científicamente su significado. Las definiciones más aceptadas son aquellas que se apoyan en el derecho. En este contexto la guerra ha sido definida como «una condición legal que permite por igual a uno o más grupos hostiles llevar a cabo un conflicto armado», desde este punto de vista, es posible la existencia de un estado de guerra sin hostilidades armadas y viceversa. Sin embargo, la mayoría de estas definiciones no profundizan en la naturaleza del fenómeno, limitándose más bien a señalar determinadas circunstancias formales a fin de aplicar las normas llamadas de derecho bélico. De acuerdo a estas formalidades una guerra debe iniciarse con una declaración formal, un ultimátum con un plazo limitado, o un acto claramente beligerante; y debe terminar mediante un tratado de paz, una suspensión prolongada de las hostilidades o el armisticio. Sin embargo, en el trascurso de la historia estas características formales han ido desapareciendo en la práctica de la guerra.

Los autores clásicos han propuesto definiciones muy variadas. Carl von Clausewitz la definió en su obra *De la Guerra* como «acto de violencia cuyo objetivo es forzar al adversario a ejecutar nuestra voluntad», y como «la continuación de la política por otros medios»; Quincy Wright la identifica como «un conflicto entre grupos políticos, especialmente entre Estados soberanos, conducidos por importantes contingentes de fuerzas armadas durante un periodo de tiempo considerable»; Gaston Bouthoul en su tratado

de polemología, advierte que la guerra sólo puede definirse de forma provisional y acaba definiéndola como:

«una forma de violencia que tiene como característica esencial el ser metódica y organizada en lo que se refiere a los grupos que la practican y la forma en que la llevan a cabo, además es limitada en el tiempo y el espacio y sometida a reglas jurídicas particulares extremadamente variables según los lugares y las épocas».

Muchos afirman que la historia de la guerra es también la historia de la humanidad, debido a que casi todas las grandes civilizaciones se han construido a partir de la guerra. La guerra ha ido evolucionando a través del tiempo de la mano de la política y de las armas. Según algunos antropólogos, las costumbres guerreras han existido en casi todos los pueblos primitivos, pues las pinturas halladas en cavernas habitadas por hombres prehistóricos parecen indicar que conocían la guerra.

En la Edad Antigua (año 1000 a. C. - siglo V d. C.), la guerra se convirtió en una institución dirigida por una clase especializada cuyo objetivo era el pillaje, la adquisición de nuevos territorios, el comercio o la expansión religiosa o ideológica; cada Estado luchaba por mantener y defender sus intereses frente a la presión de los demás. En cada civilización la guerra aumentó su eficacia y poder destructivo, se estructuraron ejércitos, se fortificaron las ciudades, y se utilizaron nuevas armas y tácticas como el caballo y el carro, que facilitaron la movilidad en la guerra. Más adelante los reducidos ejércitos de la antigüedad fueron reemplazados por falanges, legiones o tercios que posibilitaron la conquista de pequeños pueblos por los grandes Estados dando lugar a enormes imperios que impusieron su civilización sobre vastos territorios y distintas poblaciones y culturas. Así surgieron los imperios de Amosis I y Tutmosis I en Egipto, Hamurabi y Tiglatpileser en Mesopotamia, Alejandro en Oriente medio, Asoka en la India, Ch'in en China, y Roma en el Mediterráneo, las Galias y las islas británicas.

Estos imperios de vocación universal fueron desapareciendo, de modo que durante la Edad Media (siglos V-XV) no hubo propiamente ejércitos, sino más bien mesnadas o caballeros al servicio de un rey o de un señor, que disponían de armamento muy pesado y poca movilidad. A partir del siglo XV de nuevo se organizaron grandes ejércitos, basados sobre todo en la infantería y la artillería y en los que no era raro encontrar tropas mercenarias, y poco a poco los Estados fueron percibiendo la necesidad de mantener un ejército permanente para defenderse de los demás o para apoyar su política de expansión y rivalidad con los demás Estados, lo que más tarde daría lugar al servicio militar obligatorio.

En la Edad Moderna (siglos XV-XVIII) la utilización de la pólvora y de la imprenta (muy útil para la propaganda nacionalista), así como los «descubrimientos» de civilizaciones llevados a cabo por los europeos en América, Asia, y África acabaron con la visión medieval del mundo y dieron lugar a nuevas guerras de expansión. Según Quincy Wright, en este periodo se sucedieron 278 guerras, de las cuales 187 se desarrollaron en Europa y 95 en otros continentes.

A partir del siglo XIX la guerra adquirió características muy importantes, cuyos efectos han ido en constante aumento. Así, por una parte, encontramos la influencia de la economía sobre la marcha de la guerra, pues las potencias económicamente débiles se encontraban a merced de las más ricas, ya que éstas podían obtener una mayor cantidad de material bélico de mejor efectividad. Por otra parte, aumentó el sufrimiento experimentado por la población civil, que hasta entonces no había notado excesivamente los efectos de la guerra, mientras que ahora los asaltos contra las ciudades y la ocupación militar de vastos territorios hacían que la población civil se viera mucho más castigada directamente por destrucciones, mortalidad, hambre, epidemias, etc. Las técnicas de guerra experimentaron una considerable transformación durante la I Guerra Mundial, sobre todo con la introducción de tres armas fundamentales: el submarino, el carro de combate y el avión. Más tarde el empleo de la bomba atómica al final

de la II Guerra Mundial y la creación de proyectiles balísticos intercontinentales con cabeza atómica revolucionaron las teorías de la guerra e instauraron una época de terror a la misma debido a la posibilidad de la destrucción total de la vida en la tierra. Debido a las destructivas experiencias de las guerras en el mundo contemporáneo (siglos XIX-XXI), y al constatar sus terribles efectos sobre la población civil, sobre todo en el caso de las guerras mundiales, la comunidad internacional ha realizado grandes esfuerzos por regularlas con leyes u organizaciones adecuadas. Así, cabe mencionar la declaración de París (1856), la Convención de Ginebra (1864), la declaración de San Petersburgo (1868), las conferencias de paz de La Haya (1898 y 1907), la Sociedad de Naciones (1919-1920), la Organización de las Naciones Unidas (1945), Los Convenios de Ginebra (1949) y los Protocolos Adicionales a los Convenios de Ginebra.

Sin embargo, la mayoría de estas normas han quedado obsoletas en gran parte porque en los últimos años, las guerras han variado enormemente. El fin de la Guerra Fría trajo consigo una notable disminución de las conflagraciones armadas entre Estados, pero a su vez generó una explosión de guerras de carácter interno derivadas de conflictos étnicos, confesionales o sociales ya existentes pero contenidos en el pasado por la barrera del orden colonial y más tarde por la presión de las dos grandes potencias. Estos conflictos incorporan nuevos actores (mafias, bandas, guerrillas, paramilitares, etc.); nuevos métodos, que no tienen en cuenta los reglamentos internacionales (pillaje, rapiña, secuestro); nuevas estrategias (limpieza étnica, exterminio, genocidio); militarización de la sociedad; proliferación de armas ligeras; ataques indiscriminados a la población civil; aumento de refugiados y desplazados; e insuficiencia del Derecho Internacional Humanitario (DIH), debido a que en ellos se desdibuja casi completamente la distinción tradicional que aquel establece entre combatientes y población civil.

La gran diversidad de guerras que se han sucedido ha dado origen a una extensa tipología, pudiendo contarse más de noventa tipos, muchos de los cuales hoy día han desaparecido. Por otra parte, ésta resulta algo

confusa debido principalmente a que en ocasiones al clasificarlas se han mezclado distintas características. Así, desde el punto de vista táctico pueden distinguirse tipos de guerra abierta, de sitios, subterránea, terrestre, marítima, aérea, etc.; teniendo en cuenta su motivación causal se clasifican en civiles, dinásticas, coloniales, religiosas, etc.; según su extensión pueden ser mundiales o limitadas; de acuerdo a su forma podemos diferenciar guerras convencionales, atómicas, irregulares o subversivas, etc.; desde el aspecto de su intencionalidad pueden dividirse en ofensivas, defensivas, preventivas o de nervios; según los grupos de lucha implicados se distinguen en internacional, civil o colonial; y desde el punto de vista de su objetivo, en limitada, total, o absoluta.

Actualmente se sigue, además, el criterio del número de víctimas mortales para determinar lo que es una guerra, según el cual sólo se consideran guerras las que producen en un solo año más de 1.000 víctimas mortales; los demás conflictos armados son clasificados como conflictos menores o intermedios dependiendo del número de víctimas que produzcan.

Comprender por qué estallan las guerras ha sido una de las principales preocupaciones de la polemología. Mucho se ha escrito sobre sus causas, que generalmente son producto de la combinación de diversos motivos. A este respecto, Alberto Piris Laespada afirma que todas las causas de la guerra pueden incluirse de manera simplificada en alguno de los siguientes grupos: causas de tipo psicológico, causas de tipo tradicional y causas modernas. Las causas de tipo psicológico están basadas en las percepciones de los estadistas respecto al crecimiento de potencias enemigas y al temor a la pérdida de la soberanía del propio Estado e incluso de su aniquilación total. En este tipo de guerra los medios de comunicación juegan un papel muy importante, sobre todo en lo que se refiere a la elaboración de la imagen del enemigo, tal y como se hizo durante la Guerra Fría (1945-1989) o en la de Yugoslavia (1991-1995).

En cuanto a las causas de tipo tradicional, podemos dividir las en territoriales, históricas, económicas y étnicas. La primera es una de

las más comunes en el pasado. La expansión de las potencias occidentales fue impulsada en gran medida por guerras de ocupación apoyada en causas muy diversas, como la ampliación de los mercados, la explotación de mano de obra barata, la apropiación de recursos naturales, etc. No obstante, este tipo de guerra es menos frecuente en la actualidad gracias a los avances del Derecho Internacional y a la creación de instancias jurídicas para regular conflictos entre Estados. Igualmente, el desarrollo de nuevas formas de colonialismo basadas en la penetración financiera y en la expansión de las compañías multinacionales, ha hecho innecesaria este tipo de guerra. Las causas históricas por su parte, han sido utilizadas en casi todos los conflictos por muchos dirigentes políticos y militares para deformar la imagen del enemigo. Así se han esgrimido como causa de la guerra humillaciones sufridas por una derrota militar, la vuelta al esplendor perdido, los compromisos adquiridos con viejos territorios coloniales, etc. En cuanto a las motivaciones que hoy denominamos económicas –como la posesión de recursos, la apropiación de bienes y personas, y satisfacción de otras necesidades, ya existentes en los primeros conflictos armados de la historia–, es importante señalar pese a la opinión de algunos autores, que no todas las guerras se desencadenan por esta causa, aunque todas tengan graves consecuencias en este aspecto. Por último encontramos las causas de tipo étnico, que son en su mayoría producto de la opresión de un grupo humano por otro que le impone su religión, idioma o costumbre; o de la sojuzgación de un grupo humano por otro que fomenta desigualdades económicas. En este tipo de conflictos las motivaciones de la guerra se combinan multiplicando sus efectos.

Finalmente, hacíamos referencia a causas modernas, entre las que destacan las crisis económicas, la desigualdad y la pobreza, factores que unidos a la falta de sistemas democráticos que protejan a los ciudadanos y contemplen procedimientos reivindicativos no violentos han conducido en muchas ocasiones a la violencia armada. Esta circunstancia se ha hecho común en los países empobrecidos del sur, donde abundan las luchas internas de mayor o menor intensidad debido, entre

otras razones, al reparto injusto y excluyente de la riqueza apoyado por gobiernos represivos y autoritarios, a la militarización de la vida cotidiana, a la discriminación étnica, a la represión política y a la violación de los derechos humanos de los ciudadanos.

Paralelamente a los estudios sobre las causas de la guerra, algunos investigadores han adelantado y continúan haciéndolo, trabajos para determinar por qué los conflictos se resuelven por la guerra y no por medios pacíficos, y han planteado mecanismos de resolución de conflictos que excluyan la violencia armada. Tristemente, la persistencia de la guerra en los albores del siglo XXI parece confirmar que sólo cuando ésta deje de ser percibida como un medio útil para alcanzar objetivos políticos, económicos, sociales o culturales la humanidad podrá librarse de ella.

Véase también: Guerra civil, Guerra justa, Guerra de guerrillas, Guerra total.

Bibliografía:

- BASTIDA, Ana (1994), *Desaprender la guerra, una visión crítica de la educación para la paz*. Barcelona, Icaria.
- BOUTHOU, Gaston (1984), *Tratado de poleología (sociología de las guerras)*. Madrid, Estado Mayor del Ejército.
- CLAUSEWITZ, Carl Von (1972) *De la guerra*. Barcelona, Mateu.
- GORI, Umberto (1982), «Guerra», en BOBBIO, Norberto y MATTEUCCI, Nicola (Eds.) *Diccionario de política*. Madrid, Siglo XXI.
- TZU, Sun (2001), *El arte de la guerra*. Madrid, Trotta.
- WRIGHT, Quincy (1979), «Guerra», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid, Aguilar.

MARCELA ARELLANO VELASCO

GUERRA ATÓMICA. Véase *Guerra nuclear*.

GUERRA CIVIL. Si bien es cierto que las guerras civiles constituyen un fenómeno social específico, con una idiosincrasia propia; no es menos cierto que la acotación de dicho concepto no está exenta de problemas. La

principal dificultad reside en, por un lado, establecer los rasgos que permitan diferenciar la categoría analítica *guerra civil* del concepto genérico de guerra, y, del otro, enumerar aquellas particularidades que distingan el fenómeno *guerra civil* de otros fenómenos violentos que tienen lugar en el interior de los Estados (intraestatales) tales como el *terrorismo*, *el crimen organizado* o *las revoluciones*.

Para que a un conflicto se le pueda atribuir el calificativo de guerra civil es necesario que éste posea, por un lado, la condición de guerra y que, del otro, presente una serie de singularidades en cada una de las tres dimensiones aquí señaladas: a) la naturaleza de los actores que intervienen, b) sus finalidades y c) la dinámica interna. Por tanto, el primer requisito que tendrá que cumplir toda guerra civil es que se trate, en efecto, de una guerra. Ahora bien, para poder atribuir a un determinado conflicto el calificativo de guerra, éste deberá ajustarse, como mínimo, a los criterios enunciados por István Kende:

- Deben ser conflictos violentos de masas.
- Implican a dos o más fuerzas contendientes, de las cuales al menos una, sea un ejército regular u otra clase de tropas al servicio del gobierno.
- En ambos bandos tiene que haber una mínima organización centralizada de la lucha y de los combatientes, aunque esto no signifique más que una defensa organizada o ataques calculados.
- Las operaciones armadas se llevan a cabo planificadamente, por lo que no consisten sólo en encontronazos ocasionales, más o menos espontáneos, sino que siguen una estrategia global.

Algunos autores como Peter Wallensteen y Margareta Sollenberg han añadido algún otro criterio para tratar de delimitar con mayor exactitud el fenómeno de la guerra. En este caso, ellos consideran que para poder hablar de guerra es necesario que el número de víctimas mortales que se ha cobrado el conflicto supere, cada año, el millar de personas.

Esta delimitación conceptual nos permite distinguir la guerra de aquellos fenómenos

sociales violentos que puedan presentar algunas similitudes como: el terrorismo, disturbios, la lucha guerrillera, etc.

Una vez verificado que un determinado conflicto ostenta la condición de guerra, debe procederse a desentrañar aquellas peculiaridades que permitan diferenciar las guerras civiles del fenómeno genérico de guerra.

Las guerras civiles son conflictos bélicos que enfrentan a distintos grupos organizados, formados indistintamente por civiles y militares, pertenecientes a una misma nacionalidad, que compiten entre sí para hacerse con el poder del Estado, con la finalidad de modificar, bien la distribución territorial del poder, bien su forma de gobierno, o ambas a la vez; mientras que, por su parte, las guerras entre Estados son aquellos enfrentamientos armados entre burocracias militares de distintos países, cuyo objetivo es derrotar las Fuerzas Armadas de los Estados adversarios para poder así imponer su voluntad política (Clausewitz). En consecuencia, aquí no se trata de modificar las estructuras del propio Estado, sino de hacerse con el control de los aparatos estatales de los países contrincantes.

Generalmente, las guerras civiles que tienen por objeto dirimir disputas territoriales, están asociadas a la formación y/o consolidación del Estado (caso de la guerra de secesión de Estados Unidos) o a su disolución (guerra civil de Yugoslavia), mientras que las segundas lo que pretenden es alterar la estructura del Estado. Así pues, la guerra civil española estalló porque una parte de la población y de las Fuerzas Armadas quiso modificar el régimen político a través del uso de la fuerza. La victoria del bando rebelde supuso la sustitución de un régimen democrático, la II República, por un régimen autoritario: el franquismo.

La naturaleza distinta de los combatientes y de los objetivos de uno y otro tipo de conflicto armado tienen serias repercusiones sobre su dinámica, sobre la forma en que éstos se desarrollan. Así pues, mientras las guerras entre Estados pueden ser conceptualizadas como un tipo de política pública ejecutada por una parte de la administración del Estado: las fuerzas armadas; las guerras civiles surgen como consecuencia de la ruptura del

contrato social (Hobbes), esto es, como consecuencia del debilitamiento de la política como forma de regular los conflictos sociales (étnicos, religiosos, grupales, o incluso rencillas personales) de una determinada comunidad. Por tanto, mientras el origen de las guerras entre Estados se halla en la política, las guerras civiles estallan por el debilitamiento de la política.

Las guerras interestatales son racionales; esto es, tienen lugar porque los gobernantes de los países en liza han decidido, después de haber realizado un análisis de coste-beneficio, que la guerra es el mejor instrumento para zanjar determinados problemas entre ellos, y, por tanto, las autoridades políticas son las que deciden los medios que deben emplearse para derrotar al enemigo, así como en qué grado y en qué momento (racionalidad instrumental). Es decir, la guerra está subordinada a la política porque, al fin y al cabo, *la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios* (Clausewitz). No obstante, en el caso de las guerras civiles, la situación es distinta porque su origen no reside en la política, sino en la ruptura de la política.

Si se parte de la idea de que la política (el contrato social) es el instrumento del que se dotan un conjunto de individuos para gestionar los conflictos sociales que puedan surgir entre ellos, sin recurrir al uso de la violencia; y se tiene en cuenta además que el Estado, como forma de organización política, es el depositario de la violencia de todos los individuos de esa sociedad, resulta mucho más sencillo percatarse del origen desigual de uno y otro conflicto.

Así pues, mientras en las guerras interestatales se enfrentan dos o más Estados, organizaciones que poseen el monopolio del uso de la violencia legítima de sus ciudadanos (Weber), en las guerras civiles tiene lugar un enfrentamiento entre grupos organizados, formados indistintamente por civiles y militares, pertenecientes a una misma comunidad política. En consecuencia, se produce un regreso al estado de naturaleza de Hobbes, a una guerra de todos contra todos, en la que la guerra se deja a sí misma; y, por tanto, es el propio conflicto el que se alimenta a sí mismo, se auto-perpetúa en el tiempo. Aquí

el Estado ha perdido el monopolio del uso de la violencia legítima porque parte de la población ha decidido romper el contrato social y ejercer su violencia como mecanismo de resolución de determinados problemas sociales. Ello a su vez, tiene importantes repercusiones sobre la propia evolución de las guerras civiles porque, mientras en los conflictos armados entre Estados, las fuerzas de la guerra están subordinadas a la política, en las guerras civiles tiende a producirse una ingobernabilidad creciente del conflicto ya que, en muchas ocasiones, hay una ausencia de liderazgo político, y no sólo por eso, sino también por la particularidad de que las guerras civiles presentan dos ejes de conflicto: el político y el social.

En definitiva, todos estos elementos característicos de las guerras civiles: la participación de contendientes civiles, la superposición de conflictos políticos y sociales y la ruptura del contrato social lo que hacen es favorecer la ausencia de cualquier tipo de regulación del conflicto y elevar sus niveles de virulencia; esto es, las guerras civiles tienden a transformarse en guerras absolutas en las que el adversario debe ser aniquilado sin distinguir entre la población combatiente, sean éstos civiles o militares, y la población no combatiente.

De este modo, mientras los conflictos bélicos internacionales están sujetos a una serie de normas del derecho internacional público (protección de la población civil, de los prisioneros de guerra o de los heridos), los conflictos civiles tienen una regulación mínima, lo cual, en muchas ocasiones, acaba traducándose en mayores niveles de violencia, en los que también influyen la superposición de conflictos políticos y sociales, y la estrategia político-militar empleada por las facciones beligerantes (Peter Waldmann). Todo ello hace que, en este tipo de conflictos, algunos colectivos, que gozan de derechos en las guerras interestatales (por ejemplo los prisioneros de guerra), sean aniquilados (prácticas de genocidio, fusilamiento de prisioneros y heridos) o especialmente maltratados (violaciones masivas de mujeres). No obstante, estas diferencias, a veces, pueden llegar a ser muy difusas porque en algunos conflictos interestatales, como el de Vietnam, se pueden llegar

a conjugar prácticas diversas: guerra convencional con tácticas terroristas y guerrilleras, o sencillamente el asesinato de prisioneros de guerra y heridos.

Estos niveles superiores de crueldad de las guerras civiles se deben a que en éstas, a diferencia de lo que ocurre en las guerras entre Estados, donde la lucha armada tiene como finalidad resolver un conflicto político a través del enfrentamiento de las respectivas burocracias militares, al conflicto político se le superponen múltiples conflictos sociales; con lo cual, además de decidirse en la contienda el tipo de régimen político o el tipo de estructura territorial de poder del Estado, muchos de sus participantes utilizan el contexto bélico como excusa para saldar rencillas particulares que mantenían con otros miembros de su comunidad.

Todo ello hace que las guerras civiles presenten una tendencia a transformarse en sistemas propios cuya dinámica se encuentra esencialmente determinada por una lógica distinta a la prevista inicialmente, fuera ésta la que fuera, y que se revela como la responsable de la aparición de una violencia expansiva, que se nutre a sí misma y que desborda el plano estrictamente político para impregnar la sociedad (la violencia como mecanismo de relación social).

Según Peter Waldmann, los conflictos bélicos intraestatales pueden pasar por tres estadios diferentes: 1) la violencia se independiza, 2) la violencia se privatiza y 3) la violencia se comercializa.

1. Podemos aceptar la premisa de que un conflicto bélico intraestatal comienza cuando un determinado grupo social de una notable envergadura considera que el único medio de que dispone para alcanzar un objetivo concreto es a través de las armas. Sin embargo ocurre que a lo largo del conflicto, el uso instrumental de las armas para lograr una meta concreta pronto se desvirtúa, al adquirir éste una dinámica propia que convierte la violencia en un aparato coactivo. En este primer estadio hay una relación de simbiosis entre la base social (que vela por la preservación de los objetivos primigenios de la lucha) y la facción combatiente disidente.

2. Ante un conflicto prolongado, el grupo insurgente empieza a verse obligado a aplicar estrategias de perpetuación para mantener las perspectivas de éxito; es decir, los distintos bandos comienzan a recaudar recursos materiales y humanos, de forma voluntaria o por la fuerza. Luego, en esta fase, la violencia se bifurca porque se persiguen simultáneamente dos propósitos: alcanzar unos objetivos políticos y llevar a cabo unas actividades predatorias (objetivos privados). Esta tendencia contiene el riesgo de que el límite entre los dos usos de la violencia desaparezca. Una vez este proceso se ha desencadenado, los bandos contendientes pueden aplicar diversas estrategias que favorezcan su perpetuación: a) provocar continuamente al enemigo para mantener una situación de riesgo o peligro (las diferentes milicias, bajo el pretexto de combatirse entre ellas lo que hacen realmente es legitimarse, esto es dotarse de una razón para mantenerse en vida), b) tras haber usurpado una parte de la soberanía estatal, la facción disidente establece instituciones paralelas y desarrolla funciones paraestatales (guerra civil española cuando se establecieron dos zonas claramente diferenciadas, antes de que un bando se impusiera al otro) y c) ante un distanciamiento de la facción disidente respecto de su base social, ésta puede reaccionar mediante el uso de mecanismos de represión para acallar las eventuales protestas: se prescinde del consenso en favor de los mecanismos coactivos. Los objetivos iniciales pierden fuerza o se vuelven difusos y se mezclan con otros de índole privado.

3. La violencia se privatiza. En este contexto, la violencia se utiliza para toda clase de fines, cuya naturaleza ya no tiene por que ser política o social. Los factores que pueden contribuir a ello son muy variados; desde la fragmentación de alguno de los bandos como consecuencia de la activación de distintas tensiones, hasta la mercantilización de la violencia. Esta situación la encarnarían por ejemplo los conflictos de Yugoslavia y del Líbano.

Aunque éstas son a grosso modo los rasgos característicos de las guerras civiles, cabe señalar el hecho de que en la última década

han aflorado unos nuevos conflictos intraestatales que pertenecen a una nueva generación de guerras civiles: las protagonizadas por los señores de la guerra. El hecho de que estos nuevos conflictos presenten algunas novedades o matices con respecto a los conflictos civiles del pasado ha llevado a algunos analistas a distinguir entre las guerras civiles clásicas y las nuevas guerras civiles.

Estas últimas surgen en aquellas sociedades donde hay un vacío de poder propiciado por la existencia de un Estado débil, que carece del monopolio del uso de la violencia legítima. Este vacío de poder, a su vez, favorece la aparición de los denominados *señores de la guerra* que, al modo de los antiguos señores feudales europeos, logran imponer su dominio sobre grandes zonas del territorio y amplias capas de la población.

Estos personajes viven de la guerra y para la guerra. Luego, la guerra no es el medio para alcanzar un fin específico sino que constituye un fin en sí mismo. Es el instrumento que éstos utilizan para afirmar su posición dirigente, conservar su poder militar y obtener recursos humanos y materiales; todo ello a través de la combinación de estrategias de protección y de extorsión. A partir de aquí, se puede deducir que los señores de la guerra no están interesados en la paz, sino todo lo contrario, puesto que la base de su poder reside en la prolongación del escenario de inseguridad y del conflicto armado.

Su lucha no tiene como finalidad tomar el control del Estado, objetivo central de las guerras modernas, ya sea porque carecen de los recursos humanos necesarios para controlar un aparato burocrático, ya sea porque prefieren «saquearlo» en vez de utilizarlo como un instrumento de dominación. En definitiva, esta situación prolonga la existencia de fuerzas centrífugas que socavan la autoridad del Estado. Al final, el verdadero y único objetivo compartido por todos ellos acaba siendo su mutuo interés por mantener fragmentado el poder del Estado, de tal forma que a éste le sea imposible adquirir la fortaleza necesaria para someterlos bajo su autoridad. Ejemplos de nuevas guerras civiles los constituirían algunos conflictos internos recientes como los de Somalia, Sierra Leona o el Congo.

El hecho de que esta generación de nuevas guerras civiles haya aparecido en la década de los noventa; justamente en el mismo instante en que el sistema internacional estaba experimentando notables cambios, parece demostrar la estrecha vinculación entre ambos sucesos. Así pues, el actual sistema internacional (multipolar asimétrico) presenta una menor capacidad de regulación de los conflictos, porque tanto los restantes Estados del sistema, como las organizaciones internacionales, como consecuencia de la desaparición de la guerra fría (sistema bipolar), han perdido gran parte de su capacidad de influencia sobre las partes en conflicto, a la vez que se ha visto menguada su capacidad de gestionar dichos conflictos.

Durante la guerra fría, muchos de los conflictos internos que sufrían diversos Estados fueron desactivados temporalmente por la influencia soviética o norteamericana. Dichos Estados, muchos de ellos débiles, se vieron reforzados por el apoyo recibido de una u otra potencia; hasta tal punto que éstos consiguieron mantener un cierto orden y estabilidad. De ahí que, la desaparición de la Unión Soviética, y en menor medida el repliegue parcial de Estados Unidos, hayan propiciado un vacío de poder en muchas regiones y Estados del mundo, que, hasta el momento, se han saldado con la proliferación de multitud de conflictos violentos y, cómo no, también de guerras civiles (los Balcanes, las antiguas repúblicas soviéticas asiáticas, Afganistán, etc.).

Véase también: Guerra, Guerra de guerrillas.

Bibliografía:

- CLAUSEWITZ, Carl Von (1980), *De la Guerra*. Madrid, Ed. Ejército.
- ORTIZ, Román D. (2001), «Las nuevas guerras civiles», en DE CUETO, Carlos y JORDÁN, Javier (Coords.), *Introducción a los estudios de seguridad y defensa*. Granada, Comares.
- VILANOVA, Pere (1999), «La confusión como paradigma». Barcelona, *Anuario CIDOB*, 15-25.
- WALDMANN, Peter y REINARES, Fernando (1999), *Sociedades en guerra civil*. Barcelona, Paidós.

WALLENSTEEN, Peter y SOLLENBERG, Margareta (1998), «Armed conflict and regional conflict complexes, 1989-97», *Peace Research*, Vol. 35, 5, 621-634.

JOSÉ CARLOS PIÑERO PANTÍN

GUERRA DE GUERRILLAS. Enfrentamientos armados irregulares contra un ejército regular, que llevan a cabo bandos armados poco numerosos y que no forman parte de un ejército organizado. La guerra de guerrillas se desarrolla principalmente en las zonas rurales por grupos que conocen el territorio y a los que difícilmente se les puede distinguir de la población civil.

Con el fin de vencer a las fuerzas armadas regulares, poseedoras normalmente de un armamento más sofisticado, la táctica de las guerrillas consiste en el control de determinadas áreas territoriales y el aislamiento de las ciudades. El particular método utilizado, más que el estatuto de los combatientes o el objetivo final de la guerrilla, es el elemento que caracteriza a las guerrillas. Así, la guerra de guerrillas se denomina también «guerra de emboscadas» o «guerra de acoso» en la que el efecto sorpresa, la dispersión de los grupos guerrilleros, su movilidad y la simulación juegan un papel fundamental.

En la mayoría de los casos, las guerrillas dependen del apoyo de las poblaciones locales que se ocupan del suministro de los alimentos y del cobijo y niegan u ocultan información a las fuerzas antiguerrilla. Muchos miembros de las guerrillas trabajan tanto para el grupo guerrillero al que pertenecen, como en las tareas del campo. Dado que a menudo la clave del mantenimiento de las guerrillas proviene de los recursos externos, la interrupción de los cauces de entrada de los recursos externos se convierte en la estrategia principal de las unidades antiguerrilla.

Esta denominación se utilizó por primera vez en la Guerra de la Independencia española frente a las fuerzas de Napoleón (1808-1813) y fue a finales del siglo XIX y durante el siglo XX cuando la táctica se expandió. Así, el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial estuvo marcado por el resurgimiento de la guerra de guerrillas en el Norte de

África con el levantamiento de los pueblos bereberes contra las colonias francesas y españolas (1910-1934) y la posterior guerra de liberación colonial de Rhodesia/ Zimbabwe (1979).

Durante la Segunda Guerra Mundial la guerra de guerrillas se convirtió en una forma de resistencia en numerosos territorios ocupados por las fuerzas nazis. Lo mismo ocurrió en la guerra de Indochina, primero contra el régimen colonial francés (1946-1954) y después contra las fuerzas de Vietnam del Sur y sus aliados (1958-1975). Por último, Latinoamérica ha sido otra de las regiones en las que las luchas políticas, lideradas entre otros por Augusto Sandino en Nicaragua (1927-1933) o el Che Guevara y Fidel Castro en Cuba (1956-1959) utilizaron como táctica la guerra de guerrillas.

Este tipo de lucha armada, asociada en su origen a los movimientos de resistencia y a las guerras de liberación nacional, hoy se ha extendido y tiende a ser utilizado por diversos grupos armados que en el mundo luchan en condiciones inferiores a las fuerzas armadas regulares (en número o en armamento), cuando las condiciones geográficas resultan propicias y si reciben cierto apoyo de la población civil.

Precisamente uno de los problemas del Derecho Internacional Humanitario y del estatuto de los combatientes consiste en la dificultad de distinguir a la población civil de las guerrillas. Así, el Derecho Internacional Humanitario descansa en el principio de distinción entre población civil y combatiente. Ante tal dificultad, en la Conferencia Diplomática de Ginebra 1974-1977 en la que se adoptó el Protocolo I se optó por recoger una definición amplia de fuerzas armadas en los términos siguientes:

«Las fuerzas armadas de una Parte en conflicto se componen de todas las fuerzas, grupos y unidades armados y organizados, colocados bajo un mando responsable de la conducta de sus subordinados ante esa Parte, aun cuando ésta esté representada por un gobierno o por una autoridad no reconocidos por la Parte adversa. Tales fuerzas armadas deberán es-

tar sometidas a un régimen de disciplina interna que haga cumplir, inter alia, las normas de derecho internacional aplicables a los conflictos armados».

Al mismo tiempo, a la luz de dicho Protocolo I se consideraron equivalentes los grupos guerrilleros, aún sin tratarse de ejércitos profesionales y los combatientes. Por lo tanto los guerrilleros se someten a las normas previstas para los combatientes en general y al mismo tiempo pueden beneficiarse de dicho estatuto de combatientes y, en su caso, del trato de prisioneros de guerra. Asimismo, con el objeto de hacer efectiva la distinción entre población civil y combatientes, y a fin de ser considerados combatientes, en dicho Protocolo I se recoge el deber de los guerrilleros de llevar sus armas abiertamente y llevar un signo distintivo fijo y reconocible en la distancia. Teniendo en cuenta que la táctica de la guerrilla consiste precisamente en ocultarse o confundirse con la población civil, tales exigencias normativas resultan, cuanto menos, poco realistas.

Finalmente, el Protocolo I prohíbe los actos de perfidia, entre los que enumera los siguientes: simular la intención de negociar bajo bandera falsa, simular la incapacitación por heridas o enfermedad, simular el estatuto de persona civil o simular que se posee un estatuto protegido utilizando signos, emblemas o uniformes de las Naciones Unidas.

Véase también: Derecho de la Guerra, Geopolítica, Intifada, Terrorismo, Paz Negativa.

Bibliografía:

- CHAUMONT, Charles (1974), La recherche d'un critère pour l'intégration de la guérilla au droit international humanitaire contemporain, *La Communauté Internationale, Mélanges offerts à Charles Rousseau*, París, 43-61.
- DAVID, E. (1999), *Principes de Droit des Conflits Armés*, Bruselas, Bruylant.
- KALDOR, Mary (2001), *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*. Barcelona, Tusquets.
- KIMMINICH, Otto (1995), Guerrilla Forces, BERNHARDT, Rudolf (Ed.) *Encyclopedia of Pu-*

blic International Law, vol. II, Amsterdam, Elsevier, 639-642.

PAENSON, Isaac (1989), *Manual of the terminology of the Law of Armed Conflicts and of International Humanitarian Organizations*. Nijhoff, Bruselas, Dordrecht, Bruylant, 519-525.

PLANO, Jack y OLTON, Roy (1988), *The International Relations Dictionary*, Western Michigan University, Oxford, Clio Press Ltd., 208-209.

JOANA ABRISKETA

GUERRA DE LAS GALAXIAS. Se conoce como Guerra de las Galaxias al proyecto estadounidense Iniciativa de Defensa Estratégica (IDE), consistente en el desarrollo de un escudo antimisiles para los EE UU ante un posible ataque con armas nucleares. La IDE, concebida durante la administración Reagan (1981-1989), estaba originalmente diseñada para interceptar los misiles enemigos antes de que alcanzaran sus blancos mediante el uso de rayos láser proyectados desde satélites espaciales. Esta iniciativa sería prácticamente abandonada tras el fin de la Guerra Fría para ser retomada más tarde durante el gobierno de W. Clinton (1993-2001).

El proyecto IDE comenzó a gestarse cuando el presidente de los EE UU Ronald Reagan, sorprendiendo incluso al Pentágono y a muchos de sus más cercanos colaboradores, ofreció un discurso el 23 de marzo de 1983 en el que describía la imagen de satélites espaciales que derribaban misiles en pleno vuelo mediante rayos láser. La conocida película *La Guerra de las Galaxias* había sido un éxito comercial hacía pocos años, lo que inspiró al senador Kennedy el término «Guerra de las Galaxias» para referirse al proyecto, debido sobre todo a su coste económico e imaginativa concepción. Cuatro días después del discurso de Reagan, el Secretario de Defensa Caspar Weinberger afirmó que la tecnología de los EE UU podía lograr cualquier cosa que pidiese su presidente, comparando la IDE con el viaje a la luna que asombró al mundo respondiendo a los deseos del presidente J. F. Kennedy.

Dos personas influirían notablemente en el presidente Reagan para que acometiera el

proyecto: Edward Teller, húngaro de nacimiento, reputado anticomunista que abandonó Alemania durante los años 30 para participar en el Proyecto Manhattan y desarrollar la primera bomba de hidrógeno, y el general Graham, quien fundó un lobby público llamado High Frontier –directo representante de los intereses de las empresas aeronáuticas y de alta tecnología, quienes debían lograr los contratos por nuevas armas de última generación–. Curiosamente, en unas declaraciones en apariencia contradictorias con la IDE, Caspar Weimberger afirmó en Diciembre de 1983 –como ya hizo E. Teller en 1962– que la disuasión nuclear era la base de la paz y que la URSS no debía desarrollar su propio sistema de defensa antimisiles balísticos, pues entonces se rompería el equilibrio y no habría más remedio para los EE UU que la rendición o el suicidio.

La base del IDE era el concepto de disuasión. Éste se basaba en la doctrina de la destrucción mutua asegurada, que confiaba en disuadir a la Unión Soviética de realizar una agresión nuclear por miedo a un ataque de respuesta masivo desde los EE UU y viceversa. La IDE debía inutilizar cualquier ofensiva nuclear interceptando los misiles a gran altura desde satélites espaciales y bases terrestres mediante el uso de rayos láser, haces de partículas subatómicas y proyectiles guiados por computadora, todo ello bajo el control de un superordenador y formando parte de una red de sensores y espejos emplazados en el espacio. Por consiguiente, el éxito de la IDE traería consigo el fin de la disuasión y se traduciría en una situación de ventaja para los EE UU, que podrían realizar ataques sin miedo a represalias nucleares por parte de sus enemigos.

La administración Reagan explotó muy satisfactoriamente el proyecto IDE pese a sus modestos resultados. Por una parte, planteaba una estrategia defensiva cuya retórica hablaba de «destruir misiles y no vidas», algo que contribuyó muy positivamente en la campaña electoral republicana de 1984, tras la que Ronald Reagan resultó reelegido. Además, los dividendos propagandísticos de tan descomunal proyecto defensivo, resultaron muy útiles para debilitar al poderoso movi-

miento estadounidense pro-desarme *Freeze*, pues se afirmaba que al inutilizarse la destrucción mutua asegurada sería más sencillo iniciar políticas de desarme significativas. No obstante, el efecto propagandístico del IDE buscaba especialmente influir en la Unión Soviética, pues su retraso tecnológico respecto a los EE UU –quedaban lejos los éxitos del Sputnik y Gagarin– y su crisis económica quedaron al descubierto ante la incapacidad de la URSS para responder a un desafío de tal magnitud.

Por otra parte, la Guerra de las Galaxias fue duramente contestada desde la comunidad militar, política, científica e intelectual internacional. Desde un punto de vista científico-militar, el proyecto ofrecía dificultades casi insuperables: los satélites espaciales resultaban muy vulnerables a un ataque debido a su sensibilidad –explosiones cercanas podían causarles serios daños–, por su predecible posición, porque eran difíciles de reemplazar, porque tenían enlaces y sistemas de comunicación en tierra que podían ser destruidos, porque los sistemas de defensa podían cegarse y saturarse ante ataques masivos y, sobre todo, porque el sistema era absolutamente inútil en caso de sufrir ataques con misiles de crucero u otros lanzados desde submarinos o aviones a baja altura, por citar los supuestos más considerados. Existía además el peligro de que la URSS u otra potencia enemiga sintiese la tentación de atacar por temor al escudo antimisiles.

La comunidad científica internacional ofreció también destacadas muestras de desafección al proyecto IDE. Así, por ejemplo, William E. Borrows, director del Programa de Ciencia y Medio Ambiente de la Universidad de Nueva York, consideraba que si la URSS desarrollaba un sistema paralelo a la IDE la tierra terminaría convirtiéndose en una gigantesca bomba en órbita; en abril de 1985, la Universidad de Stanford y el Instituto de Tecnología de California rechazaron la oferta de participar en la investigación para el desarrollo de un supercomputador óptico parte de la IDE; en junio del mismo año, el entonces vicepresidente George Bush encontró en su visita a Londres una petición firmada por 77 expertos en computadores británicos en

las que rechazaban participar en las investigaciones del sistema IDE, al que consideraban «imposible de diseñar, imposible de construir e imposible de probar».

Aún más destacable fue la oposición de la comunidad científica estadounidense ajena al Pentágono, evidente cuando la radical Unión de Científicos Comprometidos organizó un movimiento de expertos contrarios a la IDE que encontró el apoyo del grueso de la Federación de Científicos Americanos. Finalmente, cabe destacar una carta publicada el 2 de Enero de 1985 en el *Wall Street Journal* del premio Nobel en física Hans A. Bethe, junto a cinco destacadísimos colegas –Carl Sagan, Richard L. Garwin, Kurt Gottfried, Henry W. Kendall y Victor Weiskopf–, quienes confirmaron los inconvenientes científico-militares antes citados y declararon su profundo escepticismo respecto a la IDE. Isaac Asimov y otros premios Nobel en física estadounidenses afirmaron también que la IDE, tal y como se había diseñado, era técnicamente irrealizable. El gobierno de los EE UU tuvo que rendirse a la evidencia de que en el mejor de los casos quedarían *pequeñas aperturas* en el escudo, que en la práctica podrían permitir la destrucción de gran parte de la estructura urbana y de la población. A consecuencia de lo anterior se habló desde 1985 de una *segunda* concepción de la Guerra de las Galaxias, cuya finalidad se centraría en proteger los silos de misiles y centros de dirección militar estadounidenses más que a los ciudadanos.

Desde el punto de vista político, la consecuencia negativa más destacable de la IDE era que suponía la violación de los acuerdos ABM con la URSS de 1972 –el mayor logro en materia de negociaciones de desarme conseguido hasta entonces–, además de complicar sustancialmente los acuerdos INF sobre el desmantelamiento de los misiles de las superpotencias en Europa. Por otra parte, para los países del Tercer Mundo, la IDE suponía una mayor vulnerabilidad –no se ofrecía el escudo antinuclear a ningún otro país– y marginación –su miseria contrastaba con la dilapidación de ingentes sumas en inciertos proyectos espaciales militares–, como dejó abruptamente de manifiesto Rajiv Gandhi ante el

mismísimo presidente Reagan cuando fue invitado a los Estados Unidos en 1985, o como denunció formalmente China condenando la militarización del espacio. Finalmente, el rechazo de Australia y Canadá –países con estrechas relaciones políticas y estratégicas con los EE UU– a las ofertas para participar en acuerdos y subcontratas relacionadas con la IDE supuso un varapalo político añadido.

Numerosos intelectuales, entre los que destacaba el historiador, precursor de la *New Left* británica y pacifista, E. P. Thompson, también mostraron su abierta oposición a la IDE. Además de llamar la atención sobre los mencionados inconvenientes militares, políticos y científicos, destacaban lo absurdo de declarar solemnemente que debía llevarse a cabo una incierta aventura a un precio extraordinario para lograr un fin –el bloqueo de los misiles del contrario para forzar acuerdos de desarme–, que podría alcanzarse al día siguiente y sin coste alguno mediante un acuerdo racional por ambas partes para reducir o eliminar sus arsenales. También criticaban el hecho de que tras el desarrollo de un proyecto de dudoso éxito se encontraba la presión interesada de varias multinacionales del llamado Complejo militar-industrial: el 77% de las inversiones de la IDE beneficiaban directamente a 10 compañías estadounidenses, estando 7 de ellas entre los más destacados fabricantes de armas ofensivas para el Pentágono –Rockwell, Boeing, AVCO, LTV, TRW, Litton y Lockheed–, siendo las otras McDonnell Douglas, Hughes Aerospace y Teledyne, no estando en ningún caso dispuestas a compartir su tecnología punta ni siquiera con sus países aliados europeos en la OTAN para evitar su competencia. En relación a este punto, estos intelectuales denunciaban que la convergencia entre aventurerismo político e interés industrial pudiese fácilmente resultar en que se llenara el espacio de una muy cara e inservible chatarra espacial.

Por último, destacaban que la extensión de la carrera de armamentos al espacio podría desestabilizar y destruir los acuerdos de control de armas vigentes y las negociaciones en curso intensificando así la superioridad de los EE UU en el concierto internacional.

La caída de la Unión Soviética y el fin de la Guerra Fría se unieron a las muchas dificultades que ofrecía el proyecto IDE para su práctico abandono desde 1989. Años más tarde, la posesión de armas nucleares por parte de Corea del Norte, China, India y Pakistán, además de Rusia, junto a la posibilidad de que países como Irán, Irak y Siria las desarrollaran con éxito a medio plazo, condujo a que los EE UU volvieran a plantear la posibilidad de desplegar un escudo antimisiles pese a que ello supusiese violar el tratado ABM. Los más pesimistas consideraron que al impulsar este programa militar se iniciaría una nueva carrera armamentística con Moscú y Pekín, destacando a su vez que India y Pakistán tendrían una excusa perfecta para potenciar sus conocidas aspiraciones nucleares.

Véase también: Carrera de armamentos, Escudo antimisiles.

Bibliografía:

- TIRMAN, John (Ed.) (1984), *The Fallacy of Star Wars*. New York.
- THOMPSON, Edward (Ed.) (1987), *La guerra de las galaxias*. Barcelona, Crítica.
- «Guerra de las galaxias, capítulo I», *El País*, 8 de octubre de 1999.

Web:

www.virtualstarwars.com

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

GUERRA DE LOS TREINTA AÑOS. A fines del siglo XVI las contiendas políticas y religiosas parecían haber llegado a su fin tras la entronización de Enrique IV en Francia y la estabilidad de la situación alemana. El Occidente de Europa parecía tender al compromiso. Fue un momento en que las relaciones internacionales, bien por cansancio, por agotamiento, o por falta de espíritus agresivos, crean un clima de paz que se prolongaría hasta 1618. No nos interesa traer aquí la cuestión de si era sentido en el fondo de la generación o era un puro arbitrio de coyuntura o un «periodo de contracción» el que, en realidad, determinaba las actitudes.

Sin embargo, persistían los grandes problemas planteados en Europa en el primer tercio del siglo XVII, arrastrados desde el siglo precedente, fundamentalmente debidos a la división religiosa y al equilibrio político que habían colocado a los europeos en dos bandos antagonicos. Conviene recordarlos esquemáticamente:

La división alemana que emerge por el *grave conflicto religioso*, había perturbado la paz del Reich con la doctrina luterana y sus sectas y después con la doctrina «reformada» (calvinista). Todos los intentos para poner fin a las disputas teológicas resultaron, a la postre, fallidos. Durante el siglo XVI tras numerosos acontecimientos de todo tipo se llegó a la Paz de Augsburgo que tuvo enorme importancia y sirvió –a pesar de la separación de las dos Alemanias– para la convivencia de las distintas confesiones.

En la Dieta de Augsburgo de 1555, se había firmado una paz duradera entre la autoridad imperial y los estamentos de la Dieta (dividida entre católicos y protestantes), que dio paso a la paz religiosa de Augsburgo (25 de septiembre). Esta concedía a los protestantes adheridos a la llamada *Confessio Augustiana* de 1530 (luterana) la mayoría de sus reivindicaciones, en tres aspectos: el político: reconocimiento de la situación de los evangelistas; el aspecto territorial: reconocimiento de la propiedad secularizada a los príncipes de la Iglesia por el Tratado de Passau (la *reserva eclesiástica* o *reservatum ecclesiasticum*) y el aspecto religioso: el *ius reformandi* o el derecho del príncipe a abrazar una u otra confesión religiosa pero la misma habían de adoptar los súbditos (*cujus regio ejus religio*) o exiliarse.

Pensando en los ánimos encrespados de los contrincantes y en la impotencia con que a veces se asistían a los desmanes de unos y otros, en realidad, podía considerarse un inestable *statu quo* que fácilmente podría ser modificado en cuanto cambiasen las circunstancias personales o materiales de cualquiera de los dos bandos. Esta situación hacia 1618, de componenda y equilibrio, había cambiado radicalmente por tres motivos fundamentales:

— De un lado, el nuevo impulso que la Iglesia de Roma y algunos Estados católicos después del concilio de Trento habían dado a la labor de recuperación del terreno perdido con la Reforma. Era la batalla de una recatolización -aspiraciones maximalistas- que había emprendido la Contrarreforma dirigida principalmente por los jesuitas y cuyo territorio más apremiante a reconquistar, si se me permite usar este término, era la misma Alemania, en donde ya se habían dado grandes progresos sostenidos por algunos de los dirigentes católicos (Fernando de Estiria y Maximiliano de Baviera).

— Por otro lado, los príncipes protestantes reivindicaban su autonomía apelando a antiguas libertades germánicas y buscaban una defensa eficaz, manteniendo al menos el equilibrio que hasta entonces les había permitido gozar de sus territorios, de sus bienes arrebatados a los católicos y de su independencia *de facto*, al igual que la reivindicación por los calvinistas establecidos en el Imperio, de tener los mismos derechos que los luteranos.

— Un punto crucial era la secularización de los bienes eclesiásticos que se había efectuado posteriormente a las paces de Passau y Augsburgo y que podían ser reclamados legalmente. En el ámbito exterior la posibilidad de recibir ayudas de otros países protestantes era mucho más factible que en el siglo anterior.

Se va a plantear de nuevo una *contienda religiosa* que tiene fuertes vinculaciones económicas y adquiere ahora un nuevo sentido cuando los dirigentes que acceden al poder intentan cambiar el *status quo* existente: la lucha está determinada por la expansión del protestantismo o la contención de la Reforma por las potencias católicas.

En Alemania, la victoria o el fracaso de la Contrarreforma suponía, en el primer caso, la estructura definitiva del Estado de los Habsburgo con el triunfo de las ideas monárquicas y centralizadoras por parte de éstos en el Reich alemán; en el segundo caso, con la división desigual y la autonomía descentralizada de los pequeños Estados.

Se va a plantear también una contienda política, estrechamente ligada a la anterior:

Desde el punto de vista del Reich alemán la situación no había mejorado desde la Edad Media: continuaba siendo un inmenso conglomerado compuesto de una multitud de Estados, estadillos y ciudades libres (unos 350 al comienzo de la Edad Moderna) que si bien se presentaba como la máxima instancia de autoridad temporal en la Europa medieval, era un gigante aparente con los pies de barro. Ninguno de los Estados más importantes que lo componían había podido realizar la obra de unificación que habían llevado a cabo las potencias occidentales en sus respectivos territorios.

En segundo lugar, la lucha entre Francia y España, vista del lado francés como política defensiva para evitar el temido cerco de la Casa de Austria, y ante este peligro jugará un papel decisivo y decisivo en la contienda. Desde el lado español, la política agresiva del Conde Duque de Olivares en pro del catolicismo y de la otra rama de los Habsburgos se justifica para cimentar la hegemonía española y combatir la oposición de Francia.

En este mismo sentido, la hegemonía en el Báltico que se disputaban Suecia y Dinamarca, por la cuestión de los peajes de Sund, que retenía esta última y las miras hegemónicas de Suecia en las costas bálticas de Polonia y Lituania.

A todo ello habría que añadir el peligro turco y la rivalidad colonial entre las potencias marítimas de Holanda, Inglaterra, España, Portugal y Francia.

Sobre la Guerra de los Treinta Años, que se estudia en sus cuatro periodos que la historiografía ha consagrado, bástenos decir que el periodo bélico está plagado de intrigas, intereses personales por encima de los valores nacionales (caso de Maximiliano o del mismo Wallenstein), de temores y rencillas tanto en un bando como en otro, mientras el país quedaba arrasado por los desórdenes, el pillaje, el hambre y las epidemias, en un estado de desolación y miseria jamás visto.

Todos anhelaban la paz. Un renovado triunfo de los imperiales dio paso a la paz de Praga, que garantizaba la propiedad de los bienes usurpados por los protestantes desde la tregua de Passau, concediendo a los disidentes

el usufructo durante cuarenta años de los bienes que habían secularizado.

Francia, por último, viendo perdida la causa protestante y ante el peligro del predominio de Austria, decide entrar abiertamente en la contienda, inclinando la balanza a favor de los protestantes. Desde 1635 en que interviene Richelieu hasta la paz de Westfalia de 1648 se puede llamar ya plenamente una guerra global europea. Algunos historiadores la denominan también la primera guerra civil europea.

Véase también: Paz negativa, Prisioneros de guerra.

Bibliografía:

PARKER, Jeffrey (1988), *La guerra de los 30 años*. Barcelona, Crítica.

EDUARDO ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL

GUERRA FRÍA. A finales de los años cuarenta, la expresión «Guerra Fría» había ganado carta de naturaleza y se utilizaba para designar el complejo sistema de relaciones internacionales de la posguerra, y la pugna entre, entre las dos superpotencias por la hegemonía mundial y la aparición de un abismo de hostilidad y temor entre los dos grandes bloques geopolíticos que habían heredado el espíritu de Yalta y San Francisco.

Mientras la Primera Guerra Mundial había concluido con una conferencia de paz, unos meses después del final de las hostilidades, la Segunda no terminó en un convenio claramente establecido.

Las condiciones de paz, tal como fueron desarrollándose gradualmente, no dejaban ningún símbolo concreto de humillación. Las condiciones de paz surgieron episódicamente, al principio durante una serie de conferencias entre los vencedores, celebradas durante la guerra, y luego en una serie de acuerdos de facto, en los años siguientes a 1945.

Se creía que los fundamentos de un mundo pacífico para la posguerra se habían asentado a lo largo de una serie de reuniones, en la que se habían hecho planes para la guerra. En agosto de 1941, Roosevelt y Churchill se habían reunido en el mar, frente a la

costa de Terranova, y habían redactado la Carta del Atlántico. En 1943, hubo reuniones en Casablanca, en el Cairo y en Teherán (aquí por primera vez participa Stalin); y en la fase final de la guerra, en 1945, en Yalta y Potsdam.

En febrero de 1945 se produce la reunión de Yalta. Se reúnen los tres estadistas y toman las medidas recíprocamente. Roosevelt se asignó el papel de mediador entre Churchill y Stalin cuando se trataron los problemas europeos. Los tres grandes lograron acuerdos, al menos formalmente, sobre Polonia y la Europa oriental, sobre Alemania y la guerra en el Lejano Oriente, y la proyectada organización internacional de la posguerra, las Naciones Unidas.

En Potsdam, en Julio de 1945, se volvieron a reunir Stalin, Churchill y Truman que ya representaba a los Estados Unidos; ya que en la anterior reunión todo quedó en el aire hasta ver concluir la guerra. Pero lejos de llegarse a más acuerdos, las diferencias se habían ido agrandando, no sólo respecto al control soviético sobre Polonia o la zona oriental y de los Balcanes; sino también sobre las reparaciones del conflicto bélico. Los avances de la guerra hacían ver a cada potencia nuevas posibilidades antes sus ojos, y en esta reunión las tratan de explotar. Pero a pesar de todo, los dirigentes occidentales continuaban dispuestos a hacer concesiones con la esperanza de establecer unas relaciones armoniosas.

Dieciocho meses después de Potsdam se firmaban los acuerdos con estos países que fueron aliados de Alemania, donde se les exigían reparaciones de guerra etc. Sin embargo los años pasaban y no se firmó ningún tratado de paz con Alemania, una Alemania dividida en dos. Ya estábamos en plena «Guerra Fría».

El término «Guerra Fría» que define a este período de la historia contemporánea, es de origen norteamericano. Lo inventó en 1947 el periodista Herbert B. Swope para su empleo en un discurso del senador Bernard M. Baruch. Lo recogió otro periodista, Walter Lippmann, que lo popularizó en una recopilación de artículos titulada «La Guerra Fría».

Este enfrentamiento tomó estado oficial a partir de 1947, cuando entró en definitiva crisis

la fase que los analistas denominaron de «expectativas de cooperación», durante la cual los aliados buscaron, sin éxito, la profundización de los acuerdos alcanzados durante la guerra.

Sus primeros teóricos fueron dos políticos, uno por cada bloque, que se convencieron antes que la mayoría de sus compatriotas de que el tiempo de la cooperación había pasado.

En marzo de 1946, cuando Winston S. Churchill anunciaba al mundo la aparición en Europa de un «Telón de Acero» entre el este y el oeste, el embajador norteamericano en Moscú, George F. Kennan, remitió a sus superiores un informe de tonos apocalípticos. Kennan era un anticomunista visceral, que trazaba un crudo análisis de la realidad internacional y de las expectativas de la política exterior soviética. Directamente recomendaba hacer frente firmemente a los rusos.

Semejante punto de vista encontró ardientes defensores en Estados Unidos y preparó el terreno para la formulación de la doctrina Truman, un año después, y para la adopción de la política de «represalia masiva» por la administración de Eisenhower en 1954.

En el lado soviético, el análisis corrió a cargo de otro duro, Andrei Jdanov. Respondiendo a la Doctrina Truman, Jdanov utilizó sus mismos argumentos, pero dándoles la vuelta. Así también resultaba patente la división del mundo en dos bloques: el campo comunista por una parte y el campo capitalista por otra.

Las iniciativas de Kennan y Jdanov enmarcaban perfectamente el nuevo estilo de relaciones internacionales. Una guerra jamás declarada, cuyos argumentos más contundentes no se esgrimían en el campo de batalla, sino en los foros internacionales.

Cinco grandes rasgos de la vida internacional podemos destacar durante el período de la «Guerra Fría»:

1. La estructuración de un sistema bipolar rígido, en el que no podían existir posiciones intermedias. El mundo de posguerra había sido preparado para contemplar la hegemonía de los tres grandes, pero el agotamiento del Reino Unido le forzó a descargar sus responsabilidades internacionales en los norteamericanos.

2. La tensión permanente, motivada por la búsqueda del equilibrio estratégico dentro de un mundo profundamente alterado por la Segunda Guerra Mundial.

3. La necesidad de una reafirmación permanente del liderazgo de las dos superpotencias.

4. Política de riesgos calculados destinada en un primer momento a la contención de los avances del adversario y luego a disuadirle. Esta política condujo a la continua aparición de puntos calientes: Corea, Berlín, Cuba etc., donde los bloques midieron sus fuerzas, dispuestos a reconstruir el *status quo* por la vía de la negociación en cuanto la asunción de riesgos fuera excesiva para ambos. La incertidumbre ante las intenciones y la capacidad de resistencia del adversario forzaban a un continuo incremento de la capacidad ofensiva de los bloques.

5. El papel asignado a la Organización de las Naciones Unidas como foro de discusión entre los bloques. Pese a los efectos negativos del veto, el directorio mundial que representaban los miembros permanentes del Consejo de Seguridad y el creciente protagonismo de la Asamblea General etc. convirtieron a la ONU en una vital plataforma de diálogo en unos años en los que el lenguaje internacional aparecía cargado de connotaciones bélicas.

El primer enfrentamiento serio entre occidentales y soviéticos se produjo a comienzos de 1946 en Irán. El detonante de la crisis iraní fue el petróleo.

El segundo enfrentamiento venía marcado por la situación en Grecia que salía de la guerra mundial envuelta en el fantasma de la guerra civil.

Un problema más grave, en estos inicios de la «Guerra Fría», es el de la situación de Alemania. Tras su capitulación en 1945, Alemania había sido dividida en 4 zonas de ocupación militar por sus vencedores. Las autoridades civiles fueron sustituidas por un Consejo Aliado de Control y tan sólo la administración local mantuvo su funcionamiento, aunque sometida a un proceso de desnazificación y bajo supervisión de los ocupantes.

Los acuerdos de Potsdam, base de las relaciones interaliadas, preveían a medio plazo la reconstrucción del Estado Alemán bajo un régimen democrático. Pero pronto estuvo claro que el concepto de democracia era muy distinto. Además el gobierno francés, que se había asegurado una zona de ocupación, opuso una fuerte resistencia a la reconstrucción de una Alemania fuerte.

El conflicto más costoso fue el que se produjo en Corea, que supuso por primera vez el riesgo de una confrontación nuclear entre las superpotencias.

Pero la «Guerra Fría» no es un proceso estático, sino que sufrirá variaciones según la situación en los bloques, y por ese motivo podremos hablar de un proceso de «Segunda Guerra Fría». En un determinado momento de principios de los años 60, pareció como si la «Guerra Fría» diera unos pasos hacia la senda de la cordura. Lejos de desencadenarse una crisis social, los países de la Europa Occidental empezaron a darse cuenta de que en realidad estaban viviendo una época de prosperidad inesperada y general. En la jerga tradicional de los diplomáticos, la disminución de la tensión era la «Distensión», una palabra que se hizo de uso corriente. El término había surgido a finales de los años 50, cuando N. S. Krushev estableció su supremacía en la URSS unida a la política de grandes gestos de J. F. Kennedy.

El resultado neto de esta fase de amenazas mutuas y de apuntar los límites fue la relativa estabilización del sistema internacional y el acuerdo tácito, por parte de ambas superpotencias, de no asustarse mutuamente ni asustar al resto del mundo, cuyo símbolo fue la instalación del «Teléfono Rojo» que entonces conectó a la Casa Blanca con el Kremlin. El Muro de Berlín (1961) cerró la última frontera indefinida existente entre el este y el oeste de Europa.

En los años 60 y 70 se dieron pasos significativos hacia el control y la limitación del armamento nuclear, estamos en los años de la Distensión:

— Tratado de Limitación de las armas estratégicas (SALT); entre los Estados Unidos y la URSS,

— Acuerdo sobre misiles antibalísticos (ABM).

Las perspectivas parecían halagüeñas. No fue así. A la última mitad de los años 70 el mundo entró en lo que se ha denominado la «Segunda Guerra Fría», que coincidió con importantes cambios en la economía mundial, el período de crisis prolongada que caracterizó a las dos décadas a partir de 1973 y que llegó a su apogeo a principios de los años 80. Sin embargo, al principio el cambio de clima económico a penas fue apreciado por los participantes en el juego de las superpotencias, salvo por el brusco tirón de los precios de las fuentes de energía provocado por el certero golpe de mano del cártel de productores de petróleo, la OPEP.

Dos acontecimientos interrelacionados produjeron un aparente desequilibrio entre las superpotencias. El primero parecía ser la derrota y desestabilización de los Estados Unidos al embarcarse en una guerra de importancia: Vietnam desmoralizó y dividió a la nación, destruyó a un presidente norteamericano; condujo a una derrota y una retirada al cabo de 10 años.

Vietnam y Próximo Oriente debilitaron a los Estados Unidos, aunque no alteraron el equilibrio global de las superpotencias ni la naturaleza de la confrontación en los distintos escenarios regionales de la «Guerra Fría». En segundo lugar, entre 1974 y 1979 surgió una nueva oleada de revoluciones por una extensa zona del globo. Esta tercera ronda de convulsiones parecía como si fuera a alterar el equilibrio de las superpotencias en contra de los Estados Unidos, ya que una serie de regímenes africanos, asiáticos e incluso americanos se pasaron al bando soviético. El primer momento fueron los conflictos que surgieron tras la Segunda Guerra Mundial y la segunda gran oleada fueron los procesos de independencia de finales de los años 50 y años 60, de numerosos países de África y Asia. La coincidencia de esta tercera oleada de revoluciones mundiales con el fracaso y derrota públicos de los norteamericanos fue lo que engendró la «Segunda Guerra Fría». También fue la coincidencia de ambos elementos expuestos, con el opti-

mismo y la autosatisfacción de la URSS de Brezhnev en los años 70, lo que convirtió esta «Segunda Guerra Fría» en una realidad. En esta etapa los conflictos se dirimieron mediante una combinación de guerras locales en el Tercer Mundo, en las que combatieron indirectamente los Estados Unidos y mediante una aceleración extraordinaria de la carrera de armamentos atómicos.

La cruzada contra el «imperio del mal», a la que el gobierno del presidente Reagan, por lo menos en público, consagró sus energías, estaba, pues, concebida como una terapia para los Estados Unidos, más que como un intento práctico de restablecer el equilibrio mundial entre las superpotencias.

La aportación reaganiana, fue no tanto práctica como ideológica: parte de la reacción occidental a las alteraciones de la época de disturbios e incertidumbres en que pareció entrar el mundo tras el fin de la edad de oro de los años 60 y parte de los 70. Una larga etapa de gobiernos centristas y socialdemócratas tocó a su fin con el fracaso aparente de las políticas económicas y sociales de esta edad de oro. Hacia 1980 llegaron al poder, en varios países, gobiernos de la derecha ideológica, Reagan y Thatcher. Para esta nueva derecha, el capitalismo de la sociedad del bienestar de los años 50 y 60, bajo la tutela estatal, y que ya no contaba con el sostén del éxito económico, siempre había sido como una subespecie de aquel socialismo cuya culminación final veían en la URSS.

La «Guerra Fría» de Ronald Reagan no estaba dirigida contra «el imperio del mal», exterior, sino contra el recuerdo de F. D. Roosevelt, en el interior: contra el estado del bienestar igual que contra todo intrusismo estatal.

Como la URSS se hundió junto al final de la era de Reagan, los propagandistas norteamericanos, por supuesto, afirmaron que su caída se había debido a una activa campaña de acoso y derribo. No hace falta tomar en serio la versión de estos cruzados de los años 80.

La «Guerra Fría» acabó cuando una de las superpotencias, o ambas, reconocieron lo siniestro y absurdo de la carrera de armamentos atómicos y cuando una, o ambas, acepta-

ron que la otra deseaba sinceramente acabar con esa carrera. Seguramente le resultaba más fácil tomar la iniciativa a un dirigente soviético que a un norteamericano; primero por el colapso económico al que estaba entrando la URSS y por otro a la visión del proceso histórico que se tenía desde este bloque comunista ya que la «Guerra Fría» nunca se había visto en Moscú como una cruzada, a diferencia de lo habitual en Washington, por esa misma razón, le resultaría más difícil al dirigente soviético convencer a occidente de que iba en serio. A estos efectos prácticos, la «Guerra Fría» acabó con dos cumbres: Reykjavik (1986) y Washington (1987).

Véase también: Armagedón, Guerra Total, OTAN, Pacto de Varsovia.

Bibliografía:

- CHOMSKY, Noam (1993), *El miedo a la Democracia*. Barcelona, Crítica.
- LIBERAL LUCINI, A. (1993), «Cuarenta años después (1953-1993)», *Política Exterior*. Madrid, 181-201.
- LIPPMANN, Walter (1987), «La Guerra Fría», *Política Exterior*. Madrid, 153-168.
- HOBBSAWM, ERIC (1996), *Historia del siglo XX*. Barcelona, Crítica.
- ROSTOW, Walt (1987), «De como terminar la “Guerra Fría”», *Política Exterior*. Madrid, 191-213.
- THOMAS, Hugh (1986), *Paz Armada; los comienzos de la «Guerra Fría», 1945-1946*. Barcelona, Grijalbo.

JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN
y JOSÉ MANUEL ROJO ZEA

GUERRA JUSTA. La doctrina de la guerra justa (*bellum justum*), se remonta en el pensamiento ético-político occidental, a los primeros siglos de la era cristiana, y fue posteriormente elaborada por Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y especialmente por el jurista y filósofo holandés Hugo Grotius el cual, en su tratado *De jure belli ac pacis* (1625), ofrece una versión más clara. En primer lugar, se trata de una doctrina *ética*, y no una doctrina jurídica aunque, con el paso del tiempo, ésta (o parte de la misma) ha sido incor-

porada al derecho internacional vigente. El jurista y filósofo alemán del derecho Hans Kelsen, ha contribuido a la moderna formación de la doctrina; y, entre sus más recientes autores se pueden mencionar a los filósofos y políticos norteamericanos John Rawls y Michael Walzer.

La doctrina distingue el *ius ad bellum* del *ius in bello*. El *ius ad bellum* está constituido por principios normativos que establecen quién posee el derecho de recurrir, como *extrema ratio*, a la guerra (tradicionalmente la autoridad legítima de un estado) y con cuáles fines (la justa causa): la defensa contra una agresión, la reafirmación del orden internacional violado, la tutela contra violaciones masivas de derechos, son ejemplos de causas consideradas justas. El *ius in bello*, en cambio, está constituido por principios normativos que establecen restricciones o vínculos morales colaterales sobre la guerra, es decir límites morales sobre las actividades bélicas, ya sea que éstas se realicen en el ámbito de una guerra hecha por una causa considerada justa, ya sea que se realicen en el ámbito de una guerra cuya causa se considera injusta. Dos principios fundamentales del *ius in bello* son el *principio de discriminación* entre combatientes y no combatientes (civiles o inocentes) y el *principio de proporcionalidad* de los daños infligidos. Según la mayor parte de los autores de esta doctrina, el hecho de que durante el curso de una guerra combatida por una justa causa se verifiquen esporádicas, aunque evidentes, violaciones de tales principios no significa que esa guerra sea moralmente injustificada; significa sólo que esas violaciones son crímenes morales (crímenes de guerra). ¿Mas lo son siempre? La respuesta a esta pregunta depende de cómo sean interpretados los dos principios. Si se consideran absolutos, entonces su violación constituye siempre un crimen moral (o de guerra). Si, por el contrario, los dos principios no son considerados absolutos se puede pensar en situaciones en las cuales los mismos pueden ser justificadamente violados. Pero, ¿en cuáles situaciones? Los autores de la doctrina, generalmente responden a esta pregunta indicando variada y vagamente situaciones en las cuales se verifica «un estado

de necesidad», de «emergencia suprema», o de «crisis extrema».

Tanto el principio de discriminación como el de proporcionalidad hacen surgir problemas muy complejos.

a) *El principio de discriminación.* Según varios pensadores de esta doctrina, son combatientes los soldados y las personas que trabajan en sectores en los cuales se produce todo lo que ellos *necesitan para combatir*; todos los demás son civiles no combatientes, incluso las personas que trabajan en sectores en los cuales se produce todo lo que los soldados *necesitan para vivir*.

Este criterio es doblemente problemático. En primer lugar, no es suficientemente claro. ¿Siguen integrando la categoría «combatientes» los empleados de la industria bélica cuando no trabajan?; ¿entran o no en esta categoría las persona empleadas en industrias que producen determinados tipos de víveres necesarios para los soldados que desempeñan especiales actividades bélicas?; ¿entran o no todos aquellos que transportan material bélico y los encargados del funcionamiento de tales medios de transporte?; ¿los empleados de la industria textil que produce uniformes o los de la industria que produce zapatos y botas especiales para los soldados, se pueden considerar combatientes o no?. En segundo lugar, no tiene sentido distinguir entre lo que a un soldado le sirve para combatir y lo que le sirve para vivir, dado que para combatir le sirve estar vivo, sano y en buena forma y por consiguiente tener a disposición víveres, vestimenta, medicinas, atención médica, etc.; faltando estas cosas el soldado no puede ejercitar su «profesión», y sobre todo no puede ejercitarla «bien». Pero, aunque éste u otro criterio pueda ser considerado plausible, la construcción de armas cada vez más destructivas y el uso masivo que se hace de las mismas, han hecho que sea imposible conducir la guerra moderna respetando la distinción entre combatientes y no combatientes. En base a la doctrina examinada esto no comporta que actualmente la guerra sea del todo injustificada. De hecho en la versión más aceptada, el principio de discriminación es interpretado como un principio que prohíbe acciones

bélicas contra «no combatientes», pero no necesariamente toda acción bélica que comporte daños a los «no combatientes» en modo indirecto. A la base de esta interpretación se halla el principio del *doble efecto*.

Este principio del *doble efecto*, que se remonta a Tomás de Aquino, instituye una diferenciación ética fundamental entre los dos tipos de efecto. Por un lado, están los efectos de nuestras acciones, sobrentendidos o deliberadamente queridos, es decir los fines que nos proponemos alcanzar y los medios que utilizamos para alcanzarlos. Por el otro, están los efectos colaterales del uso de los medios y de la realización de los fines, es decir aquellos efectos que, aún siendo previstos o, de todos modos previsibles, no están sobrentendidos, ni son deliberadamente deseados en cuanto no son parte esencial ni de los fines que se desean alcanzar, ni de los medios deliberadamente elegidos para alcanzarlos. De los fines y de los medios seremos siempre éticamente responsables, de los efectos colaterales no. En base a tal principio, en las acciones de guerra están prohibidas las operaciones armadas dirigidas directamente contra la población civil, pero se pueden justificar acciones que comportan la muerte de civiles sólo en caso que ésta sea un mero efecto colateral. Por ejemplo bombardear deliberadamente un jardín de infancia matando a todos los niños que allí se encuentran es un acto terrorista prohibido; en cambio bombardear deliberadamente un cuartel donde viven soldados sabiendo que en sus cercanías se encuentra un jardín de infancia y, por lo tanto, se alcanzará también este lugar matando a todos los niños que se encuentran en él, es una acción que, en base al principio del doble efecto, no está prohibida.

Este principio presenta muchos lados problemáticos. En primer lugar, la distinción entre medios necesarios y efectos colaterales no siempre es tan cristalina como suelen sostener los pensadores de esta doctrina examinada: hay algo extremadamente artificial en el razonamiento por el cual está absolutamente prohibido matar deliberadamente niños inocentes, pero es lícito si estas muertes son un efecto colateral. En segundo lugar, la acepta-

ción del principio puede ser muy peligrosa en la medida en que facilita esos procesos de brutalidad por los cuales los soldados se vuelven siempre más insensibles hacia todos los tipos de muertes y de sufrimientos que causan a los civiles, ya que viéndolas como meros «efectos colaterales», no se sienten moralmente responsables por ellas. La «desresponsabilización» puede estar ulteriormente facilitada por la estructura militar autoritaria en la cual opera el soldado. Pero la objeción más dura contra el principio del doble efecto es que tal principio por sí mismo no pone ningún límite a los daños colaterales —muertes, sufrimientos, violaciones de derechos— que está moralmente permitido infligir con el uso de medios violentos intencional, deliberada y directamente destinados sólo a los combatientes: así, según tal principio se pueden llegar a justificar bombardeos masivos, incluso los nucleares, bastando con que se lleven a cabo para alcanzar «deliberadamente» objetivos militares, aún sabiendo que comportan un exterminio de civiles inocentes o hasta un genocidio.

b) *El principio de proporcionalidad*. En el ámbito de la doctrina de la guerra justa, esta consecuencia, aparentemente paradójica, podría ser evitada gracias al principio de proporcionalidad: los muertos, los sufrimientos, y los daños colaterales causados a la población civil por la violencia deliberadamente dirigida hacia las fuerzas de combate deben ser proporcionales. ¿Pero proporcional a qué? ¿A la importancia del tipo de resultado táctico militar que en cada acción violenta, en cada bombardeo, deliberadamente se pretende obtener? ¿O proporcional a la finalidad estratégica más general de derrotar militarmente al enemigo, de ganar la guerra? En estas dos interpretaciones el principio de proporcionalidad dice solamente que no se debe ejercer más violencia de la (considerada probablemente) necesaria para alcanzar el objetivo táctico, respectivamente estratégico prefijado. Pero la violencia (que se considera probablemente) necesaria para alcanzar los objetivos indicados puede ser extremadamente masiva, tanto más masiva cuanto mayor es la violencia usada por el adversario, y cuan-

to mayor es su capacidad y su voluntad de resistir. Y esto puede comportar la creciente producción de daños colaterales siempre más grandes y siempre más graves a la población civil, daños ya establecidos por el principio del doble efecto y que el principio de proporcionalidad estaría dispuesto a prohibir. Por lo tanto este principio se debe interpretar de otro modo.

En una ulterior, y más general, interpretación, el principio establece que debe haber una proporcionalidad entre los daños colaterales causados a civiles no combatientes, en el curso de una guerra necesaria para defender una causa justa (según el *ius ad bellum*) y los valores positivos defendidos si se gana la guerra y la causa triunfa. Y una vez más nos preguntamos: ¿qué tipo de proporcionalidad? Si se toma, como ejemplo, una guerra declarada por la justa causa de tutelar derechos humanos fundamentales y durante la cual, sean (consideradas) necesarias operaciones militares que comportan la violación colateral de derechos humanos fundamentales de civiles no combatientes. ¿Qué exige en este caso el principio de proporcionalidad? La cuestión es compleja porque la tutela y la respectiva violación de los derechos tienen al menos tres dimensiones: el número de los derechos tutelados, respectivamente violados; el número de personas de las cuales se tutelan los derechos, respectivamente violados, y (dado que algunos derechos se pueden defender o violar en diferente medida) el grado de defensa y respectiva violación de los mismos. ¿Todas estas dimensiones tienen la misma relevancia? Y además, ¿los derechos violados como efecto colateral de operaciones militares realizadas deliberadamente contra combatientes tienen igual o menor peso moral respecto a aquellos que con tales actos son intencionalmente y de hecho tutelados? Y, por último ¿cuentan sólo las violaciones colaterales a corto plazo o también aquellas a largo plazo? (es sabido que las minas y las bombas que no han estallado matarán personas inocentes en las generaciones futuras). En definitiva un principio general requerirá una proporcionalidad entre los daños totales causados por

una guerra y la totalidad de valores positivos defendidos por la misma si se combate por una causa justa y se gana. La concreta aplicación de semejante principio presupone un cálculo extremadamente complejo. La doctrina de la guerra justa no sólo es extremadamente problemática, sino también de difícil aplicación práctica. Pero, como todos sabemos, se presta útilmente a usos propagandísticos.

Véase también: *Ius in bello*.

Bibliografía:

- BOBBIO, Norberto (1982), *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona, Gedisa.
 KELSEN, Hans (1996), *Derecho y paz en las relaciones internacionales*. México, F.C.E.
 WALZER, Michael (2001), *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Barcelona, Paidós.

GIULIANO PONTARA

GUERRA TOTAL. Antecedentes. Las guerras suponen un cataclismo para los pueblos que la sufren que no precisa aclaración. Los adjetivos tienen por objeto situarlas en la historia o en la geografía, señalar su amplitud o completar datos sobre los métodos y medios empleados por los contendientes, por lo que conviene ante todo profundizar en lo que significa este fenómeno. Al margen de lo que han opinado algunos historiadores defensores de que los conflictos violentos son inevitables y hasta positivos para el progreso, debe considerarse como uno de los problemas más graves y transcendentales que tiene planteada la humanidad.

La guerra es difícil de definir o, siendo más precisos, son muchas las definiciones que se han dado, sin que ninguna de ellas parezca haber acertado con la complejidad de este fenómeno. Por lo pronto hay que desechar las que la consideran como una *institución* del hombre, ya que si bien las guerras como tales sólo se dan entre seres humanos, el concepto de institución tiene unas connotaciones éticas e históricas que no se acomodan a aquéllas. En los años 30, el pensador francés Gaston Bouthoul inició

el estudio de una nueva disciplina a la que denominó Polemología: estudio científico de las guerras. Pero, a pesar de los numerosos trabajos desarrollados en distintos centros, no se ha logrado una definición que satisfaga por completo. Sin embargo sí se han determinado algunas de las características que las diferencian de otras formas de lucha o del empleo de la violencia que no son guerras en sentido estricto.

Estos rasgos pueden resumirse en los siguientes: enfrentamiento violento entre sociedades organizadas (Estados), en los que intervienen efectivos y medios importantes (ejércitos) que actúan, en cierto modo, en el marco de las normas de derecho internacional. Sin embargo muchos de los conflictos armados de las últimas décadas y en especial las acciones terroristas y las Operaciones de Paz de la ONU no se ajustan a estas características, lo que ha obligado a reconsiderar la cuestión.

La finalidad de la guerra es doblegar la voluntad del contrario para que acepte las condiciones deseadas. Esto implica vencer a las fuerzas armadas del otro bando, lo que llevó a Clausewitz a aseverar que la finalidad última era la destrucción de dichas Fuerzas y, en consecuencia, que la guerra tendía inevitablemente al empleo máximo de la violencia; afirmaciones discutibles que además no se ajustan a las doctrinas militares actuales.

La guerra total. El concepto de guerra total fue planteado por el general alemán Von Ludendorff poco antes de la II Guerra Mundial. Su obra, publicada con este título, se apoya en las consideraciones de Clausewitz, para llegar a la conclusión de que los conflictos futuros al afectar a la totalidad de la población, la implican necesariamente, lo que transforma los conflictos convencionales en guerras totales. Esta teoría fue llevada a la práctica, por uno y otro bando, en la guerra de 1939-45.

La obra citada tiene un marcado enfoque socio-político y no profundiza en lo que puede significar realmente el término *total*. Caben tres acepciones: cuando se refiere a los escenarios del conflicto, la referida a los

medios empleados, y la que entiende de los métodos de lucha seguidos. Según los casos le será de aplicación una u otra de las acepciones.

Cuando se aplica a los escenarios estratégicos en los que se llevan a cabo las batallas, la guerra es total cuando alcanza a gran número de países, y se desarrolla en teatros de operaciones situados en distintos continentes. Así sucedió en la II Guerra Mundial que, a diferencia de guerras anteriores alcanzó áreas tan distantes como Europa, Asia y África. Ha recibido también la denominación de *guerra generalizada* y ha constituido una amenaza permanente durante el largo período de la Guerra Fría, diferenciándose de las llamadas guerras locales o las calificadas como *guerras limitadas*.

Cuando se refiere a los medios, apunta a los efectos del armamento utilizado. La moderna tecnología ha puesto en manos de los gobiernos armas con una capacidad de destrucción nunca imaginada y que han llegado a ser consideradas como amenazas para el conjunto de la humanidad. La primera fue la bomba atómica a la que han seguido las armas químicas y las bacteriológicas, si bien estas dos últimas han estado controladas por los propios países precisamente por la dificultad en controlar sus efectos. La posibilidad de una guerra nuclear entre las dos grandes potencias, que hoy por fortuna está prácticamente descartada, debe considerarse como una guerra total en el sentido pleno del término.

Cuando se refiere a los métodos empleados, se relaciona con las operaciones de destrucción masiva, las acciones indiscriminadas contra población civil o desarmada y en general con la guerra al margen de los convenios internacionales y de lo que se denomina *derecho de la guerra* o *derecho de gentes*. En esta concepción de la guerra, hay que incluir el fenómeno del terrorismo indiscriminado, aunque no todas las acciones terroristas deben calificarse como acciones de guerra. Se trata de la interpretación más corriente de lo que es la guerra total, considerándola como violencia llevada al último extremo y al margen de toda ética en cuanto al empleo de los medios.

La doctrina vigente para las operaciones militares no contempla el concepto de guerra total. Existen reglamentos y normas para las acciones en uno u otro terreno (montaña, desierto, selva, aire, mar, etc.), para el empleo de los medios (navales, aéreos, carros de combate, etc.) o para la resolución de determinadas situaciones (defensiva, ataque, protección de convoyes, cobertura en operaciones de paz, etc.), pero no existe un manual de cómo llevar a cabo la guerra total o cómo defenderse en su caso. Esto se debe a que no se trata de un concepto militar, sino de una interpretación política de llevar a cabo las operaciones.

Evolución histórica. La historia demuestra que las acciones de destrucción indiscriminada y total se han dado en bastantes ocasiones, siempre ligadas a la situación sociopolítica del momento. Así, en las guerras primitivas, era bastante corriente la ejecución o mutilación de los prisioneros, la destrucción total de las ciudades que se habían resistido al asedio, la esclavización de la población enemiga, la quema de los campos, la siembra de sal para dejarlos desérticos durante años y actos similares. Poco a poco estos comportamientos se fueron variando, en parte por razones económicas, por ejemplo, era más rentable tomar como esclavos a los prisioneros que matarlos, y, en parte, por razones éticas.

Por consideraciones que sería largo analizar, en la Edad Media se fueron *ritualizando* los enfrentamientos, llegando a solucionar las controversias en un combate o torneo entre combatientes designados por uno y otro bando. Parecido sentido, tenía el hecho de que la responsabilidad de la defensa de la población civil era desempeño de los nobles y de los reyes, con la consecuencia de que ésta sufría las consecuencias de las disputas, de las cesiones y, en definitiva, de las decisiones unilaterales de los gobernantes, sin tener más peso en sus decisiones que la aportación de medios económicos y en algunos casos de medios humanos. Pero al iniciarse la Edad Moderna, Maquiavelo y otros pensadores, denunciaron lo injusto y frustrante que era para el conjunto de la

población esta situación y pocos siglos después la Revolución Francesa puso de nuevo sobre el tapete el tema de que debía ser todo el pueblo el que participara en la defensa de la nación.

Nunca se había perdido la convicción de que la guerra podía llegar a exigir la participación de todos los ciudadanos en la medida en que estuviera en peligro la supervivencia, pero fue el impulso democrático de la Revolución Francesa el que lo actualizó. En base a las experiencias vividas junto y frente a Napoleón, Clausewitz sentó los principios de la guerra que apuntaba a un enfrentamiento que rebasaba a los soldados del campo de batalla, aunque fueran ellos los protagonistas principales. Basándose en estas ideas Ludendorff y después otros pensadores desarrollaron la teoría de que en las situaciones de guerra, al igual que en las de emergencia nacional, toda la población estaba implicada o mejor dicho, debía implicarse porque el conflicto era para su defensa y, en consecuencia, el resultado les afectaba directamente.

Los ejemplos de la actuación de civiles en las guerras coloniales y, sobre todo, la actuación de grupos guerrilleros y terroristas no ha hecho más que incidir en este criterio. Como contrapunto, en las últimas décadas se ha desarrollado una amplia legislación internacional defendiendo a la población civil e insistiendo en la obligación de los ejércitos de no extender sus acciones más allá de lo imprescindible, respetando en todo caso a los no combatientes y a los más necesitados, entre los que hay que destacar a los ancianos, las mujeres y los niños.

En todo caso no se debe identificar guerra total con ataques a la población civil. Las acciones que se realizan contra este sector de la sociedad, con el pretexto de que también son combatientes o que atacándoles se mina la moral de los soldados, no son justificables desde ninguna óptica, aunque en ocasiones tengan su parte de verdad. Éste es un punto en el que coinciden todos los convenios internacionales orientados a disminuir los daños colaterales de cualquier contienda.

La teoría de la guerra total ha arrastrado a consecuencias negativas, aunque también cabe señalar algunas positivas. Lo más negativo

se sitúa en la idea de que en la guerra no tiene cabida la Ética. El ejemplo de muchas de las barbaridades cometidas parece reforzar esta idea, aunque a pesar de estas extralimitaciones en todas las naciones desarrolladas se siga manteniendo la necesidad de respetar los convenios internacionales suscritos. En el extremo de esta actitud hay que señalar la doctrina de la Seguridad Nacional por la que se consideraron como agresiones bélicas acciones de oposición política, y se mezclaron en las operaciones militares actuaciones policiales en las que se emplearon métodos contrarios a toda ley y a toda ética.

En la parte positiva de la balanza hay que colocar lo que aporta al espíritu de solidaridad, porque, aunque se trate de casos extremos, no cabe duda que recuerda a todo ciudadano que no puede quedarse al margen de la defensa del resto de la comunidad. No se trata de que todos deban ser objetos de las agresiones, sino de que es obligación de todos el contribuir, en la medida que pueda, a defender los valores que constituyen la identidad propia y en definitiva la justicia que lleva a la paz.

Esta valoración positiva no significa que sea éticamente aceptable el concepto de guerra total que, como queda dicho, es una deformación del sentido democrático de la defensa nacional, sino que es preciso tener un conocimiento riguroso de los orígenes de los conflictos y que en un problema tan grave como el de la supervivencia todo ciudadano debe contribuir a la solución y al logro de la paz, en defensa de los derechos y libertades de la comunidad a la que pertenece. Aunque, en ningún caso, deban violarse las leyes internacionales.

El futuro. Aunque no se pueda descartar por completo, el panorama estratégico actual hace impensable que estalle una guerra total, en toda

la extensión de la palabra, esto es, que abarque las tres acepciones comentadas. Los enfrentamientos seguirán durante años y algunos puede que se desarrollen en distintos puntos del planeta o que se empleen armas de destrucción masiva, pero la conjunción de todas ellas no parece probable en un plazo previsible. En cuanto a la acepción que se refiere al empleo de métodos fuera de la ética y de los convenios de derecho internacional, sería ingenuo afirmar que no van a existir estos comportamientos, pero en la medida en que no se generalicen y no lleguen a ser la pauta de conducta general de las naciones más desarrolladas, no parece factible que lleguen a condicionar la posible, y deseable, evolución de los conflictos hacia las soluciones negociadas.

Sin embargo, hay que reconocer que conflictos limitados como el de los Grandes Lagos o las operaciones de *limpieza étnica* en la ex-Yugoslavia se aproximan a bastantes de los parámetros expuestos y demuestran que es necesario mantener el esfuerzo para frenar los planteamientos en los que el genocidio, la venganza y la exaltación de la eficacia por encima de toda norma ética, siguen vigentes en muchos pueblos.

Véase también: Guerra justa, Terrorismo.

Bibliografía:

- ARON, Raymond (1985), *Paz y guerra entre las naciones*. Madrid, Alianza Editorial, 2 vols.
- BORDEJÉ MORENCOS, Fernando de (1984) *La amenaza de guerra nuclear*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- CALVOCORESSI, Peter y WINT, Guy (1989), *Guerra total*. Madrid, Alianza Editorial, 2 vols.
- WEINBERG, Gerard L. (1995), *Un mundo en armas. La segunda Guerra Mundial, una visión de conjunto*. Barcelona, Grijalbo-Mondadori.

FRANCISCO LAGUNA SANQUIRICO



HAMBRE

H

HARTAL. Método indio (ya usado en época precolonial para desaprobar políticas de príncipes, reyes o mandatarios) que consistía en suspender, temporalmente y en una zona concreta de un territorio o de un sector productivo, la vida económica para manifestar el descontento hacia una política, una situación injusta o un régimen de dominación como, por ejemplo, el del imperio británico. Es un procedimiento usado excepcionalmente que combina huelgas laborales y cierres económicos de todo tipo. Durante el período de dominación británica, en el siglo XX, el *hartal* se usó en varias ocasiones, generalmente como anticipo de amplias y masivas campañas de no-cooperación o desobediencia civil.

El *hartal* se podría interpretar, a la manera occidental, como una huelga general revolucionaria; sin embargo, existen algunas diferencias con ésta. El *hartal* implica una completa voluntariedad de los actores para hacerlo, ello envuelve no sólo a sectores del mundo del trabajo (por ejemplo, obreros), sino a otros muchos sectores socio-económicos (campesinos, artesanos, empresarios, etc.). O no laborales (amas de casa, estudiantes, ancianos, etc.), ello implica una forma de no-cooperación que, además de sus repercusiones económicas, busca profundizar en el lado simbólico de la protesta: una forma de boicot activo y de fuerte llamada de atención a las instituciones que se desaprueban. Asimismo, en el *hartal* hay una renuncia expresa al uso de cualquier tipo de violencia. Las manifestaciones, sentadas, encierros y cualesquie-

ra otro tipo de técnicas de protesta se hacen consciente y deliberadamente noviolentas. E, igualmente, es importante destacar otra diferencia: al contrario que la huelga general revolucionaria en el mundo occidental, el *hartal* no pretende —con su uso— la conquista del poder o un cambio revolucionario, sino la conquista de la voluntad del adversario para que sea ésta el que se convenza de la necesidad de negociar o cambiar sus actitudes y comportamientos.

El *hartal* tuvo además otros componentes cuando fue usado por Mohandas Gandhi y sus partidarios; era una jornada no sólo de suspensión de todas las actividades económicas, sino también de ayuno, plegaria y meditación. Para él el *hartal* no era un mero instrumento más de presión sobre los británicos, sino que estaba inmerso dentro de su concepción global de la noviolencia como método de relación humana en una situación de conflicto. El *hartal* gandhiano se insertaba en su concepción y campañas de satyagraha que, entre otras cosas, pretendía la conversión intelectual del adversario y su transformación moral. El *hartal* debía servir, tanto para quien lo incitaba como para quien lo soportaba, para hacer reflexionar a ambas partes de la necesidad de colaborar y buscar soluciones noviolentas a los conflictos. Gandhi planteó dos grandes paros generales, *hartales*, como inicio de prolongadas campañas de no-cooperación y no-colaboración noviolenta; en 1919, contra las leyes Rowlatt (que extendían medidas policiales y judiciales es-

peciales en tiempos de paz, tales como: detenciones sin juicio por dos años, censura de prensa, limitación de las libertades políticas, etc.); y, en 1930-31, en la campaña por la independencia de la India que simbólicamente se comenzó con la denominada Marcha de la Sal.

Finalmente, *el hartal* pretende operar en lo más íntimo (psicológico y espiritual) de las partes en conflicto, no aspirando a buscar ventajas de una parte sobre otra, ni pretendiendo victorias parciales en el desarrollo de aquel, sino que la apuesta es por manifestar cómo es posible humanizar unas relaciones que, por su naturaleza, pueden abocar en fases de destructividad mutua.

Veáse también: Gandhismo, Noviolencia.

Bibliografía:

- BONDURANT, Joan Valerie (1998), *Conquest of violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*. Princeton, Princeton University Press.
- CLEMENT, Catherine (1991), *Gandhi, profeta de la libertad*. Madrid, Aguilar.
- MATTAZZI, Giovanni (2002), *Gandhi, el alma grande*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- MULLER, Jean-Marie (1995), *Gandhi. La sabiduría de la no-violencia*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- SHARP, Gene (1973), *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Porter Sargent.
- SOFRI, Gianni (1995), *Gandhi e L'India*. Firenze, Giunti.

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

HINDUISMO. O Brahmanismo no designa una sola religión sino el conjunto de corrientes filosófico-religiosas que se han desarrollado en la India y que se pierden en la noche de los tiempos, constituyendo la matriz religiosa de la mayor parte de los habitantes de la India. Se puede considerar al hinduismo actual o neohinduismo como evolución o forma moderna del hinduismo antiguo o Brahmanismo, originado en el seno de la cultura aria, que invadió durante el segundo milenio a. C. el valle del Indo. El Brahmanismo surgió de especulaciones teológicas y

comentarios desarrollados en las antiquísimas religiones védicas. Los grupos de este conjunto de tradiciones filosóficas y religiosas, aunque recogidas por escrito, son tradiciones orales transmitidas de una generación a otra; son las siguientes:

1. Los *Vedas*. Es la más antigua literatura religiosa de la India, fundamento de la revelación del hinduismo. Escrita en sánscrito arcaico, se ignoran sus autores. Constituida por cuatro antologías compuestas por himnos, versos, cantos, oraciones, comentarios de fórmulas litúrgicas, ritos...

2. Los *Brahmanas*, íntimamente ligados a los Vedas y sus complementos, los *Aranyakas*. Los primeros se refieren a fórmulas litúrgicas, sacrificios, ritos y ceremonias. Los segundos, escritos por ascetas o eremitas, muestran ritos y comentarios sobre los Vedas.

3. Los *Upanishads*. La literatura religiosa y metafísica se ha ido desarrollando ininterrumpidamente a lo largo de los siglos, encontrando su plena expresión en los Upanishads, que son tratados que integran el tercer y último grupo de escrituras de la revelación védica. Se trasciende el vedismo propiamente dicho, religión eminentemente litúrgica, que se desarrolla a través de ceremonias, ritos, sacrificios externos, ofrendas, plegarias, fórmulas mágicas. El ritualismo es el instrumento para granjearse el favor de las numerosas divinidades. No hay elevadas miras espirituales, sino un burdo ritualismo. Los Upanishads trascienden todo esto al ser un manantial de conocimientos místicos y metafísicos que exploran las más diversas direcciones el contenido metafísico y teológico de la revelación. Alcanzan muchos de ellos una profundidad extraordinaria a parte de la admirable belleza literaria de estos textos en prosa. Aunque el rito nunca se ha perdido dentro de la religión hindú, la evolución del Vedismo lo neutralizó en parte para dar paso a un progresivo interés por el conocimiento y la realización interior, se inicia la indagación metafísica y se emprenden una búsqueda de los principios superiores. Se ensayan nuevas vías de realización que nacen o se incorporan al hinduismo, pero de momento observando la fidelidad a la revelación védica.

Así, además de los Upanishads son redactados los Sutras y los Puranas y también el Mahabhrata y el Ramayana. Nace las seis escuelas filosóficas (darsanas) ortodoxas, es decir, que reconocen la tradición védica, entre las que se encuentra el Yoga, como formas de comprensión e indagación experimental. Algunos autores consideran los sistemas Vedanta y Yoga como los más elevados, ya que el Vedanta describe los objetos últimos del conocimiento y el Yoga es el camino que conduce a la experiencia directa de los principios afirmados por el Vedanta. Estas escuelas centran su búsqueda y reflexión sobre el principio superior que rige el universo (Brahmán) y el principio espiritual del ser humano (atmán). Algunas de ellas insisten recientemente en la idea de que el atmán es idéntico al Brahmán o ser universal. Se robustece la creencia de que el atmán es puro y espiritual y por completo diferente del cuerpo físico, de las emociones y del centro mental. Hay una fuerza implacable, Karma, que obliga al ser humano a renacer muchas veces. En tanto el individuo no extinga esa fuerza kármica no obtendrá la liberación (moksha) de su entidad espiritual, mediante la cual el atmán penetra en el Brahmán. La disciplina, el desapego, la purificación de las emociones y pensamientos, el desarrollo del discernimiento, el autocontrol del cuerpo, emociones y mente, el silencio... son las vías, numerosas y adaptadas al temperamento y grado de desarrollo de cada uno, para alcanzar la liberación y convertirse en un ser emancipado, liberado (jivanmukta), libre de la apariencia y del mundo fenoménico, del deseo, de la máscara de la personalidad (Enfoque humanístico-transpersonal), de la ilusión y de la ignorancia, del temor y del sufrimiento. Entonces rompe todas las ataduras y vive a través del Sí-mismo y, alcanzada la identidad de su esencia con la esencia universal, sobreviene un estado de transformación de la conciencia, un estado de paz, unidad con todos los seres, felicidad y plenitud total.

Como puede verse aquí hay implicada toda una ética y en ella, aparece el principio de Ahimsa, o No-violencia (Yoga como trabajo de eliminación y autocontrol de toda violen-

cia que pueda expresarse en sentimiento, pensamiento y acciones). La paz se hace cada vez más una consecuencia interna. La paz es, pues, condición y sobre todo, consecuencia de la realización de Brahmán. En ella prima la paz y la felicidad, pero no una paz superficial y sujeta a cambios, sino un estado permanente como consecuencia de la transformación de un ser humano normal en un ser que ha alcanzado la liberación en vida. La paz se constituye, de esta manera, en toda la tradición Hindú, en uno de los valores supremos, una paz que trasciende toda comprensión, como lo expresa el Bhagavad-Gita.

Precisamente con este libro sagrado, la espiritualidad Hindú alcanza todo su esplendor. Llamado por algunos el último de los Upanishads, se encuentra, en realidad, interpolado en el libro VI del Mahabharata. Es un poema teológico-ético, libro santo por excelencia entre todos los de la India y una de las mayores cumbres espirituales de la humanidad. Allí, como se ha dicho, aparece el concepto de paz interior relacionado con la felicidad en un contexto espiritual. Estos son los textos del hinduismo.

Sin embargo en la India también surgieron corrientes o escuelas que no se sometieron o reconocieron la autoridad de los Vedas y de los Upanishads, y por tanto, no pertenecen al hinduismo, son las escuelas heterodoxas. Estas son las Budhistas (Budismo), la Jainista (Jainismo) y la Carvaka.

Véase también: Budismo, Karma, Kriya, Kundalini, Neohinduismo, Noviolencia, Yoga.

Bibliografía:

- FLOOD, Gavin (1998), *El hinduismo*. Madrid, Cambridge University Press España.
- GALLUD JARDIEL, Enrique (1999), *Diccionario de hinduismo*. Madrid, Alderabán.
- MERLO, Vicente (1996), *Siete ensayos sobre el hinduismo*. Barcelona, Fundación Centro Sri Aurobindo.
- RENOU, Louis (2002), *El hinduismo*. Barcelona, RBA.
- SHATTUCK, Cybelle (2002), *Hinduismo*. Madrid, Akal.
- STODDART, William (2002), *El hinduismo*. Palma de Mallorca, Olañeta.

Webs:

<http://www.aunmas.com/religion/hinduismo/>
(Visión global, filosofía y textos sagrados).
<http://www.dominicos.org/estudiar/esrel1/cur1/hinduismo1.htm> (Historia y creencias).

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

HISTORIA DE LAS MUJERES. La Historia de las mujeres representa desde las últimas tres décadas un frente vivo de la renovación historiográfica, no sólo desde el punto de vista temático, sino fundamentalmente desde el punto de vista epistemológico y metodológico, al visibilizar nuevos sujetos históricos y nuevas relaciones sociales no contemplados por el discurso histórico tradicional. Así, esta perspectiva histórica ha desempeñado un papel significativo en la recuperación de la memoria colectiva de las mujeres, pero también en la revisión crítica y global del conocimiento histórico, de tal manera que ha permitido detectar la especificidad de las experiencias femeninas y establecer, a la vez, su integración en los procesos históricos generales.

Las primeras reflexiones en torno a la historia de las mujeres se formularon a principios de los años setenta, impulsadas por el movimiento de mujeres y por la renovación de las corrientes historiográficas; y estos momentos iniciales favorecieron la recuperación de la memoria colectiva femenina y una mayor visibilidad de su trayectoria histórica. Así, el interrogante planteado en el congreso organizado por la historiadora Michelle Perrot a mediados de los años setenta, en torno a la pregunta sobre si existe una historia de las mujeres, ha evolucionado en complejidad y perspectivas teóricas a lo largo del camino recorrido hasta la actualidad, de tal manera que actualmente la pregunta se realiza mucho más adecuadamente en un sentido inverso. En concreto, en el sentido de preguntarse si es posible una historia sin las mujeres, definida desde la perspectiva de una historia de las relaciones de género; entendidas éstas como una relación social tan importante y significativa de análisis histórico como cualquier otra, tanto en lo privado como en lo público.

El punto de partida de la historia de las mujeres fue la constatación de la «invisibilidad» de éstas en la historia, señalando que bajo el supuesto carácter general de las explicaciones históricas, se encontraban presentes en ellas presupuestos androcéntricos que partían de la aparente universalidad del sujeto masculino, afirmando incluir implícitamente también a las mujeres cuando en realidad no era así. En este sentido, las razones por las que las mujeres han sido tradicionalmente un sujeto invisible para los historiadores, se refieren básicamente a la forma en que se fue definiendo la investigación histórica, quienes hicieron esa definición —es decir, quienes tenían el poder de «nombrar, de crear significados—, y su relación con el mundo en que vivían. Una metáfora repetidamente citada pero no por ello menos representativa de este referente cultural y simbólico es el siguiente texto de Muriel Rukeyser, referido a la mitología griega:

«Años después, Edipo, viejo y ciego, andaba por los caminos. Olfateó un olor conocido. Era la Esfinge.

Edipo dijo: —Quiero hacerte una pregunta, ¿por qué no reconocí a mi madre? La Esfinge dijo: —Me diste una respuesta errada.

Edipo dijo: —Pero eso es lo que hizo posible todo.

La Esfinge dijo: —No. Cuando yo pregunté qué es lo que camina con cuatro piernas por la mañana, dos al mediodía y tres a la tarde, tu contestaste, el Hombre. No dijiste nada de la Mujer.

Dijo Edipo: —Cuando decimos Hombre, incluimos a las mujeres también. Todo el mundo sabe eso.

Ella dijo: —Eso te crees tú».

Más allá de la metáfora mítica, fue la conciencia de esta realidad intelectual y científica, y la necesidad y el proyecto desarrollado desde la crítica feminista de «restituir las mujeres a la historia», lo que ha conducido desde los años setenta al desarrollo de la «historia de las mujeres», entendida en el sentido de hacer una historia que no se satisface con un simple «añadido» de este colec-

tivo a la historia tradicional; sino que pretende explicar la historia desde una nueva mirada atenta a la diferencia sexual, a la experiencia femenina y a las relaciones de género. Se pretende en este sentido, desde la evolución experimentada en los últimos años por la historia de las mujeres en cuanto a planteamientos y perspectivas teóricas, un cambio de paradigmas históricos que impliquen un replanteamiento global de los grandes ejes interpretativos de la historia, de tal manera que incluyan el estudio de la construcción histórica de la diferencia sexual, así como de las relaciones entre los sexos como relaciones cultural y socialmente construidas, y por tanto, históricamente variables.

La historia de las mujeres ha evolucionado en sus planteamientos desde su aparición y ha pasado por diversas etapas en su desarrollo historiográfico. Sus primeras formulaciones metodológicas fueron articuladas a partir de esquemas que quizás polarizaban excesivamente la experiencia histórica de mujeres y hombres en dicotomías como público/privado, poder/sumisión, víctima/heroína, confrontación/consentimiento. Puede hablarse en este sentido, dentro de sus antecedentes, de una historia tradicional de la mujer que, si bien ha tratado temas en los que la mujer era el objeto de estudio, como la educación femenina, el trabajo, etc., lo hacía de una forma simplemente descriptiva, sin ningún marco teórico o metodológico propio. A este planteamiento clásico le sucedería una etapa inicial en la renovación historiográfica representada por la historia de las mujeres y concretada en la denominada «historia contributiva». Ésta historia centraba su análisis en la experiencia histórica femenina, analizando la contribución de las mujeres a diferentes movimientos sociales, pero sin contemplar otros aspectos de las relaciones de género; y por otro lado, resaltaba la victimización histórica de las mujeres. Finalmente, la denominada «nueva historia de la mujer», más vinculada a un análisis de género, se plantea la superación de las aportaciones contributivas a partir de la elaboración de un marco conceptual y analítico adecuado, superador de las visiones dicotómicas de víctima/heroína, y vinculado al desarrollo de la teoría crítica feminista contemporánea.

Así, la historia de las mujeres es en el momento actual un activo referente historiográfico, que se ha ido desarrollando a partir de la evolución de la historia social y del cuestionamiento de los enfoques más rígidamente estructuralistas de la disciplina. El punto de partida inicial, la constatación de la invisibilidad de las mujeres en la Historia –y por tanto, la conciencia de la parcialidad androcéntrica de las explicaciones históricas supuestamente universales– ha contribuido progresivamente a enfocar de forma más compleja la investigación histórica de las diferentes relaciones sociales. Esta propuesta histórica no se presenta como un «tema más», concreto y puntual, referido sólo a lo cotidiano o a lo íntimo, a lo individual o a la llamada «historia en migajas», como en ocasiones se ha entendido o caricaturizado desde el desconocimiento o la ignorancia. Lejos de este planteamiento, una de las aportaciones más significativas de la historia de las mujeres ha consistido en la consideración de las relaciones entre los sexos –las relaciones de género, entendiéndose por tal la construcción cultural de la diferencia sexual– como relaciones sociales construidas histórica y culturalmente, y por tanto, susceptibles de investigación empírica. Se plantea así la interacción social del género en su realidad histórica a partir de la contextualización e interrelación de la experiencia femenina en su entorno socio-cultural y político.

La «feminidad» y la «masculinidad» se entienden, desde esta perspectiva teórica, como categorías reelaboradas continuamente en cada espacio y en cada tiempo histórico concreto, inmersas y actuando a la vez sobre un entramado social y cultural específico. Es por ello por lo que no se trata en absoluto de hablar de las mujeres como un tema aparte, secundario o puntual y más o menos «novedoso», sino por el contrario, de explicar y comprender la historia teniendo en cuenta que sus protagonistas tienen diferentes experiencias de vida y prácticas sociales en función, entre otros elementos, de su diferente identidad de género. Así por ejemplo, desde la historia de las mujeres se ha ido desarrollando una reflexión sobre la relación entre las representaciones, los discursos y las prácticas de vida,

haciendo una lectura compleja de estas cuestiones, en el sentido de que las mujeres ni han sido sólo simples receptoras sumisas de los discursos dominantes, ni tampoco se han enfrentado a ellos como simples víctimas, sino que en muchas ocasiones en la realidad histórica, en la vida cotidiana y en la recepción y transmisión de los discursos de género, las mujeres también se han apropiado de ellos reelaborándolos en función de sus intereses. Las más interesantes perspectivas en el debate historiográfico actual referidas a la importancia del sujeto femenino y a las identidades sexuadas, tienen una procedencia diversa y heterogénea, desde la propuesta generada por los «Women's Studys» o «Gender Studys» de origen norteamericano, a los análisis desarrollados desde una perspectiva históricamente más europea bajo la denominación «historia de las mujeres» desarrollada fundamentalmente por la historiografía europea, pasando por la historia de la diferencia sexual vinculada especialmente a un sector de la historiografía italiana. Con todo, por encima de planteamientos dicotómicos en la polémica sobre el significado del género, y por tanto no entendiéndolo exclusivamente ni como un simple tema a recuperar ni tampoco como la única variable explicativa de la organización ni de la división social, los estudios más recientes sobre historia de las mujeres entienden las relaciones de género como un proceso histórico que afecta no sólo al ámbito privado –como suele pensarse más comúnmente– sino también, de forma absolutamente central, al ámbito público. La historia de las mujeres plantea así, entendida como historia del género –desde una concepción amplia de la historia social– la importancia de las interconexiones entre las diferentes relaciones sociales, entendidas como relaciones desiguales marcadas por equilibrios de poder y por las negociaciones implícitas en torno a él.

Desde este punto de vista, las interrelaciones existentes entre aspectos diversos como son la identidad sexual, la procedencia social, la construcción de la ciudadanía y de la esfera pública, o el concepto generizado de trabajo y sus implicaciones, proporcionan una perspectiva muy alejada de la consideración

de que las mujeres o el género son un tema puntual que se puede simplemente añadir a los considerados relevantes. Por el contrario, la historia de las mujeres se plantea influir en la totalidad de la epistemología y de la escritura de la historia, partiendo de esta voluntad de totalidad; y entendiendo esta forma de hacer historia no sólo como un estudio de los discursos o representaciones de género, sino sobre todo de las prácticas y experiencias históricas. Es desde estos planteamientos desde los que el estudio de las relaciones de género debe entenderse inmerso en un determinado contexto histórico, social, político y económico, en unas condiciones materiales y reales de existencia, en definitiva, inmersas en la historia «general».

La historia de las mujeres, entendida de esta forma, ha desarrollado en su historiografía numerosos temas alejados de su tradicional identificación con cuestiones relacionadas exclusivamente con la historia de la vida privada, la historia de la vida cotidiana, la historia de la familia o la microhistoria, a pesar de que plantee a la vez la necesidad de revalorizar históricamente estas cuestiones. Se pretende por tanto desde esta perspectiva teórica estudiar la interacción de las diferentes relaciones de poder, de clase y de género en la conformación de las identidades sociales, valorando la función de los discursos como un elemento más de análisis, pero no el único, sino como un elemento más a estudiar junto a la realidad social y las prácticas de vida tanto en los ámbitos públicos como en los privados. Desde estos planteamientos desarrollados por la historia de las mujeres, el género se convierte en un instrumento para comprender las interconexiones entre las diferentes relaciones sociales y las formas de representación ideológica, y entre las identidades sexuales y sus contextos históricos.

En definitiva, las relaciones de género desde las que debe entenderse y estudiarse la historia de las mujeres, estructuran tanto el espacio denominado «privado» –la domesticidad, la intimidad, los modelos de familia, las pautas de reproducción, la vida material, etc.–, como también, y de forma absolutamente fundamental, la denominada «esfera pública» de las sociedades contemporáneas

—la ciudadanía, los derechos individuales y políticos, el mercado de trabajo y el mismo concepto de trabajo, o las formas de sociabilidad, de cultura o de ocio—. Y esta perspectiva metodológica debe implicar en sus formas de análisis la eliminación de la dicotomía entre «público» y «privado», que en la realidad histórica no es sino interacción y reforzamiento mutuo, en el sentido de que en las experiencias y prácticas sociales no sólo es un hecho que lo privado es político, sino también y sobre todo, que lo político está fuertemente impregnado de lo que supuestamente es privado.

Véase también: Género, Mujeres.

Bibliografía:

- AA. VV. (1994), *Lecturas para la Historia de las Mujeres en España*. Madrid, Cátedra.
- ANDERSON, Bonie S. y ZINSER, Judith P. (1991), *Historia de las mujeres, una historia propia*. Barcelona, Crítica, (2 vols.).
- AGUADO, Ana (Coord.) (1999), «Les dones i la història». *Afers 33/34*, Valencia, Catarroja.
- ARENAL. *Revista de historia de las mujeres* (Desde junio de 1994), Granada.
- NASH, Mary y TAVERA, Susana (1994), *Experiencias desiguales. Conflictos sociales y respuestas colectivas*. Madrid, Síntesis.
- PERROT, Michelle y DUBY, George (1993), *Historia de las mujeres*. Madrid, Taurus.
- RAMOS, María Dolores (1993), *Mujeres e historia. Reflexiones sobre las experiencias vividas en los espacios públicos y privados*. Málaga, Universidad de Málaga.

Web:

<http://www.nodo50.org/mujeresred> (Mujeres en Red, en la práctica, un portal de información).

ANA AGUADO HIGÓN

HOLOCAUSTO. Etimológicamente, la palabra «holocausto» procede del compuesto griego, *holo* (total) y *kaio* (quemar). Este término se refería en origen a la celebración de un ceremonial de naturaleza religiosa donde eran incineradas víctimas animales para dar gracias o pedir el favor de los dioses. En este

sentido, «holocausto» puede considerarse casi sinónimo de «hecatombe» (quemar cien bueyes). Actualmente ha adquirido el sentido de «desastre de gran magnitud», cuya virtualidad se extiende en el ámbito político a la experiencia de exterminio físico que padeció el pueblo judío durante el gobierno nacional-socialista en Alemania y en los territorios ocupados por ésta durante la Segunda Guerra Mundial bajo el apelativo de «Solución Final».

No obstante, el antisemitismo se vivía en Alemania mucho antes de la llegada al poder de Führer Adolf Hitler en 1933. Cuando se habla de odio hacia el judío se ha de distinguir claramente entre dos conceptos ligados pero diferentes: antijudaísmo y antisemitismo. El movimiento antijudío tiene sus orígenes en la diáspora del pueblo hebreo tras la destrucción del templo de Jerusalem a manos de los conquistadores romanos. Los judíos se autoconsideraron apátridas, súbditos en países extraños, se tornaron conservadores y tradicionalistas, celosos protectores de su identidad y endogámicos. Esto, como señala Hannah Arendt, les acarreó el odio del resto de las comunidades, ya que no reconocían más autoridad que la del templo arrasado y las promesas de la Torá. Su añoranza residía en el retorno a Sión (de ahí el término «sionismo», desprendido de la obra *El Estado Judío* del autor del siglo XIX Theodor Herzl). Al no aceptar ciudadanía alguna, les fue negado el derecho a la propiedad, por lo que se vieron obligados a la práctica del préstamo. Una actividad catalogada por los cristianos como «usura», dado que el cristianismo permitía el préstamo pero sin interés. La animadversión al judío estaba servida: explotador, avaro, miserable. Su apoyo económico al poder político le fue de utilidad para ir alcanzando un cada vez más influyente status social, pero simultáneamente eran relegados por motivos religiosos. La figura del *guetto* puede observarse, desde una doble perspectiva: a) autoaislamiento; b) imposición. Esto es, lo que comenzó como un acto defensivo de la tradición y de la identidad terminó, como una necesidad dirimida de la dinámica social. Ante esta situación, se organizaron grupos de resistencia frente al irresistible avance de lo judío

en los entramados de poder, que eclosionaron en momentos de extrema debilidad de la comunidad judía: recuérdese el caso Dreyffus en Francia o el problema judío en Alemania (en ambos casos se acusaba a los judíos de traidores). Producto de dichas vivencias emergerá entre el pueblo judío la teoría de la «víctima propiciatoria» o del «chivo expiatorio», gracias a la cual se sentía más próximo el retorno a la tierra prometida después del tránsito por una época de calamidades (al igual que ocurrió en Egipto o en Babilonia).

Pero, ¿qué es el antisemitismo? Para hablar con propiedad, tenemos que diferenciar dos niveles: el político (donde se manifestó el antijudaísmo) y el biológico. Es precisamente en este último en el que ahonda sus raíces la acritud hacia todo lo que tuviera que ver con lo «semita». Los judíos son semitas, pero no son la única etnia semita. Sí, etnia y no raza, puesto que «raza» apunta a un pseudo concepto biológico sin base científica. El semita, identificado con el judío, era tildado de deícida, de «maldito de Dios». El contacto con él provocaría el castigo inmediato para quien le ayudase. La caridad cristiana no era susceptible de aplicarse al asesino de Cristo, salvo en caso de conversión. Rituales deplorables han existido a lo largo de toda Europa en dicha línea. Por ejemplo, el caso del Papa Pío IX, quien justifica en rapto de niños judíos del *ghetto* de Roma por parte de familias cristianas para su salvación (él mismo lo hizo), o escupir sobre la Torá sostenida por el Rabino por parte de las autoridades eclesiásticas al paso por el *ghetto*. Además del subconsciente colectivo, contribuyó decisivamente en el siglo XIX la obra de Oscar Spengler *La Decadencia de Occidente*, en la que se vertía la idea de que Europa perdería su supremacía al permitir la contaminación racial, eliminando la pureza de la cultura europea. Los libros de texto alemanes de educación primaria al final del XIX celebraban frases como ésta: «Dios creó al hombre blanco, al negro, al indio y a ese demonio llamado judío». En 1902 se crea en Alemania el *Instituto Alemán para la Higiene de la Raza* (Deutsche Gesellschaft für Rassenhygien) Más tarde, a mediados de la década de los veinte, ve la luz el título *Mi Lucha* (Mein Kampf) de

Adolfo Hitler tras su condena por el «puñetazo de Munich». Durante esos mismos años se popularizó en Alemania un opúsculo publicado en Leipzig, en 1920, firmado por el prestigioso jurista Karl Binding y por el psiquiatra Alfred Hoche, *Permiso para Destruir las vidas que no Merecen la Pena Vivir* (Die Freigabe der Vernichtung lebensurwerten Lebens). Las concepciones de deicidio y de raza suprema adquirirán una órbita inimaginable en la pluma de Hitler, cuando al final del capítulo segundo se autoproclame enviado de Dios para fustigar a los asesinos de su hijo. En el fondo, Hitler utilizaría a los judíos para focalizar sobre ellos el fracaso de la república de Weimar y la justificación de la vuelta al idealismo político-imperial del Kaiser para resarcir al pueblo alemán de la Paz de Versalles.

Tras la subida al poder del gobierno nazi en enero de 1933, inmediatamente fueron adoptadas medidas sistemáticas (administrativas, laborales, fiscales, sociales) contra los judíos. Todo súbdito del Reich que entre sus ascendientes contase con varios abuelos judíos, dejaba de ser alemán, perteneciente al pueblo puro (Volk) y excluido de la raza aria, superior. Se prohibieron los matrimonios mixtos y se declararon nulos los existentes. Los descendientes de éstos últimos debían renunciar a la práctica de la religión judía para ser declarado alemanes; mientras que quienes tenían algún pariente judío o un único abuelo de esta religión eran llamados «semi-raza» (mischlinge). ¿Por qué tanto hincapié en la pureza racial? Había que determinar con exactitud a quienes afectaban las normas discriminatorias. El ultraje y la vejación estaban permitidos –quizás como catarsis social–; la estigmatización mediante la obligación de portar en lugar visible la Estrella de David demonizaría en un futuro cercano a aquellas personas que ipso facto se habían convertido en sujetos sin derechos, «inútiles de alimentar». Surgirá el denominado «delito de autor», se es culpable por el mero hecho de ser judío. A partir de la «noche de los cristales rotos» (Kristallnacht) la población judía con más recursos económicos abandonó Alemania y la recién anexionada Austria. El resto se quedó para afrontar un acontecer incierto,

que comenzaría a despejarse tras la invasión de la URSS.

Goering, comandante de la Luftwaffe, envió un comunicado al jefe de la Oficina Principal de Seguridad del Reich, Reinhard Heydrich, encomendándole la organización de la «solución final para la cuestión judía» en toda la Europa dominada por los alemanes. En 1941 se aceleraron las deportaciones de los judíos residentes en Alemania a los guetos de Polonia y a las ciudades conquistadas en la URSS. Posteriormente se sembró toda la Europa del Este con «campos de concentración» (inventados ya en la guerra de los Boers en Sudáfrica). Mientras tanto en Rusia los *Einsatzgruppen* («grupos de acción») llevaron a cabo ejecuciones en masa. Nombres de campos tristemente conocidos como: Kulmhof (Chelmno), Belzec, Sobibor, Treblinka, Lublin y Auschwitz detentan el récord de haber sido lugares de exterminio de casi seis millones de personas en nombre de la locura de la supremacía racial. Una dinámica iniciada por la tergiversación de las ideas darwinianas (primer capítulo del *Origen de las Especies*) por Sir Francis Galton, continuadas por K. Pearson, H. Spencer en Gran Bretaña, con un desarrollo paralelo en Alemania con A. Weissman (creador de la expresión «buena raza»), A. Jost, E. Haeckel y en Estados Unidos por el germano H. Müller en su obra de 1935 *Out of the Night*.

Para finalizar, una reflexión muy actual, conviene recordar al pueblo judío (o a cualesquiera otros que traten de justificar en cualquier lugar) que hoy no debe de servir de pretexto el uso de acciones terribles sobre un pueblo, como el palestino usando la memoria del Holocausto, ni crear una reserva controlada para la autoridad nacional palestina sometida a los designios del gobierno hebreo: todos los pueblos tienen derecho a un Estado libre soberano e independiente como se les concedió a ellos bajo el liderazgo de Ben Gurión.

Véase también: Antisemitismo, Eugenesia.

Bibliografía:

ARENDETT, Hannah (1998), *Los Orígenes del Totalitarismo 1. Antisemitismo*. Madrid, Alianza Editorial.

BAUMAN, Zygmunt (1997), *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Ediciones Sequitur.

CORNWELL, John (2000), *El Papa de Hitler. La verdadera historia de Pío XII*. Barcelona, Planeta.

GOLDHAGEN, Danile J. (1997), *Los Verdugos Voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y holocausto*. Madrid, Taurus.

VIDAL, César (1995), *El Holocausto*. Madrid, Alianza Editorial.

Webs:

<http://www.memoriadeuntestimonio.org/holocausto.htm> (Memoria de un testimonio del holocausto).

<http://www.ushmm.org/wlc/en/> (Información general sobre los campos de concentración).

JUAN JESÚS MORA MOLINA

HOLOCAUSTO NUCLEAR. Véase *Armagedón*.

HUELGA DE HAMBRE. Es la negativa de una persona o de un grupo de personas a alimentarse, realizada de una manera notoria con el objeto de llamar la atención sobre una injusticia que se desea sea subsanada. Se trata, por tanto, de un método ético-político de protesta e intervención, de tipo psicológico y moral, por medio del cual los activistas se abstienen de una parte o de todo tipo de comidas, por razones políticas o para buscar cambios sociales.

No debe, por tanto, confundirse con el simple ayuno, entendido éste como el negarse simplemente a comer por razones religiosas (rituales de purificación o para el fortalecimiento espiritual, tales como: el ramadán, la cuaresma, alguna penitencia, etc.), dietéticas (cura de salud, limpieza corporal, etc.), médico-terapéuticas (tratamiento farmacológico o médico, etc.) o de cualquier otro tipo que no impliquen un llamado a la opinión pública. Es, en consecuencia, un acto privado y personal que no trasciende a otras esferas.

Ahora bien, dentro de lo que podríamos denominar, genéricamente, como huelga de hambre cabría distinguir algunas diferencias. Para confirmar algunas de estas disparidades

conviene adoptar la clasificación que realizó Gene Sharp (*The Politics of Nonviolent Action*), el cual además de tener en cuenta la variable tiempo (duración temporal de tal privación), contempla con especial atención la finalidad que se persigue y los destinatarios a los que va dirigida la abstinencia pública en el comer. Así cabe distinguir entre:

— *Ayuno de presión moral*: es aquel que se hace con la intención de ejercer una cierta influencia moral en los otros para conseguir un objetivo.

— *Huelga de hambre*: es el rechazo a comer con la finalidad de forzar al adversario a tomar ciertas decisiones pero sin intentar comoverle o cambiarle, sino ejerciendo cierto grado de coerción y exigencia sobre él.

— *Ayuno satyagrahi-gandhiano*: en el que se busca y se persigue, muy especialmente, la conversión del corazón y del ánimo del adversario.

Influir, forzar y convertir esos son, respectivamente, los verbos claves. Se tratan, asimismo, de tres casos que se pueden calificar de métodos o demostraciones no violentas o, al menos, con ausencia de violencia directa. Sin embargo, aunque hablamos de ayunos políticos para los tres casos, y aunque son relativamente fáciles de distinguir por lo menos desde un punto de vista teórico o doctrinal, no obstante, las diferencias entre los tres modelos no resultan tan cómodas de discriminar en un análisis histórico de casos, donde se mezclan intenciones, finalidades y objetivos de todo tipo y donde las fronteras de un patrón de abstinencia política en el comer no es simple de determinar. No obstante, a través de algunos ejemplos, veremos tales distinciones.

Por *ayuno de presión moral* se entiende la apelación a una tercera parte o a un oponente en orden a alcanzar un objetivo. A menudo, el activista comprometido en un ayuno está apelando al humanitarismo o altruismo o a algún orden moral, religioso o ideal legal supuestamente compartido por ambas partes. Una de las mayores metas del ayuno moral es llamar la atención sobre un problema específico y singular.

Veamos algunos ejemplos de ayuno de presión moral en relación con la defensa de derechos civiles y políticos: en diversas ocasiones grupos de abolicionistas realizaron ayunos para instar a los mandatarios y a los esclavistas a que se tratara compasiva y humanamente a sus esclavos. En relación con los procesos de descolonización, el ayuntamiento de Virginia votó, el 24 de mayo de 1774, la creación de un día de «Ayuno, Humildad y Oración» para invocar la ayuda divina que impidió, a los ingleses, que les llegaran a negar sus derechos civiles. Otros gobiernos coloniales, británicos y franceses, encajaron ayunos similares en otras partes del mundo. A principios del siglo XX, diversos grupos de sufragistas, realizaron ayunos morales para llamar la atención y tratar de influir en la opinión pública o en los cambios de legislación electoral. Igualmente, también, existen ejemplos que van en la línea de la defensa de derechos sociales y económicos. En el sur de Italia, Danilo Dolci realizó, en 1952, un ayuno individual para llamar la atención sobre la pobreza y, en 1956, organizó un ayuno colectivo con los pescadores para protestar por su desempleo. También en el sur de Europa, en Andalucía, en el pequeño pueblo de Marinaleda (Sevilla), su alcalde Juan Manuel Sánchez Gordillo, desplegó un ayuno moral por más de una semana, en agosto de 1980, al que le secundó todo el pueblo:

«¿Qué es lo que hay detrás de la huelga de hambre? —decía este dirigente—: en primer lugar, tapar el hambre, es decir, que con la huelga queríamos combatir precisamente el hambre física que padece nuestro pueblo, ello a pesar de ser nuestra comarca una zona rica, muy rica; en segundo lugar, con nuestra acción lo que hacemos es volver a poner el dedo en la llaga del problema de fondo que tiene Andalucía, esto es la tierra, la reforma agraria».

En general, se tratan de huelgas de corta o moderada duración que procuran apelar a la sensibilidad ética, tanto social como política, o se recurre a un orden moral compartido por abstinente, adversario y opinión pública.

Sin embargo, no se pretende extremar las posiciones o procurar grandes distancias con el oponente, sino contribuir a un mejor diálogo, de hecho, el ayuno político es sólo un medio, nunca se convierte en un fin para destruir o derrotar al contrincante.

De otra parte, sin embargo, en la *huelga de hambre*, el activista intenta ejercer una fuerte presión y exigencia en su antagonista para forzarle a cambiar ciertas políticas o conductas. Ese mandato podrá conducirlo, si es necesario y si así lo estima, hasta su máximo nivel de tensión que es la coerción. La huelga de hambre puede durar un tiempo indefinido o puede seguirse hasta la muerte que sería la máxima expresión del forcejeo, sin cuartel, entre antagonista y opositor. No busca, sin embargo, el huelguista sacrificar, en balde, su vida que es lo más preciado que tiene, sino conducir al límite último a su antagonista, aquel en el que éste tiene –bajo su responsabilidad– la vida de la otra persona, su acción u omisión puede dejarle morir o no. Es, por tanto, el tiempo el que obra en contra de ambas partes, restando a cada paso oportunidades para que el proceso no sea irreversible y de dramáticas consecuencias para el huelguista. Se trata de una tensión escalonada, que una parte ve como un chantaje, y la otra como su única arma de presión. Se establece, en este contexto, una relación de fuerza y constreñimiento que refleja un agudo conflicto entre las partes, en las que se enfrentan principios profundos, motivaciones estratégicas y dinámicas extremas. Y, al igual que el ayuno moral, se busca sensibilizar a la opinión pública, llamar la atención sobre un conflicto y movilizar recursos en favor de una causa.

Veamos algunos ejemplos de huelgas de hambre. Éstas han sido, históricamente, un aspecto prominente de la pugna legal y política de las luchas anticoloniales, por la obtención de derechos civiles y políticos, o por la denuncia de regímenes oprobiosos y abyectos. El movimiento nacionalista irlandés las usó con bastante frecuencia. La huelga de hambre era considerada como un deber legal y moral de no-cooperación con los dominadores ingleses. Los prisioneros políticos irlandeses llevaron las huelgas de hambre, a veces

hasta la muerte, contra los británicos en su resistencia nacionalista en el siglo XX. También, las sufragistas inglesas y americanas usaron la huelga de hambre para forzar desde la prisión la obtención del derecho al voto, a veces sometiéndose a ser alimentadas a la fuerza. Como puede verse, este método se ha usado extensivamente para una variedad de causas a lo largo del mundo.

Una de las huelgas de hambre más contundentes fue la realizada por activistas del IRA (Ejército Republicano Irlandés) en la prisión de Maza-Long Kesh. Bobby Sands, en 1981, al frente de varios prisioneros de esa organización, y tras 65 días de huelga de hambre, perdía la vida en protesta contra el gobierno británico de Margaret Thatcher. Este largo forcejeo, entre activistas y gobierno estuvo intercalado por grandes dosis de publicidad e interpretaciones políticas, legales y morales sobre la sólida posición de ambas partes. ¿Era lógica la firmeza gubernamental de no aceptar que los activistas del IRA no eran simples delincuentes comunes y, en consecuencia, atender a sus demandas de no vestir ropas especiales, de poderse organizar internamente o de no trabajar en prisión? ¿La coherencia de la lucha nacionalista, aún sin armas y en prisión, había de llevarse hasta sus últimas consecuencias, esto es, hasta la muerte? Ambas posiciones parecían tan congruentes que, en ese nivel de presión y argumentación, ambas encontraron la sanción o el correctivo dentro de tal lógica. Por una parte, los activistas perdieron la vida imponiéndose la solidez gubernamental pero, por otra, el gobierno perdió la batalla moral frente a la publicidad de las posiciones del republicanismo independentista. Ambas parte jugaron sus bazas más importantes: la presión y la coerción psicológica y política; y, de alguna manera ambas, por lo extremas de tales actitudes, acabaron perdiendo, si bien unos la vida y otros la credibilidad. ¿Qué es más importante de ambas cosas? La respuesta en ningún caso resulta fácil, porque comprende tanto posiciones éticas, como políticas, publicitarias y estratégicas, y cada contendiente no sólo difiere en tales objetivos sino que juega sus propias lógicas. Es difícil asegurarlo pero parece claro que ambos antagonistas no buscaron la

conversión del otro sino ejercer, hasta el máximo de sus posibilidades, la coerción sobre su oponente. Sands y los suyos, fueron capaces de superar el terrible dolor causado por la ausencia de comida por la satisfacción y la validez de alimentar otra causa. Thatcher, por su parte, dejó pasar el tiempo y se encerró en el paraguas legal, olvidándose de la dimensión moral de todo conflicto.

También en España hubo huelgas de hambre en prisión. A fines de los años 80, varios activistas encarcelados, componentes de los Grapo, llevaron su ayuno político hasta el borde de la muerte (alguno llegó a perder la vida). Los gobiernos de entonces condujeron el caso al Tribunal Constitucional que determinó (según varias sentencias de 1990 y 1991), con toda claridad y bajo criterio médico, que todo aquel que corriera peligro de muerte, «se le dé tratamiento aún en contra de su voluntad», y que se adoptaran «las medidas técnicas necesarias para salvar sus vidas» y ser hospitalizados y tratados, haciendo la salvedad de que tal cosa se hiciera «sin que en ningún caso pueda suministrarse la alimentación por vía bucal en tanto persista su estado de determinarse libre y conscientemente». Todo ello no soluciona, sin embargo, la tensión íntima en la que se expresan estos conflictos, aunque permite ganar tiempo para hacer posible el acuerdo y reversible el proceso.

Finalmente, el *ayuno satyagrahi* es de origen gandhiano. Gandhi consideró la huelga de hambre como coercitiva y, por contraste, exigió que el ayuno se dirigiera al esfuerzo por «convertir» al oponente, es decir, por transformarle y ganarle para la causa, la cual había de ser de interés y mejora general para la sociedad y nunca contemplada como una conquista egoísta o particularista. Por ello, el líder de la no violencia india consideraba que el ayuno era la forma más elevada de ejercer *satyagraha*, es decir, como el arte de humanizar el conflicto, buscar la verdad en el mismo, conducirse bajo un empeño constructivo, etc. Y, exigió que el activista se preparara espiritualmente antes de emprender un ayuno y que compartiera alguna clase de mutua atadura personal y moral con el objeto del ayuno.

Gandhi realizó cerca de 20 ayunos. Cada uno de ellos fue motivado por cuestiones muy diversas: apoyar a trabajadores del textil, denunciar ciertas leyes policiales coloniales, defender la posición de los *intocables*, parar las violentas luchas religiosas, etc., pero hubo siempre un elemento común y un objetivo claro: buscar la reconciliación. Para él, el ayuno *satyagrahi* no era un instrumento más para obtener réditos políticos o victorias parciales, sino un cauce espiritual y político a la par, para convencer de que el resultado de esa lucha era una sociedad más justa y democrática, de ahí la importancia que daba a la *conversión*.

Igualmente cabe señalar que, en el contexto de dominación británica sobre la India, el ayuno gandhiano tenía una fuerte significación social y simbólica: era bien sabido que muchos indios morían de hambre por no tener acceso a cubrir sus necesidades básicas alimentarias; así, Gandhi, realizando esta abstinencia voluntaria llamaba la atención no sólo sobre este hecho sino sobre su capacidad de ejercer su voluntad libre, denunciando la abundancia mal repartida y compartiendo los padecimientos de los más necesitados. Gandhi ayunaba porque podía y quería hacerlo, sin embargo, otros estaban obligados por la miseria a hacerlo sin remedio. Ahondaba, con ello, en lo más profundo de lo simbólico y cultural de la injusticia.

Algunos de los seguidores de Gandhi, en décadas posteriores, adoptaron esta medida. En Estados Unidos, uno de los ayunos más famosos fue el de César Chavez. El cual, en 1968, realizó una huelga de 25 días de penitencia para apelar a la unidad de los braceros inmigrantes. Para algunos analistas aquel acto fue interpretado como coercitivo hacia sus propios partidarios, los cuales obviamente temieron por la vida de su dirigente. Chavez, no obstante, fue claro: buscaba la unidad, la paz y la reconciliación en sentido gandhiano.

Asimismo, el actor de comedias Dick Gregory ayunó en protesta contra la intervención norteamericana en Vietnam en 1966. Y, Mitch Snyder de la *Community for Creative Non-Violence* usó el ayuno, en 1985, para llamar la atención sobre la situación de los

sin techo. Pero, como puede verse, este tipo de ejemplos podrían, a menudo, confundirse con el ayuno moral o con la huelga de hambre, dado que la distinción entre simple presión o coerción está, también, en quién interpreta la acción y no sólo de cuál es la intención de quien la realiza.

Véase también: Gandhismo, Métodos de acción noviolenta, Suicidio.

Bibliografía:

- BROOKS, Svevo *et alii* (1982), *A Guide to Political Fasting*. Cottage Grove, Larry Langdon ed.
- MARTÍNEZ, Candi y CAMACHO, Godofredo (1980), *Marinaleda. Huelga de hambre, contra el hambre*. Madrid, Editorial Revolución.
- MULLER, Jean-Marie (1983), *Estrategia de acción no-violenta*. Barcelona, Hogar del Libro.
- MIFSUD, Tony (2001), *Bioética. El respeto por la vida humana*. Santiago, San Pablo.
- SHARP, Gene (1973), *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Sargent.

Webs:

- <http://www.smu.org.uy/publicaciones/libros/laetica/amm-hham.htm> (Ética médica y huelga de hambre).
- <http://www.gandhiinstitute.org/fastingarchv.html> (Instituto Gandhi sobre el ayuno y la huelga de hambre).
- http://oaca.iespana.es/oaca/andalucia_ente-ra_como_marinaleda.htm (Marinaleda).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

HUMANISMO. La palabra *humanismo* es una de las palabras más controvertidas a nivel mundial, particularmente durante los siglos XIX y XX. Esto es comprensible desde la percepción de los fenómenos sociales, que muestran comportamientos y teorías acerca del humanismo tan diversas que dan la impresión de que nadie quiere comprometerse con una búsqueda auténtica del humanismo connatural a cada ser humano, enriquecido o empobrecido con la evolución y/o desarrollo de todo ser humano.

«Se trata, como todos sabemos, dice el doctor Salvatore Puledda, de un tema muy vasto que, por lo demás, no se presta a fáciles generalizaciones».

Y añade que es

«uno de los más contradictorios y ambiguos. Su significado se ha ido perdiendo, como en una Torre de Babel, en la confusión de lenguas e interpretaciones, y por ello debe ser reconstruido y aclarado en sus diversas manifestaciones históricas o por lo menos, en las más importantes».

Etimológicamente, la voz *humanismo*, es una palabra de origen grecolatino. Está compuesta de dos raíces: una, latina, que es *humanus*, propio de la naturaleza del hombre; y, otra griega, que es *ismos*, doctrina, estudio. Por consiguiente, desde esta perspectiva, el humanismo significa el estudio acerca de todo aquello que es propio del hombre.

En Filosofía, suele entenderse de manera general, la actitud que enfatiza la dignidad y valor de la persona. Una de las premisas básicas del humanismo es la afirmación de que los seres humanos poseen en sí mismos la capacidad para descubrir la verdad y hacer el bien. Sin embargo, este significado no excluye muchos otros que han surgido en los últimos quinientos años, sin olvidar que el movimiento humanista tuvo sus inicios en el ocaso del medioevo en Italia. Baste recordar a los escritores Dante, Boccaccio, Petrarca, entre otros, quienes descubrieron y preservaron las obras clásicas. Entonces los ideales humanistas fueron expresados con determinación por Pico della Mirandola (1463-1494) en su *Oración sobre la dignidad del hombre*. Poco después, ya a principios del siglo XVI Desiderio Erasmo introdujo con éxito este tipo de humanismo en Inglaterra.

El doctor Puledda logra determinar las características primordiales de este humanismo renacentista, que son: 1) Exaltación de la dignidad y libertad del ser humano. 2) Reconocimiento de la ausencia de una *naturaleza* humana estable y definitiva. 3) La concepción del hombre como un infinito que, en

cuanto microcosmos, refleja en sí todas las propiedades del universo concebido como un organismo viviente y sensible a su modo. Y, a fines del Renacimiento el ser humano pasa a ser considerado como un simple fenómeno natural.

A partir de esta concepción el humanismo ha sido interpretado de diferentes modos, especialmente en el siglo XX. Así, para el marxismo-leninismo

«la esencia humana sólo es el conjunto de las relaciones sociales... y el hombre es un ser que se hace a sí mismo por medio del trabajo, sólo materia que se conoce a sí misma».

Se trata de una interpretación unilateral y dogmática, al ser reducido el ser humano a un fenómeno meramente natural a pesar de su singularidad entre todos los demás entes y al defender esta postura como la única verdadera.

Opuestamente, la concepción cristiana de Jacques Maritain dice que el humanismo cristiano se asienta en sus límites con Dios y precisamente la razón de su humanismo descansa en la realidad de que los seres humanos son hijos de Dios. Esta afirmación, sin desconocer el aspecto material propio del hombre, manifestado en su cuerpo, apunta a una trascendencia de vida personal y eterna. Por lo mismo la esencia del humanismo cristiano no está en su materialidad sino en su espiritualidad.

Otro filósofo francés, Jean Paul Sartre, formula otra acepción del humanismo de tipo existencialista, en la que se afirma que «la característica fundamental de lo humano es la libertad de elegir y de elegirse, de proyectar y hacerse». Para él, el hombre se deshumaniza cuando rechaza esta libertad y sigue ciegamente los comportamientos aceptados y codificados socialmente.

Este embrollo fue analizado por Martin Heidegger en su obra llamada *Carta sobre el humanismo*. De hecho, en ella analiza los distintos humanismos históricos y encuentra una premisa tácita común, que es la definición aristotélica de hombre, es decir, *el hombre es un animal racional*. La *animalitas* (ani-

malidad) presentada como el género de hombre, según el pensamiento antiguo, aparece unívocamente, mientras que la *rationalitas* (racionalidad) deviene de acuerdo al pensar filosófico de que se trate. Se piensa en la esencia humana a partir de la *animalitas* y no de la *huamnitas* (humanidad) por lo que el hombre es reducido a un fenómeno natural, a un ente cualquiera y finalmente a una cosa, olvidando que el hombre es fundamentalmente un *quien* que se pregunta sobre el ser de los entes y sobre su propia esencia.

En la actualidad, el concepto de humanismo ha llegado a su penúltima consecuencia de deterioro existencial, a saber, la reducción del ser humano a una simple cosa, entendida su valía desde su capacidad de producir utilidad. El hombre es convertido así en una máquina más, aunque esta máquina sea biológica o termodinámica. Los hombres son productores y/o consumidores. El único valor que se fomenta es el valor de la utilidad, no hay espacios para más valores. El hombre y el mundo pierden su sentido. Por eso dice Puledda que «el hombre es, existe, en un modo opaco, cotidiano, banal, pero el sentido, el significado de su existencia desaparece».

Otra de las concepciones de humanismo aflora entre las corrientes ambientalistas actuales las cuales identifican la raíz de los enormes problemas ecológicos en la cosificación de la naturaleza. Desde esta perspectiva la esencia del ser humano queda reducida a una visión puramente naturalista, porque para ellas el ser humano es simplemente una máquina biológica.

Finalmente, desde los ochenta del siglo XX han aparecido diferentes esfuerzos por rescatar un humanismo más amplio y armonioso. Entre ellos aquel que propone la humanización de la tierra en el sentido de superación del dolor físico y mental, en la eliminación de todas las formas de violencia y de discriminación. Pero uno se pregunta sobre la posibilidad real de esto, y el filósofo responde que esto es posible cuando se llega a descubrir en el desarrollo de cada cultura sus propios momentos históricos humanistas en los cuales sus mejores momentos y acciones se han relacionado con los siguientes pará-

metros: 1) Ubicación del ser humano como valor y preocupación central; 2) Afirmación de la igualdad de todos los seres humanos; 3) Reconocimiento de la diversidad personal y cultural; 4) Tendencia al desarrollo del conocimiento por encima de lo aceptado como verdad absoluta; 5) Afirmación de la libertad de ideas y creencias; y 6) Repudio de la violencia. Es obvio que en esta concepción del humanismo se revela una profunda preocupación por la paz, ya que los parámetros anteriores son requisitos indispensables para alcanzar los valores de respeto, de verdad, de reconocimiento del otro, de solidaridad, de participación.

Dentro de esta visión de equidad y armonía entre los seres humanos, quiero agregar el significado de humanismo que logro entender hasta el momento. Para mí el humanismo es un ideal a conquistar a partir de la realidad fenoménica de la naturaleza cósmica y la propia del hombre, mujer y varón. Este humanismo, a proponer, no surge de la animalidad atribuida al ser humano, ni siquiera de su racionalidad entendida en sus diversas acepciones filosóficas, sino que, sin menospreciar las funciones corporales, psicológicas, mentales, y espirituales, la especificidad de este humanismo está constituida en la unidad personal y comunitaria de todo ser humano, que implica la asunción de todos los aspectos anteriores en la medida de su propio funcionamiento y vinculado armónicamente con los funcionamientos de los otros en la realización constante, tendente a la unidad de la totalidad individual y social. Esta concepción no se agota aquí, sino que, el mundo del hombre trasciende lo material, lo psicológico, lo racional y lo espiritual de sí mismo, pues se extiende más allá de cada ser humano, pues como dice el Dr. Daniel Lasa:

«el destino del hombre no es aquello que es inferior a él, la materia, sino una Realidad que lo trasciende infinitamente en la cual apaga su sed existencial».

Este significado de humanismo pretende asumir la temporalidad del hombre resultado de su dimensión fenoménica, es decir, su corporeidad, afectividad, emotividad y racionalidad; y su eternidad, propia de su existencia humana, que tiende a la eternidad por carecer del principio constitutivo del ser humano, su personalidad óptica.

Véase también: Intersubjetividad, Libertad, Socialización, Universalismo.

Bibliografía:

- BUGOSI, Tomaso (1996), *Metafísica del Hombre y Filosofía de los Valores según Michele Federico Sciacca*. México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- FROMM, Erich (1984), *Humanismo socialista*. Barcelona, Paidós.
- LASA, Carlos Daniel (1999), *Hombre, Metafísica y Sentido*. Guadalajara, México, Universidad Autónoma de Guadalajara.
- LOUVIER CALDERÓN, Juan (1993), *La Tragedia del Humanismo Ateo*. México, Centro Cultural Edamex.
- MONDOLFO, Rodolfo (1977), *El humanismo de Marx*. México, F.C.E.
- SARTRE, Jean Paul (1975), *El Existencialismo es un Humanismo*. Argentina, SUR.

Web:

- PULEDDA, Salvatore (1996), *Hacia la nación humana universal. Del humanismo histórico al humanismo contemporáneo*: http://www.humanismo.cl/teoria_organización/principal.htm

JOSÉ RICARDO PERFECTO SÁNCHEZ



IMPEDIDOS O
DISCAPACITADOS

I

IDEOLOGÍA. El término *ideología* etimológicamente viene del griego: *idea*, idea y *logos*, discurso, es decir, tratado de las ideas. Podríamos definir con Gramsci a la ideología como una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el Arte, en el derecho, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva.

Es un concepto polémico, como tantos otros de las ciencias sociales, fáciles de sentir o de discernir pero difíciles de definir, en cuanto que le damos un valor con referencia al conocimiento que acompaña y al carecer, en muchos casos, de una adecuación a la «realidad» al referirse a la concepción del mundo y por tanto de las ideas. En consecuencia, se discute si la ideología se opone a la ciencia.

Veamos el concepto de ideología desde los puntos de vista amplio, restringido y sociológico (marxista):

1. Forma de pensamiento que comprende el *conjunto de concepciones* sobre el mundo en general o pensamiento de carácter totalizador (concepto amplio).

2. Forma de pensamiento que se refiere a los *finés* de la acción humana (concepto restringido).

3. Forma de pensamiento que expresa los *intereses* de una clase social, la llamada *clase dominante* y que aparecen como valores universales y, por lo tanto, como *forma legitimadora* o falsa conciencia. Es decir, según esta concepción nos encontramos con defor-

maciones idealistas y dogmáticas del pensamiento (concepción marxista).

De una forma muy sintética nos aproximamos a las dos concepciones más contrapuestas:

1. La definición comprometida, *valorativa*, está en función del presupuesto de la lucha de clases (económica) que se encuentra en la base de la sociedad y que tiene su principal valedor en la doctrina marxista, para quien la ideología por más que aparentemente exprese una concepción neutral del mundo es, en realidad, la expresión idealizada de los intereses económicos de un grupo social determinado en un momento histórico determinado.

Se trata, por tanto, de un *conocimiento deformado* del mundo (falsa conciencia) opuesto al conocimiento científico objetivo.

2. Refiriéndonos a la definición *neutral*, indiferente, supone un conjunto de ideas sobre la realidad, como pensaban los ideólogos del siglo XVIII. Es decir, como un *sistema de representaciones* (ideas, valores, conocimientos) que posibilitan al hombre una determinada manera de concebir la realidad en su conjunto y que le orientan hacia una determinada acción práctica.

La ideología así como su contenido cosmovisional y utópico, vienen determinados por exigencias extracientíficas, por la necesidad de vivir, actuar y descubrir un sentido de la vida más o menos fiable. De hecho,

sentada una base científica, ésta suele resultar compatible con concepciones muy dispares. Y esto por cuanto que las ciencias nos brindan una visión global del mundo y del hombre. Tales visiones globales incorporan incuestionablemente creencias e ideologías (sin sentido peyorativo) que constituyen *síntesis culturales* de orden filosófico y religioso, dentro de las que se maneja todo ser humano, explícita o implícitamente, al vivir y también al hacer ciencia. La ideología articula, pues, lo vivido, no la relación real de los hombres con sus condiciones de existencia, sino la *manera en que viven* esas relaciones. Y por tanto, el medio cultural influye en la percepción de la realidad. Y la *realidad* no es la misma para todas las personas ya que las categorías lingüísticas y conceptuales de toda cultura influyen sobre las representaciones de la realidad tanto física como social.

A tenor de lo expuesto, podemos decir que todas las formas de pensamiento están socialmente condicionadas por su misma naturaleza, pero la ideología presenta además la condición de estar sociológicamente deformada, desfigurada, por la presencia de emociones personales como el deseo, la ansiedad o el miedo. De ahí que el estudio de la ideología se refiere a las causas del error intelectual: las ideas y creencias pueden ser referidas a la realidad de dos maneras o bien a los *hechos* de la realidad o bien a los *empeños* que da nacimiento esa realidad o, mejor dicho, a la reacción contra esa realidad. Cuando se da la primera relación, encontramos un pensamiento que en principio es verdadero, cuando se da la segunda relación nos encontramos con ideas que pueden ser sólo verdaderas por accidente y que probablemente estén viciadas de cierta parcialidad, tomando esta palabra en el sentido más amplio posible.

En resumen, la ideología no tiene el sentido absolutamente negativo de engaño, ni perfectamente separable de la ciencia como expresión de la verdad. En consecuencia, la condena de *toda* ideología como un valor deformante está desechada por cuanto que su aceptación supondría partir de postulados epistemológicos dogmáticos. Sin embargo, no queda excluida la posibilidad de ideologías o concepciones del mundo exentas de defor-

mación ideológica, como tampoco quedaría excluida la posibilidad de la deformación ideológica de la ciencia.

Véase también: Ecologismo, Feminismo, Humanismo, Pacifismo.

Bibliografía:

- CHÂTELET, François y PISIER-DOUCHNER, É. (1986), *Las concepciones políticas del siglo XX*. Madrid, Espasa Calpe.
- DALMASSO, Gianfranco (1978), *El lugar de las ideologías*. Bilbao, Zero Zyx.
- EAGLETON, Terry (1997), *Ideología: una introducción*. Barcelona, Paidós.
- IBÁÑEZ, T. (1988), *La ideología de la vida cotidiana*. Barcelona, Sendai.
- ROSSI-LANDI, F. (1980), *Ideología*. Barcelona, Labor.
- TOUCHARD, Jean (1985), *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Tecnos.
- VOVELLE, Michel (1985), *Ideología y mentalidades*. Barcelona, Ariel.

EDUARDO ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL

IDEOLOGÍA DE LA ESCASEZ. La ideología de la escasez, surge del hecho de que como algunos recursos –los económicos– son escasos y limitados, se ha tendido a ver todos los recursos como limitados y hemos hecho invisibles todos aquellos recursos que son abundantes. La cosmovisión dominante anclada en la escasez los hace invisibles.

Es necesario desvelar el profundo error que subyace tras esta visión de la realidad gobernada por el paradigma economicista. Por una parte existen recursos escasos, es decir recursos que están sometidos a la Segunda Ley de la Termodinámica, los cuales al ser compartidos se pierden para aquel que los comparte. Con aquellos ocurre lo mismo que a un cuerpo que irradia su calor a otro pero al hacer esto pierde su propio calor. Si alguien tiene dinero y se lo da a otra persona, esta última lo gana pero aquel lo pierde. Es lo que ocurre en aquellos juegos a los cuales se denomina «suma cero», si alguien gana es porque otro pierde.

Este tipo de recursos opera dentro de una lógica en la cual los fenómenos o aconteci-

mientos se encuentran vinculados unos a otros en relaciones de causalidad y/o de secuencialidad. Unos se ubican antes y otros después, unos se encuentran en el origen y otros en el resultado, a los primeros se les denomina causas y a los otros se les llama efectos. Pero también para otros efectos, cuando ya no se busca el explicar sino el operar sobre la realidad con un propósito determinado, se denomina a los primeros medios y a los segundos fines. Estos recursos actúan en consecuencia inmersos en relaciones lineales y monocausales. En ese razonamiento se ha buscado incrementar en el máximo grado posible la relación de adecuación o coherencia existente entre los primeros y los segundos y a eso se le llama eficiencia.

El abuso en esta forma de razonar sobre el universo y de buscar imponer la voluntad humana a toda costa sobre la realidad ha conducido a un creciente divorcio entre medios y fines, entre procesos y metas. Se vive actualmente inmerso en una disociación casi absoluta entre la racionalidad sustantiva, la que dice tener relación con los fines o metas de la existencia y del operar en el mundo, y la racionalidad instrumental que tiene que ver con los medios de los cuales se hace uso para alcanzar los fines. Esta rotunda y honda división ha ido reforzando y a la vez retroalimentándose de una noción de *separatividad* que profundiza en el ser humano una quiebra o disociación interna que le produce infelicidad, dolor, angustia, insatisfacción y sufrimiento.

Sin embargo, hay evidencias y profundas intuiciones que indican la existencia de otros caminos, otras formas de realidad donde no sólo existe el *juego suma cero*, donde alguien gana y necesariamente alguien pierde, sino que también existen otros juegos, juegos donde todos ganan. Juegos colectivos donde lo que importa es el jugar y no el ganarle a otros. Juegos donde el goce y la felicidad se obtiene no en la meta sino en el disfrute mismo del juego.

Desde una perspectiva similar es posible descubrir que hay recursos que se caracterizan por requerir ser compartidos para crecer. Sólo en el darse crecen. Estos son recursos que violan la ley universal de la entropía

creciente del universo, aquella ley que señala que el universo camina hacia su homogeneización, hacia la igualación de las temperaturas de todos los cuerpos llegándose así a un cese del intercambio energético y por lo tanto a la desaparición de todo cambio, movimiento y transformación, en fin a la muerte del universo. Hay recursos que por su naturaleza son creadores de vida, instauradores de potencialidad y de virtualidad transformadora, generadores de novedad y diversidad, y de enriquecimiento colectivo. Recursos sinérgicos tales como el amor, el saber, la información, la creatividad, el poder sobre uno mismo, la memoria colectiva, la identidad grupal.

Gran parte del dolor y de la infelicidad humana son producto de la percepción incorrecta del carácter de estos recursos producida por la ideología de la escasez. ¿Cuántas personas, si no todas, han vivido sintiéndose poco queridas e intentando acumular afectos a cualquier precio, incluso al de su propia dignidad? ¿Cuántas no han sentido envidia y celos al ver que otro ser humano recibía el cariño y amor que creían les pertenecía exclusivamente, aunque quien lo recibía era alguien a quien se quería muy profundamente (padre, madre, hijo/a, hermano/a, pareja)? Sin embargo, estos recursos cual los descritos en la parábola de los talentos: pueden quedarse ocultos y escondidos por temor a perderlos o crecer por arriesgarse a compartirlos. ¿Existe algo que implique más un darse que el amar? ¿No es de la naturaleza misma del amor la donación de sí mismo a otro? ¿No son el amor, el cariño y el afecto en sí mismos un compartir? ¿Por qué razón, entonces se los ve como la negación de lo anterior? ¿Es posible amar sin compartir lo más íntimo y propio con otro ser humano con absoluta generosidad, sin medida alguna y sin ningún tipo de cálculo? ¿Qué es lo que lleva a calcular y a medir lo incalculable e incommensurable? ¿Por qué no se toma conciencia de la profundidad del error perceptivo instalado en las creencias hegemónicas?

El saber y el conocimiento son recursos sinérgicos. Solamente llegan a ser tales en la medida en que al darse de unos a otros fruc-

tifican en la producción de nuevos sentidos, de nuevas significaciones, de nuevas verdades. Si no fuesen compartidos no lograrían llegar a ser lo que son, les estaría negado alcanzar su vocación o naturaleza peculiar y específica. El conocimiento se hace tal en un proceso de diálogo del sí mismo con el otro y de confrontación crítica del pensamiento y verdades propias con las de los demás. Es un construirse del yo, en su dimensión cognitiva, con la alteridad. Los saberes son conocimientos que se han ido acumulando durante largo tiempo mediante procesos en que han participado muchos seres humanos, interactuando de diversos modos y transmitiéndose unos a otros los logros individuales e incrementando de esa manera el saber individual y colectivo.

Otro recurso sinérgico es la información, por su propia naturaleza es antes que nada un flujo de comunicación entre varias personas. De no existir ese flujo de comunicación no existiría información. Asumiendo la aproximación propia de la Teoría General de Sistemas se afirma que la *neguentropía* es la cantidad de información requerida para la creación de orden; con este término se conjugan tanto la termodinámica como la teoría de la información. La neguentropía es el dato, el conocimiento que hace posible que disminuya la incertidumbre, la confusión y el desorden y se genere un estado temporal de certidumbre, claridad y orden en el sistema. Así pues, es deseable que todo sistema tenga los canales de comunicación que le permitan adquirir la información pertinente para bajar su estado entrópico.

Desde esta perspectiva, la información tiene un carácter eminentemente relacional. Sólo hay información cuando existe un emisor y un receptor de ella. La información no compartida no cumple su vocación, muere en cuanto tal. De allí entonces su carácter fundamentalmente sinérgico. Sinergia que es positiva si contribuye a disminuir la incertidumbre y confusión, el temor a lo desconocido y la angustia respecto a lo ignorado. Sinergia negativa si desinforma, oculta o niega el antecedente, la precisión del detalle requerido, el dato iluminador que provee sentido y significado.

Si la emoción fundamental en la cual ha estado instalada la cultura occidental ha sido la codicia y el egoísmo, el mundo que de allí emergerá será de codicia y de egoísmo, y naturalmente fluirán de éste la exclusión, la miseria y el hambre, la violencia y la guerra. Si por el contrario la emoción fundamental en la cultura en que se vive llega a ser el afecto y la generosidad, fluirán de ésta la cooperación, la solidaridad, la paz y la aceptación del otro como un legítimo otro, la alegría del compartir y del comer juntos, tal como ocurrió con el linaje de primates del cual provienen los homínidos, los que al hacer así fueron los únicos que pudieron desarrollar lenguaje y de ese modo construir cultura.

Véase también: Entropía, Necesidades humanas, Teoría de juegos.

Bibliografía:

- ELIZALDE, Antonio (1986), «Contra la retórica de la escasez», *Revista Comunidad*, 53/54, Montevideo.
- MATURANA, Humberto (1990), *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile, Colección Hachette/Comunicación.
- MUÑOZ SOLER, Ramón (1980), *Antropología de Síntesis: signos, ritmos y funciones del hombre planetario*. Buenos Aires, Ediciones Depalma.
- RESTREPO, Luis Carlos (1994), *El derecho a la ternura*. Bogotá, Arango Editores.
- SPRETNAK, Charlene (1992), *Estados de gracia. Cómo recuperar el Sentido para una post-modernidad ecológica*. Buenos Aires, Planeta.

ANTONIO ELIZALDE HEVIA

IFOR (International Fellowship Reconciliation). Véase *Movimiento Internacional de Reconciliación*.

IGUALDAD ENTRE IGUALES. Es uno de los valores fundamentales sobre los que se sustentan las sociedades democráticas actuales. Se concibe la igualdad como un valor jurídico básico que legitima los Derechos Humanos y se hace efectiva a través de la ausen-

cia de discriminación hacia cualquier sujeto de derecho. En este sentido, la Asamblea General de la ONU, en su Declaración de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948, proclama, en su artículo 1, que «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos» y, en su artículo 7, que:

«Todos los seres humanos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación».

No sólo en esta Declaración queda reflejada la importancia de este concepto, sino que la Constitución Española también considera la igualdad, la libertad, la justicia y el pluralismo como los valores necesarios para conseguir la convivencia social.

La mayor parte de la bibliografía existente sobre este concepto explica la igualdad en referencia a la diversidad y la diferencia. Es evidente que las personas no somos iguales, sino que poseemos características que hacen que nos diferenciamos los unos de los otros; la diversidad es inseparable de la historia de la humanidad y, por lo tanto, se considera un valor positivo. Esta diferencia no genera discriminación por sí misma, sino que se origina por las diferencias culturales, educativas y sociales que se establezcan en los distintos grupos. Por lo tanto, la definición de igualdad implica reconocer las diferencias, ya que, si éstas no existieran, no habría necesidad de reclamar dicha igualdad. Lo importante es entender este concepto como la posibilidad de decidir y poder conseguir iguales derechos y oportunidades para todos.

Cuando hablamos de igualdad, normalmente las referencias a este concepto van dirigidas en un sentido clave: la igualdad ante la ley, cuyo objetivo fundamental es corregir los posibles obstáculos materiales que impidan que todas las personas tengan el mismo trato jurídico. Se pueden diferenciar varios aspectos:

— Generalización de una norma para todos los ciudadanos por igual.

— Igualdad procesal: un mismo procedimiento para todos.

— Igualdad de trato: que puede equiparar a las personas en función de características distintas (sexo, raza, etc.) o, diferenciarlas por condiciones para que la atención recibida pueda considerarse justa.

Y en el sentido de igualar a todos los seres humanos ante la ley se diferencian dos tipos de discriminación normativa:

a) Compensación negativa, dirigida a intentar no aumentar las desigualdades iniciales naturales, durante el desarrollo de la vida. Se necesitarían ayudas para conseguir la igualdad de oportunidades dentro de las estructuras sociales.

b) Acción afirmativa, dirigida a asegurar la igualdad social de los que presentan desigualdades irremediables. En este caso las acciones serían más profundas que en el caso anterior, con modificaciones importantes en dichas estructuras sociales.

El papel de la educación en el desarrollo del concepto de igualdad es clave, puesto que la institución educativa es una de las fuentes transformadoras de la sociedad y, al abarcar un intervalo tan amplio de edad, las posibilidades de incidir en el desarrollo de la personalidad de los alumnos son muy numerosas. Para comprender la idea que el sistema educativo actual posee sobre la igualdad de oportunidades hay que partir de dos principios básicos: la comprensividad y la diversidad. La comprensividad se concibe como la posibilidad de que todos los alumnos accedan a los mismos contenidos educativos y con el mismo grado de calidad, entendido como igualdad en el currículum. La diversidad se refiere a contemplar, dentro de esa enseñanza común, las diferencias de dichos alumnos, promoviendo una enseñanza mucho más adaptada a las características individuales que en sistemas educativos anteriores.

Tradicionalmente, en educación, se ha entendido la igualdad de oportunidades como la posibilidad de acceso a la escuela de todos los ciudadanos. Actualmente, esta definición se amplía y se extiende a la igualdad de acceso a todos los niveles y modalidades del sistema educativo, en el que todos los alumnos,

según sus capacidades e intereses, puedan elegir hasta dónde quieren llegar y qué quieren conseguir. La educación ha pasado de un privilegio para algunos, a un derecho para todos.

En las primeras etapas educativas es donde el concepto de igualdad se trabaja con más fuerza, puesto que son etapas obligatorias y gratuitas y deben ir acompañada de recursos (personales, materiales y de acceso al currículum) que hagan compensar las desigualdades que presentan los alumnos. Es en estas etapas donde se comienzan los procesos de socialización y de conversión de los alumnos en ciudadanos socialmente útiles; para ello, estas medidas de compensación educativa especiales tienen como objetivo fundamental «igualar» a los sujetos, superando las desigualdades de origen (sexual, social, familiar, cultural, etc.).

En las etapas posteriores y no obligatorias, la igualdad se entiende como el respeto a la diversidad de las opciones del alumnado ante las ofertas de formación académica y laboral. Para ello, el sistema educativo ofrece variadas alternativas para la profesionalización de sus alumnos.

En muchas ocasiones en el ámbito escolar, las situaciones de discriminación por cualquier tipo de diferencia (de sexo, grupo cultural de origen, etc.) se producen entre los grupos de iguales: los compañeros. Para la mayoría de los especialistas, la adaptación escolar y social depende, en gran parte, de las relaciones que se mantienen entre los mismos alumnos e incluso, las consecuencias pueden extenderse a situaciones de la vida adulta.

Véase también: Educación en valores, Educación Especial.

Bibliografía:

- DÍAZ, Carlos (1999), *Diez palabras claves para educar en valores*. Madrid, Fundación Mounier.
- DÍAZ AGUADO, María José (1996), *Escuela y Tolerancia*. Madrid, Pirámide.
- BLÁZQUEZ RUIZ, Francisco. Javier (Dir.), *Diez palabras claves sobre racismo y xenofobia*. Navarra, Verbo Divino.

—, (1998), *Igualdad, libertad y dignidad*. Pamplona, Universidad Pública de Navarra.

Web:

<http://www.nodo50.org/igualdadydiversidad/3ideolog.htm> (Congreso «Construir la escuela desde la diversidad y para la igualdad», documentación).

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

IGUALDAD POLÍTICO-SOCIAL. El Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, en su vigésima edición de 1984, define la *igualdad* como la «conformidad de una cosa con otra en naturaleza, forma, calidad o cantidad». Aquí vamos a hablar de la igualdad humana, o sea, parafraseando la anterior definición, de la conformidad o equivalencia de un individuo con otro en los aspectos esenciales que les caracterizan como seres humanos.

La igualdad ha sido concebida de diferentes maneras en cada época de la historia. Podemos dividir la historia del pensamiento en tres grandes bloques, correspondientes a dos grandes tipos de sociedades: 1) La época antigua y medieval, en la que el tipo de sociedad predominante eran las sociedades agrarias. 2) La época moderna, en la que progresivamente se fueron imponiendo las sociedades industriales. 3) La época actual, en la que, predominando totalmente el tipo de sociedad industrial, ésta ha adquirido un nuevo rasgo, el de la globalización o mundialización.

La igualdad en la Antigüedad y Edad Media. El concepto de igualdad se ha desarrollado sobre todo en el terreno de la filosofía política y moral, que incluye también al derecho. Las primeras reflexiones de las que tenemos noticia sobre si los seres humanos son iguales o no aparecen en la antigua Grecia y se articulan en torno a dos conceptos: *isonomía* o igualdad ante la ley y *naturaleza común* o igualdad de todos los hombres. La *isonomía* era el criterio político básico del buen gobierno, que Herodoto en sus *Historias* (libro III, cap. 8) identifica con la democracia:

«El gobierno del pueblo tiene el nombre más hermoso del mundo: isonomía» –dice–, señalando que en este régimen político todos son iguales por ley y todos participan en el gobierno de la ciudad. Aquí se postula exclusivamente la igualdad de los ciudadanos de un Estado; es la igualdad de un grupo muy reducido de personas, todos varones, adultos y miembros de pleno derecho de la *polis*. En cuanto a la igualdad de todos los hombres por el hecho de tener una misma naturaleza, esta tesis fue defendida por algunos sofistas: afirmaron la igualdad entre griegos y extranjeros (bárbaros), por su semejanza en los rasgos físicos y mentales y por pertenecer a la misma especie, a pesar de que las leyes de cada Estado discriminaban a los que no eran ciudadanos de ese país. Pero en este caso no se incluía aún como iguales a esclavos, mujeres, etc.

Un paso más en este sentido lo dieron los estoicos, al afirmar la comunidad de especie de todos los hombres, incluidos esclavos, mujeres y niños, ciudadanos y extranjeros. Los estoicos, a través de su concepción panteísta, elaboraron la primera doctrina de la unidad e igualdad del género humano. En su obra *Sobre el Estado*, que no se conserva, Zenón formuló una utopía en la que todos los hombres vivirían formando un solo «rebaño», sin familia, sin dinero, sin distinción de razas ni de clases sociales, bajo un mismo gobierno y una misma ley, prescindiendo además del ejército y de la administración de justicia. Es la primera vez que se habla de una naturaleza humana universal y de una ley universal que rige todas las sociedades. Estas ideas sirvieron a Cicerón para construir formalmente la doctrina del derecho natural, articulada en torno al concepto de naturaleza humana:

«Nada hay tan semejante, tan igual a otra cosa como todos los hombres entre nosotros mismos... Así, cualquier definición del hombre vale para todos».

Existe una comunidad de seres racionales que abarca a dioses y hombres, que se rige por la «lex vera»: ley natural, divina, acorde con la recta razón, eterna e inmutable. Par-

tiendo de la identidad y de la sociabilidad universal de la especie humana, el primer precepto de esta ley es vivir según la naturaleza.

El pensamiento cristiano no tuvo dificultad en asimilar estas ideas abstractamente igualitarias del estoicismo griego y romano, pues entroncaban con el dogma de un Dios creador del hombre a su imagen y semejanza y de la paternidad divina sobre Jesucristo y sobre el resto de los seres humanos. Esta doble relación con Dios hace a los hombres formalmente iguales, pero la teología de la salvación, que sitúa el fin último del hombre en una vida futura y eterna, anula de hecho los efectos prácticos de la tesis igualitaria. Sin embargo, se instala en el pensamiento occidental el concepto de persona humana, aplicable a todos los individuos, cuyos caracteres básicos son la dignidad (por ser hijos de Dios), la libertad (como presupuesto de la salvación) y la igualdad (todos somos iguales ante Dios). Sobre estas bases, la doctrina del derecho natural se perfecciona, alcanzando su cima en Tomás de Aquino, quien afirma la existencia de una ley natural moral, producto de la razón divina, conocida por la razón humana, que considera a todos los hombres iguales por naturaleza y extrae sus preceptos de los rasgos esenciales de dicha naturaleza común: seres, animales, racionales y sociables. En esta doctrina hallarán los modernos los fundamentos de la igualdad de derechos para todos los hombres.

Otra línea de pensamiento es la que relaciona el concepto de igualdad con el de justicia. Si lo anterior se refería a la igualdad de características de los seres humanos, esta línea se refiere a la igualdad de trato para todos los hombres. Los pitagóricos expresaron el primer concepto de justicia, definiéndola como igualdad o reciprocidad: «la justicia es lo igual por lo igual», representada por un número al cuadrado. Aristóteles perfeccionó este concepto y habló de diferentes clases de trato igual: la justicia *correctiva* es el trato igual a cada individuo considerado como un número entero; la justicia *distributiva* es el trato igual en proporción a los méritos de cada uno; la justicia *retributiva* es el trato igual en función de los productos del trabajo de cada uno. Tomás de Aquino añadió en la

justicia distributiva el trato proporcional según las necesidades de la persona.

En todo caso, las ideas expuestas no tuvieron un efecto práctico sobre las sociedades de aquellas épocas, pues los individuos eran desiguales por razón de su pertenencia a un grupo social y por su posición dentro del grupo. Las mayores desigualdades se producían entre esclavos y libres, entre ciudadanos y extranjeros, entre varones y mujeres, entre nobles y plebeyos, entre amos y siervos, entre estamentos u órdenes, gremios, etc. Todas las declaraciones de igualdad de naturaleza e igualdad política o jurídica no consiguieron romper el hecho de la jerarquización de la sociedad y la subordinación del individuo a otros individuos a todo lo largo de su vida. El verdadero concepto de igualdad sólo pudo nacer con la aparición del individualismo moderno, asociado, curiosamente, con el concepto de libertad.

La igualdad en la época moderna. Lo propio de la época moderna es la constitución de un nuevo tipo de sociedad, donde los seres humanos son considerados como individuos aislados, independientes, libres e iguales, dotados de razón y de voluntad. El elemento básico ya no es la familia, sino el individuo. A partir de ahí, se forman grupos sociales de todo tipo, en los que los individuos se integran haciendo uso de su autonomía. La sociedad civil es el conglomerado general de todos los grupos y la suma de todos los individuos, junto con las múltiples relaciones que éstos entablan entre sí. El grupo supremo es el Estado, desde donde se dirige de manera centralizada, a través del poder y de las leyes, la vida social. El concepto de igualdad juega aquí un papel de primer orden.

La teoría social y política defiende la igualdad natural de todos los hombres, tanto en el plano descriptivo como normativo: puesto que la naturaleza humana es igual en todos los individuos, todos deben ser tratados igual y tienen los mismos derechos. Thomas Hobbes afirma que «la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales, en las facultades del cuerpo y del espíritu» que cualquiera puede matar a otro y arrebatarle sus bienes. Esta

igualdad casi absoluta de los individuos les lleva a un estado de guerra, del cual sólo se sale por un pacto de todos con todos para constituir el Estado. El aspecto normativo de la igualdad se acentúa en John Locke, pues no sólo considera a los hombres en su estado natural dotados de una libertad e igualdad perfectas («Perfect Equality»), sino que considera que el fin del Estado y de las leyes es preservar y garantizar estas cualidades como derechos naturales. La igualdad se convierte así en uno de los dos derechos fundamentales de los individuos en el orden jurídico positivo. Jean-Jacques Rousseau defiende la tesis más radical sobre el tema que nos ocupa. Por un lado, expone la historia humana como un progresivo avance desde la igualdad originaria entre los hombres hasta la desigualdad más extrema: el surgimiento de la propiedad privada hizo nacer y desarrollarse cada vez más las desigualdades entre los hombres, en forma de ricos y pobres, amos y siervos, poderosos y débiles. La propuesta de Rousseau consiste en recuperar la igualdad primitiva y convertirla en igualdad política a través de un contrato social constitutivo del Estado democrático, que sería el único legítimo: su expresión es la voluntad general.

Esta concepción moderna que asocia libertad e igualdad como caracteres básicos del hombre y que son, por tanto, el criterio normativo de la vida política, encuentra su expresión máxima en Immanuel Kant. Para él, el único derecho natural innato de los individuos es la libertad, la cual se identifica también con la igualdad y la define así:

«La igualdad innata, es decir, la independencia, consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles» (*Metafísica de las costumbres*, 237).

De estos dos derechos innatos proceden todos los derechos naturales adquiridos. Toda la teoría política moderna culmina con las Declaraciones de derechos de las revoluciones americana y francesa, que santifican el derecho a la igualdad para todos los hombres sin distinción de raza, sexo, religión, ideología, clase social o status.

Sin embargo, la realidad social ha seguido el camino totalmente contrario a la declaración de igualdad y de los derechos derivados de ella. Las desigualdades de hecho entre los individuos no sólo no se han mitigado, sino que desde el triunfo de las revoluciones democráticas no han hecho más que aumentar. La primera desigualdad es la que se refiere a la posesión de la riqueza y los medios necesarios para la vida humana. El caballo de Troya que ha permitido una desigualdad creciente y casi insoportable para las sociedades humanas fue la introducción de la propiedad privada como uno de los derechos humanos sin ninguna limitación (véase Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, capítulo V, «De la propiedad»). Así como la libertad de uno acaba donde empieza la libertad de otro, la riqueza de uno no acaba donde empieza la pobreza de otros. La verdadera contradicción no se da, pues, entre igualdad y libertad, sino entre igualdad y propiedad. Por eso, durante el siglo XIX surgieron los movimientos socialistas y comunistas que propugnaban la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y las utopías de una relativa igualdad económica de todos los miembros de una sociedad Babeuf, Proudhon, Marx, los anarquistas y otros muchos pensadores desarrollaron este punto de vista.

La desigualdad en la sociedad actual y vías de solución. A principios del siglo XXI, es un hecho el reconocimiento de la igualdad política y jurídica de todos los individuos en la mayor parte de las sociedades, plasmado en las diversas Declaraciones de derechos de la ONU (1948) y de otras organizaciones internacionales, así como en las Constituciones de la mayoría de los Estados. La Constitución española lo establece en su artículo 14:

«Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social».

Pero también es un hecho la desigualdad cada vez mayor en la posesión y distribución de la riqueza. Asimismo, la igualdad de

naturaleza y, por consiguiente, de trato a las personas quiebra hoy en muchos terrenos. El racismo y la xenofobia han estado presentes en las grandes tragedias del siglo XX y siguen estando en el trato a inmigrantes, refugiados, etc. Los niños son discriminados en muchos países, sometiéndolos a malos tratos, trabajos forzados, prostitución e incluso esclavitud. Las mujeres siguen teniendo un trato discriminatorio en casi todos los países, bien por no tener reconocidos sus derechos o por malos tratos, discriminación laboral, menosprecio y acoso sexual, etc. Si la igualdad es la independencia de un individuo respecto de otro, la desigualdad es el dominio de un individuo sobre otros. Este dominio se centra hoy en tres áreas fundamentalmente: de los propietarios sobre los desposeídos, de los varones sobre las mujeres y niños, de las razas y culturas dominantes sobre las marginadas. El movimiento globalizador, dirigido por los grandes poderes financieros, acentúa día a día todas estas desigualdades.

La teoría y la práctica por la igualdad tiene hoy un punto de referencia en el movimiento contra la globalización económica y financiera, que beneficia sólo a las grandes multinacionales y está dirigida desde foros y organismos internacionales como el G-7, FMI (Fondo Monetario Internacional), Banco Mundial, OMC (Organización Mundial de Comercio) y alianzas militares. De la desigualdad económica viven el resto de desigualdades entre los individuos que habitamos hoy el planeta. La desigualdad económica es hoy la mayor de la historia y en las últimas décadas del siglo XX ha sufrido incluso una aceleración mayor. En los últimos quince años las rentas del trabajo han aumentado un 2% y las rentas del capital, un 60%. En los últimos 20 años la producción mundial ha pasado de 4 billones de dólares a 23 billones, pero los pobres han aumentado un 20%. Mientras Estados Unidos, Japón y Europa Occidental producen sólo el 40% de la riqueza mundial, poseen más del 80% de la riqueza total del mundo. Y, para terminar, sólo 358 individuos poseen más de la mitad de lo que gana la mitad de la humanidad. Tres quintas partes de la humanidad viven en la pobreza y

35.000 niños de esos países mueren cada día de hambre.

La conclusión es que el derecho ilimitado a la apropiación de riqueza no es un hecho neutral, sino la causa directa y principal de la pobreza de una parte importante de la humanidad. En este sentido, la economía crítica propone diversas soluciones. Una de las más interesantes es el establecimiento, con carácter universal, de un «renta básica» que se entregaría periódicamente a cada individuo del planeta que no tuviese trabajo ni recursos en cantidad suficiente para sobrevivir y llevar una vida mínimamente digna. La implantación de esta medida es perfectamente viable, a través de impuestos sobre los movimientos especulativos de capital (tasa Tobin) y de otras medidas perfectamente asimilables por los países desarrollados.

Véase también: Democracia, Derechos humanos, Globalización, Libertad, Universalismo.

Bibliografía:

- BECK, Ulrich (1998), *¿Qué es la globalización?* Barcelona, Paidós.
- BOBBIO, Norberto (1993), *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós.
- FERNÁNDEZ, José Iglesias (1998), *El derecho ciudadano a la renta básica*. Madrid, Los Libros de la Catarata.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, José (1998), *Historia de la filosofía del derecho clásica y moderna*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1980), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid, Alianza Editorial.
- SABINE, George H. (1981), *Historia de la teoría política*. México, F.C.E.

JOSÉ LÓPEZ HERNÁNDEZ

I+D MILITAR. En las últimas décadas se ha convertido en habitual el uso de las siglas «I+D» como abreviatura de la expresión «investigación y desarrollo». A su vez, aquellas siglas son un trasunto del acrónimo inglés «R&D» (*research and development*). También es habitual utilizar la etiqueta «I+D militar» para referirse a aquella parte de la investigación científica y tecnológica cuyo objetivo

principal es el logro de conocimiento científico o invenciones tecnológicas con utilidad para la industria de defensa o los propósitos de seguridad militar de los Estados.

El uso de la técnica para la guerra ha sido constante a lo largo de la historia. Hallazgos técnicos como el estribo, la pólvora o la ballesta revolucionaron en diversos momentos el arte de la guerra, cambiaron supremacías y obligaron a modificar estrategias. Como los ejemplos mencionados ponen de manifiesto, ha sido frecuente que las innovaciones técnicas con utilidad militar tuvieran también usos no bélicos; se ha dado tanto el caso de aplicaciones a la guerra de artefactos y técnicas desarrollados en otros campos como el descubrimiento de aplicaciones civiles para inventos inicialmente pensados para la guerra.

El uso del conocimiento científico para fines militares fue en el pasado mucho menos frecuente, dada la escasa aplicación técnica que durante siglos tuvo el conocimiento científico. En efecto, hay que esperar al siglo XIX para asistir a una aplicación significativa de los descubrimientos científicos al ámbito técnico. Frecuentemente se reserva el término «tecnología» para referirse a aquellas innovaciones técnicas en las que ha jugado un papel decisivo el uso del conocimiento científico (mientras que en el pasado eran resultado, principalmente, de la pericia de los artesanos y la práctica cotidiana).

En el mundo contemporáneo, la mutua dependencia entre ciencia y tecnología ha llegado a ser tan estrecha que el estudio de una y otra por separado, así como el intento de trazar una distinción tajante entre las dos, resultan inadecuadas en muchos casos. Por esta razón, muchos autores prefieren utilizar el término «tecnociencia» antes que hablar de ciencia y tecnología como realidades separables. En este contexto, resulta cada vez más insostenible el ideal de neutralidad científica, que presenta a la ciencia como una búsqueda desinteresada del conocimiento por el conocimiento. Precisamente uno de los contraejemplos más claros a ese ideal lo proporciona el hecho de que la ciencia esté cada vez más involucrada en la industria militar. Las armas y otros artefactos de uso militar ya no son, como en el pasado, fruto de un

lento perfeccionamiento artesanal de útiles anteriores. Los proyectos contemporáneos de I+D militar requieren habitualmente combinar el conocimiento propio de ciencias tradicionalmente consideradas «puras» con las aportaciones de ingenieros y tecnólogos, así como la experiencia de los usuarios, en investigaciones orientadas, desde el primer momento, por el objetivo específico de desarrollar o perfeccionar un cierto elemento tecnológico con un potencial uso bélico.

La Primera Guerra Mundial constituyó un momento clave en la institucionalización de la I+D militar. Gobiernos como el británico y el estadounidense hubieron de reaccionar con presteza, ya comenzada la guerra, ante la superioridad tecnológica de los ejércitos de las potencias centrales (Alemania y Austria-Hungría) que, pese a ser inferiores en población y recursos, estaban poniendo en serios apuros a sus oponentes. La experiencia de la Gran Guerra llevó luego a aquellos países a implicarse de forma mucho más activa, ya durante el período de Entreguerras, en la organización y la financiación de la ciencia y la tecnología, tanto en sus usos militares como civiles.

Pero es a partir de la Segunda Guerra Mundial cuando puede hablarse de la ciencia y la tecnología como actividades militarizadas hasta niveles sin precedentes. El «éxito» del Proyecto Manhattan y otros proyectos de I+D militar de gran envergadura, como el que condujo al desarrollo del radar, animó a las grandes potencias de la postguerra (de forma más destacada, los Estados Unidos y la Unión Soviética) a considerar a la I+D militar el elemento clave de su carrera por la superioridad armamentista. De este modo, la I+D militar se convirtió en el capítulo que más recursos materiales y humanos absorbía en los presupuestos para I+D de numerosos países. Así, de acuerdo con un informe presentado en 1951 al Departamento de Defensa estadounidense, el 70 por ciento del tiempo dedicado a la investigación por físicos pertenecientes a 750 universidades y *colleges* norteamericanos estaba dedicado a la investigación con fines militares. En los años sesenta, aproximadamente el 80 por ciento del presupuesto federal para I+D estuvo destinado,

asimismo, a investigación para la defensa. El porcentaje se redujo en alguna medida en los años setenta, hasta situarse en torno al 50 por ciento del presupuesto global, si bien volvió a incrementarse en los años ochenta, hasta rondar el 70 por ciento. Estimaciones de esa misma época señalaban que aproximadamente un tercio de todos los científicos e ingenieros de los Estados Unidos poseían algún tipo de acreditación otorgada por los servicios de seguridad militar. Por esa misma época, de acuerdo con expertos de las Naciones Unidas, aproximadamente un 20 por ciento de los científicos mundiales estaban vinculados a proyectos de investigación de naturaleza militar.

Este llamativo esfuerzo de muchas sociedades contemporáneas en I+D militar ha tenido importantes consecuencias, tanto para esas sociedades como para la propia tecnociencia. Con relación a esta última, se ha señalado con frecuencia que la investigación con fines militares requiere un cierto perfil de investigadores/as, científicos/as y tecnólogos/as: individuos altamente especializados más que individuos con intereses amplios, por no hablar de escrúpulos morales o preocupaciones sociales. Dado el importante número de científicos/as, ingenieros/as y tecnólogos/as vinculados, como acabamos de señalar, con la I+D militar en, al menos, alguna fase de su trayectoria como investigadores/as, no sería sorprendente que los hábitos adquiridos en ese contexto se reprodujeran incluso cuando esos/as científicos/as y tecnólogos/as colaboraran en proyectos de I+D civil.

Más inquietantes aún resultan las consecuencias sociales de una I+D altamente militarizada. En primer lugar, la existencia de armas tecnológicamente punteras con una capacidad destructiva cada vez mayor representa una creciente amenaza para la humanidad globalmente considerada y, en especial, para la población civil. En segundo lugar, dado lo reducido de los presupuestos para I+D de la mayoría de los países, el hecho de que la I+D militar reciba en muchos casos un porcentaje muy elevado de esos presupuestos tiene como consecuencia que otras líneas de investigación socialmente más beneficiosas queden insuficientemente dotadas de fondos públi-

cos. Puesto que la investigación científico-tecnológica contemporánea precisa habitualmente grandes inversiones de recursos económicos y humanos, no es descabellado suponer que el conocimiento en aquellos campos a los que se dedica un esfuerzo mayor avanzará más deprisa que aquél perseguido con menos medios. Por tanto, el despilfarro de dinero y talento en investigación militar que ha sido tan común a lo largo del siglo XX se ha realizado a expensas de otras investigaciones más acordes con objetivos seguramente más prioritarios, como la satisfacción generalizada de las necesidades humanas básicas.

La demanda de una desmilitarización de la I+D ha de constituir, pues, una reivindicación prioritaria en cualquier programa para la construcción de la paz a escala local o global. Por desgracia, las expectativas que en este sentido generó el final de la Guerra Fría no se han realizado en una medida suficiente. La doctrina que justifica una I+D militar pujante sobre la base de una concepción anticuada de la seguridad sigue inspirando políticas como la de la administración del presidente George W. Bush, que ha decidido proporcionar un impulso decisivo al macroproyecto de investigación científico-tecnológica que tendría como resultado un sistema de defensa antimisiles.

Esta misma concepción anticuada de la seguridad, combinada con la aceptación de la discutible doctrina que atribuye un Spin-Off a la I+D militar y con el deseo de ganar influencia internacional explican asimismo el incremento que los presupuestos para investigación armamentista han experimentado durante los últimos años en potencias intermedias como España. En el caso español, se pasó de los 48.465 millones de pesetas que el país destinó a I+D militar en los Presupuestos Generales del Estado para 1995 a quintuplicar esa cifra (248.469 millones de pesetas) sólo cuatro años después, en 1999. En años posteriores, las cifras se han estabilizado en niveles sólo ligeramente inferiores a los de 1999 (209.245 millones en 2000 y 241.202 en 2001). Este desmesurado incremento en I+D militar es censurable por varias razones. Además de promover la violencia directa y

la violencia estructural, como ya hemos señalado más arriba, el proceder del gobierno español constituye un claro ejemplo de violencia cultural. En primer lugar, por la falta de transparencia gubernamental y la completa carencia de información a la ciudadanía. La Cátedra UNESCO sobre Paz y Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de Barcelona, autora de los informes de los que hemos extraído los datos mencionados anteriormente, ha necesitado desarrollar una labor «detectivesca» para rastrear las partidas destinadas a I+D militar, pues éstas no son en su mayor parte fácilmente identificables como tales. De hecho, la mayor parte del gasto en I+D militar no ha aparecido durante los años mencionados en los presupuestos del Ministerio de Defensa, sino en los de los ministerios de Industria, primero, y Ciencia y Tecnología, más tarde, como créditos sin interés a empresas implicadas en proyectos de desarrollo de tecnologías militares punteras.

Más allá de la falta de transparencia, cabe hablar de una voluntad deliberada de confundir a los ciudadanos. Como denunció la prestigiosa revista *Nature* (12 de octubre de 2000), la pretensión del gobierno español de estar desarrollando un plan para incrementar en cuatro años el gasto en I+D desde el 0,9 al 2% del P.I.B. constituye un engaño a la opinión pública internacional. Pues esas cifras primero se han inflado a base de agregar el presupuesto de I+D militar (en torno al 50%, como acabamos de comprobar) y luego se comparan con el porcentaje que otros países destinan a I+D exclusivamente civil. De acuerdo con *Nature*, el gobierno español debería, como hacen otros, distinguir claramente entre investigación civil y militar y permitir el escrutinio público de los gastos en cada uno de esos capítulos.

Finalmente, puede hablarse también de violencia cultural en este contexto porque se da un claro déficit democrático cuando los ciudadanos no tienen ninguna posibilidad de participar en procesos de evaluación de tecnologías ni de influir de forma decisiva en la política científico-tecnológica de su país.

Con seguridad, uno de los escenarios futuros más importantes en la reivindicación de

una extensión y una profundización de la democracia será el de la lucha por una mayor participación de los ciudadanos de todo el mundo en las políticas de I+D. Esa mayor participación no proporciona, ciertamente, la garantía de una reducción de los presupuestos de I+D militar en favor de otras partidas más prioritarias desde el punto de vista de la satisfacción de las necesidades humanas, pero sí permite alimentar algunas esperanzas.

Véase también: Desarrollo, Evaluación de tecnologías, Necesidades humanas, Neutralidad científica, Spin-off.

Bibliografía:

- ALBRECHT, U. y THE, M. (Eds.) (1988), «Military Use of Research and Development: the Arms Race and Development», *Bulletin of Peace Proposals*. vol. 19, 3-4.
- OLIVERES, Arcadi y ORTEGA, Pere (Eds.) (2000), *El ciclo armamentista español: una panorámica crítica (1989-1999)*. Barcelona, Icaria.
- PROCTOR, R. N. (1991), *Value-Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- SÁNCHEZ RON, José Manuel (1992), *El poder de la ciencia*. Madrid, Alianza Editorial.
- SMIT, Wim A. (1995), «Science, Technology and the Military», JASANOFF, S., MARKLE, G. E., PETERSEN, J. C. y PINCH, T. (Eds.), *Handbook of Science and Technology Studies*. Londres, Sage, 598-626.

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

IMPERIALISMO. Imperialismo no es un concepto fácil de definir en la medida en que involucra dimensiones económicas, políticas, sociales/culturales y militares. Así, en un sentido genérico, imperialismo alude a cualquier forma de expansión violenta de ciertos Estados contra otros, a los que tratan de dominar mediante el uso de la fuerza y/o ejerciendo un control político más o menos directo. Los Imperios, de hecho, fueron la «forma fuerte» de los sistemas sociales, al menos hasta aproximadamente el año 1500 después de Cristo. Se caracterizaban por ser vastas estructuras políticas que englobaban una gran

variedad de pautas culturales, y cuya lógica básica consistía en la extracción de tributos y en su redistribución estratificada. En un sentido más restringido, sin embargo, el imperialismo se refiere a aquellos fenómenos de explotación económica, dominación político/militar y alienación cultural inducida, concomitantes al último periodo de expansión de la economía-mundo europea entre 1850 y 1900, a los conflictos de las potencias imperialistas europeas entre sí, y a los referidos al reparto de los territorios a incorporar a las respectivas zonas de influencia. El término *imperialista*, de hecho, parece que fue acuñado para designar a los partidarios del imperio napoleónico, como arma político/ideológica arrojada de Inglaterra contra Francia, si bien hacia el 1900 podemos considerar que el conjunto del planeta participa ya en una única división del trabajo dominada por los viejos *centros* metropolitanos, las socioeconomías de más antigua industrialización. Y es también en este periodo cuando el imperialismo empieza a ser identificado como una especie de fase superior del *capitalismo* que, en razón de su dinámica interna y de la concentración y centralización de capital alcanzada, requiere para su expansión la superación de los marcos nacionales y el control de las materias primas y de los mercados a escala mundial, incluyendo la posibilidad de obtener mano de obra extraordinariamente barata, que trabaja en condiciones de semiesclavitud y cuyos bajos salarios sólo son explicables en la medida en que los ingresos monetarios sólo constituyen una parte menor de los medios necesarios para su subsistencia. En otros términos, más que mercados potenciales, las colonias, que, a fines del siglo XIX, representan más del 80% de la superficie del globo, aseguran el suministro de materias primas y productos primarios esenciales y, sobre todo, constituyen una reserva inagotable de fuerza de trabajo de muy bajo coste en el momento en que, con la Segunda Revolución Industrial, empieza a crecer sustancialmente en los centros metropolitanos la asalarización –es decir, la dependencia cada vez más exclusiva de rentas salariales para la supervivencia–, que es la modalidad de trabajo más costosa y la que pro-

porciona mayores oportunidades de politización estructural.

A fines del siglo XIX, pues, el capitalismo se hace coextensivo con el planeta, es decir, se convierte ya entonces en un capitalismo verdaderamente *global*, con la incorporación de las áreas que todavía no habían sido incluidas en una única división del trabajo: Asia del Este y del Sudeste, y las zonas de África y de Oceanía que aún no habían sido «descubiertas». Es importante, sin embargo, hacer notar que, antes de la tercera gran expansión europea en la segunda mitad del XIX, se habían producido dos grandes movimientos en la geografía de la *globalización*. El primero, entre 1450 y 1650, incluyó a gran parte de Europa, pero no a Rusia ni al Imperio Otomano, y a algunas partes de América y de Asia. El segundo, entre 1750 y 1850, fue el momento de la verdadera gran expansión, con la incorporación de Rusia y el Imperio Otomano, el Sur y el Sudeste asiático (India, Indochina), amplias áreas de África Occidental y el resto de América. Es decir, cadenas transnacionales de mercancías existían ya, al menos, desde el siglo XV, y dichas cadenas son globales desde fines del XIX, por más que las tecnologías hayan propiciado una constante compresión del tiempo y del espacio. O, en otros términos, desde el siglo XV puede hablarse de un único espacio de acción social caracterizado por una única división social del trabajo, un sistema interestatal compuesto por los así llamados Estados soberanos, y múltiples sistemas culturales, y la *globalización* no es un hecho que surja *ex novo* en los años 80 ó 90 del siglo XX, sino una realidad consolidada a principios del mismo y, en cierto modo, un gigantesco trampantojo y una fórmula eufemística para la rehabilitación moral del viejo imperialismo o del *postcolonialismo*.

¿Cómo se legitima este sistema que, hasta el presente, ha logrado un alto grado de integración transnacional en contraste con la desintegración nacional de las sociedades *periféricas*? Se legitima, primero, porque el *capitalismo* postula una separación entre el subsistema económico y el político que, en realidad, oculta el decisivo papel de los Estados en la economía-mundo capitalista, como el

imperialismo *sensu strictu* atestigua fehacientemente. En realidad, sin embargo, existe una relación constante y sistemática entre Estado y capital, por una parte, y, por otra, entre país central o desarrollado y Estado fuerte, y país periférico o subdesarrollado y Estado débil, siempre que entendamos por poder no la afirmación simbólica de una teórica autoridad ilimitada, sino el éxito económico. La función económica del Estado como institución en la economía-mundo capitalista, de hecho, consiste en «reducir» la libertad de mercado, aunque en un sentido diferente al que habitualmente se le imputa. Los Estados distorsionan, en efecto, las transacciones económicas en el mercado, a través de múltiples vías: mediante restricciones legales al comercio, por ejemplo, las que afectan a las exportaciones de productos agrícolas del Tercer Mundo; a través de subsidios directos o indirectos, como las subvenciones, las desgravaciones fiscales, las ayudas a la exportación, los precios garantizados y otros mecanismos con similares funciones; asumiendo los costes de las infraestructuras físicas o humanas, bien sean de comunicación o telecomunicación, o los gastos fabulosos en educación; actuando como grandes clientes en sus mercados nacionales; reparando los daños ecológicos que la externalización de costes genera; o presionando a Estados más débiles para que no confieran ventajas a los capitales del propio Estado, o para que autolimiten sus ventajas, o incluso para que las concedan a los capitales del Estado fuerte que presiona en favor de los mismos. En otros términos, los grandes beneficios sólo son posibles mediante la creación de monopolios relativos, y los monopolios relativos sólo pueden ser garantizados por los Estados, a través de restricciones al libre mercado o de acciones que incrementan la eficiencia y las ventajas de los capitales nacionales. La existencia, además, de múltiples Estados en un único sistema interestatal jerárquicamente organizado permite a los emprendedores, sobre todo a los más grandes, eludir las presiones del propio Estado, bien buscando el patrocinio de otros Estados, bien usando las ventajas que unos proporcionan para soslayar las regulaciones impuestas por otros, en una situación en la

que la libre movilidad de capitales, mercancías, tecnología e información, contrasta con la inmovilidad de la fuerza de trabajo.

Ahora bien, esa capacidad efectiva de los Estados para interferir en el flujo de los factores productivos proporciona la base política para la estratificación mundial en *centros*, *periferias* y *semiperiferias*, y para la división estructural del trabajo. Determinadas circunstancias normales de mercado pueden, así, explicar las tendencias iniciales a la especialización, por ejemplo, en productos primarios frente a bienes manufactureros, o en vino portugués frente a textiles ingleses, para seguir con el ejemplo clásico. Pero dichas «ventajas comparativas» sociohistóricas son impuestas, amplificadas y solidificadas por el sistema de Estados, y sólo a través de un recurso constante a la presión política y a la guerra ha podido consolidarse un sistema que, hasta el presente, ha propiciado una polarización social entre clases y regiones inédita en la historia, suavizada por las renovaciones sucesivas de «milagros económicos», una y otra vez seguidos de fracasos relativos o absolutos.

No es extraño, así, que la legitimación del capitalismo fuera baja antes de (e incluso durante) el siglo XIX en los países avanzados, y que haya permanecido baja en los países subdesarrollados durante el pasado siglo XX. Desde la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, las viejas «clases peligrosas» de los países avanzados fueron paulatinamente invitadas a participar en los beneficios del sistema, una vez que tras la Revolución de 1848 se mostraron verdaderamente peligrosas. Los instrumentos de dicha progresiva integración de la sociedad civil en el Estado fueron: el desarrollo paulatino de la democracia, que sólo será ampliada y duradera tras la Segunda Guerra Mundial; de las políticas de bienestar, que se inician en este periodo; y de un cierto nacionalismo económico como ideología del desarrollo, cuyo agente regular serán los Estados. Entre las iniciales concesiones (el *welfare*, las políticas de bienestar) y las guerras imperialistas y de conquista (el *warfare*) emprendidas por las metrópolis hubo, sin embargo, un vínculo más que explícito. Fueron las ventajas obtenidas por el pillaje de las colonias y el *intercambio desigual* ins-

tituido posteriormente los que permitieron una cierta redistribución de los beneficios entre las clases medias y una emergente aristocracia laboral (*aristocracia obrera*) de los países avanzados, que Lenin identificó con precisión como un rasgo novedoso del imperialismo. El control del descuento a través de la fuerza cedió, así, paulatinamente el paso al control mediante la decepción y las concesiones. El coste, sin embargo, de la decepción y de las concesiones fue la progresiva pérdida del inicial *internacionalismo* proletario, una supuesta clase apátrida que no tenía que perder más que sus cadenas frente a sus burguesías nacionales, y la difusión de un *racismo* imperialista y *nacionalista* que, desde entonces, impregnó a las mismas clases populares, arrastrándolas a la conquista y a la guerra. La etnificación de la fuerza de trabajo y el racismo imperialista en el *capitalismo* no alude, además, ya a una distinción moral y política entre los miembros de un grupo y los «otros» despreciados y/o temidos, pero mantenidos en el exterior del sistema, sino a una estructura institucional que da cuenta de la división del trabajo en el interior de la economía mundial, y que se traduce en estructuras productivas y costes salariales diferenciados espacial y, sobre todo, culturalmente. Por una de esas argucias de la historia, finalmente, mientras que la gente común permanece hoy adherida a los lugares de su experiencia concreta, las diversas variedades de la burguesía, incluyendo a las burguesías asalariadas flexibles, multicalificadas y polivalentes, proclaman un nuevo cosmopolitismo indiferente a la suerte de su grupo nacional de referencia.

Como previó Joseph A. Schumpeter, la violencia explícita y la guerra ya no son necesariamente los instrumentos del capitalismo en su fase imperialista, cuando el comercio seguía a la espada. Hoy la economía es la continuación de la guerra por otros medios: es geoeconomía. La guerra, sin embargo, escribió Paul Krugman, es el único programa de obras públicas que no repugna a los conservadores y, como la experiencia de la última década muestra, no es en absoluto descartable, aunque el desorden inherente a la guerra dificulta el seguimiento fiable de las situacio-

nes de mercado y conduce a una caprichosa destrucción de propiedades. La violencia imperialista, sin embargo, no se oculta hoy tras las banderas; se inscribe en las abstractas reglas de una economía que promete rigor sin esperanza.

Véase también: Colonialismo, Derecho a la autodeterminación de los pueblos, Globalización, Neocolonialismo.

Bibliografía:

CROSBY, Alfred W. (1999), *Imperialismo ecológico: la expansión biológica de Europa, 900-1900*. Barcelona, Crítica.

FIELDHOUSE, David K. (1987), *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*. Madrid, Siglo XXI.

HOBBSBAWN, Eric J. (1989), *La era del Imperio (1875-1914)*. Barcelona, Lábor.

LENIN, Vladimir Il'ich (1974), *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Madrid, Fundamentos.

MOMMSEN, Wolfgang J. (1971), *La época del imperialismo. Europa, 1885-1918*. Madrid, Siglo XXI.

SAID, Edward W. (2001), *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama.

SHUMPETER, Joseph A. (1983), *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona, Orbis.

JORGE HURTADO JORDÁ

IMPLICACIÓN. El término implicación va totalmente unido al de participación, puesto que el objetivo de este último concepto, en términos de acción social, es el de aumentar las oportunidades de mejora de la calidad de vida y el bienestar individual y colectivo y, para ello, es totalmente necesaria la implicación de la ciudadanía para alcanzar un espacio para cada uno, en unos objetivos y unos proyectos comunes.

Es fundamental la implicación de todas las personas en la toma de decisiones de los aspectos personales y compartidos que les afectan en pro de un desarrollo común. Está demostrado que los sujetos que participan de forma activa y se implican en las tomas de decisiones colectivas presentan mayor nivel de bienestar individual, puesto que aumentan sus

motivaciones y sus expectativas e ilusiones de vida. Esta forma de implicación aumenta las interacciones entre los ciudadanos y, por lo tanto, evita situaciones de exclusión y aislamiento social y favorece la mejora de la autoestima.

A pesar de los aspectos positivos derivados de la implicación en las acciones sociales, se critica la falta de participación y motivación de los ciudadanos en su compromiso con las organizaciones y asociaciones que trabajan para conseguir un proyecto de cambio común. Éste es un problema de muchas sociedades democráticas occidentales; se dice que hemos desarrollado una cultura de súbditos, no de participación. Es necesario concienciar y educar a las personas en el principio de solidaridad y promover una nueva cultura política que favorezca el control comunitario de la vida social y política, empezando desde abajo, desde la implicación en los aspectos públicos de los ámbitos locales. En este sentido, son muchas las acciones, tanto de labor directa como de información, que los grupos de Voluntarios están realizando en diferentes grupos sociales.

Es evidente que la educación juega un papel clave para favorecer la implicación activa y la responsabilidad de todos los miembros de la comunidad, por ello, es reconocido el papel que ésta juega en los procesos de desarrollo y de transformación social, base fundamental de la Cultura de Paz. Para ello, la implicación de las instituciones educativas para promover los valores de la Cultura de Paz ha de ser un objetivo claro y constante; sin embargo, este debate no debe ceñirse al ámbito escolar, sino que debe trascender a las familias y a la sociedad en general, promoviendo actitudes de cambio, de responsabilidad y de participación desde dichas acciones educativas. La implicación familiar es un motor clave para crear escuelas participativas y democráticas, por lo que los responsables educativos cuentan entre sus propósitos fundamentales, la creación de Asociaciones de Madres y Padres (AMPAS) que fomenten los pilares básicos de una Cultura de Paz.

Véase también: Corresponsabilidad, Participación, Responsabilidad.

Bibliografía:

- PÉREZ SERRANO, Gloria (1990), *Investigación-acción: aplicaciones al campo social y educativo*. Madrid, Dykinson.
- , (1997), *Cómo educar para la Democracia*. Madrid, Editorial Popular.
- , (1999), *Elaboración de proyectos sociales: casos prácticos*. Madrid, Narcea.

Webs:

<http://www.lafactoriaweb.com> (Revista *La Factoría*).

<http://www.aulainfantil.com> (Portal de recursos educativos).

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

INDÍGENAS. Se considera indígenas a los pueblos originarios del territorio en que habitan. No obstante, existen una gran abundancia de criterios respecto al significado de indio e indígena —raciales, culturales, funcionalistas, desarrollistas, etc.—, lo que se explica en gran medida por la dificultad de realizar una definición que englobe al amplio número de comunidades distintas que pueden agruparse bajo el término, y también porque se trata de un concepto clave para determinar el contenido y las metas de la política indigenista. Con frecuencia se restringe el término indio o indígena únicamente en relación con las culturas precolombinas, mientras existen otras definiciones que incluyen otros grupos humanos y cuya adopción extendería la presencia indígena a los cinco continentes. En conjunto, existen unos 300 millones de indígenas en la actualidad, que generalmente constituyen pequeños grupos minoritarios en sus países, si bien existen excepciones como Guatemala y Bolivia.

El I Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, México, en 1940, define al indio en su resolución LII como aquel «individuo económica y socialmente débil». Esta definición, formulada en términos más bien negativos, contrasta con la propuesta por el II Congreso Indigenista Interamericano de Cuzco (Perú, 1949), mucho más compleja y rica en contenido, y que parte de

la autoidentificación como criterio fundamental de la indianidad:

«El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en sus sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos con el exterior».

De este modo, se define lo indio como la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes. Así, el término se relaciona con la historia, los usos, las costumbres, y el pensamiento cosmogónico y metafísico de unos determinados grupos humanos, de los que se derivan unas determinadas ideas sobre organización social, economía, instituciones, prácticas religiosas, espirituales y mágicas, etc. Posteriormente, en plena efervescencia desarrollista, los criterios socioeconómicos pasaron a ocupar una posición preponderante en la definición de lo indio, desplazando lo étnico a un segundo plano. Sin embargo, la emergencia de los pueblos indios a partir de la década de los setenta ha obligado a reconsiderar la importancia de las diferencias étnicas y culturales.

Desde una posición crítica al indigenismo oficial, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, afirma que la categoría de indio designa al sector colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial. Lo cierto es que esta categorización supraétnica encubre en gran medida la diversidad de pueblos que quedan englobados bajo la definición global del colonizado como indio, diferente e inferior, y de este modo el colonizador racionaliza y justifica la dominación y su posición de privilegio.

Los criterios para determinar quiénes son o no indios han variado a lo largo del tiempo y son diferentes en cada país. En la actualidad, el criterio racial ha perdido aceptación como resultado del intenso mestizaje biológico que se produjo en América Latina.

El criterio lingüístico también recibe objeciones ya que excluye a individuos que hablan sólo castellano –en el caso de la América hispanohablante– aunque posean otras características culturales autóctonas. En cualquier caso los censos oficiales muestran una tendencia sistemática a rebajar el tamaño de la población india con el fin de sostener las hipótesis de un creciente mestizaje, «ladinización» o «cholificación» de la población india (blanqueo de la piel, ruptura de la endogamia, matrimonios mixtos, procesos de emigración creciente, etc.). Respecto a los criterios y fórmulas barajados para identificar al indio en Guatemala, por ejemplo, el intelectual maya Demetrio Cojtí Cuxil sostiene que son parciales, incompletos e inoperantes, debido principalmente a que no incluyen la autoidentificación como criterio para identificar la nacionalidad de pertenencia de los indígenas.

Uno de los principales elementos de conflicto en la cuestión indigenista es que las naciones indígenas carecen de un Estado propio, razón por la cual se encuentran en todos los casos bajo la autoridad de estructuras de gobierno ajenas a las suyas. De este modo, en ocasiones se les niega la pertenencia a ninguna entidad que no sea la del Estado-nación en cuyo territorio se encuentre el grupo indígena, no reconociéndoles una identidad propia, caso de los Mapuches, a los que oficialmente se les consideró únicamente como chilenos durante largo tiempo. En otras ocasiones, se les reconoce su identidad, cierto grado de autonomía y un estatus especial dentro de un país, caso de Colombia tras su constitución de 1991. A veces, cuando no se ha deseado su integración ni el respeto a sus territorios ancestrales por parte del Estado dominante, se ha tomado la opción de confinar a los grupos indígenas en reservas que en la práctica son espacios aislados y marginales, caso habitual en los Estados Unidos de América.

Muchas culturas indígenas han desaparecido como consecuencia de prácticas de exterminio o violencia a gran escala llevadas generalmente a cabo por países occidentales. Encontramos así ejemplos como la disminución de los indios norteamericanos en un tercio

respecto a su número en 1800, la extinción de 87 tribus amazónicas en la primera mitad del siglo XX y el exterminio de casi 200.000 mayas durante los conflictos armados que asolaron Nicaragua y Guatemala, que fueron especialmente violentos durante la década de los 80.

No obstante, la destrucción de las culturas indígenas ha sido sobre todo consecuencia del desarrollo, que, entendido como un proceso de modernización y asimilación, tiene unos efectos menos llamativos pero más sostenidos que la aniquilación directa. En realidad, el desarrollo ha supuesto para la mayoría de los pueblos indígenas una sensible pérdida de recursos naturales y productivos, así como una perturbación de su sistema económico, político y cultural. La explotación comercial de hábitats naturales poblados por indígenas, generalmente por medio de grandes empresas multinacionales con la aprobación del gobierno local, ha resultado en talas de selvas tropicales, roturación de tierras para cultivos de exportación donde antes existía una ganadería nómada o una agricultura de subsistencia, explotación de recursos petrolíferos o mineros, contaminación de las aguas, construcción de grandes infraestructuras como pozos, presas y carreteras, etc. Consecuencia habitual de lo anterior han sido las migraciones forzadas, generalmente en calidad de desplazados internos, lo que supone una grave amenaza para su cultura y cohesión social además de restringir de forma drástica su acceso a unos medios de sustento que satisfagan sus necesidades básicas.

Los procesos de integración indígena a los Estados se han llevado a cabo, en su práctica totalidad, en términos discriminatorios y desventajosos para ellos, por lo que sus integrantes suelen estar entre los ciudadanos con mayor grado de pobreza y vulnerabilidad.

Las reivindicaciones de los pueblos indígenas respecto a su identidad y herencia cultural se han ido incrementando desde el final de la Segunda Guerra Mundial, ganando peso progresivamente en las agendas internacionales. Así, en 1977 se celebró en Ginebra la primera conferencia de ONG's sobre cuestiones indígenas, a la que siguió otra en la misma localidad sobre los pueblos indígenas

y la tierra en 1981. En 1982 se estableció el grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas de Naciones Unidas para la defensa de los Derechos Humanos de los indígenas. Más tarde, en su Convenio 169 de 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) reconoció la necesidad de legislar y reconocer los derechos de los indígenas incluso por encima de los de los Estados. Uno de los frutos más destacados de este proceso ha sido la elaboración de un borrador de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas en 1994, que incluye cuestiones como la autodeterminación, el derecho a preservar características culturales, la protección de recursos naturales y la participación en procesos de desarrollo.

En 2001, este borrador sigue discutiéndose en el marco de Naciones Unidas, siendo uno de los principales obstáculos para su aceptación el recelo de muchos Estados a reconocer derechos colectivos y grupales además de los individuales. Existe no obstante una creciente sensibilidad en la comunidad internacional respecto a la cuestión indígena, como se deriva de la declaración por la ONU del *Año Internacional de los Pueblos Indígenas* en 1993 y de la *Década Internacional de los Pueblos Indígenas* entre 1994 y 2004. La preocupación en torno a la degradación medioambiental, el deterioro de la biodiversidad y el impacto culturalmente uniformizador de la globalización han despertado un considerable interés respecto a los pueblos indígenas, pues sus modos de vida se adaptan e interactúan con el medio natural de forma sostenible. Así, los pueblos indígenas se perciben cada vez más como un bien a conservar en un contexto de uniformización cultural y modelos de desarrollo insostenibles. De este modo, se han revalorizado enormemente el patrimonio cultural y los conocimientos ancestrales de estos pueblos en áreas como la botánica, la medicina y la agricultura. La utilidad científica y sobre todo comercial que pueden tener tales conocimientos se ha convertido en un tema muy controvertido, pues son empresas amparadas por las leyes de propiedad intelectual las que frecuentemente acaparan sus beneficios.

En la actualidad, la palabra «indio» ha sido recuperada por los propios indios como signo de identidad y de lucha. Del mismo modo, el término «indianismo», derivado de «indio», se viene utilizando en los últimos años para designar la ideología reivindicativa de los indios y su lucha contra el colonialismo interno en contraposición al indigenismo, que, según Barre, nace del interés, no exento de paternalismo, de los no indios por los indios, y que se ha traducido a través del Estado en un aparato ideológico característico de América y destinado a reproducir la situación colonial interna de los pueblos indios y su condición de minorías sociológicas.

Véase también: Autodeterminación, Cultura, Etnia, Indigenismo, Mestizaje.

Bibliografía:

- AA. VV. (1959), *Actas Finales de los Tres Primeros Congresos Indigenistas Interamericanos*. Vol. XXX. Ciudad de Guatemala, Publicaciones del Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano.
- BARRE, Marie Chantal (1982), «Políticas indigenistas y reivindicaciones indias» en *América Latina, Etnocidio y Etnodesarrollo*. San José de Costa Rica, UNESCO-FLACSO.
- BONFIL BATALLA, G. (1992), *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Buenos Aires, CEHASS.
- COJTI CUXIL, Demetrio (1991), *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*. Quezaltenango, Asociación de Escritores Ayences de Guatemala.
- FLORES CANO, Enrique (1996), *Etnia, Estado y Nación*. Méjico, Taurus.
- GAMIO, Manuel (1966), *Consideraciones sobre el problema indígena*. México, Instituto Indigenista Interamericano.

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

I.N.E.S. Véase *Red Internacional de Ingenieros y Científicos para la Responsabilidad Global*.

INICIATIVA DE DEFENSA ESTRATÉGICA. Véase *Guerra de las Galaxias*.

INMIGRACIÓN. Es el desplazamiento de personas, procedentes de un lugar distinto del lugar de destino hacia el cual se dirigen. Se considera como inmigración interna cuando los inmigrantes proceden de otro territorio dentro de un mismo país, e inmigración exterior cuando proceden del extranjero.

La inmigración es un fenómeno de gran actualidad en Europa occidental en la medida en que cada día son más los países involucrados como receptores, los flujos se hacen más intensos y las políticas y medidas para encauzarlos se demuestran inoperantes.

No obstante, estamos ante un fenómeno complejo en el que se mezclan intereses contrapuestos (los de la población inmigrante con los de la población de acogida) y situaciones discriminatorias y racistas (no se recibe de igual manera a un jubilado de un país nórdico que pasa a residir en la Costa del Sol que a un magrebí que busca ganarse la vida como pueda); así, las inmigraciones, con las razones de peso que las provocan y las consecuencias de toda índole que producen, se suelen presentar como un problema, y por ende como un conflicto negativo a resolver.

Aunque los inmigrantes pueden ser gentes del propio país que se desplazan entre sus diferentes territorios, no obstante los que se consideran en sentido estricto son los inmigrantes «extranjeros», es decir, «extraños», alguien que no pertenece a nuestro entorno social y cultural. Se les suele definir por lo que les diferencia y separa de nosotros: otro país, otra lengua, otra cultura, etc. Por ello, la inmigración para el pueblo que la experimenta supone una experiencia que puede llegar a ser traumática, en tanto que tiende a crear algo nuevo, nuevas relaciones con los «otros», confrontación con nuevas ideas, nuevas actitudes, nuevas maneras de proceder, nuevas percepciones, etc. Este intercambio o confrontación se produce en ambas direcciones, por ello, la actitud y valoración con la que se afronte será determinante para que a la postre el problema de la inmigración sea visto como un lastre o como una ocasión para el enriquecimiento cultural y humano.

En esta situación de confrontación y de dialéctica, los inmigrantes provienen, en general, de un mundo con un nivel económico

y tecnológico escasamente desarrollado; de una economía tradicional, donde el sistema de relaciones humanas se encuentra más enraizado. Su sistema económico, al no estar tan mediatizado por el sistema capitalista, ha mantenido la pervivencia de otro sistema de valores, donde la persona es la pieza clave y la tierra y la naturaleza son considerados más desde la perspectiva de su valor de uso que desde su valor de cambio. De esta manera, al entrar en contacto con la economía de mercado capitalista, donde el valor de cambio se impone al valor de uso de los bienes, donde el dinero lo es todo, se producirá una crisis de valores en tanto que supone para ellos tener que asumir otras reglas de juego para las que no habían sido entrenados.

En este marco conceptual la inmigración, sus flujos, desde países en vías de desarrollo a países desarrollados, responden básicamente al factor de necesidad en el país de origen, y también a factores de atracción de los países más desarrollados como España, o el resto de la Unión Europea. Sin duda, la inmigración obedece, por un lado, a la necesidad que tienen estos países desarrollados de contar con mano de obra barata para cubrir empleos que la gente del lugar desprecia y, por otro, a la necesidad de unas mejores condiciones de vida que siente la población inmigrante, cuya consecución no se espera en sus lugares de origen por su atraso económico y social; así la evolución social (económica, política y cultural) de España ha sido un factor de atracción de esta inmigración, muy relacionada con el trabajo del campo, o de los sectores de la construcción o del sector servicios (principalmente el doméstico).

Estas circunstancias han determinado que en los últimos años España haya dejado de ser un país de emigrantes para serlo de inmigrantes. Esta segunda fase es tan nueva y desconocida para el territorio español que incluso no ha existido una legislación en este sentido. De hecho, no ha sido hasta la adopción de la *Ley de Extranjería* de 1985 (Ley 7/1985) y *Ley Orgánica sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España*, cuando se ha intentado cubrir un vacío legal para la población llegada a España de otros países, completada recientemente con las *Leyes*

4/2000 y la Ley 8/2000. El fenómeno de la inmigración en España no se conoce en toda su dimensión. Se tienen datos de la inmigración de carácter legal, pero se desconoce la inmigración irregular o ilegal. Y aunque la primera se ha duplicado en los últimos diez años pasando de los 400.000 en 1990 a los casi 800.000 en 1998, no obstante este colectivo apenas representa un 1% de la población española, porcentaje inferior al de otros países de la Unión Europea.

En efecto, a fines de 1990 se constataban 2,5 millones de magrebíes en Europa Occidental, de los cuales 1,4 millones residían en Francia, que concentraba el 96% del total de emigrantes argelinos (620.000), marroquíes (585.000) y el 73% de los tunecinos. A pesar del elevado porcentaje de argelinos en este país, está más que demostrado que el mayor contingente de inmigrantes llegan de Marruecos. De hecho la población inmigrante marroquí en Francia, Holanda, Bélgica Italia, Alemania y España suman algo más del millón de personas, seguido de algo más de medio millón de argelinos y algo más de 250.000 tunecinos.

De estos países, España no destaca tanto por el importante volumen de inmigrantes recibidos como por el rápido crecimiento de los llegados de países del tercer mundo y muy especialmente de origen africano sobre todo de la región magrebí. De esta región el 90% son marroquíes. Su amplia localización en el territorio español pueden definir su distribución como de dispersa, aunque son más frecuentes en Cataluña (32,9% del total), Madrid (17,9%) y Andalucía (14,3%).

Sin embargo, los inmigrantes procedentes del exterior y residentes en España responden a diferentes situaciones. Están los naturalizados o extranjeros nacionalizados; los trabajadores; los estudiantes, con particular incidencia en determinadas ciudades como Granada, Madrid o Salamanca; los asilados y refugiados y, por último, los inmigrantes ilegales, que como tales se mueven básicamente dentro del mundo de la economía sumergida y del empleo no regularizado.

Los inmigrantes trabajadores (hispanoamericanos, magrebíes, senegaleses, etc.) componen un colectivo de población joven, en su

mayoría varones solteros, lo que hace presuponer un aumento de los mismos por un progresivo proceso de reagrupación familiar. La mayoría son de procedencia urbana, lo cual explica que en bastantes casos estén disconformes con el trabajo que realizan en la agricultura o construcción, dichas actividades laborales son más frecuentes cuanto más rural o menos urbano es el punto de llegada.

En Andalucía el flujo de inmigrantes es incesante y se percibe como un fenómeno casi cotidiano debido al problema que se vive en las costas con la llegada de pateras, lo que provoca una reacción de preocupación por parte de la población. Pero ¿cuántos inmigrantes hay en Andalucía? En 1996 vivían unos 70.000 extranjeros, el 13% del total de la población extranjera residente en España, procedentes en su mayor parte de países de la Unión Europea y de Hispanoamérica.

Según el *Instituto de Estadística de Andalucía* y *EUROSTAT* existen en Andalucía 240.320 personas que son de otras comunidades autónomas, y sólo 76.085 que son de otros países «extranjeros». No obstante, *Andalucía Acoge* en su memoria de 1992, nos viene a señalar que los inmigrantes en condiciones desfavorecidas representan unos 22.100 a 25.600 extranjeros; de los cuales en proporción son los siguientes: 55% del Magreb (Marruecos); 15,5% resto de África; 12% de América Latina; 9% de Asia; 5% de Europa y 4% de otros países árabes. Aunque las magnitudes de los números muchas veces provocan un descenso de los inmigrantes, no obstante, realmente no son tantos como percibimos.

Véase también: Extranjería, Migración, Racismo, Xenofobia.

Bibliografía:

GONZÁLEZ PÉREZ, Vicente (Dir.) (1995), *Inmigrantes marroquíes y senegaleses en la España mediterránea*. Valencia, Generalitat Valenciana/Conselleria de Treball i Afers Socials.

JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y EGEA JIMÉNEZ, Carmen (2000), «La inmigración marroquí. Su percepción en la ciudad de Granada», en JORDÁ BORREL, Rosa *et alii* (Eds.), *Ha-*

cia un nuevo espacio Euromediterráneo. III Encuentro de Geografía Regional. Barcelona, 312-318.

LUCAS, Javier de (1994), *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural.* Madrid, Temas de Hoy.

MALGESINI, Graciela (Comp.) (1997), *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial.* Barcelona, FUHEM-Icaria.

TAPINOS, Georges Ph. (1993), *Inmigración e integración en Europa.* Barcelona, Fundación Paulino Domenech.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA
y JUAN JESÚS LARA VALLE

INSUMISIÓN. El término insumisión remite a la idea de no acatamiento, oposición frontal o rebeldía frente a algo o frente a alguien. Ateniéndonos a su significado el insumiso viene a ser el inobediente, el que llega al desacato, el rebelde. Pero lo que se conoce actualmente como insumisión, aunque naturalmente tiene que ver con lo dicho, rebasa los estrechos márgenes de la simple rebeldía personal y adquiere una connotación que abre su significado a otras perspectivas.

Hoy día la insumisión presenta un carácter multifacético en tanto aparece, en el conjunto de los movimientos sociales y políticos, como un fenómeno nuevo que desborda el marco de las categorías tradicionales como por ejemplo el derecho de resistencia, la objeción de conciencia, la revolución e incluso la desobediencia civil. Categorías todas ellas más asentadas en la doctrina y con las que la insumisión tiene sin duda alguna mucho que ver, aunque no por ello quepa subsumirla íntegramente en alguna. De todas y con todas tiene algo, pero difícilmente se pliega a unos perfiles en los cuales situarla conceptualmente, lo que la hace aparecer con un marcado carácter transversal.

Al objeto de aclarar la cuestión en la medida de lo posible y aceptando la movilidad que subyace a la idea de transversalidad, cabría hablar de la insumisión en sentido lato y en sentido estricto. En sentido lato el insumiso es objetor y es desobediente civil y, además es algo más o trata de serlo. Su ho-

rizonte podríamos decir que es ilimitado: rechaza la mili a través de la objeción de conciencia, cuando así lo permite el ordenamiento jurídico, y rechaza también, por lo que tiene de sucedáneo del servicio militar, la prestación civil que se le exige como contrapartida a su objeción. Pero, aparte, el objetor convertido en insumiso deviene en una especie de pacifista activo. La idea del pacifismo activo, con su condena de la guerra y su consideración de la posibilidad de la paz permanente, es la estrella polar que sirve de guía y marca el itinerario de estos movimientos, puesto que, más allá de la mera actitud individual de objeción o rebeldía, pretenden crear una corriente de opinión antimilitarista y antibelicista que acabe prendiendo en toda la sociedad la chispa del rechazo absoluto al expediente de la guerra para la solución de los conflictos. El objetivo último, sin duda altruista, la eliminación de todo tipo de guerra, en especial porque consideran que no sólo es intrínsecamente mala sino que además hoy día puede convertirse en algo sin límites. Por eso consideran, como alternativas para conseguir la paz, el engranaje entre la objeción, la insumisión, el antimilitarismo y el pacifismo. De ahí la amplitud que adquiere un fenómeno de estas dimensiones, capaz de integrar en su seno variados modos de objetar en forma indirecta o refleja, como por ejemplo la objeción fiscal relativa a los impuestos dedicados a gastos militares, así como un sin fin de modos de rechazo de cualquier tipo de política de bloques o que conlleve un desarrollo de la industria armamentística.

En sentido estricto habría que centrar a la insumisión en el campo de los denominados objetores totales, es decir, aquellos que se oponen tanto al servicio militar como al servicio civil alternativo. Aquí, por ejemplo, cabría situar a los Testigos de Jehová que rechazaban ambas prestaciones por motivos estrictamente religiosos sin entrar necesariamente en cuestiones de otra índole. En sus límites precisos, insumisión equivale a objeción total: rechazo al servicio militar (armado o no) y también rechazo a cumplir con la prestación de un servicio social sustitutorio. Naturalmente este tipo de objeción de conciencia como

objeción total a todo tipo de prestación personal no suele encajar de buen modo en un Estado y en una sociedad que exige diversas y constantes prestaciones a sus ciudadanos. De modo que, aún en el caso de la práctica de la insumisión en sentido estricto, o lo que es lo mismo, restringida únicamente al incumplimiento de lo exigido por estas dos prestaciones, la respuesta jurídica ha sido casi siempre de índole penal. Así, por ejemplo, en nuestro país, en el Código Penal de 1995, aparecen tipificadas como delito las conductas de los objetores devenidos en insumisión por incumplir con el deber de la prestación social sustitutoria (artículos 527 y 528). Lógicamente estos delitos pasaron a ser irrelevantes a partir del 1 de enero del año 2002, fecha en que desapareció el servicio militar obligatorio. Todo ello en virtud de la originaria propuesta del gobierno, en el año 1996, de acabar con dicho servicio para el año 2003. A tal fin se promulgó la Ley 17/1999, de 18 de mayo, del Régimen de Personal de las Fuerzas Armadas, que contemplaba en una de sus Disposiciones Adicionales, la 13.^a, el final de la mili a partir del 31 de diciembre de 2002. En otro apartado de dicha Ley, Disposición Transitoria 18.^a, quedaba autorizado el gobierno para que en función de la progresiva profesionalización del ejército, acortase el periodo transitorio del servicio militar. Así fue posible, tomando como base la habilitación establecida, que por Real Decreto 247/2001, de 9 de marzo, se produjese el adelantamiento de la fecha de suspensión a 31 de diciembre de 2001.

Junto a estas notas de rechazo a la milicia y al sucedáneo del servicio civil como rasgos definitorios de la insumisión cabría resaltar algún otro aspecto referido a la forma o modo de llevar a cabo este rechazo. En líneas generales el movimiento insumiso opta por la no violencia. En especial así parece desprenderse del Manifiesto del colectivo antimilitarista más conocido, el denominado Movimiento de Objeción de Conciencia (MOC), en el que se pone de relieve el marcado carácter civil, pacifista y solidario de sus propuestas bajo la estrategia de la acción no violenta. Aunque bien es verdad que debido al carácter fragmentario y diverso de los movimien-

tos de insumisión, en los cuales cabe destacar la diversidad de motivaciones, de metas y de métodos, no todos los grupos optaron por descartar acciones que comportasen dosis de violencia.

La insumisión, pues, en este sentido estricto o identificada con el rechazo al servicio militar y a la subsiguiente prestación civil sustitutoria, podría quedar configurada como una estrategia que se sirve de la objeción de conciencia como instrumento de oposición al reclutamiento forzoso tanto militar como civil. Lógicamente en aquellos países en los que exista lo que se denomina la conscripción o reclutamiento forzoso, como ocurría en el nuestro hasta fechas recientes, la insumisión presentará aspectos transgresores, típicos de desobediencia civil, en cuanto se opone de manera directa a lo establecido en las normas reguladoras de las correspondientes prestaciones jurídicamente exigibles. Únicamente que dichas transgresiones admiten la calificación de civiles porque tanto en el fundamento como en la estrategia apelan a las raíces más profundas en las que se basa la sociedad civil.

Historia. Aunque no en los concretos términos en los que se enmarca la insumisión en sentido estricto, podemos decir, sin embargo, que siempre ha existido algo parecido a la insumisión en sentido lato: siempre ha habido quien se oponía por motivos de conciencia u otros al servicio militar y recurría a la objeción si era posible, o quien sin tener este recurso optaba por la resistencia individual a través de la desertión, o quienes mediante la resistencia colectiva llegaban a la revuelta o el motín, o quien se negaba a recibir órdenes de un superior militar y prefería el calabozo, etc. En la misma línea, aunque de manera indirecta o refleja, se ha realizado insumisión a través de la objeción fiscal negándose a pagar la parte de impuestos destinados a gastos militares, o autoinculpándose alegando tener responsabilidad en la negativa de los objetores a cumplir la prestación social sustitutoria y así mostrar de manera fehaciente solidaridad con ellos, o ejerciendo presión política mediante manifiestos colectivos de apoyo, etc.

No obstante lo dicho, la historia de la insumisión como tal movimiento colectivo, al menos en nuestro país, es bastante corta, adquiriendo especial relevancia en la década de los ochenta y, sobre todo inusitada efervescencia en la de los noventa. Ello sin menoscabo del valor originario de unas pocas manifestaciones individuales de testigos de Jehová y de católicos noviolentos.

Ciertamente ha sido uno de los movimientos antimilitaristas, el Movimiento de Objeción de Conciencia, el auténtico motor de la insumisión en la historia reciente. Un movimiento que fijó como objetivo prioritario la abolición del servicio militar y la posterior supresión de los ejércitos permanentes, apostando con ello por unos ideales de transformación radical de la sociedad en la que vivimos. Sus éxitos en cuanto al primer objetivo han sido evidentes; cosa distinta cabe decir en este momento en lo referente a su meta final. Por eso es necesario poner de relieve la corta y exitosa historia de la insumisión como fenómeno colectivo. Porque hablando en sentido estricto cabría justificar la insumisión porque existe conscripción, y en su caso, prestación social alternativa. Si esto deja de ser así en tanto se logra no sólo acabar con el servicio militar obligatorio, sino también con cualquier reclutamiento voluntario (a no ser que se entienda como tal el ejército profesional) y con todo tipo de prestación civil, entonces parece lógica la desactivación del movimiento debido a lo innecesario de sus acciones de oposición. En este sentido la insumisión pierde relevancia porque pierde su punto de apoyo inmediato fincado en las exigencias de participación personal en supuestas obligaciones militares o civiles.

Pero la brevedad histórica de la insumisión en sentido estricto, o de un específico movimiento de insumisión vinculado a la objeción total, no parece que sea el punto y final de todo tipo de acciones de rechazo a todo lo que tiene que ver con el militarismo. Desaparecido el deber queda desactivado el correlativo fenómeno de insumisión de los sujetos titulares de dicho deber. Ahora bien, lo que no es posible desactivar es, más allá del deber o no de prestación personal, aquellos aspectos del movimiento de objeción e insu-

misión que operaban extramuros de ese deber; es decir, que con independencia de la exención de las obligaciones siempre es posible seguir pensando que, como se mantiene la existencia de unas Fuerzas Armadas profesionalizadas, esto también es inadecuado, ya que la suspensión del reclutamiento obligatorio no significa la automática desaparición de los ejércitos.

Concepciones actuales. La insumisión ha dejado de entenderse sólo como un fenómeno privado para enraizarse en lo colectivo y, como tal fenómeno colectivo, contempla objetivos y finalidades que trascienden la esfera de la ética individual y se orientan a producir cambios en el ámbito político. La pérdida del elemento motivador de la insumisión en sentido estricto causada por la exención del cumplimiento de cualquier tipo de prestación personal tanto en el orden militar como en el civil ha promovido inevitablemente la desactivación del movimiento. Ahora se trata de buscar nuevas fórmulas a través de las cuales sea posible replantear la estrategia para conseguir las metas últimas del movimiento insumiso.

Por supuesto que cabe plantear la cuestión en el marco de una crisis profunda de este tipo de fenómenos motivada por la pérdida de su función principal y entender sus manifestaciones actuales como algo meramente testimonial: insumisión como testimonio ante la sociedad para mantener en conciencia una actitud vigilante y crítica frente a la posibilidad futura de volver al reclutamiento obligatorio. Porque si bien el gobierno ha optado por la abolición, ello no quiere decir que esto sea definitivo e irreversible y no se pueda en un futuro implantar de nuevo la conscripción o cualquier otra prestación de índole personal. Se ha suspendido por medio de la correspondiente Ley la prestación del servicio militar, pero no se ha reformado la Constitución en esta materia, luego nada impide que por las razones que el gobierno de turno estimase oportunas pudiera volver a establecerse cualquier tipo de obligación en este sentido. El artículo 30 de la Constitución española de 1978 no ha desaparecido y sería perfectamente legítima la acción de un gobierno encaminada a planificar de nuevo su

apartado 2. Pero todo esto son meras hipótesis, poco imaginables en el escenario en que nos movemos y con escasas probabilidades de dejar de ser lo que son.

Conclusión. Tras la abolición de la mili de lo que se trataría es de plantear si la insumisión entra realmente en crisis y queda prácticamente relegada a grupúsculos cuasi marginales sin un mínimo apoyo social o bien si al movimiento antimilitarista subyacente le queda fuelle para seguir manteniendo, más allá de la insumisión propiamente dicha, un protagonismo que le dote de la suficiente capacidad operativa al objeto de avanzar civilmente en la consecución de algunas de las propuestas más radicales de su filosofía.

Inevitablemente se pueden producir paradojas en el desarrollo futuro de lo que se denominó la insumisión. Es muy posible que el propio éxito de la abolición signifique un parón en la dinámica concreta de algunos de sus componentes, pero también es probable que en el horizonte de la post-insumisión se pueda realizar una labor pacifista menos crispada y más acorde con la idea de civismo. Hay un enorme caudal para el desarrollo de las virtualidades que anidaban en la concepción cívica y noviolenta de los insumisos, virtualidades que pueden ser aprovechadas para una adaptación a las nuevas circunstancias. En este nuevo horizonte se ha señalado, como estrategia de base para los nuevos tiempos, la recuperación y diversificación de aquellas funciones que quedaron latentes al tener que centrar todos los esfuerzos en la objeción total. Para ello no cabe otra alternativa que cooperar y coordinarse con otros movimientos afines; tales como algunos grupos antiglobalización o de defensa de los derechos humanos, y sobre todo mantener un lenguaje y unas acciones capaces de calar en amplios sectores de la sociedad civil. Esperemos que los terribles acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington y sus terribles consecuencias no signifiquen un serio retroceso en la búsqueda civilizada de la paz.

Véase también: Conscripción, Defensa alternativa, Desobediencia Civil, Objeción de conciencia, Servicio militar.

Bibliografía:

- AGIRRE, Xavier *et alii* (1998), *La insumisión. Un singular ciclo histórico de desobediencia civil*. Madrid, Tecnos.
- GARCÍA, Jordi *et alii* (1990), *Con razón, insumisión*. Madrid, Editorial Revolución.
- LANDROVE DÍAZ, Gerardo (1992), *Objeción de conciencia, insumisión y derecho penal*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- SÁINZ RUIZ, José Antonio (1996), *Objeción e insumisión al servicio militar. Regulación Legal y Jurisprudencia*. Madrid, Aranzadi.
- SALCEDO HERNÁNDEZ, José Ramón (1990), *La insumisión, La objeción de conciencia en el derecho español e italiano*. Murcia, Universidad de Murcia.
- TOLSTOI, Lev N. (1993), *La insumisión y otros textos*. Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

FERNANDO NAVARRO AZNAR

INTEGRACIÓN ESCOLAR. Si la escuela es un eje fundamental para el desarrollo de la persona, no podemos entender un aula en el que se haya quitado la posibilidad de interactuar con niños y niñas diferentes. Porque el rol de la escuela es preparar para vivir en una sociedad plural y diversa. Pero esta preparación no sólo comprende las asignaturas académicas o el aspecto intelectual, sino también ha de contar con aquellos aspectos que contribuyen a su formación integral.

La Integración Escolar es un proceso dinámico y cambiante, cuyo objetivo principal es encontrar la mejor situación para que un alumno se desarrolle lo mejor posible, pudiendo variar según las necesidades de éste, en función de los lugares y la oferta educativa. Entendemos por integración escolar el proceso que pretende unificar la educación especial y la educación ordinaria con el objetivo de ofrecer un conjunto de servicios a todos los niños y niñas en base a sus necesidades de aprendizaje.

La NARC (National Association of Retarded Citizens, USA) define la Integración como una filosofía o principio de ofrecimiento de servicios educativos que se pone en práctica mediante la provisión de una amplia variedad de alternativas instructivas y de clases

para cada alumno, que permite la máxima integración instructiva, temporal, social de todos los alumnos, deficientes y no deficientes, durante la jornada escolar normal.

La Integración supondrá que niños que están en centros especiales pasen a centros ordinarios en alguna modalidad de integración, todo ello teniendo en cuenta una serie de premisas: que es un proceso difícil, complejo y que cada niño requiere un estudio de su caso; que no siempre será posible integrar a un niño en el aula ordinaria de un colegio ordinario, esto sería lo ideal pero habrá casos en los que sea imposible; que para que la integración del niño con necesidades educativas especiales tenga éxito se necesitan ayudas personales, materiales y actitudinales que posibiliten su mayor desarrollo.

Las *condiciones* para que se realice la integración escolar son:

a) Se deberá realizar una campaña de información y mentalización de la opinión pública sobre el fenómeno de la integración escolar.

b) Una legislación que garantice y facilite la integración.

c) Programas adecuados de atención temprana y educación infantil.

d) Necesidad de cambios y renovación de la escuela tradicional efectuando profundas modificaciones en la organización, estructura, metodología, objetivos, etc.

e) Un diseño curricular único, abierto, que permita las oportunas adaptaciones curriculares.

f) Supresión de barreras arquitectónicas y adaptación de los centros a las distintas necesidades.

g) Dotar a los centros de los recursos personales, materiales y didácticos que necesiten.

h) Una buena comunicación entre la escuela y entorno social, porque el proceso de integración no acaba en la escuela sino que continúa fuera de él.

i) Participación activa de los padres en el proceso educativo.

j) Formación continua del profesorado.

Las *razones* para hablar de integración de los niños con necesidades educativas especiales son: la primera, todos los alumnos tienen

derecho a que se les ofrezca las mismas posibilidades educativas, en las condiciones más normalizadoras posibles, favoreciendo el contacto y la socialización con sus compañeros, y que les permitan integrarse y participar mejor en la sociedad. La segunda, la integración es positiva con los alumnos con algún tipo de deficiencias porque contribuye a su mejor desarrollo y a una más completa y normal socialización y también es beneficiosa para el resto de los alumnos porque adquieren actitudes de respeto y solidaridad hacia sus compañeros menos dotados.

La Integración está basada en tres *principios*:

— El *principio de Normalización* significa que un alumno con necesidades educativas especiales desarrolla su proceso educativo en un ambiente lo más normalizado posible, es decir, que el niño con deficiencias tenga un estilo de vida que se aproxime lo más posible al estilo de vida vigente en la sociedad. Normalizar, integrar, es un proceso, que parte de la idea de que hay que dar al alumno con deficiencias lo que necesita, usando los recursos ordinarios para favorecer su desarrollo humano.

— El *principio de Individualización* hace referencia a que la atención educativa de los alumnos se ajustará a las características y singularidades de cada uno de ellos. No es sinónimo de individualismo porque éste puede dificultar su proceso de socialización. El principio de individualización nos conduce a un aula ordinaria con una única enseñanza, pero con las suficientes situaciones educativas y actividades que favorezcan el desarrollo de cada uno de los alumnos.

— El *principio de Sectorización* por el cual el alumno con necesidades especiales recibirá las atenciones que precisa dentro de su medio natural, así la educación especial deberá realizarse en una situación tan próxima como sea posible a la del lugar de la familia. Con los principios de sectorización y normalización se tiende a sustituir las aulas específicas en centros específicos por aulas específicas en centros ordinarios.

Con la integración se pone el énfasis en educar *en y para* la diversidad, fundamenta-

do en valores sociales y culturales, regidas por dos grandes líneas estratégicas: las estrategias *diferenciadoras*, que tratarán de compartir y respetar las diferencias, promovíendolas cuando sea preciso y las *homogeneizadoras* que pretenderán compensar y superar las desigualdades.

Los principios sobre los que se basa la atención a la diversidad, son: el reconocer las diferencias entre el alumnado como una fuente que enriquece la acción educativa; la importancia del agrupamiento heterogéneo de los alumnos porque está basado en valores de respeto y de tolerancia dentro de una sociedad plural y democrática; la necesidad de la existencia de centros educativos mixtos donde se trabajarán la igualdad de derechos, deberes y oportunidades para todos los alumnos; la escuela debe ser entendida como espacio de diálogo y de comprensión entre colectivos con características diversas además de lugar donde educar en valores de tolerancia y respeto mutuo y se deberá fundamentar en una cuestión de justicia social al tratar de compensar las desigualdades del alumnado y favorecer la igualdad de oportunidades, concediendo más recursos a quien más lo necesiten.

Integración escolar con minorías étnicas. La LOGSE (Ley de Ordenación General del Sistema Educativo) en el artículo 2.3c señala que «la efectiva igualdad de derechos entre sexos, el rechazo a todo tipo de discriminación y el respeto a toda cultura» y en el artículo 1 especifica que uno de los fines de la educación es «la formación para la paz, la cooperación y la solidaridad entre los pueblos». Pero seguir estas directrices no siempre es fácil.

Dado que la inmigración en una realidad en España, cada vez es más normal encontrar en los colegios una gran diversidad de minorías culturales. Las aulas están cambiando y es un fenómeno en aumento.

A pesar de que la multiculturalidad es un hecho, también es cierto que no debemos estar satisfechos con el tratamiento educativo que hacemos en nuestra práctica docente diaria. Pero, ¿qué entendemos por multicultural? Es el reconocimiento de un fenómeno social: la existencia de muchas y diversas culturas en

el mundo. Se admite el hecho de la diferencia cultural, pero no se incorporan mutuamente los valores de las culturas diferentes. Esta sociedad multicultural es una realidad que nos obliga a replantearnos de forma reflexiva y crítica nuestras actitudes y nuestra manera de hacer como docentes.

Tenemos que ser conscientes de que toda educación está encaminada a optimizar las capacidades de los seres humanos, es decir: lograr una educación de calidad, y esto es una educación multicultural. Por Educación Multicultural debemos entender el método de enseñanza-aprendizaje basado en un conjunto de creencias y valores democráticos que buscan fomentar el pluralismo cultural dentro de las sociedades culturales diversas y en un mundo interdependiente. La Educación Intercultural es el objetivo central del siglo XXI, cuyo fin es enriquecer el bagaje cultural con el que los sujetos acceden a la escuela, haciéndolos sensibles a otras formas y estilos de vida.

La cultura de la diversidad juega un papel fundamental para el proceso de construcción de la nueva escuela y la nueva sociedad. La diversidad define al ser humano y, al aceptarla, resulta ser un elemento de progreso y riqueza de una colectividad, porque asumiendo las diferencias se ayuda al desarrollo de las habilidades, las estrategias y los procesos cognitivos y afectivos necesarios para que participen, los individuos, con autonomía social y personal, en la toma de decisiones de la comunidad a la que pertenecen.

Esta forma de entender el valor de la diversidad entronca con la perspectiva intercultural en educación. La diversidad se entiende relacionada con los principios de igualdad, justicia y libertad y con un compromiso permanente con las culturas minoritarias, con aquellos colectivos menos favorecidos por la sociedad que están situados en el límite o fuera del sistema. La opción por la *Educación Intercultural*, y no por la integración, se justifica por distintos argumentos:

— La Educación Intercultural va a posibilitar un cambio de modelos, la cultura de la diversidad va mucho más allá de un mero cambio estructural, requiere un cambio substancial en el plano ideológico, político, y en

los sistemas educativos y de relaciones entre personas.

— Hablar de Educación Intercultural y no de integración introduce una nueva idea acerca de la Educación General porque otorga a todas las personas que acuden a la escuela las mismas oportunidades.

— La Educación Intercultural y la cultura de la diversidad no ha sido entendida por la escuela de hoy porque todavía se preocupa más por seleccionar que por educar. Esto es lo que el sistema social le exige.

Para hacer posible este cambio educativo de educar en la diversidad debemos pensar en una escuela abierta a la cultura y a la sociedad, una escuela que utilice el conocimiento y las experiencias plurales para favorecer el desarrollo de nuevas formas de pensar, sentir y actuar en las personas y en los grupos que serán las futuras generaciones.

Véase también: Desarrollo moral, Educación Especial, Valores.

Bibliografía:

- AA. VV. (1997), *Escuela pública y sociedad neoliberal*. Málaga, Aula libre.
- JIMÉNEZ MARTÍNEZ, Francisco y VILÁ SUÑÉ, Montserrat (1999), *De educación especial a educación en la diversidad*. Archidona, Aljibe.
- PEÑAFIEL MARTÍNEZ, Fernando *et alii* (1998), *Cómo intervenir en educación especial. Resolución de casos prácticos*. Granada, Adhara.
- RODRÍGUEZ ROJO, Martín (1995), *La educación para la paz y el interculturalismo como tema transversal*. Barcelona, Oikos Tau.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián y MESA FRANCO, M.^a Carmen (1998), *Actitudes hacia la tolerancia y la cooperación en ambientes multiculturales, evaluación e intervención educativa en un contexto concreto: la ciudad de Melilla*. Granada, Editorial de la Universidad de Granada.

Web:

<http://www.orientared.com/> (Recursos para orientadores escolares).

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

INTELIGENCIA EMOCIONAL. Este término se ha puesto de moda en la década de los noventa debido a la importante difusión que tuvo el libro de Daniel Goleman publicado en 1995 con ese título, y que entre ese año y 1998 fue traducido a numerosos idiomas llegando a ser *best-seller* mundial. Pero, la paternidad del concepto no es de Goleman sino de Peter Salovey y John D. Mayer, los cuales desde el inicio de los años noventa han realizado numerosas investigaciones específicamente dirigidas a validar el propio término.

Desde el siglo XVIII, suele aceptarse que la mente puede dividirse en sus ámbitos cognitivo, afectivo y conativo. La esfera cognitiva incluiría funciones como la memoria, el razonamiento, la realización de juicios y el pensamiento abstracto. La afectiva incluiría los propios afectos, los estados de ánimo, las emociones y los sentimientos. La motivación tendría que ver con las urgencias biológicas para satisfacer necesidades básicas del organismo o con conductas aprendidas que buscan el logro de los objetivos para las que se han adquirido. Durante el último siglo, al ocuparse del estudio de la inteligencia, la mayoría de los investigadores han asumido que ésta se relaciona fundamentalmente con la cognición, es decir, con nuestras habilidades para separar y combinar conceptos, para juzgar y razonar, y para desarrollar cadenas de pensamiento abstracto, etc., las cuales tienen independencia y autonomía absoluta respecto a las incluidas en los otros dos ámbitos. Además, hasta hace muy poco tiempo se ha pensado que el Cociente Intelectual, como resumen de esas habilidades, aportaba una buena predicción del rendimiento académico, que a su vez se suponía estaba estrechamente relacionado con el logro laboral.

Sin embargo, en las dos últimas décadas ha ido asentándose la convicción de que una puntuación alta en el Cociente Intelectual no garantiza el éxito profesional, la *excelencia* profesional como gusta denominarla a los autores anglosajones, ni, por supuesto, el éxito en la vida, es decir, el bienestar, la felicidad, o el sentimiento de plenitud en la realización personal. El rótulo *inteligencia emocional* surge, entre otras razones, para intentar explicar esta disociación. Además de las habili-

dades que hacen posible la llamada inteligencia proposicional-verbal, y la inteligencia espacial, en los últimos años se han re-encontrado las habilidades de autoconocimiento personal y las que están implicadas en las relaciones sociales, las cuales configurarían la inteligencia emocional y social.

John D. Mayer y Peter Salovey incluyen en la inteligencia emocional habilidades relacionadas con la expresión emocional, con el uso de las emociones para facilitar los procesos de pensamiento, con el léxico afectivo, y con la regulación emocional. Una persona con inteligencia emocional elevada se caracterizaría por detectar, percibir e interpretar bien las señales emocionales (expresiones faciales, vocales, posturas corporales, etc.) que emiten otras personas así como por mostrar y hacer públicas sus propias emociones en el momento adecuado. Por ejemplo, captarían con inmediatez cualquier señal sutil de tristeza o de enfado o de ira en el rostro de un posible interlocutor, diferenciarían una expresión vocal real de alegría de una simulada, y harían patente su enfado en una situación social que lo requiere. Igualmente, serían individuos que se ayudan de sus Estados afectivos para la realización de tareas cognitivas. Por ejemplo, al decidirse entre varios ofrecimientos laborales o al plantearse una relación duradera con una pareja potencial, juegan con sus sentimientos anticipando desde sus experiencias pasadas cómo se van a sentir en el nuevo empleo o con esa persona. También son capaces de aceptar y reconocer la dinámica de los propios sentimientos y cómo esta se refleja en nuestros términos afectivos. Por ejemplo, no les perturba el hecho de sentir tristeza, enfado, culpa, etc., porque una persona querida les ha abandonado. Comprenden que cualquier acontecimiento puede ser interpretado desde diversas perspectivas, las cuales no son incompatibles entre sí. El distanciamiento de alguien que queremos puede interpretarse como una pérdida y sentimos tristeza, o como una ofensa y sentimos enfado, o como consecuencia del daño que le hemos hecho y sentimos culpa. Por último, estarían abiertos a cualquier experiencia afectiva y disponen de muy buenos recursos de regulación. No temen, por ejemplo, enfren-

tarse a situaciones de exámenes u oposiciones, de dificultades familiares o financieras, por los sentimientos de ansiedad o miedo que puedan sentir en ellas, puesto que utilizan buenas estrategias de control emocional: ejercicio físico, relajación, control de pensamientos, confidencias con amigos, etc.

Los teóricos de la inteligencia emocional están comprometidos en aplicar los conocimientos acumulados sobre el fenómeno emocional a ámbitos laborales y educativos. Se han desarrollado numerosos programas de entrenamiento para que los altos ejecutivos de empresas multinacionales afiancen habilidades como las descritas anteriormente junto con otras que favorecen la motivación para el logro profesional o el buen aprovechamiento de las variadas destrezas del grupo de colaboradores en la empresa. Igualmente, en el ámbito educativo se han aplicado programas de prevención de la violencia escolar que intentan desarrollar las habilidades anteriores, especialmente las que se relacionan con la empatía y con la resolución amigable de conflictos. Al aplicar estos programas se asume que la inteligencia emocional siempre puede mejorarse y desarrollarse independientemente de la edad.

Véase también: Empatía.

Bibliografía:

- GOLEMAN, Daniel (1996), *Inteligencia emocional*. Barcelona, Kairós.
- MARTINEAUD, Sophie (1998), *El test de inteligencia emocional*. Barcelona, Martínez Roca.
- TORRABADELLA, Paz (2000), *Cómo desarrollar la inteligencia emocional. Test y ejercicios prácticos para aumentar la autoestima y actuar de manera positiva*. Barcelona, Integral.
- VALLÉS ARÁNDIGA, Antonio (2000), *Inteligencia emocional: aplicaciones educativas*. Madrid, EOS.

ALBERTO ACOSTA MESA
y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

INTERCULTURALIDAD. Es la integración de elementos de distintas culturas en diferentes grados, de forma más o menos satisfactoria. En este sentido, el término es muy

cercano al sentido de la multiculturalidad, entendida como proyecto de convivencia más allá del hecho de coexistencia de diferentes culturas en una misma sociedad. Mediante la acomodación y armonización de pautas culturales, la interculturalidad constituye una de las posibles vías de atenuación de la violencia estructural que favorece la relación pacífica entre miembros o grupos de diferentes culturas.

Prácticamente todas las culturas han experimentado la interculturalidad en mayor o menor grado a lo largo de su historia. Salvo en el caso de pueblos muy aislados y sin contactos con otros grupos, todas las culturas son fruto de la interacción y fecundación mutua, sobre todo desde la expansión europea en África, América y Oceanía. Las conquistas, las guerras, el comercio, las migraciones, los viajes o la actividad intelectual han generado experiencias multiculturales e interculturales, en contextos de mayor o menor violencia. Por ejemplo, muchos países que fueron colonizados tienen hoy una identidad intercultural, porque lo que más los define es la confluencia y fusión de distintos elementos culturales, si bien hay un aporte cultural dominante o de mayor prestigio social, que suele ser el de los ex-colonizadores. También éstos han sido tocados por la experiencia intercultural, pero no de forma tan determinante, pues no ha afectado tanto a su cosmovisión ni ha supuesto un replanteamiento de los valores culturales.

La interculturalidad es posible por la tensión constante entre sociedad y cultura. Los individuos no son meros seguidores de unas reglas culturales, sino que tienen capacidad para interpretar y actuar adecuadamente en situaciones distintas. La cultura es un marco dinámico y flexible que nos permite tomar conciencia de nuestra identidad, cuestionarla e interpretarla, a la vez que nos permite replantearnos la relación con los demás. Los seres humanos somos capaces de entender el significado de un contexto nuevo y comportarnos en consecuencia, es decir, de transgredir las fronteras de la cultura propia y acercarnos a otra. Para comprender la trascendencia de este fenómeno como instancia de regulación pacífica es necesaria una investi-

gación más profunda de los cambios culturales positivos, y no tanto de los fallos en la comunicación intercultural.

A diferencia de la transculturalidad, en la experiencia intercultural sólo se integran elementos diferentes al marco cultural de partida, pero no se fusionan para crear una nueva cultura que no pertenezca ni a unos ni a otros. Sin embargo, algunos autores utilizan el término interculturalidad para significar ese paso más allá de la influencia o la dominación cultural desigual. Por otra parte, a veces se aplica el adjetivo «intercultural» en referencia a lo que transcurre en contextos multiculturales sin indicar un especial grado de fusión cultural.

Véase también: Colonialismo, Cultura, Mestizaje, Multiculturalidad, Transculturalidad.

Bibliografía:

LAMO DE ESPINOSA, Emilio (Ed.) (1995), *Culturas, Estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid, Alianza Editorial.

YOUNG, Robert (1996), *Intercultural Communication. Pragmatics, Genealogy, Deconstruction*. Clevedon, Multilingual Matters.

ANA RUTH VIDAL LUENGO

INTERNACIONAL DE RESISTENTES A LA GUERRA. Véase *WRI (War Resisters' International)*.

INTERNACIONALISMO. Internacionalismo es un término en desuso en las dos últimas décadas, engullido por la retórica y la realidad de la globalización y de su reverso, la afirmación de los nacionalismos y de las identidades excluyentes. En un sentido lato, en efecto, por internacionalismo podía entenderse una actitud cultural y política que tendía a promover solidaridades teóricas y prácticas entre individuos y grupos sociales por encima de las fronteras nacionales, en la suposición de que determinadas posiciones de mercado y condiciones sociales compartidas eran más relevantes, para el análisis y para la acción política, que las lealtades estatales/nacio-

nales. En los hechos, sin embargo, las relaciones entre los Estados, las naciones y/o los grupos étnicos y las clases han sido más complejas, desmintiendo, al menos parcialmente, el internacionalismo de los primeros movimientos sociales en la segunda mitad del siglo XIX –«trabajadores del mundo, uníos»–, que tuvo un carácter más ideológico que real.

A lo largo del siglo XIX surgieron, en efecto, dos variedades principales de sedicentes movimientos antisistémicos: los *movimientos sociales* y los *movimientos nacionales*. Ambos diferían en la definición del problema al que pretendían enfrentarse y en las bases sociales en las que se apoyaban. Mientras que los movimientos sociales definían la opresión en referencia a las relaciones de producción que vinculaban asimétricamente a la burguesía y al proletariado, los movimientos nacionales la definían en términos de la que un grupo étnico/nacional ejercía sobre otro. Ahora bien, durante el siglo XIX ambos movimientos percibieron que se hallaban en directa competencia recíproca por la lealtad de los pueblos interpelados, aunque, con alguna frecuencia, hubo confluencia táctica. Es en el siglo XX, sin embargo, cuando ambas retóricas (socialismo y liberación nacional) confluyen en los Movimientos de Liberación Nacional, que conocerán un éxito sobresaliente después de 1945, en el periodo de la *descolonización*.

Lo que ambos tipos de movimientos, sin embargo, compartían era la percepción de que la estructura política clave del mundo moderno era el Estado, y que, en consecuencia, su objetivo primario tenía que ser la obtención del poder del Estado. Para el movimiento social, esto significaba que, a pesar del internacionalismo proclamado de su ideología, las organizaciones que se creasen para acceder al poder en un Estado dado (partidos, sindicatos, asociaciones) debían tener una estructura nacional. Y, de modo similar, para los movimientos nacionales, el objetivo primordial era acceder al poder de un Estado particular, bien ya existente y administrado colonialmente, bien de nueva creación por secesión o por fusión, pero modelado a imagen de los existentes en el sistema interestatal.

La existencia de un objetivo común, la obtención del poder del Estado, desembocó,

de todos modos, en una profunda división sobre el modo de obtenerlo, ora a través del logro de mayorías electorales democráticas, ora a través de estrategias violentas e insurreccionales, normalmente conceptualizadas como *revoluciones*. Ahora bien, en el caso de los movimientos sociales, este debate feroz culminó, en el periodo que medió entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, en la existencia de dos Internacionales fuertemente antagonistas, la Segunda y la Tercera, que vehicularon el conflicto entre socialdemocracia y comunismo, y cuyas diferencias ante la Guerra y el modo de afrontar el desafío de los totalitarismos fascistas se solidificaron tras 1945 con la emergencia de dos bloques formalmente antagonistas, el Primero y el Segundo Mundo, sin que el *Tercer Mundo* significara inicialmente demasiado, ni para Washington ni para Moscú, hasta prácticamente la segunda mitad de los años cincuenta, el periodo del *postcolonialismo*.

Con independencia, sin embargo, de las razones que justificaron las rupturas entre la Segunda y Tercera Internacional, y de las reticencias de ambas frente a los Movimientos de Liberación Nacional del Tercer Mundo, no es difícil percibir una correlación estrecha entre las ideologías en liza y sus espacios de referencia. Así, la socialdemocracia en sentido estricto ha mostrado una mayor pujanza electoral y política en el *centro* de la economía capitalista, en sus enclaves más desarrollados. El comunismo de la Tercera Internacional venció o tuvo influencia sólo en áreas *semiperiféricas* o *periféricas*, concentradas geográficamente entre el Este de Europa y el Este y Sudeste de Asia. En el resto del Tercer Mundo, lo más frecuente fue el acceso al poder de movimientos nacionalistas, aunque frecuentemente de inspiración soviética, en la medida en que la URSS abandonó, con la disolución de la Komintern/Kominform (la Internacional comunista), toda veleidad revolucionaria a favor de una industrialización acelerada en las condiciones de un país periférico, constituyéndose así en «modelo» a seguir para muchos países atrasados que recientemente habían accedido a la independencia política.

Ahora bien, entre 1945 y 1960, las tres variedades de movimientos (socialdemócratas,

comunistas, de liberación nacional) cosecharon éxitos notables desde el punto de vista de su objetivo primario, es decir, accedieron al poder estatal en un buen número de países. Todo indica, sin embargo, que fracasaron estrepitosamente en lo que respecta al objetivo último de tal logro, es decir, la transformación sustancial de las estructuras sociales nacionales y mundiales. Así, pese a los éxitos de su edad de oro, la socialdemocracia ha sido justamente acusada de connivencia y/o debilidad con el *imperialismo*, el *militarismo*, el racismo y la explotación, así como de negligencia y arrogancia frente a los estratos inferiores del sistema mundial y sus problemas (subproletarios, minorías étnicas y raciales, mujeres), que nutrieron las bases de los nuevos movimientos sociales (ecologismo, pacifismo, feminismo, derechos de la minorías). Los regímenes comunistas y los Movimientos de Liberación Nacional han sido, por su parte, acusados de ineficacia económica, de uso indiscriminado del terror estatal en beneficio de una minoría, de masiva corrupción y de la conformación de nuevas jerarquías.

Es decir, en los hechos, las dos Internacionales de referencia tuvieron un comportamiento, conforme a sus autoproclamados principios, poco internacionalista. Desde los años ochenta, además, puede afirmarse que la solidaridad de clase y la unidad política de los trabajadores —en los centros, las semiperiferias y las periferias, y en sus relaciones recíprocas— están bajo mínimos históricos, al tiempo que los Estados del antiguo Tercer Mundo, con la inclusión ahora del colapsado Segundo Mundo, se han enzarzado en una inamistosa e intensa competencia, que prefigura una espiral descendente de las recompensas materiales y de las condiciones de trabajo de todos, y sin que dicha competencia haya frenado las tendencias a la polarización del sistema ni afectado a los monopolios (tecnológicos, financieros, de acceso a los recursos naturales, mediáticos, de las armas de destrucción masiva) de los viejos centros.

Los motivos de este colapso del internacionalismo son, así, objeto hoy de un profundo debate, que desemboca más en el descontento que en la esperanza, y que se traduce en la deslegitimación de las estructuras

estatales como agencias útiles para proporcionar un mayor grado de libertad, de igualdad y de fraternidad, por causas tanto exógenas (las razones del sistema interestatal) como endógenas (las razones de Estado), y en el descrédito de los viejos movimientos, de la vieja izquierda, en el mejor de los casos un mal menor más que portadora de un verdadero proyecto de cambio.

Es posible, sin embargo, que, más profundamente, la razón real del fracaso del proyecto de la vieja izquierda y, hasta el presente al menos, de la nueva (pacifistas, verdes, feministas, defensores de los derechos humanos), sea que, con escasas y temporalmente limitadas excepciones, no han sido ni son, verdaderamente, movimientos antisistémicos cosmopolitas, es decir, movimientos que trasciendan las lealtades nacionales, los credos particularistas y las identidades segmentadas. La noción de un frente popular de elementos distintos, unidos sólo por el descontento frente al sistema o a aspectos particulares del mismo, como las «coaliciones arco iris», parecen así abocadas al fracaso en ausencia de una visión común a favor de la ampliación de la democracia, los derechos humanos, el control público del capital y la conciencia de un destino común. O, dicho de otro modo, es posible que no sea posible un verdadero movimiento antisistémico cosmopolita antes de que el sistema entre en un declive agudo, patente en ingobernables catástrofes ecológicas, un desclasamiento masivo de las clases medias mundiales, o un ruinoso Estado de guerra, explícita o larvada, entre el Norte y el Sur. Entre tanto, ciertamente, puede que sólo sea posible intentar obtener ventajas parciales para los grupos más desfavorecidos y pugnar por purgar los excesos de un sistema para el que las crisis sucesivas no han sido sino el instrumento de un vigor siempre superior y renovado.

Véase también: Colonialismo, Descolonización, Nacionalismos, Neocolonialismo, Postcolonialismo.

Bibliografía:

LOWY, Michael (1998), *¿Patrias o planetas?: nacionalismos o internacionalismos. De Marx a nuestro días*. Rosario, Homo Sapiens.

NAVARI, Cornelia (2000), *Internationalism and the state in the twentieth century*. Londres, Routledge.

JORGE HURTADO JORDÁ

INTERNET. El fenómeno de la Internet en pocos años se ha convertido en uno de los principales medios de comunicación y de búsqueda de información, incidiendo en diferentes esferas: sociales, profesionales y científicas, siendo un medio para dar salida a la cantidad de información, en todas sus formas, que se genera en el planeta. La podemos definir como un conjunto de redes compuesta por ordenadores interconectados entre sí que permite el intercambio de información, dando lugar a una malla de cobertura mundial que se caracteriza: 1) por ser la mayor red de redes del mundo; 2) por no tener ámbito geográfico definido; 3) por su rápido crecimiento y difusión; 4) por su diversidad en equipos de ordenadores, fabricantes, redes, tecnología y medios físicos de transmisión, usuarios, etc., a los que da cabida y 5) por su descentralización, no tiene gobierno alguno porque no existe ningún organismo de adhesión a la red que establezca decisiones o normas, se trata de una cooperativa en la que cada una de las redes que conforman Internet conservan su independencia frente a las demás.

El Departamento de Defensa de los Estados Unidos en 1969, promovió a través de la agencia de investigación ARPA (*Advanced Research Projects Agency*), la creación de una red experimental para fines militares conocida como ARPANET (en 1973 cambia de nombre: DARPA, Agencia de Proyectos Avanzados de Investigación en Defensa) cuyo propósito era proveer una comunicación eficiente entre cuatro tipos de ordenadores diferentes ubicados en distintas zonas geográficas con el objetivo de permitir que una comunidad de usuarios pudiera compartir los recursos para esos ordenadores. Los cuatro estaban ubicados en las Universidades de California en Los Angeles (UCLA), Santa Barbara (USCB), Utah y en el Instituto de Investigación Stanford (SRI). Se constituía de ese modo el embrión de lo que hoy es la red

de redes Internet que se extiende por todos los continentes.

En 1983 se pueden resaltar dos hechos relevantes. Por un lado se propuso la utilización de TCP/IP como protocolos de comunicación, y por otro DARPA se divide en dos redes independientes: ARPANET que atendería a las necesidades de I+D (Investigación y Desarrollo) y Milnet dedicada a fines específicamente militares.

Otro momento decisivo en la historia de Internet fue el nacimiento en 1986 de la red NSFNET (*National Science Foundation Network*) que conectaba cinco centros de supercomputadores repartidos por el país, permitiendo el acceso a estos sistemas a toda la comunidad universitaria, centros educativos, agencias gubernamentales, e incluso a empresas particulares. Desde finales de los 80 Internet ha crecido de forma exponencial, universalizándose tanto en el aspecto geográfico como en la diversidad de sus usuarios. La mayor red mundial de información distribuida, que se ha ido construyendo con la dedicación y el entusiasmo de los expertos, investigadores, usuarios, distribuidores, gobiernos... será dentro de otros 20 años algo muy distinto de lo que conocemos hoy.

En España RedIris gestiona desde 1990 la red ARTIX (*ARTeria Iris X.25*), una red privada de alcance nacional. La primera conexión unía cuatro centros: Fundesco, Universidad Politécnica de Madrid, Centro de Informática Científica de Andalucía y CIE-MAT. En 1991 es cuando se inicia la fase operativa del servicio de acceso a Internet de RedIris, alcanzando una tasa de crecimiento de un 15% mensual aproximadamente y siendo su media superior a la tasa europea y mundial.

La difusión del uso de la comunicación a través del ordenador y de los flujos de información a través de Internet, adquiere una importancia estratégica decisiva en las sociedades desarrolladas. Su importancia será cada vez mayor para dar forma a la cultura futura y aumentará la ventaja estructural de las elites que han determinado su formato. La superautopista informativa no transporta a todos, sino sólo a las elites académicas, sociales y/o políticas con capacidad para transmitir

por ellas, si bien su uso se extenderá, sobre todo por la vía del sistema educativo. En la actualidad, el número de usuarios de Internet en todo el mundo asciende a 407,1 millones, Estados Unidos ocupa el primer lugar con 136,9 millones de usuarios, seguido de Japón (26,9), Reino Unido (19,4), Alemania (14,8) y Canadá (13,1). España ocupa una posición relativamente aceptable en el concierto internacional, el décimo puesto con un total de 4,6 millones de usuarios finales. Los datos en porcentajes de la distribución de usuarios por continentes muestran el crecimiento desigual y desmesurado que existe entre los continentes que conforman los países desarrollados (Canadá y Estados Unidos un 41,05%, Europa un 27,79 y Asia/Pacífico un 25,76%) frente a los que aún están en vías de desarrollo donde el acceso a la red es casi nulo (Latinoamérica 4,04%, África 0,76% y Oriente Medio 0,59%). Las necesidades de estos últimos son tantas que el acceso a la información deja de ser un bien esencial marcando de esta manera la diferencia entre ricos y pobres. Su acceso desigual también se ve reflejado en las clases sociales, la clase media junto con la media alta y la clase baja junto a la media baja representan los extremos en el uso de Internet, donde la clase media alta (26,7%) duplica en su uso a la media baja (12,3%) y la clase media (39,7%) duplica a la alta (18,6%), quedando infrarepresentado el número de usuarios de clase baja (2,7%).

Debido a la novedad histórica del medio y a la cierta mejoría de la posición relativa de poder de los «grupos marginados» (mujeres, trabajadores, ecologistas, indígenas, personas alejadas de los centros de poder, etc.), la comunicación a través del ordenador podría ofrecer una posibilidad para invertir los tradicionales juegos de poder en el proceso de la comunicación. En este sentido, por ejemplo, Internet se ha convertido en un espacio en el que las mujeres intentan destruir los códigos de poder dominantes y desigualdades inherentes a los nuevos sistemas tecnológicos e interactivos mediante el establecimiento de sus propias redes de comunicación y de intercambio de información. Desde esta perspectiva surge el *ciber-*

feminismo que es una forma de cooperación (para la liberación de la mujer) entre mujer, máquina y nuevas tecnologías. Conformándose un nuevo modelo de activismo feminista que emplea como canal los nuevos medios de comunicación tecnológicos.

En España el perfil de usuarios para agosto de 2001 era de un 70,3% de hombres y un 29,7% de mujeres, las edades de los usuarios que más consultan son de 15 a 24 años (32,6%) y de 25 a 34 años (33,2%).

En función de la lengua de las páginas web el castellano representa un 4,92% frente a un 48,82% que representa el inglés. En cuanto los contenidos en España las diez categorías más visitadas son las siguientes: portales, Internet, proveedores de servicios, servicios, ocio, presencia corporativa, aplicaciones, buscadores/navegadores, xxx adultos, educación y negocios/finanzas. Los protocolos más usados son web (97,5%) y correo (55,1%).

Internet es el medio de comunicación que representa un nuevo entorno humano en el que los conocimientos, su creación y difusión conforman relaciones entre individuos y naciones, ofreciendo nuevas opciones de información y recreación, pero como es evidente ocurre en un contexto de desigualdad. Para que el desarrollo de las tecnologías de la información y de la comunicación en un futuro no suponga un aumento de las diferencias existentes entre los países y sociedades ricas y las naciones pobres, diversos organismos nacionales e internacionales trabajan por una educación hacia el uso crítico de Internet y por la erradicación de los mensajes que favorezcan la violencia, la intolerancia, el racismo, el fanatismo, la maledicencia y la xenofobia.

Véase también: Comunicación, Globalización, Mass Media.

Bibliografía:

- CASTELLS, Manuel (1993), *La era de la información: la sociedad red*. Madrid, Alianza Editorial (vol. 1).
- TERCEIRO, José B. (1998), *Socied@d Digit@l. Del homo sapiens al homo digitalis*. Madrid, Alianza Editorial.

TREJO DELARBRE, Raúl (1996), *Uso elitista en un mundo desigual, La nueva alfombra mágica: Usos y mitos de Internet, la red de redes*, Madrid, Fundesco.

Webs:

<http://aui.es> (Asociación de usuarios de internet).

<http://www.jamillan.com/histoint.htm> (Breve historia de internet).

ANA MARÍA MUÑOZ MUÑOZ

INTERSUBJETIVIDAD. Significa relación *entre sujetos* que hacen, conocen, dicen o callan algo a ellos mismos y entre ellos y las cosas y los hechos del mundo. En la interpretación filosófica de lo que significa el saber o el conocimiento, se ha puesto el énfasis en el conocimiento de la realidad, en los objetos o en los sujetos que conocen. Parece que hasta la modernidad, los filósofos occidentales pensaban que podían hablar de la realidad «tal cual es». Es desde la Modernidad que empiezan a preguntarse por las características del sujeto que conoce. Se plantea así el problema de la subjetividad y de la objetividad. Por ejemplo, Descartes encuentra cómo el conocimiento más seguro es el conocimiento de mi propio yo, del sujeto que piensa. Aquí se plantea el problema de si lo más cierto es mi propio yo, cómo conozco las cosas del mundo y a las otras personas. Por otra parte lo que se considera objetivo es lo que se puede matematizar y experimentar, lo cuantitativo.

Para afrontar el problema de que nuestros conocimientos no sean mera subjetividad, ni abandonen el sujeto pretendiendo la simple objetividad, se usa el término intersubjetividad. La intersubjetividad garantiza que los conocimientos que tengo como sujeto de conocimiento también son válidos para las demás personas y que el conocimiento que tengo de mí mismo como sujeto siempre está en relación con los otros seres humanos.

Desde la perspectiva dialógica y de la comunicación, sabemos que la configuración de mi propia identidad sólo se da en interacción dialógica con las otras y los otros. Por otra parte todos mis conocimientos no los tengo de manera aislada sino en una comunidad de

comunicación constituida por la relación intersubjetiva y dialógica entre las diferentes personas. Finalmente esta intersubjetividad no es sólo algo abstracto, sino que refiere a relaciones entre personas concretas, sexuadas y ligadas a sus responsabilidades con sus propias comunidades como expresión específica de su compromiso con la comunidad humana. En este contexto la violencia se puede entender como una ruptura de la intersubjetividad dialógica entre seres humanos de carne y hueso.

Véase también: Diálogo, Epistemologías para la Paz, Modernidad.

Bibliografía:

LAÍN ENTRALGO, Pedro (1983), *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Alianza Editorial.

MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

INTIFADA I. La palabra árabe *intifāda* significa sacudida, agitación, levantamiento repentino, y alude al movimiento palestino de contestación a la ocupación israelí iniciado a finales de 1987 en Cisjordania y Gaza, y en ocasiones extendido a ciudades israelíes. La Intifada se diferencia de otro tipo de acciones contra la ocupación por ser un alzamiento unánime secundado por todos los sectores de la sociedad palestina, de manera continua, prolongada y más o menos espontánea.

Desde sus inicios la Intifada destacó por su carácter de violencia atenuada e, incluso, de no violencia, en parte por una opción consciente y deliberada de la sociedad palestina, y en parte porque carecía de otros medios. Más tarde surgió un Mando Nacional Unificado, que prohibió el uso de armas de fuego y favoreció la resistencia activa y colectiva por medios menos violentos. A diferencia de la estrategia de desgaste de la guerra de guerrillas, la agresividad limitada de la Intifada tenía por objetivo dar visibilidad política a los palestinos, a la vez que intimidaba a la sociedad israelí. Su mayor argumento era la desproporción de los contendientes: piedras y botellas frente a uno de los ejércitos más

sofisticados del mundo. La corta edad de muchos de los participantes de la Intifada causó un gran dilema moral, ya que era tan ilegítimo atentar contra sus vidas como alentar su involucración.

La cara más conocida de la Intifada es la de la violencia directa (barricadas, lanzamiento de piedras, cócteles molotov, etc.); sin embargo, a menudo se olvida que el alzamiento implicó estrategias no violentas decisivas para su éxito: manifestaciones, huelgas, boicoteo a productos israelíes, cierre de comercios, insumisión fiscal, protestas, etc. Por ejemplo, los palestinos cultivaban pequeñas huertas y criaban su propio ganado para sobrevivir a los prolongados toques de queda, a la vez que boicoteaban los productos israelíes. Los Comités de Mujeres desarrollaron un papel importantísimo en estas iniciativas, aprovechando a veces que sus adversarios las creían incapaces de tener un papel activo. Al mismo tiempo, la resistencia ha sido un revulsivo para las mujeres, conscientes de que deben fijar los avances en materia de igualdad más allá de la lucha por la independencia nacional.

En todo caso, la violencia ha recaído sobre la población palestina, no sólo por el número de muertos sino también por las repercusiones económicas, sociales y culturales. En su lado positivo, la Intifada puso de manifiesto tanto entre palestinos como israelíes que la violencia perjudica a todos, generando en ambas sociedades posturas a favor de una salida dialogada al conflicto. Junto a otros factores, la Intifada favoreció el abandono de la lucha armada por parte de la OLP (Organización para la Liberación de Palestina), y la apertura a las negociaciones. Sin embargo, la grave crisis que ha generado el enfrentamiento en ambos pueblos y el fracaso de los acuerdos han polarizado y radicalizado las posturas en relación al conflicto. En la actualidad se habla de una segunda Intifada, aunque sus objetivos y medios son diferentes. Ya en 1990, tras la masacre de la mezquita de al-Aqsa, el Mando Unificado de la Intifada llamó a la liquidación de israelíes en los territorios ocupados, favoreciendo los actos de violencia individuales, sobre todo con arma blanca. En la reciente *Intifada de las mezquitas* (septiembre de 2000) se están produ-

ciendo enfrentamientos armados en los que actúan brigadas (*tanzimat*) integradas por agentes de la Autoridad Palestina, y atentados suicidas con explosivos.

Véase también: Guerra de guerrillas, Intifada II, Métodos de acción no violenta, Terrorismo.

Bibliografía:

- ABU TARBUSH, José (1997), *La cuestión palestina: identidad nacional y acción colectiva*. Madrid, Eurolex.
- BASTENIER, Miguel Ángel (1999), *La guerra de siempre: pasado, presente y futuro del conflicto árabe-israelí*. Barcelona, Península.
- ELAD-BOUSKILA, Ami (1999), *Modern Palestinian literature and culture*. Londres, Frank Cass.
- GUILLAUME, Gilbert (1995), *Las grandes crisis internacionales y el derecho*. Barcelona, Ariel.
- KAMINER, Reuven (1996), *The politics of protest: the Israeli peace movement and the Palestinian intifada*. Brighton, Sussex Academic Press.
- NAIR, Sami (1998), *Las heridas abiertas: las dos orillas del Mediterráneo, ¿un destino conflictivo?* Madrid, El País/Aguilar.

ANA RUTH VIDAL LUENGO
y CARMELO PÉREZ BELTRÁN

INTIFADA II. Con este término se hace referencia a la *Segunda Intifada*, un levantamiento popular palestino que se inicia el 28 de septiembre del año 2000, como consecuencia de la visita que el líder del Partido Likud, Ariel Sharon, realizó a la explanada de la mezquita de *Al-Aqsa* en Jerusalem (*Al-Quds*) con fines electorales.

Sin embargo, este gesto político es sólo el detonante, ya que en realidad la *Segunda Intifada* es la consecuencia del fracaso del proceso de paz entre palestinos e israelíes que se inició en 1991 con la Conferencia de Madrid y que culminó en 1995 con los Acuerdos de Oslo. Si bien es cierto que dichos acuerdos establecían, entre otras cuestiones, el repliegue progresivo del ejército israelí y de los colonos de los territorios ocupados y permitía la creación de la Autoridad Palestina liderada por Yasser Arafat, en la práctica se desvelaron ineficaces, ya que el gobierno

israelí no sólo se resistía a retirar su fuerzas armadas de Gaza y Cisjordania por motivos estratégicos y de seguridad, sino que estimulaba el desarrollo de las colonias o diseñaba la fragmentación de los territorios ocupados, al tiempo que la Autoridad palestina daba muestras de ineficacia política y económica. Igualmente existían una serie de temas «tabú» que habían sido excluidos de los acuerdos y que empañaban siempre las relaciones de ambos actores, tales como: el regreso de los refugiados palestinos, el establecimiento de Jerusalem como capital del futuro Estado, la situación de los colonos judíos o la delimitación de las fronteras.

Paralelamente al deterioro del proceso de paz, se había producido un empeoramiento progresivo de la situación de la población palestina, que repercutía negativamente en su ya desfavorecido nivel de vida, en su inestable situación laboral, en sus mermadas libertades individuales, en su mancillada dignidad y en su sensación de frustración y desesperanza.

Finalmente, el nuevo fracaso de las negociaciones de Camp David II en julio del 2000, que evidenciaba el desencuentro y la desconfianza mutua, acabaría con toda esperanza de una solución negociada de la crisis, e inauguraré una nueva etapa de violencia, cuya manifestación más evidente es este levantamiento popular palestino que será controlado con una dura intervención militar israelí.

Varias son las diferencias que separan la *Segunda* de la *Primera* Intifada (que se desencadenó entre los años 1987 y 1991). Si en el primer levantamiento, la acción noviolenta (manifestaciones, huelgas, pedradas, protestas, gritos, usos de símbolos, etc.) era el principal método de resistencia, ahora la lucha armada y los atentados suicidas serán los verdaderos protagonistas. Si en los años 80, el levantamiento estuvo basado en movilizaciones civiles y populares, en el siglo XXI los ataques armados de grupos paramilitares contra el ejército israelí o contra los asentamientos de colonos son los nuevos actores. Si en la Intifada del 87 los grandes protagonistas-símbolos de la resistencia fueron las mujeres, los adolescentes y los niños, que utilizaban diversos métodos de lucha, novio-

lenta principalmente, ahora son diversas organizaciones, islamistas o no, las que han tomado el relevo, organizando el levantamiento y recurriendo a acciones de violencia directa. En este sentido, los atentados suicidas han sido, posiblemente, el método que más ha caracterizado este segundo levantamiento y si, en un primer momento, las organizaciones islamistas *Hamas* y *al-Yihad al-Islami* fueron las primeras en aplicar este tipo de operaciones, posteriormente se adhirieron otras fuerzas consideradas laicas, como el movimiento *Fath*. Esta opción de lucha indiscriminada ha tenido sus consecuencias negativas, puesto que ha empañado una trayectoria de lucha más pacífica y, de hecho, si la *Primera* Intifada logró la solidaridad y la simpatía de toda la comunidad internacional hacia el pueblo palestino, la Intifada del año 2000, debido a ese recurso a la violencia directa, ha debilitado la imagen de la causa palestina en el mundo entero y el movimiento de liberación ha sufrido cierto desprestigio internacional.

Tras el estallido de la Segunda Intifada, la estrategia del gobierno Sharon ha estado dirigida a desarticular la maltrecha Autoridad Nacional Palestina, a destruir sus infraestructuras e instituciones y a neutralizar a su líder Yasser Arafat, forzando un cambio de poder que no ha llegado a producirse hasta el momento, aunque, sin lugar a dudas, de nuevo ha sido la población palestina la que más ha sufrido esta brutal represión que ha estado estimulada por la nueva política de Estados Unidos tras los atentados del 11 de septiembre del 2001, cuyos fines (la lucha antiterrorista) parecen justificar todos los medios.

Actualmente estamos en unos momentos de *impasse*, con un futuro nada claro ni para los palestinos ni para los israelíes y ahora más que nunca se impone la necesidad de tender puentes de diálogo entre ambas comunidades, que deben aprender a conocerse y reconocerse y, en definitiva, a convivir. En este sentido, la existencia de una dinámica sociedad civil árabe-israelí puede contribuir a unir siempre y no separar jamás.

Véase también: Diplomacia popular noviolenta, Intifada I, Métodos de acción violenta.

Bibliografía:

- ALVAREZ OSORIO, Ignacio (2001), *El miedo a la paz: de la guerra de los seis días a la segunda intifada*. Madrid, La Catarata.
- Revista *Al Fuqân*, 48 (2003), «al-Intifâda al-Aksà, al-athâr wa-l-afâq» (monográfico).

Webs:

- <http://www.monde-diplomatique.fr/cahier/proche-orient/> (Cuaderno sobre Próximo Oriente en *Le Monde Diplomatique*).
- <http://www.lainsignia.org/palestina.html> (especial sobre Palestina y la Segunda Intifada).

CARMELO PÉREZ BELTRÁN
y MARYAM SALIM

INTOLERANCIA. Una de las características de las ideologías fuertes es su pretensión de verdad. El mundo de la religión, de la filosofía, de la ética y de la política ofrece abundantes ejemplos de cosmovisiones que ofrecen un proyecto de realización, una cosmovisión o imagen del mundo, que definen la identidad así como los valores, metas y proyectos que dan un sentido a la vida. Las visiones del mundo dan cohesión y estabilidad social a un grupo, definen el «nosotros» de pertenencia y posibilitan el consenso en torno a los valores que rigen la conducta. Esta pretensión de verdad va frecuentemente acompañada de una carencia de autocrítica. Se absolutiza la propia verdad, personal y colectiva, y se rechaza a los que no se identifican con ella. Entonces se produce la polarización maniquea entre los propios y los extraños, los nuestros y los otros, la verdad y el error. En lugar de tolerar a personas, opiniones y doctrinas que piensan de manera distinta, se cae en la intolerancia ideológica, que en casos extremos lleva al fanatismo. El intolerante rechaza tanto al que piensa de forma distinta, al diferente, como al que piensa de forma semejante pero es permisivo y tolerante. El fanatismo de la intransigencia lleva a impugnar la tibieza del que propende al diálogo y a la tolerancia con los que piensan y actúan de forma distinta.

La intolerancia es una característica de grupos y sociedades cerradas, que temen el con-

tacto con los extraños y con las creencias y personas que puedan relativizar la propia ideología, religión o concepción de la vida. Por otra parte, es un síntoma de inseguridad y de falta de raíces. Las personas se hacen dependientes de sus creencias y doctrinas, de tal modo que al criticar a éstas últimas se pone en cuestión la identidad y seguridad de los que las profesan. De ahí, el rechazo a todo lo que pueda relativizar el mundo de las propias certezas, comenzando por el hereje o disidente. En nuestras sociedades modernas, caracterizadas por el pluralismo y por los principios democráticos de libertad de conciencia y de opinión, religiosa y política, hay muchos grupos que tienen miedo al relativismo y la diversidad. La actual tendencia sociocultural al mestizaje, dada la movilidad social, laboral y cultural, provoca un gran miedo en aquellas personas y grupos que sueñan todavía con una cultura hegemónica y uniforme. Se pretende mantener una esencia ahistórica e incambiable de tipo religioso, nacional, sociocultural o política, desde la que todo contacto con lo nuevo y diferente es peligroso y contaminante. De ahí, el racismo y la xenofobia como rasgos de intolerancia y de conservadurismo. Hay miedo al cambio, sea cual sea, porque pone en peligro el statu quo, la presunta esencia religiosa, nacional, política o cultural del grupo de pertenencia, que se pretende inamovible e incambiable. Entonces la intolerancia genera un gran potencial de violencia y hace inviable la paz social y la justicia con los que piensan y actúan de forma diferente.

¿Se debe tolerar a los intolerantes? ¿Es posible aceptar en las sociedades democráticas y abiertas a personas y grupos con tendencias totalitarias e intransigentes? Las sociedades democráticas son aconfesionales, es decir, separan religión y Estado, así como pluripartidistas, distinguiendo entre ámbito político y Estado. Pueden permitirse la convivencia en su seno de grupos con claras tendencias totalitarias (sectas, partidos, religiones, grupos étnicos) con tal de que se mantenga el marco plural y de división de poderes que haga inviable la tentación totalitaria. Por un lado, los Estados deben ser neutrales

ante la pluralidad de creencias e ideologías que hay en la sociedad civil, sin más límites que el respeto a los derechos humanos y a las garantías constitucionales que protegen a los ciudadanos. Por otra parte, las modernas democracias están constituidas en torno a la alternancia de gobierno y oposición, y a la coexistencia de mayorías y minorías, de las que pueden surgir dinámicas intolerantes. Sin embargo, los principios ilustrados y las libertades públicas reposan sobre esa pluralidad, que no puede ser cuestionada, sin más límite que los derechos de los otros grupos. La tolerancia se basa en la libertad e igualdad de todos, cada uno con derecho a seguir su propio camino y a defender su verdad, aunque ambas puedan generar intolerancia y fanatismo. Los gérmenes de la intolerancia deben ser combatidos socioculturalmente, pero no a base de limitar la tolerancia excluyendo a potenciales intolerantes. Esto forma parte de la conciencia democrática, que prefiere el conflicto a la limitación de la libertad, que es lo que defienden los intolerantes, sin más límites que los derechos humanos.

La aceptación tolerante de las diferencias, incluso las de grupos que sueñan con una sociedad de régimen único (por motivos religiosos, políticos o étnicos) es posible desde mecanismos de control que hagan inviable el exclusivismo unitario. Más que prohibir los grupos cerrados hay que ver cómo integrarlos en la sociedad abierta y en el pluralismo cultural que posibilite una neutralización de sus pretensiones totalitarias. Hay que combinar la integración social, la educación y el reconocimiento del grupo y sus diferencias, en el contexto de una sociedad con multipertenencias, identidades parciales y cultura abierta. Estos elementos posibilitan la evolución de la intolerancia hacia una coexistencia pacífica, en un primer momento, y una integración y asimilación posterior de los valores que llevan a una ciudadanía común, más allá de los rasgos diferenciales. Asegurar los derechos humanos y ciudadanos es el requisito esencial para limitar las tendencias intolerantes de los grupos con un credo fuerte de tipo religioso, nacional o sociocultural.

Véase también: Mestizaje, Minorías, Racismo, Tolerancia, Xenofobia.

Bibliografía:

- BOLADERAS, Margarita (1993), *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*. Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona.
- CAMPS, Victoria (1993), *Virtudes públicas*. Madrid, Espasa Calpe.
- POPPER, Karl (1981), *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós.
- SINGER, Peter (1984), *Ética práctica*. Barcelona, Ariel.
- WALZER, Michael (1998), *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona, Paidós.
- JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ. Después de constatar a lo largo de los siglos, los años y los días que la Paz puede ser vivida, sentida, deseada, incluso anhelada, y con el deseo de desarrollar al máximo sus realidades y posibilidades, se comenzó a estudiarla, a investigarla. De esta manera, al saber cuáles eran las circunstancias en las que la Paz se desarrollaba o no, nos dotaríamos de mejores recursos para potenciarla.

En un mundo en el que se nos plantean, tanto a los investigadores como a los seres humanos en general, nuevos retos que requieren cambios en las mentalidades y en las estrategias de conocimiento, la Paz se ha convertido en uno de los ejes fundamentales de reflexión. Creemos que se hace necesaria una doble decisión: por un lado, mantener los valores que nos acercan a las prácticas, necesidades y demandas sociales y, por otro, dotarnos de fundamentaciones más afinadas, si queremos: más científicas, cualitativamente más profundas y rigurosas.

En realidad este proceso se inició muy claramente como reacción ante las más virulentas guerras que han azotado a la Humanidad, la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Estas produjeron un fuerte impacto emocional, intelectual y económico en grupos políticos, religiosos y académicos que tomaron conciencia de la necesidad de reaccionar ante tal barbarie. Ahora no bastaba con las «buenas in-

tenciones», era necesario averiguar las causas por las cuales, a pesar de que la mayoría de la población era contraria a las guerras, éstas se producían.

Esta preocupación, unida, probablemente, al progreso de las Ciencias Sociales en los siglos XIX y XX, favoreció la aparición de grupos de científicos e investigadores que creían necesario abordar tales problemáticas con el máximo rigor y con la mayor parte de recursos intelectuales disponibles. Es precisamente en esta fase cuando se comienza a construir una *teoría de la paz* mucho más profunda, coherente y compleja: y nace la *Investigación para la Paz* (*Peace Research*), que ha supuesto la incorporación de tales perspectivas e intereses a los ámbitos y foros científicos y de investigación (universidades, centros de investigación y comunidad científica en general).

La ventaja de este campo de estudio es que la paz puede ser sentida, percibida y pensada desde múltiples puntos, espacios y ámbitos. Efectivamente, desde las personas religiosas a los activistas de la política, pasando por todo tipo de altruistas y filántropos, voluntarios de ONG's, investigadores de la paz, gobernantes, etc., grupos y personas, culturas, etc., casi todos tienen una «idea de paz» basada en diversas experiencias y adquirida por diferentes vías. Este puede ser un buen punto de partida para estudiar la *Paz*.

Los ejes principales que a lo largo de los años han ido definiendo la Investigación para la Paz, podríamos agruparlos en tres: la Paz, la Violencia y el Conflicto. La *Paz* como el objetivo que se persigue y que a su vez aúna todas las realidades y expectativas. La *Violencia* como el obstáculo que frena las potencialidades de las realizaciones humanas. Y el *Conflicto* como la mediación omnipresente, en todas las realidades humanas, entre una y otra.

Si bien inicialmente las preocupaciones estaban centradas en las circunstancias más o menos directamente relacionadas con aspectos bélicos (dinámicas de las guerras, armas, violencia, agresión, etc.) y en relación con ellos todos los conflictos en los que de una u otra forma intervenía la violencia directa, paulatinamente se fueron incorporando temas

tales como: educación para la paz, actitudes, resolución de conflictos, cooperación, cultura, desarrollo, economía, métodos de paz, política, sexismo, filosofía, historia, etc. Ya a partir de los años ochenta el elenco de preocupaciones se eleva tanto en el número de temas afrontados como en las perspectivas de análisis que ahora comienzan a ser más complejos (relaciones este/oeste, mercado, desarrollo sostenible, interculturalidad, análisis de género, globalización, etc.).

Desde que la paz comenzó a ser considerada como un *objeto de estudio científico*, las aproximaciones que se han realizado a ella han sido consecuentemente desde variados enfoques y puntos de vista. En este camino se han retomado las aportaciones teóricas, metodológicas y epistemológicas de otras disciplinas y se han realizado elaboraciones propias que han enriquecido la perspectiva general sobre la conducta humana, sin obviar su presencia como deseo, utopía y valor. La Investigación para la Paz es, como todo el conocimiento humano, el resultado de las experiencias de las comunidades culturales a lo largo de la historia, y su virtualidad depende en buena medida de su capacidad para escuchar con parejo interés las aportaciones de cada cultura, porque cada cultura acumula un volumen ingente de experiencia y conocimientos. Además, y esto es importante, por las circunstancias del mundo contemporáneo, no existirá paz si no es global y para ello es necesario que confluyan todas las experiencias de regulación pacífica de los conflictos.

Desde entonces la Investigación para la Paz ha abierto fructíferas líneas de relación entre presupuestos teóricos de distintas disciplinas y ha obligado a los focos de investigación a afrontar nuevas demandas e interrogantes y hacer uso de renovados presupuestos y teorías. Y, además, ha dotado a los espacios públicos, ya sean Estados, gobernantes, ejércitos, guerrillas, sociedad civil, actores de conflictos de todo tipo, de líneas y ejes prácticos para regular pacíficamente las confrontaciones. Por tanto, la Investigación para la Paz, dados sus constantes contactos con escenarios sociales y culturales distintos, su tradición en la búsqueda de nuevos puntos de vista

y sus esfuerzos interdisciplinares, no sólo está en buenas condiciones para contribuir a la elaboración de nuevas aportaciones epistemológicas, sino que tiene la responsabilidad de hacerlo.

En todo este proceso la paz se ha convertido, a la vez, en una *categoría normativa* y una *categoría analítica*. La normatividad de la paz hace que la podamos percibir como un deseo, un valor que nos indican cómo queremos que se regulen los conflictos de manera que satisfagamos lo mejor posible las necesidades de los individuos y las sociedades. Como *categoría analítica* nos permite reconocer las experiencias humanas en las cuales se han regulado los conflictos pacíficamente (de acuerdo con los criterios anteriores), qué circunstancias lo han posibilitado, y cómo proyectar futuros que se construyan de acuerdo con estas exigencias.

La categoría analítica de la paz es la herramienta que utilizamos para comprender el campo –transdisciplinar– necesario para abarcar todas las experiencias de paz. La propuesta transdisciplinar es la opción que tomamos para poder abordar, de acuerdo con nuestras capacidades y recursos cognoscitivos, un campo tan amplio, no sólo en extensión sino en la cantidad y cualidad, de las relaciones que se producen entre todos los componentes que de una u otra forma le afectan. La concurrencia de diversas disciplinas es necesaria para abordar las características de cada una de las manifestaciones de la paz y también para dar explicaciones «trans» que puedan ser el resultado de la confluencia de las diversas disciplinas.

Existe, además, otro valor añadido que concierne a cada disciplina, ya que al interactuar en el campo transdisciplinar de la paz adquiere mayor trascendencia científica, relación con las demandas sociales y utilidad filantrópica. Por último, la *transdisciplinariedad* es la síntesis orgánica que se produce al interaccionarse diferentes disciplinas, y combinar los medios propios de cada una de ellas, con el objetivo de estudiar los problemas bajo una nueva luz, y conceder así una nueva identidad a esta investigación.

Asimismo y necesariamente tienen que formularse algunos interrogantes nuevos para ser

respondidos en su propio ámbito, lo cual enriquece sus debates y espacio de preocupaciones: aportar elementos axiológicos, ontológicos, epistemológicos y metodológicos sobre la paz y la violencia; analizar las causas, estructuras y dinámicas de los conflictos y las vías alternativas de regulación de los mismos; desvelar los ámbitos y las relaciones de la paz y la violencia; establecer la relación causal y las mediaciones entre los diferentes niveles y contextos donde se practica la regulación pacífica o violenta de los conflictos; concretar las condiciones de garantía de los derechos humanos, profundizando en el contenido de las necesidades básicas; analizar realidades sociales y contextos educativos para elaborar, desarrollar y valorar propuestas consistentes de educación para la paz; profundizar en el estudio de las interrelaciones entre el proceso científico-técnico, etc.

Estos estudios han ganado el reconocimiento científico y académico bajo la denominación de *Investigación sobre la paz* (o Irenología y llamándose a los científicos que la practican como irenólogos), teniendo presencia en prácticamente todos los países del «mundo desarrollado», en cientos de centros y por una comunidad de miles de investigadores, agrupados en su mayoría en la *International Peace Research Association* (IPRA), y en sus respectivas organizaciones regionales –en España en la *Asociación Española de Investigación para la Paz* (AIPAZ)–. Tal actividad ha sido reconocida por distintos organismos internacionales por su capacidad de asesoría e interlocución válidas para diferentes y variados conflictos y galardonada con distintos premios y distinciones, entre otros por la UNESCO.

Nuestro balance sobre la Investigación para la Paz no estaría completo sin unas referencias al futuro. Esta mirada al futuro se produce en un doble sentido: en tanto que nos preguntamos por el futuro de este campo de estudio y en tanto proponemos que uno de los elementos dinamizadores de la Investigación para la paz sea precisamente el estudio científico del futuro. Quizás ya, en estos momentos, nos encontremos asistiendo al inicio de una tercera fase en la cual la Investigación para la Paz, sin renunciar a ninguna de las conquis-

tas anteriores, incorpora una atención creciente a los problemas globales de la Humanidad.

De lo dicho es fácil concluir que nuestra propuesta para la investigación sobre la paz en el futuro no puede conformarse con la perspectiva de una yuxtaposición de estudios especializados en materias clásicas como los conflictos bélicos, el desarme o las relaciones internacionales. Nuestra apuesta teórica es por la apertura metodológica en términos de inter y transdisciplinaridad, así como por la ampliación del campo de estudio a todos aquellos elementos que pueden considerarse relacionados con un concepto amplio de paz. Ahora bien, si la apuesta teórica está clara, al menos en sus planteamientos más generales, quedan aún por despejar buena parte de las dudas que sugiere el intento de que investigadores con formaciones, metodologías, prioridades, conocimientos y criterios diferentes confluyan efectivamente en un estudio rico y multidisciplinar pero, al mismo tiempo, coherente e integrado de la paz y los conflictos en sus diversas dimensiones.

Véase también: Cultura de paz, Educación para la paz, Epistemologías para la paz, Teoría de la Paz.

Bibliografía:

- FISAS, Vicenç (1998), *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, Icaria.
- GALTUNG, Johan (2003), *Paz por medios pacíficos*. Bilbao, Bakeaz.
- LEDERACH, John Paul (2000), *El abecé de la paz y los conflictos*. Madrid, Los Libros de la Catarata.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (Ed.) (1995), *Teoría de la Paz*. Valencia, NAU Llibres.
- , (2001), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
- MUÑOZ, Francisco. A. y RODRÍGUEZ ALCAZAR, Javier (1997), «Horizontes de la Investigación sobre la paz», CANO PÉREZ, María José y MUÑOZ, Francisco A. (Eds.) *Hacia un Mediterráneo pacífico*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 59-75.
- PANIKKAR, Raimon (1993), *Paz y desarme cultural*. Santander, Sal Terrae.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN
y FRANCISCO A. MUÑOZ

IRENÓLOGO. Véase *Investigación para la Paz*.

IRENOLOGÍA. Véase *Investigación para la Paz*.

ISLAM. *Islam* es un término árabe que suele traducirse como «sumisión, acatamiento (a la voluntad de Dios)», es decir, el hecho de «someterse, de manera voluntaria y activa, al mandato de Dios». Sin embargo, según la etimología árabe del término, *islam* puede entenderse –y así lo hacen diversos autores modernos– más que en relación con «sumisión», en relación con «paz» (*Salam*), de la misma raíz.

En su acepción más extendida el islam es la tercera gran religión monoteísta (junto al judaísmo y el cristianismo), sin embargo se trata de un fenómeno mucho más amplio y diverso, con una gran extensión espacial y temporal, que afecta a múltiples aspectos de la vida del «musulmán», desde lo religioso o espiritual hasta lo político, lo social, lo cultural, etc. El islam es también un modo de vida y un código de valores que garantiza la armonía y la convivencia pacífica entre todos los miembros de la comunidad: la amistad, la concordia, la justicia, la tolerancia, la protección de los débiles y la pureza, entre otros, son valores que deben regir la vida de los musulmanes. Por otra parte, no hay que olvidar que el islam es un hecho histórico y, como tal, posee una clara dimensión social que sobrepasa lo puramente espiritual para situarse en el ámbito de lo terrenal.

Actualmente la población musulmana, cifrada en 1.200 millones de personas, se reparte geográficamente por una amplia zona que va desde el África atlántica hasta las islas de Asia oriental, además de minorías, más o menos importantes, en países no musulmanes. El mundo islámico presenta una diversidad de etnias, lenguas, nacionalidades y culturas, que hacen que el fenómeno del islam no pueda ser considerado como un conjunto homogéneo, unitario y estático; por el contrario, se trata de una realidad compleja, dinámica y heterogénea que ha ido articulán-

dose de diversas maneras según épocas, países, sociedades, acontecimientos históricos, etc. No se debe, por consiguiente, equiparar en términos absolutos lo islámico con lo árabe, esa otra realidad con la que el islam sólo coincide en parte. Si bien es cierto que la mayoría de los países árabes actuales son musulmanes, el islam abarca una realidad mucho más amplia y tiene numerosas y diversas influencias no árabes. El principal punto de confluencia se sitúa en los orígenes debido a las circunstancias del nacimiento del islam, en el siglo VII de la era cristiana: su fundador, el Profeta Muhammad era árabe, el mensaje del Islam se difundió en lengua árabe y, geográficamente, se sitúa en la Península Arábiga, en un ambiente social y un medio habitado en su mayoría por tribus árabes. Sin embargo, ya desde el siglo I de la hégira, el Islam entra en contacto con otros pueblos, sociedades y culturas que irán ampliando sus horizontes.

Como religión, el Islam establece un código y un sistema propio de relaciones entre Dios, el Individuo y la Comunidad (*Umma*) cuyo dogma y fundamentos socio-jurídicos encuentran su fuente primera en el Corán, que contiene la palabra de Dios revelada en lengua árabe al Profeta Muhammad (Mahoma) durante las dos primeras décadas del siglo VII de la era cristiana. Pero esto se complementa en gran medida con los escritos que contienen los dichos, hechos, gestos y actitudes del Profeta (hadices) y con la ingente obra de juristas, místicos y pensadores a lo largo de la Edad Media.

El principio supremo del islam es la creencia en un único Dios, que ha sido transmitida a los seres humanos a través del Profeta Muhammad. La fe en un mismo y único Dios se convertirá hasta la actualidad en referente de unidad y de cohesión social, superando viejos vínculos tribales, étnicos y consanguíneos sobre los que estaba basada la sociedad preislámica.

Reconocer y adorar a Dios es un deber cotidiano de todo creyente, materializado en cinco oraciones preceptivas que deben realizarse en estado de purificación. Especial significado adquiere la oración del viernes, que al realizarse en la mezquita, adquiere un ca-

rácter comunitario. Relacionado también con ese estado ideal de purificación física y moral que acerca al creyente a la perfección divina, se encuentra el deber de ayunar durante el mes de ramadán y el deber de donar una limosna legal con la que, principalmente, se deben cubrir las necesidades básicas de los miembros más desprotegidos de la comunidad. Una última obligación del musulmán es realizar, al menos una vez en su vida y si las circunstancias económicas y personales lo permiten, una peregrinación a la ciudad santa de Meca. La peregrinación hay que concebirla como un acto eminentemente comunitario que se encuentra determinado por el sentido de fraternidad, igualdad y unidad.

Es característica esencial del islam, desde su creación, la implicación de lo político y lo religioso, es decir que contempla de manera inseparable los dos elementos que constituyen al ser humano: lo material y lo espiritual, imbricación ésta de donde deriva la dimensión política del islam, el cual, desde su origen, sienta unos principios políticos, desarrolla una teoría del poder y del gobierno y organiza un Estado.

Tanto las normas, obligaciones y prácticas espirituales como las prácticas y comportamientos sociales que atienden a la satisfacción de necesidades se encuentran reglamentadas por la sharía o ley islámica. La sharía (palabra árabe que significa literalmente «camino a seguir») consiste en el conjunto de prescripciones y recomendaciones de carácter divino que regulan las acciones humanas. Los actos humanos que regula la *sharía* son de dos clases: los que se refieren al culto y a las relaciones del individuo con Dios y aquellos que regulan los aspectos de la vida social, tanto las relaciones entre los miembros de la comunidad musulmana (matrimonio, herencia, delitos, contratos, tabúes alimentarios, etc.) como las relaciones con otras comunidades religiosas y políticas.

Como civilización, el islam abarca numerosas realidades, que le dan una dimensión universal. A lo largo de su dilatada evolución histórica, el islam ha entrado en contacto con numerosos pueblos, comunidades y etnias, cuyas relaciones e influencias mutuas han ido modelando en cada momento y en cada lugar

las características de las sociedades islámicas. Así pues, la complejidad que actualmente presenta la civilización islámica está ligada a la diversidad geográfica que abarca –con influencia de culturas muy diversas–, así como a las distintas fases y acontecimientos –políticos, económicos, sociales, culturales, etc.– por los que ha ido pasando a lo largo de su historia.

En sus albores, el islam conoció una expansión fulgurante desde que los primeros califas iniciasen sus campañas de expansión hacia el norte, este y oeste, durante las cuales entra en contacto directo con dos ricas civilizaciones, la persa-sasánida y la bizantina, de las que se nutrirá en gran medida, adoptando y adaptando no pocos elementos relacionados, sobre todo, con la administración, la cultura, el pensamiento y las artes. Es importante señalar que, aparte de los acontecimientos bélicos que señala la historiografía oficial, indudablemente se establecieron relaciones de diálogo y negociación, que propiciaron el conocimiento mutuo y que paulatinamente darían lugar al desarrollo de un sistema de pensamiento genuino, a lo largo de la Edad Media.

Tras unas primeras décadas de dominio étnico árabe con la dinastía omeya (661-750) durante la cual el islam se introduce en la Península Ibérica y en el Indo (711), la época de mayor esplendor se producirá durante los siglos VIII-XI con la dinastía abbasí, cuando el mundo musulmán se convirtió junto a China en el faro cultural y científico del mundo conocido. Asimilando, transmitiendo y dilatando el conocimiento científico y filosófico de griegos, persas e hindúes, la civilización musulmana cultivó y difundió todos los ámbitos del saber: medicina, astronomía, física, matemáticas, geografía, historia, arquitectura, etc.

En este devenir histórico, el Islam también ha conocido una constante evolución. El ideal de universalidad y de unidad de los primeros tiempos se vio truncado en gran medida al surgir una importante escisión que subdivide a la comunidad musulmana en dos grandes colectividades: la sunní y la shií. El principal punto de fricción entre ambas radica en la determinación del jefe temporal de la comunidad musulmana y tiene su ori-

gen en la negativa del grupo formado por los familiares y partidarios de Ali (primo y yerno del Profeta Muhammad) a reconocer la legitimidad política de Muawiya (661-680), el fundador de la dinastía omeya. Para los shiíes, sólo un descendiente directo de Ali tiene el legítimo derecho de ser *imam*, es decir, de encabezar la jefatura política de la comunidad y de supervisar el correcto funcionamiento y aplicación de la ley. Subdividido posteriormente en muy diversos grupos, el credo shií fue elaborando una tradición cultural propia con doctrinas, ritos y dogmas característicos, que se encuentra actualmente presente en Irán, país oficialmente shií, e Iraq principalmente, pero también en diversas comunidades de Yemen, Líbano, Turquía, India, Paquistán, etc.

Por su parte, la sunna, a pesar de contar en su seno con cuatro escuelas o sistemas jurídicos algo diferenciados (hanafí, hanbalí, shafí y malikí), ha desempeñado un papel más hegemónico y ha conocido un desarrollo más homogéneo, de tal forma que la gran mayoría del mundo musulmán es sunní.

Durante gran parte de su historia moderna (ss. XV-XVIII) el mundo islámico se estructuró en tres grandes imperios que, a pesar de compartir un mismo legado, muestran características culturales diferenciadas. El Imperio Otomano, con sede administrativa en Estambul, no sólo llegó a extender su radio de influencia por la Península de Anatolia y todo el mundo árabe, sino también por Europa sudoriental, instalando un Estado integrador, a pesar de su gran heterogeneidad cultural, étnica y religiosa. Por su parte, el Imperio Persa fue configurando durante esta época su identidad shií, mientras que el Imperio Mogol de India tenía que cohabitar con la milenaria cultura hindú.

La Primera Guerra Mundial, el desarrollo de los nacionalismos locales y las ansias colonialistas de Europa, entre otros elementos, terminaron por desmembrar definitivamente estos sistemas. El mundo islámico fue atomizado en zonas de influencia, protectorados o colonias bajo la autoridad de los países europeos, inaugurando una de las etapas más traumáticas de toda su historia. La época colonial fue una etapa de una extrema conflictivi-

dad, resuelta frecuentemente de forma no pacífica, pero también es cierto que durante este tiempo se produjo una serie de avances educativos, sociales, culturales, políticos, técnicos, etc., que favoreció el desarrollo de movimientos autóctonos de muy diversa índole (nacionalismos, partidos políticos, asociaciones, sindicatos...), que intentaron retomar las riendas de su destino a favor de la independencia. Es durante esta época, especialmente a partir del siglo XIX, cuando surgen en el mundo islámico diversos movimientos que, desde ópticas distintas, ven en la religión la solución a los problemas socio-políticos contemporáneos. Dichos movimientos propugnan un retorno a las fuentes originales del islam, rechazan muchos elementos del islam popular y tradicional y promueven reformas de muy diversa índole. Pero mientras unos proponen una aplicación rigurosa de las escrituras, como es el caso, por ejemplo, de los wahabíes en Arabia Saudí, otros, como los reformistas egipcios o salafíes, son partidarios de una nueva lectura del Corán y la Tradición con el fin de dar respuestas adecuadas a nuevos interrogantes que se le plantean al mundo actual. En esta misma línea habría de situarse el islamismo, que partiendo de la reinterpretación de las escrituras vehiculan todo un macroproyecto social, político y económico.

El proceso de descolonización dio paso a los actuales Estados-nación, cuyos regímenes, en su mayoría constitucionalmente musulmanes, han implantado un islam oficial o estatal, que mantiene numerosos puntos de fricción con otras manifestaciones no-oficiales, entre ellas: asociaciones laicas (mujeres, derechos humanos, culturales), grupos islamistas, cofradías religiosas, etc.

Véase también: Islamismo, Salam, Yihad.

Bibliografía:

- BALTA, Paul (Comp.) (1994), *Islam, civilización y sociedades*. Madrid, Siglo XXI.
- ESTEVA, Jordi (1998), *Mil y una voces (el islam, una cultura de la tolerancia frente al integrista)*. Madrid, Santillana.
- HOURLANI, Albert (1998), *Historia de los pueblos árabes*. Barcelona, Ariel.

LEWIS, Bernard (1995), *El mundo del islam. Gente, cultura, fe*. Barcelona, Destino.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1997), *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid, Temas de Hoy.

WAINES, David (1998), *El islam*. Cambridge, Cambridge University Press.

Webs:

<http://www.webislam.com/> (portal sobre el Islam en español).

<http://www.islamworld.net/> (portal sobre el Islam en inglés).

BEATRIZ MOLINA PÉREZ
y CARMELO PÉREZ BELTRÁN

ISLAMISMO. Término aplicado a diferentes grupos ideológicos del islam contemporáneo que defienden el regreso a los orígenes de la religión, y proponen un modelo de sociedad en la que los principios religiosos dirijan la vida social y política. A menudo se utilizan otros términos como fundamentalismo, que es el retorno a los fundamentos de la religión mediante la lectura literal de los textos sagrados, o integrista, la actitud de mantener íntegras las doctrinas y no alterarlas, relacionada con la lectura literal. El islamismo se puede definir como una tendencia general dentro de la sociedad civil de los países islámicos de gran impacto en la actualidad, dentro de la cual hay movimientos fundamentalistas, pero aquí nos referiremos especialmente a las tendencias fundamentalistas caracterizadas por tener un proyecto político específico.

En los países no islámicos, y especialmente en los occidentales, el islamismo se observa como un fenómeno conflictivo que amenaza la paz y la seguridad mundial. La aplicación de una doctrina islámica a la sociedad y el gobierno pone en peligro la libertad religiosa y de pensamiento, sobre todo cuando se impone una lectura literal de los textos sagrados. Es decir, el proyecto islamista no contempla los derechos individuales de libertad religiosa y de conciencia, principios de los sistemas democráticos occidentales. En algunas ideologías fundamentalistas islámicas se resalta el aspecto violento del *Yihad*, prime-

ro contra los gobernantes que no actúan como verdaderos creyentes ni hacen prevalecer la ley islámica, y después, contra todos aquellos que pudieran obstaculizar su proyecto político y social.

Pero no todos los movimientos islamistas tienen una ideología violenta. Muchos grupos se han integrado en el sistema político de partidos (por ejemplo: los Hermanos Musulmanes en Jordania). Existen tendencias moderadas que abogan por la tolerancia hacia aquellos que no comparten sus principios, aunque su papel no está del todo claro (por ejemplo: el partido argelino Hamas, Movimiento de la Sociedad por la Paz). Sólo han alcanzado el poder en Irán y Afganistán, y está por ver cómo van a aplicar sus principios en la vida política y cómo van a evolucionar su discurso. El proyecto político islamista es parecido a una democracia social, regida por un consejo (*shura*) que estaría en estrecho contacto con la sociedad y respondería a sus demandas. No están muy definidos, sin embargo, los mecanismos de control previstos para evitar que los miembros del consejo gobiernen de manera despótica.

A pesar de la imagen regresiva que solemos tener del islamismo, este fenómeno tiene aspectos innovadores, pues constituye una reinterpretación de los fundamentos religiosos. Los islamistas no se consideran revolucionarios, dicen que sólo pretenden volver a los valores genuinos del Islam, representados en el primitivo Estado islámico. Por esta razón defienden la autoridad de la ley islámica (*sharía*), que en su opinión es perfectamente aplicable a un Estado contemporáneo. Pero rechazan tanto el pensamiento tradicional de las zonas rurales como la pretendida modernidad de las zonas urbanas, por desviarse del originario proyecto del Islam, y buscan una modernidad propia. Por ejemplo, mientras la sociedad tradicional limita el papel social de las mujeres a la casa y la familia, los islamistas mantienen que ésta es su obligación principal, pero promueven la participación femenina en la vida pública, en el trabajo y la política. Muchas mujeres se unen a movimientos islamistas como modo de liberarse y afirmar su identidad islámica desde su condición femenina.

Otro común denominador de los grupos islamistas es el rechazo hacia la cultura occidental, a excepción de sus avances tecnológicos. Esta actitud se basa en la separación que suelen hacer entre conocimiento religioso y científico. Los islamistas rechazan los conocimientos de las ciencias sociales y humanísticas de occidente, porque en su opinión sus perspectivas éticas no tienen nada que aportar a la ciencia religiosa. Pero aceptan sus avances técnicos, porque creen que no revisiten ningún aspecto ético, sin advertir que con ellos se introducen elementos culturales y formas de pensar de las sociedades en que se han desarrollado.

A pesar de todos los matices que podamos hacer a la actitud violenta de los movimientos islamistas, no podemos ignorar su importancia. Es de interés conocer las raíces del conflicto y reconocer que sus reivindicaciones políticas y sociales son totalmente legítimas. La pobreza, la opresión política y la falta de perspectivas de futuro, especialmente entre la juventud, han sido los factores más importantes del éxito del islamismo. Los movimientos islamistas se han preocupado especialmente por las injusticias sociales, y han desempeñado una importantísima labor humanitaria entre los sectores excluidos del sistema, ocupando el espacio del Estado. Su ideología es una alternativa y contestación a los regímenes políticos postcoloniales, incapaces de ofrecer soluciones a los problemas sociales, económicos y políticos. La indiferencia de los países occidentales o incluso el apoyo deliberado a regímenes corruptos no ha hecho más que encender los sentimientos antiimperialistas de corte religioso.

Otro aspecto importante es evitar estereotipos, simplificaciones o informaciones parciales sobre el Islam y el islamismo. Con frecuencia se identifica a los musulmanes con el dogmatismo y la intolerancia religiosa, sin advertir que el Islam tiene muchas realidades, y que en su doctrina caben todo tipo de tendencias –entre ellas, la islamista– como en cualquier otra religión. Esa visión monolítica del Islam da más bien la razón a los fundamentalistas islámicos, que pretenden hacer de su interpretación del Islam la única

verdadera. Confundir sus convicciones con las de todo el Islam es simplificar y cegarse ante el posible diálogo entre islamistas y musulmanes de otras tendencias, que podría ser la clave para regular y evitar los conflictos violentos.

Véase también: Fundamentalismo, Islam.

Bibliografía:

- MARTÍN MUÑOZ, Gema (1997), «Mujeres islamistas, y sin embargo, modernas», en AMO, Mercedes del (Ed.) *El imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios acerca de la mujer árabe*. Granada, Departamento de Estudios Semíticos.
- RUIZ BRAVO-VILLASANTE, Carmen (1995), «El «fundamentalismo» islámico», en VIDAL CASTRO, Francisco (Ed.) *De civilización árabo-islámica*. Jaén, Universidad de Jaén.
- SPENCER, William (1995), *Islamic Fundamentalism in the Modern World*. Connecticut, The Millbrook Press.

ANA RUTH VIDAL LUENGO
y CARMELO PÉREZ BELTRÁN

IUS AD BELLUM. Véase *Guerra Justa*.

IUS IN BELLO. Locución latina identificada tradicionalmente con el conjunto de usos y costumbres propios de la guerra. Ésta, por desgracia, ha sido un fenómeno muy frecuente a lo largo de la Historia, que sólo a partir de la Carta de San Francisco en 1945, esto es, la fecha de celebración del tratado constitutivo de la Organización de Naciones Unidas, está prohibida de pleno derecho. En todo caso, el debate que aquí se plantea está centrado en la conveniencia y el contenido de las normas que regulan los enfrentamientos armados.

Desde antiguo, se tiene claro que la guerra no rompe todos los vínculos del derecho, es decir, en su transcurso las personas no se pueden comportar a su antojo, sin normas que respetar. Pero también es cierto que una situación tan extraordinaria requiere un conjunto de normas especiales. Así, ya en la época moderna, Hugo Grocio, en su clásico *De iure*

belli ac pacis, sostiene que debe existir un derecho para tiempos de paz y otro para tiempos de guerra. Al hilo de esta idea, tanto Grocio como los españoles Francisco de Victoria y Francisco Suárez construyeron la teoría de la *guerra justa*, hito importante en el devenir del concepto jurídico de la guerra. Según esta doctrina, no hay un derecho incondicional a entablar un conflicto armado. Pero esto no significa prohibir la guerra, sino únicamente condicionar su ejercicio legítimo al cumplimiento de determinados requisitos, esto es, que sea decidida por una autoridad soberana, que exista una causa justa y que se busque el bien común. Por tanto, se crea un concepto nuevo: el derecho a hacer la guerra o *ius ad bellum*. Pero no basta con tener derecho a iniciar una guerra, sino que una vez inmerso en ella es necesario respetar ese conjunto de reglas que limitan el comportamiento de los combatientes al que se llama *ius in bello*.

No obstante lo anterior, el recurso incondicional a la fuerza ha sido una constante incluso justificada. Sin ningún pudor, Claus von Clausewitz, estratega alemán de principios del siglo XIX, consideraba la guerra como «una continuación de la política por otros medios». Por lo tanto, al margen de un más teórico que aplicado *ius ad bellum* se fue generando un conjunto de reglas, fruto la gran mayoría de costumbres enraizadas a lo largo de la Historia, que persiguen equilibrar la necesidad militar y un mínimo criterio de humanidad (*ius in bello*). En base al primer principio, es lícito en la guerra todo lo que es necesario para alcanzar su fin. La aplicación del segundo consiste en imponer límites al primero sin menoscabarlo esencialmente. En definitiva, se trataba, por lo menos, de establecer que el derecho de las partes en un conflicto armado a elegir los medios o métodos de combate no era arbitrario, sino sujeto a ciertas restricciones.

Desde el punto de vista jurídico, que al fin y al cabo refleja la conciencia social de la época, la segunda mitad del siglo XIX marca el inicio del proceso de codificación del *ius in bello*, esto es, convertir ese cúmulo de costumbres dispersas y heterogéneas, por su propia naturaleza «normas no escritas», en

tratados y acuerdos por escrito, dotados lógicamente de mayor precisión y certeza. Esta tendencia venía a indicar el mayor interés y preocupación humanitaria con el que era apreciado el fenómeno bélico. El claro exponente de este movimiento fue el suizo Henry Dunant, promotor del Comité Internacional de la Cruz Roja, organismo con un objetivo que no podía ser más conveniente: prestar asistencia humanitaria a las víctimas de los conflictos armados en aplicación de las normas internacionales que obligan a los beligerantes, normas éstas de las que ya hay, por entonces, alguna muestra: la Declaración de París de 1856 sobre diversos aspectos del derecho marítimo en tiempo de guerra; el Convenio de Ginebra de 1864 para mejorar la suerte de los militares heridos en campaña; y la Declaración de San Petersburgo de 1868 relativa a la prohibición del uso de ciertos proyectiles en tiempo de guerra.

Un paso decisivo en este proceso de actualización y humanización del *ius in bello* es la celebración de las dos Conferencias de Paz de La Haya en 1899 y 1907. Nada menos que catorce convenios fue el resultado de estas dilatadas negociaciones, en las que se discutió sobre la conducta a respetar por los Estados en la guerra terrestre y marítima en general, normas inspiradas por el deseo de disminuir los males de la guerra. Conscientes los negociadores, por un lado, de sus limitaciones a la hora de poder pactar y, por otro, del vertiginoso avance tecnológico, fueron capaces de incluir la llamada *cláusula Martens*, por la cual se aplicarían los usos establecidos entre naciones civilizadas, las leyes de humanidad y las exigencias de la conciencia pública a todos aquellos casos y situaciones no contemplados en las normas. Pero también venía recogida la *cláusula si omnes*, que disponía la exclusiva aplicación de los Convenios de La Haya al caso en que todos los participantes en la contienda hubieran manifestado su consentimiento en obligarse a aceptar dichos convenios, extremo éste que impidió la aplicación de estas normas en la Primera Guerra Mundial, al participar en dicha contienda Estados no contratantes. El trágico fracaso que esto supuso motivó a iniciar una doble actuación: limitar el *ius ad bellum*

y humanizar cada vez más el *ius in bello*. En primer lugar, se registran diversas iniciativas que pretenden cuestionar la idea del derecho casi ilimitado de los Estados a utilizar la fuerza armada y, por consiguiente, hacer primar el mantenimiento de la paz. En este sentido, cabe nombrar el Pacto de la Sociedad de Naciones de 1919 y el Tratado general de renuncia a la guerra, conocido como el Pacto Briand-Kellog, de 1928 (que prohíbe la guerra como instrumento de agresión). En segundo lugar, se crean varias normas internacionales, como el Protocolo de Ginebra de 1925 sobre la prohibición del empleo en la guerra de gases asfixiantes, tóxicos o similares (*Gaceta de Madrid* de 3 de septiembre de 1929) y los Convenios de Ginebra de 1929 para la mejora de la suerte de los heridos y enfermos de los ejércitos en campaña y relativo al tratamiento de los prisioneros de guerra (*Gaceta de Madrid* de 11 de octubre de 1930).

La Segunda Guerra Mundial, con toda su crudeza, supone la quiebra de los planteamientos anteriores; la necesidad militar y el interés de Estado o del tirano triunfan sobre cualquier resquicio de humanidad. Las órdenes por escrito tanto de Hitler como de Stalin de matar a los prisioneros, personal sanitario, heridos y civiles no afines del campo enemigo y a todo soldado propio que no siguiera ciegamente a su líder ilustran a las claras la ignominia reinante.

Una vez acabada esta locura, se va a acometer una profunda remodelación del concepto jurídico de la guerra. Principalmente debido a la Carta de San Francisco de 1945, tratado constitutivo de la Organización de Naciones Unidas, que consagra el principio de la prohibición de la amenaza o el uso de la fuerza armada, de manera que los Estados sólo podrán arreglar sus controversias de forma pacífica. Este principio básico y esencial del Derecho Internacional es exigible obligatoriamente para todos los Estados, tanto si son parte de la ONU como si no lo son. Su entrada en escena provoca una revolución jurídica que afecta fundamentalmente al *ius ad bellum*, concepto que deviene relativamente obsoleto dado que ha emergido bajo las figuras de intervención humanitaria bélica o gue-

rra humanitaria o como respuesta ante un *inminente* ataque preventivo. Pero también afecta al *ius in bello*, pues carece de sentido regular el contenido de un fenómeno prohibido y, además, el Estado proclive a la guerra podría encontrar una justificación en el hecho de que se siguieran generando normas de *ius in bello*. Esta fue la argumentación de la Comisión de Derecho Internacional, órgano subsidiario de la ONU, en 1949. No parece conveniente este camino, pues, primero, la propia Carta contempla una serie de excepciones al principio de prohibición del uso de la fuerza armada y, segundo, no por estar prohibida la guerra deja de producirse. Sí es cierto que el *ius in bello* va a sufrir una profunda transformación, hasta el punto de no ser ya del todo correcto utilizar este término. En efecto, la complejidad actual de la guerra lleva a considerar más idónea la expresión *Derecho de los conflictos armados* y la naturaleza, ahora ya sí inequívocamente proteccionista, de sus normas hace encuadrarlas en el concepto más amplio de Derecho internacional humanitario.

En el sentido expuesto, la iniciativa es tomada por el Comité Internacional de la Cruz Roja, que promueve la celebración de los cuatro convenios de Ginebra de 1949 sobre protección de las víctimas de la guerra: para mejorar la suerte de los heridos y enfermos de las fuerzas armadas en campaña (BOE de 23 de agosto de 1952); para mejorar la suerte de los heridos, enfermos y náufragos de las fuerzas armadas en el mar (BOE de 26 de agosto de 1952); relativo al trato de los prisioneros de guerra (BOE de 5 de septiembre de 1952) y relativo a la protección de personas civiles en tiempo de guerra (BOE de 2 de septiembre de 1952). Estos convenios fueron completados con dos Protocolos adicionales en 1977, relativos a la protección de las víctimas de los conflictos armados internacionales y sin carácter internacional (BOE de 26 de julio de 1989). El alcance de todos ellos es prácticamente universal. También se debe citar el Convenio de La Haya de 1954 sobre protección de bienes culturales en caso de conflicto arma-

do (BOE de 24 de noviembre de 1960), auspiciado por la UNESCO.

Paralelamente, se va a desarrollar un núcleo normativo autónomo, el llamado Derecho del Desarme, que centrará sus objetivos en limitar el tipo y número de armas.

Por lo tanto, en el mundo actual no es propio ya hablar de normas de Derecho de la guerra o de *ius in bello*, como reglas de comportamiento de los soldados en la batalla, sino de normas de carácter humanitario que constriñen en lo posible la necesidad militar en todo tipo de conflicto armado.

Véase también: Cruz Roja-Media Luna Roja, Guerra justa, Tratado de Renuncia a la Guerra.

Bibliografía:

- DÍEZ DE VELASCO, Manuel (Ed.) (1999), *Instituciones de Derecho Internacional Público*. Madrid, Tecnos.
- GUTMAN, Roy y RIEFF, David (2003), *Crímenes de guerra. Lo que debemos saber*. Barcelona, Debate.
- JORGE URBINA, Julio (2000), *Derecho Internacional Humanitario, conflictos armados y conducción de las operaciones militares*. Santiago de Compostela, Tórculo Edicions.
- , (2000), *Protección de las víctimas de los conflictos armados, Naciones Unidas y Derecho Internacional Humanitario. Desarrollo y aplicación del principio de distinción entre objetivos militares y bienes de carácter civil*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- ORIHUELA CALATAYUD, Esperanza (1998), *Derecho Internacional Humanitario. Tratados internacionales y otros textos*. Madrid, McGraw-Hill.
- PASTOR RIDRUEJO, José Antonio (1994), *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*. Madrid, Tecnos.
- REMIRO BROTONS, Antonio *et alii* (1997), *Derecho Internacional*. Madrid, McGraw-Hill.

Web:

<http://www.cicr.org> (Comité Internacional de la Cruz Roja).

JESÚS GONZÁLEZ JIMÉNEZ



JUGUETES

J

JAINISMO. El jainismo, que actualmente cuenta con una notable comunidad de seguidores en la India, es una tradición religiosa –pero también social, filosófica y ética– que tiene su base en algunos movimientos del Hinduismo brahmánico del siglo VIII a. C. Además de la dimensión religiosa y ritual, el jainismo posee una dimensión social y ética, al tiempo que incluye unos presupuestos filosóficos, de modo que, más que de una religión en sentido estricto, se trata de una dimensión humana, social y cultural, una dinámica y un modo particular de la civilización hindú. Así pues, no podría considerarse una religión al modo de las occidentales monoteístas, en el sentido de una creencia en Dios, una revelación, una doctrina y unas normas fijas encauzadas por unas instituciones; tampoco existe una Iglesia ni un dogma inmutable, por lo que no puede propiamente hablarse de ortodoxia, heterodoxia o herejía en el jainismo.

En su origen, el jainismo debió ser un componente más de la cultura ascética del norte de la India, encauzado a través de un pequeño grupo que, con el paso del tiempo, iría tomando conciencia de su originalidad y marcando, paulatinamente, sus diferencias con otros grupos religiosos. Las primeras referencias sobre la historia de esta tradición religiosa giran en torno a la figura de *Mahavira* («el Victorioso»), considerado el último *jina* («vencedor») y el maestro por antonomasia para los jainistas. En el siglo VI a. C. Mahavira restaura y reforma uno de aquellos

movimientos brahmánicos, que a partir de aquí conoce una importante difusión. Sin embargo, y a pesar de la gran importancia de este personaje, la tradición jainista no se debe a un único fundador, sino que posiblemente se iría conformando, como la tradición védica o el hinduismo, en torno a una serie de maestros carismáticos, prácticas y doctrinas religiosas; así Mahavira sería sólo un eslabón más en una cadena de iluminados que aparecen periódicamente y predicán la misma doctrina. En este proceso asimilativo, el jainismo tendió a asociarse e identificarse, desde sus inicios, con una serie de enseñanzas comunes entre los sabios del norte de la India, cuya meta última es la liberación o salvación espiritual.

Aunque la existencia real de Mahavira está fuera de toda duda, se trata de un personaje en el que convergen el mito y la historia, reflejados en una amplísima literatura que constituye la base documental para el conocimiento del jainismo. Según estas fuentes, durante la primera etapa de su vida llevó a cabo una actividad ascética, para pasar posteriormente a la predicación, que desarrolló durante treinta años, hasta su muerte en el 527 a. C. Su biografía mítica –como la de Buda o la de otros maestros del hinduismo– responde a un modelo que es recurrente en el pensamiento hindú: cinco acontecimientos en sus vidas (la concepción, el nacimiento, la renuncia, la iluminación, la muerte y liberación) que constituyen en sí mismos una estructura sagrada simbólica, a la que todo jai-

nista debe tender. Pero además de estas connotaciones sagradas simbólicas, las fuentes biográficas resaltan el carácter humano de Mahavira, que se nos presenta como el hombre, el sabio que en tiempos históricos impulsó el jainismo.

La labor y la predicación de Mahavira, está basada en una serie de enseñanzas prácticas, más que en la construcción de un sistema doctrinal o filosófico. Esas enseñanzas prácticas, dirigidas a una total liberación de la acción, giran en torno a los siguientes principios:

— La renuncia y la austeridad, dentro de una vía ascética rigurosa que incluía constantes restricciones en la práctica cotidiana, como el ayuno y la mortificación.

— El rechazo de los conceptos de apego, posesión y violencia, que son las causas de toda actividad que nos ata a este mundo. El apego es la causa esencial de toda actitud violenta, por eso el no violentar a los numerosos seres vivos que habitan el cosmos pasa inevitablemente por el desapego y la renuncia al mundo.

— El control y el cuidado para evitar, por descuido o negligencia, castigar o dañar el entorno. Este riguroso cuidado por no dañar a ningún ser, visible o invisible, del planeta puede llegar a generar una tendencia a la inanición total, a la ataraxia, que ha sido considerada como negativa.

— La Noviolencia (*ahimsa*), o ausencia de voluntad de matar, que constituye la esencia del mensaje jainista y que abarca todas las dimensiones de la vida: la ética, la filosofía, el arte, la lógica, la dieta, etc. La *ahimsa* es un concepto que remite al ritual védico; por tanto no se trata de una aportación original del jainismo o el budismo, sino que sería un valor cultural compartido por la antigua India, que el jainismo llevó a sus últimas consecuencias haciendo de ella su virtud ética primordial. La práctica de la noviolencia se asienta en la compasión, en la consideración de que toda vida es sagrada y que matar a otra vida es destruir a un igual. Una de las consecuencias lógicas de la *ahimsa* es el vegetarianismo, que los jainistas practican de una manera estricta.

Sobre estos principios se establece una organización y unas reglas, que siguen siendo la base de la comunidad ascética jainista, y de las que arranca la cosmología, la visión del mundo del jainismo. Esta cosmología puede resumirse en los cinco grandes votos (*mahavratas*) que el asceta jainista debe respetar de forma estricta: 1. La *noviolencia*: basada en procurar por todos los medios evitar causar daño al mayor número posible de seres vivos. El cultivo de la noviolencia supone cultivar el no-odio, la no-agresividad, el no herir, el no dañar, etc., con objeto de purificarse y detener el influjo de *karma*. 2. La *veracidad*: consiste en abstenerse de toda mentira y decir siempre la verdad, lo que conlleva no ser vanidoso y cultivar la benevolencia, la moderación, la dulzura y el respeto. 3. La *no posesión*: un estado de pobreza absoluta, en el que el asceta sólo debe poseer un escaso número de objetos materiales imprescindibles, y aun éstos no son de su propiedad. Con este voto se combate la codicia y el egoísmo, principales causas de la violencia en el mundo. Pero la no posesión va más allá de las propiedades materiales, para llegar a desposeerse de la idea misma de «yo», que es el agente capaz de codiciar y poseer. 4. El *no robar*: significa la purificación de la codicia y la avaricia que toda intención de robar conlleva, y está relacionado con la no posesión. 5. La *castidad*: además de la prohibición del acto sexual, que es el símbolo de la pasión y el deseo, este voto supone abstenerse de todo cuanto pueda provocar tentación, como contemplar a una mujer, atender a provocaciones, utilizar vestidos poco modestos, joyas o perfumes, etc. La práctica de los cinco grandes votos conlleva una ética, un estilo de vida que consiste en una disposición permanente a mostrar benevolencia y amor hacia los demás seres, a no ser agresivo con los que insultan, a compartir la alegría, a mostrar simpatía y compasión, a ayudar a los que sufren, etc.

Tras la muerte de Mahavira, la comunidad jainista queda esbozada en dos tendencias o ramas fundamentales: los ascetas y los laicos, ambos divididos a su vez en comunidades de hombres y de mujeres. Inicialmente el jainismo, al igual que el budismo, se organizó al-

rededor de los ascetas —lo cual no significa que existiera una comunidad de monjes ni una jerarquía monástica— constituyendo probablemente un movimiento exclusivamente ascético y bastante marginal. Sin embargo, pronto dejaría de ser una religión exclusiva de ascetas para dar cabida a la figura del laico, que se fue fortaleciendo hasta alcanzar un notable desarrollo de las comunidades laicas ya en los siglos II-I a. C. Por otra parte, hacia los siglos IV-III a. C., se había producido dentro del jainismo una escisión, que las fuentes hacen coincidir con los desplazamientos en busca de medios de subsistencia provocados por una gran sequía. El hecho es que en esta época aparecen dos tendencias o corrientes que se irán desarrollando en paralelo y enraizándose en las respectivas subculturas locales: la llamada *Svetambara*, en el norte y la *Digambara*, en el sur.

El jainismo se abrió camino con bastante rapidez y éxito. A ello contribuirían, aparte de su carácter universalista y sus principios éticos, diversos acontecimientos de orden social y político; así, por ejemplo, hacia los siglos III-II a. C., en que el jainismo conoció una gran expansión por la zona del valle del Ganges, jainistas y budistas establecieron alianzas con algunos reyes para contrarrestar el poder e influencia del aparato brahmánico. En este contexto recibieron el apoyo de algunas monarquías, como es el caso de la dinastía de los Maurya cuyos reyes fueron benefactores del jainismo. El hecho es que, convertido en una tradición bastante estructurada, adquirió un cariz universalista que, en opinión de algunos, podría explicarse por el alcance social que pudo tener el mensaje jainista dentro de la sociedad de castas de la India: la salvación es una cualidad adquirida por el conocimiento, de modo que todo el mundo, al margen de su origen social o de su sexo, podía aspirar a la liberación al ingresar en la orden jaina, donde se pierde cualquier rango social o espiritual convirtiéndose todos en iguales.

En el transcurso de la historia, y bajo la influencia de factores sociales, económicos y políticos, el jainismo se iría desplazando desde el norte de la India hacia otras zonas como el centro, la región de Deccan, el sur y la

zona noroccidental. La época de mayor esplendor de la comunidad jainista se sitúa entre los siglos V y XII, época que coincide con un mayor desarrollo de la comunidad laica, cuyas exigencias alteraron muchas de las premisas del antiguo jainismo. A partir de los siglos XII-XIII el jainismo experimenta un notable estancamiento, y a principios del XVI presentaba ya una distribución social y geográfica muy similar a la de hoy día.

Actualmente la gran mayoría de los jainistas se encuentran en la India calculándose su número en unos cuatro millones, si bien las estadísticas fluctúan elevando la cifra, en algunos casos, hasta siete millones. En cualquier caso, se trata de una proporción escasa dentro del conjunto de la población y de las tradiciones religiosas indias; sin embargo, pese a su reducido número, la comunidad jainista es bastante influyente en la sociedad india, en la que tiene un importante peso económico, practicando profesiones urbanas como la industria, la banca, la administración, la jurisprudencia o, sobre todo, el comercio. La elección de este tipo de profesiones, que en principio pueden parecer contradictorias con algunos de los principios del jainismo, está regulada por la ética de la noviolencia.

Hasta el siglo XIX el jainismo estuvo localizado, salvo muy escasas excepciones, dentro de las fronteras de la India. A lo largo de este siglo y en el siguiente se producen, por diversos motivos, una serie de migraciones que hacen desplazarse a algunos jainistas hacia otros continentes. Así actualmente se encuentran unos cien mil jainistas en África, y en menor número en Europa —sobre todo en el Reino Unido— y Estados Unidos. Estas comunidades europeas y americanas no escapan a la contradicción de si adaptarse o no, y cómo hacerlo, a los modos de vida occidentales

Uno de los aspectos a señalar en el jainismo es su capacidad de relacionarse pacíficamente con otras culturas y civilizaciones. En efecto, sin ignorar las rivalidades o enfrentamientos que en ocasiones han existido, lo cierto es que la interacción del jainismo con otras tradiciones religiosas, como el budismo, el hinduismo o incluso el Islam, ha sido constante a lo largo de la historia. Se trata de una

actitud que sin duda está relacionada con la tendencia y capacidad de las tradiciones indícas en general a adaptarse y asimilar elementos de los grupos vecinos, lo que hace que en el sur de Asia las fronteras religiosas sean muy difusas. Pero de todas las tradiciones con las que el jainismo ha mantenido contacto, sin duda los mayores puntos de unión los establece con el hinduismo, con el que desde su origen ha tenido continuas interacciones y ósmosis. Esto hace que el jainismo actualmente aparezca como muy próximo al hinduismo, siendo escasas las diferencias sociológicas entre ambos. Se puede decir que ambas comunidades están entrelazadas, lo que no impide que los jainistas se identifiquen a sí mismos como un grupo religioso distinto del hinduista, pues si bien poseen muchos de los elementos significativos del hinduismo (desde rituales a patrones de conducta o símbolos ascéticos), la diferencia esencial está en que en el jainismo todos estos elementos están enfocados y regulados desde el principio de la noviolencia, que es su principal seña de identidad.

Véase también: Ahimsa, Budismo, Hinduismo, Noviolencia.

Bibliografía:

- ELIADE, Mircea y COULIANO, Ioan (1994), *Diccionario de las religiones*. Barcelona, Paidós.
- PÁNIKER, Agustín (2001), *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*. Barcelona, Kairós.
- SMART, Ninian (2000), *Las religiones del mundo*. Madrid, Akal.

BEATRIZ MOLINA RUEDA

JUDAÍSMO. El término judaísmo, procede del nombre de Judá, uno de los hijos del patriarca Jacob, pero por extensión se refiere a las doce tribus de Israel. Su definición exacta es «Hebraísmo o profesión de la ley de Moisés» pero de hecho no sólo define a la religión de los hebreos, sino que en él se engloban los conceptos de filosofía y sistema de vida de los judíos.

Se comenzó a utilizar entre los judíos grecoparlantes, y en este primer periodo clásico (siglo I d. C.) se identificaba con el signifi-

do de Torah, es decir con la Ley de Moisés, las doctrinas y las enseñanzas de la religión judía, y con un significado similar se empleó durante la Edad Media. En la actualidad el término «Judaísmo» tiene connotaciones más seculares y se emplea para referirse al amplio sistema cultural judío en el que, por supuesto, el eje central sobre el que gira continúa siendo la religión, pero en él se han de incluir otros elementos y manifestaciones de la historia, civilización, etc., por lo que el concepto de Judaísmo se puede clasificar en función de periodos históricos: judaísmo clásico o helenístico, judaísmo rabínico o judaísmo sinagoga o medieval. Del mismo modo es susceptible de otra clasificación en función de prácticas y tendencias religiosas: saduceos, fariseos, esenios, zelotes, en el mundo clásico; caraitas y rabanitas en el medieval y que en la actualidad correspondería al judaísmo ortodoxo, conservador, reformista y laico. Las corrientes del judaísmo contemporáneo son:

— Hasidismo, corriente fundada por Israel Baal Shem Tov sobre 1760. Durante el siglo XVIII tuvo una gran difusión en la Europa del Este. Se basa en la creencia de que la salvación se logra por medio de una vida de santidad, materializada en una observancia estricta de la Ley. Clara tendencia mística. Muy característicos son los seguidores del rabino de Luvabich en New York y de Belzer en Israel.

— Ortodoxos de ortodoxos lituanos: Grupo *ashkenaz* (judeo-alemán) hoy establecidos en EE UU e Israel. Se dedican al estudio de la Torah despreciando todos los demás estudios.

— Neo-ortodoxos: Los judíos ortodoxos mantienen la validez de la Ley Escrita/Torah y de la Ley Oral/Talmud, que ambas fueron reveladas por Dios a Moisés en el Sinaí, pero admiten el estudio de ciencias seculares. Esta tendencia está muy extendida en los países anglosajones, siendo sus principales centros de formación la Yeshiva University de Nueva York y Jews College en Gran Bretaña.

— Conservador: Originado en Alemania goza de gran fuerza en EE UU. Su centro de formación es el Jewish Theological Seminary de Nueva York. Representan la combinación entre el espíritu tradicional judío y el conocimiento moderno, intentando lograr un ca-

mino intermedio entre los ortodoxos y los reformistas.

— Reformado: Su origen está en los postulados racionalistas de Moisés Mendelssohn, marcadas por su adhesión a las ideas de la Ilustración. Desde los centros alemanes se trasladó a Norteamérica a mediados del siglo XIX. Su principal centro es el Hebrew Union College de Cincinnati. Es el grupo judío más ecumenista, entre sus principios reconocen la santidad y sinceridad de otros credos. Rechazan las leyes de pureza y dietéticas y solo reconocen la obligatoriedad de las leyes morales de la Biblia. Son reservados con la idea de pueblo judío y consideran a los judíos como una comunidad religiosa. El mesianismo retoma la idea escatológica de una esperanza universal en un reino de justicia y paz para todos los hombres. Abogan por la justicia social.

El judaísmo no se puede definir como una idea monolítica basada en el Decálogo (los Diez Mandamientos Mosaicos), en las leyes del Pentateuco —fundamentalmente Levítico, Números y Deuteronomio— y en el mono-teísmo, tan característico de la tradición religiosa judía; el judaísmo se presenta como concepto dinámico sujeto a las influencias de las culturas de todos los pueblos entre los que han vivido los judíos a lo largo de su historia, desde las influencias cananeas hasta la norteamericana actual, recorriendo un amplio espectro: egipcia, asirio-babilónica, helenística, romana, cristiana o musulmana.

A la pregunta de qué es la esencia del judaísmo, se puede responder que es la materialización de los preceptos judíos, reflejados en un conjunto de ideas, conceptos y prácticas, que han ido evolucionando desde su formulación primigenia, en el texto bíblico, hasta el judaísmo actual gracias a las interpretaciones de los rabinos o maestros de la Ley, y al alto grado de asimilación/permeabilidad del judaísmo en sí. Por lo tanto es difícil precisar qué es el judaísmo, sería más exacto hablar de judaísmos, pues a lo largo de su dilatada historia ha evolucionado sufriendo una serie de cambios, en función de las circunstancias que ha experimentado.

En el siglo XII el médico, filósofo y legislador cordobés Maimónides enumeraba los

trece principios del judaísmo: Creer en la existencia de Dios, que Dios es uno, que Dios es incorpóreo, que Dios es eterno, que sólo a Dios se ha de adorar, en la profecía, que Moisés es el mayor de los profetas, que la Torah es divina, que la Torah es inalterable, que Dios conoce el pensamiento de los hombres, que Dios castiga y premia según la conducta de cada cual, en la llegada del Mesías y en la resurrección de los muertos. Sólo unos siglos después el también español Yosef Caro (siglo XV-XVI) sintetiza los principios del judaísmo en tres puntos: Creer en Dios, que la Torah es divina y en que Dios dispensará premios y castigos. La diferencia entre esta doble formulación pueden estar ocasionada por la situación de debilidad del judaísmo hispano en los días de Caro, lo que aconsejaba no esgrimir principios que pudieran ofender la sensibilidad de las autoridades cristianas como era negar la corporalidad de Dios (Jesús-Dios tenía cuerpo), el puesto en la escala de profetas de Moisés, la Torah es inalterable (frente al Nuevo Testamento), o la espera del Mesías (Jesús es el Mesías), lo que muestra una clara adaptación al momento histórico y a sus circunstancias.

El judaísmo contemporáneo se configura a partir del siglo XIX partiendo del judaísmo rabínico medieval cuando por primera vez se reconoce de forma explícita y, desde el mismo seno de la sociedad judía, las influencias externas y en consecuencia la complejidad del mismo. Este factor dotará al judaísmo de una vitalidad y un aperturismo desconocidos hasta esas fechas. El paso a la modernidad del judaísmo se vio reforzado por todos los movimientos sociopolíticos de la época como fueron la emancipación judía y el reconocimiento del derecho de ciudadanía de los judíos, y la consecuente tendencia a la asimilación del judaísmo a las culturas circundantes, encontrándonos a pensadores judíos que incluso mantienen que la esencia del judaísmo es la Creencia/Fe y no las normativas y prácticas que habían caracterizado al judaísmo anterior.

El judaísmo desde sus comienzos en la época bíblica y durante toda su larga existencia se ha caracterizado por ser una religión mono-teísta. Si bien es cierto que algunos pasajes

bíblicos se detectan restos de un politeísmo primitivo, también lo es que ya en algunos de los pasajes más antiguos de la Biblia se proclama la idea de un Dios Único para el pueblo de Israel, lo que en ningún momento supuso la negación de otras divinidades extranjeras. El judaísmo monoteísta fue la piedra fundacional de las otras dos grandes tradiciones religiosas monoteístas: Cristianismo e Islam.

Con estas dos religiones, comparte creencias, patriarcas, profetas e, incluso, rituales y festividades. Los candelarios litúrgicos son lunares. Las tres tienen un día de descanso semanal en recuerdo del descanso divino tras la creación del universo, las festividades son compartidas, se celebran en la misma época y con significados similares, también comparan algunas normativas como son leyes dietéticas, etc.:

JUDAÍSMO	CRISTIANISMO	ISLAM
Descanso Sábado	Descanso Domingo	Descanso Viernes
Sukkot (Cabañas)	Adviento (Cabañuelas)	—
Hanukkah (Luminarias)	Navidad (Candelarias)	Nayruz o nawruz
Purim	Carnavales/Cuaresma	—
Pesaj (Pascua judía)	Semana Santa (Pas. florida)	—
Shavuot	Pentecostés	—
Angelología	Angelología	Angelología
Circuncisión	Bautismo	Circuncisión
Prohibición del cerdo	—	Prohibición del cerdo
Mesianismo	Mesianismo (cumplido)	—
Inmortalidad del alma	Inmortalidad del alma	Inmortalidad del alma
Mundo futuro	Mundo futuro	Mundo futuro
Jardín del Edén/Seol	Cielo/Infierno	Paraíso
Resurrección del cuerpo	Resurrección del cuerpo	—

Una de las herencias más notables que el judaísmo ha transmitido a la cultura occidental ha sido el sistema escatológico, surgido en el judaísmo en la época del Segundo Templo, y que en boca de los profetas presenta todo un sistema que, basándose en el mesianismo, ofrece la esperanza de la salvación por mediación del Mesías, y la promesa de una vida futura feliz en el reino mesiánico, un reino en el que la paz se instaurará como valor permanente e indispensable. La Paz Universal es la condición primordial que posibilitará la venida del Mesías, conocido entre los judíos como el «Príncipe de la paz». Dado que el mesianismo es la meta final de los judíos como comunidad y como individuos, el universo judío, el judaísmo conlleva un mundo en paz en el que reinará el Mesías. Durante los largos siglos que configuran la historia de los hebreos, especialmente en los momentos de persecuciones y opresión, la esperanza que mantuvo vivo el judaísmo será la fe en la venida del Mesías y de su reino. En las doctrinas

posbíblicas de los rabinos o maestros de la Ley judía se enseña que la espera mesiánica no ha de ser una espera, sino que es obligación de todos y cada uno de los miembros de la comunidad hebrea procurar la paz.

Otro de los ejes centrales sobre el que se gesta todo el judaísmo es el concepto de la Alianza, o mejor Alianzas, de Dios con su pueblo, lo que originó una idea comunitaria de las relaciones por la vía de las alianzas o los pactos. Si bien es cierto que la extensa historia de los judíos es una sucesión alternativa de actitudes conflictivas y pacíficas, también lo es que siempre ha resaltado su cualidad de Pueblo de la Alianza. Este es un concepto muy arraigado en la mentalidad judía desde sus orígenes, y que en gran medida configuró el pensamiento posterior, y sustancialmente las doctrinas proféticas judías, las cuales postulan que para mantener la Alianza del Pueblo Judío con Dios ha de ser borrado todo tipo de hostilidad de la faz de la tierra.

Véase también: Religiones y Paz, Shalom.

Bibliografía:

KÜNG, Hans (1993), *El judaísmo. Pasado presente y Futuro*. Madrid, Trotta.

MAIER, Johann y SCHÄFER, Peter (1996), *Diccionario del judaísmo*. Estella, Verbo Divino.

RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio (2001), *La religión judía*. Madrid, BAC.

TREBOLLE, Julio (1993), *La Biblia Judía y la Biblia cristiana*. Madrid, Trotta.

—, (1996), *El judaísmo moderno*. Madrid, SM.

MARÍA JOSÉ CANO PÉREZ

JUEGOS COOPERATIVOS. El juego es una actividad fundamental en el desarrollo infantil: permite al niño aprender de una forma activa; fomenta el desarrollo de las estructuras intelectuales; y es la forma privilegiada de transmisión social. Pero no siempre los juegos fomentan el apoyo mutuo y cooperativo, la autoestima, el respeto de los demás o una forma constructiva de resolver los conflictos. Los juegos son siempre un reflejo de la organización del mundo y responden a los valores imperantes de la sociedad.

Los juegos cooperativos son, sin duda, una alternativa a una cultura de la competitividad, la rivalidad y la intolerancia. Y sirven para superar las relaciones competitivas a través de la creación de un clima de aprecio y distensión entre los participantes que posibilita la cooperación en el grupo. La base central de estos juegos –introducidos como técnica educativa por los colectivos de Educación para la Paz– consiste en el entrenamiento específico en las actitudes cooperativas que favorece la empatía, establece lazos afectivos entre las personas y permite un clima solidario, ayudando a resolver las tensiones. Los juegos cooperativos desarrollan el autoconcepto de cada persona y su afirmación en el grupo; permiten el conocimiento entre los participantes, premisa imprescindible para la formación del grupo; facilitan la confianza y contribuyen a la creación de un clima favorable; y, por último, potencian la comunicación a través de unas relaciones interpersonales cooperativas.

A través de los juegos cooperativos los participantes, en lugar de competir por con-

seguir una meta, trabajan juntos uniendo todas las habilidades y esfuerzos personales para superar los elementos estructurales del propio juego que aseguran la participación y eliminan la presión de la competencia; exigen la inclusión y no la exclusión y obedecen a unas reglas flexibles. Estos juegos se adaptan al grupo de jugadores y su diseño no está orientado, como ocurre en los juegos competitivos, al resultado final sino al proceso, poniendo especial énfasis en la creación colectiva de soluciones y en el divertimento y gozo de los participantes al participar conjuntamente con otros en la actividad.

Construir relaciones sociales positivas, desarrollar la empatía, favorecer la comunicación y la participación y compartir la alegría son algunas de las ventajas de los juegos cooperativos que se clasifican tradicionalmente en: *juegos de presentación* (sirven para conocer los nombres de los miembros del grupo y preparan la creación de un ambiente distendido), *juegos de conocimiento* (favorece el reconocimiento de las personas y facilitan la comunicación), *juegos de afirmación* (su objetivo es la afirmación positiva del grupo y de cada uno de sus miembros), *juegos de confianza* (junto con los anteriores permite un diálogo abierto, el trabajo en equipo, la expresión libre de ideas y la confianza mutua), *juegos de comunicación* (desarrollan y profundizan las habilidades comunicativas favoreciendo la empatía y una plena comunicación en múltiples direcciones), *juegos de cooperación* (favorecen el trabajo en equipo, la colaboración y la cooperación a través de la propia realización del juego; además sugieren el análisis crítico de la competición y potencian la formación de conductas prosociales), *juegos de distensión* (pueden usarse en cualquier momento y permiten un ambiente relajado y amigable) y *juegos con paracaídas* (con estos juegos cooperativos se pueden alcanzar los objetivos de los juegos anteriores).

Véase también: Educación para la paz, Juguetes no bélicos y no sexistas.

Bibliografía:

CASCÓN, Francisco y BERISTAIN, Carlos (2000), *Alternativa del juego I y II*. Madrid, Los libros de la Catarata.

GUITART ACED, Rosa (1990), *101 juegos no cooperativos*. Barcelona, Editorial Grao.

JARES, Xesús (1992), *El placer de jugar juntos*. Madrid, CCS.

ORLICK, Terry (1997), *Juegos y deportes cooperativos*. Madrid, Editorial Popular.

JOSÉ TUVILLA RAYO

JUGUETES NO BÉLICOS Y NO SEXISTAS.

A través del juguete, los niños y niñas van interiorizando y haciendo suyos los comportamientos sociales y valores que estos instrumentos lúdicos de socialización implican. Conscientes de este papel y del peligro que suponen los juguetes bélicos y sexistas la extrema fragilidad de la infancia ante las presiones y engaños de la publicidad o la inmoralidad de algunas industrias jugueteras, especialmente las dedicadas a la producción y venta de ciertos video-juegos o programas informáticos, los educadores, las organizaciones de consumidores, las organizaciones no gubernamentales y las organizaciones internacionales alertan a las familias especialmente por Navidad de la necesidad de regalar juguetes no bélicos y no sexistas. En la actualidad se ha superado la polémica entre los defensores y los detractores de los juguetes bélicos y existe unanimidad en afirmar el rechazo de este tipo de juguetes por su función ideológica (representa un modelo de sociedad competitiva, violenta, represora y sexista que exalta el poder y convierte a la violencia como elemento central de la resolución de los conflictos), por motivos pedagógicos (los juguetes de guerra o sexistas deforman la realidad y ocultan las verdaderas causas de toda violencia social o discriminación de género y perjudican el desarrollo integral de la infancia) y por su papel económico (perpetúan una forma injusta de gobernar el mundo y desvirtúan las relaciones entre las personas y la naturaleza y constituyen una práctica comercial inmoral).

Acorde con el décimo principio de la Declaración sobre los Derechos de los niños y niñas (1959) y otros instrumentos jurídicos, se han promulgado diversas legislaciones nacionales y normativas que protegen sobre el abuso de algunos fabricantes de juguetes o

sobre la presión publicitaria en los medios de comunicación a favor de unos juguetes que lejos de liberar a los jóvenes de la agresividad potencial forman su personalidad en valores contrarios a los derechos humanos. Recordemos en este sentido la Resolución sobre los juguetes bélicos del Parlamento Europeo (C267/13 de 1982), la ley española 34/1988 de 11 de noviembre sobre publicidad o la Directiva Comunitaria 89/522/CEE sobre televisión de noviembre de 1991. Pese a los avances legislativos, algunas Comunidades Autónomas cuentan con leyes de Atención Integral del Menor que le protegen de productos y actividades perjudiciales para su desarrollo integral, siguen siendo necesarias campañas de sensibilización en contra de este tipo de juguetes.

En la década de los noventa se iniciaron en todo el mundo diversas campañas, promovidas por ONG's, en contra de los juguetes bélicos y sexistas. En nuestro país fue encomiable la labor del Seminario Permanente de Educación para la Paz (SEDUPAZ) de la Asociación Pro-derechos humanos de España que inició una campaña y publicó el libro «Aprende a vivir, aprende a jugar» que ha servido de material y de inspiración para la organización de campañas institucionales convocadas especialmente por los Institutos de la Mujer. Lamentablemente en la actualidad siguen siendo necesarias campañas como «Juguetes libres de PVC» de Greenpeace, denuncias a empresas multinacionales por la explotación de la infancia en la fabricación de juguetes («Juicio a Nike») de Intermón o la campaña iniciada y continuada por Amnistía Internacional (¿Traerán los Reyes Magos torturas, matanzas y ejecuciones?) que alertaba –al cumplirse diez años de la entrada en vigor de la Convención sobre los Derechos de la Infancia– de la práctica de la tortura «virtual» que puede ser cotidiana en la vida de los niños y menores de edad cuando acceden, sin ningún tipo de control, a videojuegos que fomentan estas prácticas en las salas de alquiler de videojuegos o en la soledad de su cuarto adquiriendo el videojuego o utilizando Internet. Y denuncia la existencia, por tanto, de juguetes que promueven con impunidad la tortura o las ejecuciones, prác-

ticas contrarias a los valores que fomentan los instrumentos internacionales de protección de los derechos humanos.

Los juguetes deben fomentar el desarrollo físico, social, mental y emocional de los niños y niñas, permitirles comprender la realidad e imaginar nuevas formas más justas de relacionarse con los demás y con el entorno más próximo, así como de resolver los conflictos de manera no violenta. Por consiguiente, deben estar guiados por los criterios, valores y principios que defienden sus derechos.

Véase también: Derechos humanos, Juegos cooperativos.

Bibliografía:

- AA. VV. (1991), «No a los juguetes bélicos», *Paz presente, año III*, 13-14, Venezuela, Miranda.
- CONDE HUELVA, Ana (1998), *Campaña de juguetes no bélicos y no sexistas*. Dos Hermanas, Ayuntamiento de Dos Hermanas.
- SEMINARIO DE EDUCACIÓN PARA LA PAZ (1990), *Aprende a jugar, aprende a vivir*. Madrid, APDH.

JOSÉ TUVILLA RAYO

JUSTICIA. La justicia se entiende como un valor jurídico fundamental legitimador de los derechos humanos, por virtud de la cual a cada sujeto de derecho le es asignado lo que le corresponde. Clásicamente se ha entendido como «la total conformidad con las pautas aprobadas de conducta moral», o la «actitud moral o voluntad decidida de dar a cada uno lo que es suyo». En esta última definición se introduce uno de los aspectos básicos para entender este concepto: los demás, ya que, para que exista justicia, tiene que haber, al menos otra persona para respetar. Justicia entendida como igualdad y equidad. El ejercicio de la justicia en una sociedad es la prueba más clara de democracia; los ciudadanos deben estar preparados para conocer las normas de la sociedad en la que viven, hacer un análisis crítico de las mismas y cambiarlas cuando las consideren injustas.

Actualmente es el valor fundamental que debe regir el orden y la convivencia: sin jus-

ticia no hay paz, ni respeto mutuo, ni tolerancia, ni honradez. A través de la historia, el término justicia ha pasado por muchas conceptualizaciones filosóficas y políticas. Desde la tradición aristotélica, es el bien social por excelencia y, durante este periodo, se concretó la definición del concepto en una sola virtud, distinguiendo entre justicia y equidad o justicia y caridad. Aristóteles unía la justicia con la ley, considerándolas como dos términos necesariamente paralelos. En *La República* de Platón, se exalta la justicia y se considera como la virtud que regula y equilibra todas las demás; funciona cuando cada parte de la sociedad realiza su función apropiada y así se mantiene el equilibrio social. Dando un salto temporal, el socialismo de Marx y Engels relativizó el concepto de justicia, atribuyéndole la idea de «máscara» que esconde la explotación y la hipocresía capitalista; el excesivo individualismo de los seres humanos origina la injusticia social.

Se ha introducido un término clave dentro del intento de definición de justicia: *la justicia social*. Rellenar de contenido este concepto ha llenado multitud de libros y escritos, sin clarificar totalmente su significado; parece que el punto de coincidencia está en considerar el término como un principio regulador del orden social. Este concepto fue usado por primera vez en 1840, por el cura siciliano Luigi Taparelli d'Azeglio, pero fue a finales del siglo XIX cuando la justicia social comenzó a sonar con fuerza, al emplearse como un llamamiento a las clases dirigentes para que no ignoraran las necesidades y peticiones de las nuevas masas de campesinos convertidos en obreros urbanos. Sin embargo, el auge de este concepto ha sido en el siglo XX, en el que las sociedades están regidas por leyes aplicadas a todos los ciudadanos por igual.

Actualmente también se habla de *justicia penal* o *justicia salarial*, cuando empleamos el término para referirnos a la obtención de aquello que cada uno se merece o *justicia distributiva* (una de las acepciones que más empleamos asociada al concepto de justicia social), cuando nos referimos a quién recibe unos determinados bienes sociales (la distribución de las riquezas) y cuánto recibe de él.

Está claro que la justicia es una condición necesaria para que se produzca el desarrollo personal y comunitario; lograr que todos los ciudadanos puedan acceder a los recursos sociales y económicos que el Estado les proporciona, debe ser una de las tareas básicas de los gobiernos actuales y futuros. Cuando el acceso a esos recursos imprescindibles para cubrir las necesidades básicas no se consigue, las personas se enfrentan con las injusticias sociales, fuente de grandes conflictos, tanto en los países desarrollados como los que están en vías de desarrollo. La tarea de conseguir la justicia social no sólo debe ir encaminada a los que «ahora están o estarán», sino que también debe tender a la justicia de los que «no están». Un ejemplo de llegar a conseguir la justicia social para estos últimos, es poder juzgar a las personas responsables de las desapariciones forzadas y favorecer la justicia para los que vendrán, es, por ejemplo, conseguir una igualdad real en el acceso de oportunidades y el ejercicio laboral entre el hombre y la mujer.

Negar la evidencia de la importancia de la definición de la idea de justicia es imposible y, por ello, son muchos los esfuerzos que se hacen para conseguir un consenso internacional sobre este tema. Lo que está claro es que el papel de la educación es básico para el aprendizaje de este término, aunque, hasta hace poco tiempo, la escuela y la justicia social se consideraban ámbitos totalmente diferentes: las instituciones educativas tan sólo debían enseñar conocimientos y no inmiscuirse en cuestiones referidas al desarrollo social. Es evidente que en la educación formal siempre ha existido una distribución y un acceso desigual de los recursos; la clase social y el origen cultural han sido dos de los factores originarios de dichas diferencias.

La relación entre estos dos conceptos no es reciente; como ejemplo, la *República*, de Platón, fue, al mismo tiempo, el primer gran tratado sobre justicia y sobre educación. Actualmente, esta relación se centra en el servicio que un sistema educativo global ofrece a toda la población. En los últimos tiempos, hablar de justicia en educación era hablar de igualdad de acceso a la escolarización y de la consecución de los títulos oficiales. Actual-

mente y en términos de justicia distributiva, se promueve la igualdad de oportunidades a través de una educación básica obligatoria y gratuita y de ofertar recursos educativos que favorezcan la eliminación de diferencias discriminatorias (programas de educación compensatoria, adquisición de becas, medidas de acción positiva a grupos históricamente marginados, etc.).

Basándonos en los aspectos anteriores, se habla de «justicia curricular», necesaria para conseguir la deseada justicia social. Sus principios básicos son los siguientes:

— *Proteger los intereses de los menos favorecidos de la sociedad*: plantear las cuestiones curriculares desde puntos de vista diferentes, no siempre desde la posición de los grupos mayoritarios y más poderosos. Se trataría de modificar el currículo hegemónico actual, contemplando los intereses de los más necesitados.

— *Participación y escolarización común*: si uno de los objetivos de la educación actual es preparar a los alumnos para participar en sociedades democráticas, se debe proporcionar un currículo común que forme en la participación, responsabilidad y en la toma de decisiones sociales.

— *La producción histórica de la igualdad*: el debate se centra en la necesidad anterior de ofertar un currículo común para todos los alumnos y la necesidad de atender a las diferencias que traen a la escuela ciertos grupos desfavorecidos.

Para el aprendizaje de la justicia en las escuelas, se recomienda la realización de actividades que abarquen los siguientes objetivos:

— Educar en la práctica y el conocimiento de la justicia, en sus juegos y en sus relaciones con los demás compañeros.

— Comprender cómo los problemas de injusticia abarcan los contextos próximos (casa, colegio...) y los lejanos (en otras ciudades, países, etc.).

— Fomentar la participación y el respeto en las normas de su comunidad educativa.

— Conseguir en los alumnos un compromiso activo con el cumplimiento de la justi-

cia en todos los ámbitos (personales, institucionales, etc.).

Véase también: Igualdad, Justicia internacional.

Bibliografía:

CARRERAS, Luis *et alii* (1996), *Cómo educar en valores*. Madrid, Narcea.

CONNELL, Robert W. (1997), *Escuelas y justicia social*. Madrid, Morata.

ORTEGA, José Antonio, LORENZO, Manuel y CARRASCOSA, Miguel (Coords.) (1998), *Derechos humanos, educación y comunicación*. Granada, Grupo Editorial Universitario/Centro UNESCO de Andalucía.

Web:

<http://www.iepala.es/DDHH/glosario/JUSTICIA.htm> (Definición).

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

JUSTICIA INTERNACIONAL. El arreglo judicial es un procedimiento jurisdiccional de solución de controversias internacionales. Implica la sumisión de un litigio a un Tribunal preconstituido, de carácter permanente, que resuelve conforme a Derecho Internacional en virtud de un procedimiento preestablecido y cuya solución está contenida en una sentencia obligatoria para las partes. Los antecedentes históricos del arreglo judicial se remontan a los comienzos del siglo XX. Ya en la II Conferencia de la Paz celebrada en La Haya en 1907, los Estados Unidos plantearon sin éxito la viabilidad de crear un Tribunal Internacional permanente. En ese mismo año, el Tratado de Washington concluido entre Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica creó, por vez primera, un órgano judicial internacional de esas características, la llamada Corte Centroamericana de Justicia. Sin embargo, el funcionamiento de este órgano judicial quedó paralizado al expirar en 1918 el acuerdo internacional que lo instauró.

La institucionalización de la justicia internacional está íntimamente ligada al fenómeno de las Organizaciones Internacionales. Hasta el momento, la inmensa mayoría de

los Tribunales internacionales existentes –o que han existido– han sido creados bajo los auspicios de una Organización Internacional de ámbito universal o regional, y es en el seno de estos organismos internacionales donde mejor se garantiza su subsistencia. Así, en el marco de la Sociedad de Naciones se estableció el Tribunal Permanente de Justicia Internacional (TPJI) cuyo Estatuto entró en vigor en 1921. Aunque se disolvió formalmente en 1946, en la práctica dejó de funcionar a comienzos de la II Guerra Mundial. Su heredero es el actual Tribunal Internacional de Justicia (TIJ) creado al amparo de la Organización de las Naciones Unidas. En efecto, el artículo 92 de la Carta de San Francisco de 1945 lo considera el órgano judicial principal de las Naciones Unidas. Su funcionamiento está regulado en un Estatuto anexo a la Carta que forma parte integrante de la misma. Su importancia, en la teoría y en la práctica, justifica un breve análisis de su composición y funcionamiento.

El TIJ está formado por 15 jueces elegidos conjuntamente por la Asamblea General y el Consejo de Seguridad. Este número de miembros debe garantizar una adecuada representación de «las grandes civilizaciones y los principales sistemas jurídicos del mundo». Los rasgos más sobresalientes de la función contenciosa del Tribunal son los siguientes: En primer lugar, la competencia del Tribunal es universal por lo que respecta a los Estados. Sólo los Estados pueden ser partes en un litigio ante el Tribunal. El Estatuto está abierto a todos los Estados de la Tierra; mientras que los Estados miembros de Naciones Unidas son automáticamente partes en el Estatuto del Tribunal, los Estados no miembros de Naciones Unidas pueden convertirse en partes en el Estatuto (caso de Suiza) o tener acceso al Tribunal bajo ciertas condiciones impuestas por el Consejo de Seguridad. Tienen el acceso vedado al Tribunal, los particulares –personas físicas o jurídicas– y las Organizaciones Internacionales, lo que hoy en día es un anacronismo si se tiene en cuenta que las Organizaciones internacionales pueden estar inmersas en una controversia internacional. En segundo lugar, el Tribunal tiene competencia general por razón de la

materia, es decir, la competencia del Tribunal se extiende a todos los litigios que las partes le sometán, siempre que se trate de controversias de orden jurídico, pues el Tribunal es un órgano judicial y ha de resolver aplicando Derecho Internacional. Ciertamente, el TIJ se ha ocupado de temas muy variados: delimitaciones terrestres y marítimas, asuntos relativos a derechos humanos, asuntos relacionados con el medio ambiente, el mantenimiento de la paz, etc. Por citar un ejemplo reciente, el Tribunal está conociendo de una demanda presentada, el 29 de abril de 1999, por la República Federal de Yugoslavia contra algunos Estados miembros de la OTAN, a los que se les acusa de bombardear el territorio yugoslavo, contraviniendo la Carta de Naciones Unidas y, en particular, la obligación de no recurrir a la fuerza armada. En tercer lugar, la jurisdicción del Tribunal es voluntaria o facultativa. Esto significa que el Tribunal sólo será competente desde el momento en que los Estados aceptan su jurisdicción. Son varias las formas de aceptar la jurisdicción obligatoria del TIJ: A posteriori, esto es, después de que nazca la controversia, (i) de manera expresa a través de un acuerdo especial que se conoce con el nombre de compromiso y (ii) de forma tácita o *forum prorogatum*, cuando un Estado es demandado por otro y lleva a cabo actos de procedimiento que incitan a pensar que se somete a la jurisdicción del Tribunal. A priori, es decir, antes de que nazca la controversia, (i) a través de un tratado internacional en vigor para las partes, sea un acuerdo general de arreglo de controversias, sea una cláusula de arreglo judicial contenida en un tratado relativo a otra materia, o (ii) mediante Declaración unilateral de los Estados por la que deciden aceptar la jurisdicción obligatoria del TIJ, vía empleada por España para fundar la competencia del TIJ en las diferencias internacionales que afecten a nuestro Estado (BOE de 16-11-1990). En cuarto y último lugar, la sentencia será obligatoria para las partes en el litigio y respecto del asunto que ha sido decidido. El fallo será definitivo e inapelable. Sólo cabe interponer un recurso de interpretación ante el propio TIJ en caso de no estar de acuerdo con el

sentido o el alcance del fallo, y un recurso de revisión cuando aparece un hecho de tal naturaleza que pueda ser factor decisivo y, que al pronunciarse el fallo, no fuera conocido por el Tribunal.

En el plano universal cabría citar otros tribunales internacionales, algunos de los cuales ni resuelven controversias entre Estados, ni su funcionamiento es permanente. El Tribunal de Derecho del Mar establecido por la Convención de Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar, firmada en Montego Bay en 1982, y con competencia para resolver principalmente las disputas que puedan surgir entre los Estados respecto de la aplicación o interpretación de la citada Convención. El Tribunal Internacional para el enjuiciamiento de los presuntos responsables de violaciones graves del Derecho Internacional Humanitario cometidas en el territorio de la ex Yugoslavia a partir del 1 de enero de 1991, cuyo Estatuto fue firmado en Nueva York el 25 de mayo de 1993 (BOE de 24-11-1993); el Tribunal Internacional para el enjuiciamiento de los crímenes internacionales perpetrados en el territorio de Ruanda y a ciudadanos de Ruanda en territorio vecino entre enero y diciembre de 1994, cuyo Estatuto fue adoptado en Nueva York el 8 de noviembre de 1994 (BOE de 24-5-1995). Ambos Tribunales han sido creados en virtud de dos Resoluciones adoptadas por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y, por tanto, encuentran su fundamento jurídico en la Carta de San Francisco de 1945. Desde el punto de vista de la justicia internacional, uno de los principales logros obtenidos por la Comunidad internacional en la segunda mitad del siglo XX ha sido la creación de la Corte Penal Internacional con funcionamiento permanente, cuyo Estatuto fue firmado en Roma en el verano de 1998. Esta jurisdicción, vinculada al sistema de las Naciones Unidas y con sede en La Haya, tiene competencia para juzgar los más graves crímenes internacionales tales como el genocidio, exterminio, esclavitud, tortura, violaciones, etc. No obstante, la entrada en vigor de su Estatuto no tuvo lugar hasta el 1 de julio de 2002. España también ha ratificado el Estatuto fundacional de la Corte Penal Internacional (BOE de 5-10-2000)

Más allá del ámbito universal, la justicia internacional se ha extendido al ámbito regional. He aquí algunos Tribunales internacionales con competencia específica y creados en el marco de Organizaciones internacionales de carácter regional: a) el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH), con sede en Estrasburgo, es un órgano judicial internacional con funcionamiento permanente y cuya jurisdicción es obligatoria para los Estados que son Partes contratantes en el Convenio Europeo de Derechos Humanos, firmado en Roma en 1950. La última reforma al Convenio, operada por el Protocolo n.º 11 en vigor desde el 1 de noviembre de 1998, ha introducido una importante novedad respecto del sistema de control del cumplimiento de los derechos enunciados en el mismo, al permitir que un individuo pueda presentar una demanda directamente ante el TEDH. Fuertemente inspirada en el modelo europeo, la Convención Americana de Derechos Humanos, adoptada en 1969 bajo los auspicios de la Organización de Estados Americanos, ha previsto un órgano judicial encargado de controlar y garantizar su efectiva aplicación y, en consecuencia, la estricta observancia de los derechos que reconoce. Este Tribunal Internacional se conoce con el nombre de Corte Interamericana de Derechos Humanos, con sede en San José de Costa Rica. Por su parte, el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas (TJCE), con sede en Luxemburgo, es el encargado de garantizar el respeto del Derecho en la interpretación y aplicación de los Tratados constitutivos de las tres Comunidades Europeas, a saber: la Comunidad Europea del Carbón y el Acero (CECA), la Comunidad Europea de la Energía

Atómica (CEEa o EURATOM) y la Comunidad Europea (CE). El acceso a este Tribunal está reservado a los Estados miembros y a las Instituciones de la Unión Europea y, en determinados supuestos, a los particulares –personas físicas y jurídicas–. El TJCE comparte su actividad jurisdiccional con otro órgano judicial creado en 1988, el Tribunal de Primera Instancia, así como con los jueces y tribunales de todos y cada uno de los Estados miembros.

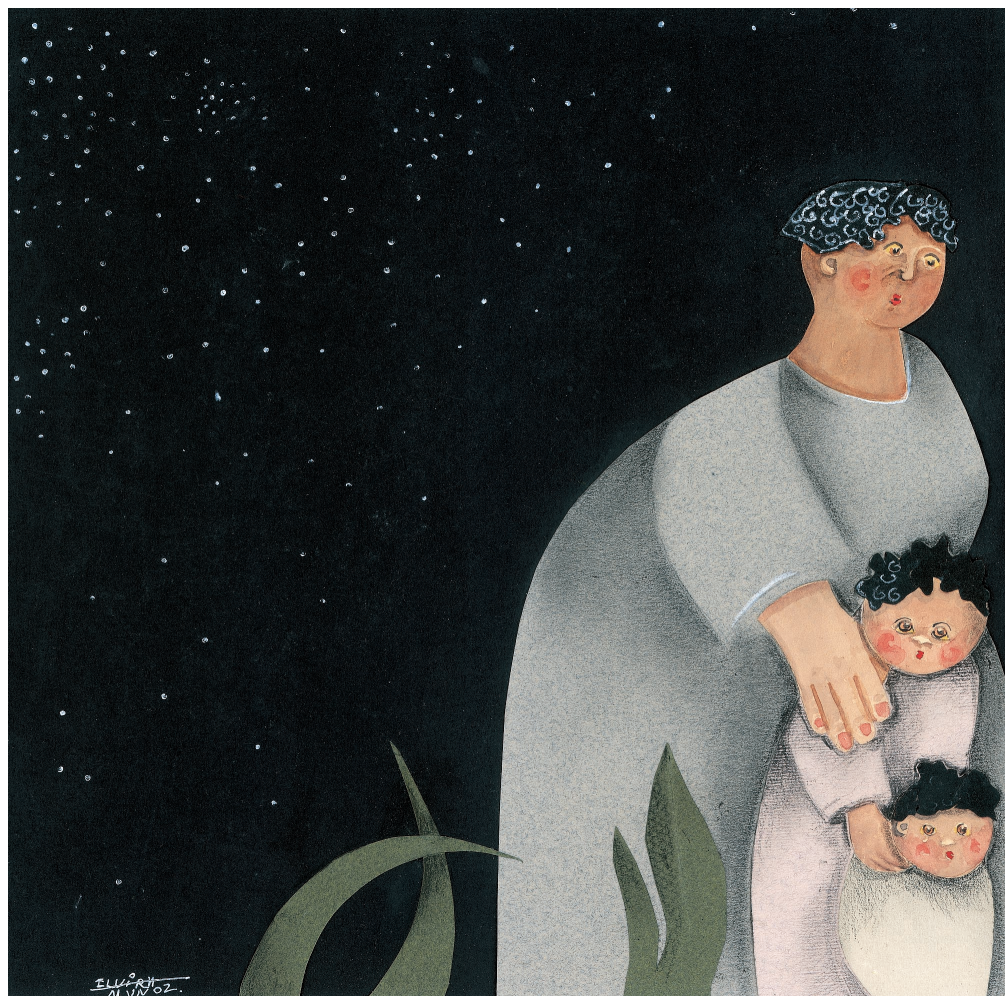
Existen finalmente Tribunales Internacionales Administrativos, con competencia para resolver los litigios que se suscitan entre una Organización Internacional y los funcionarios que en ella prestan sus servicios. Sirvan como ejemplos el Tribunal Administrativo de las Naciones Unidas y el Tribunal Administrativo de la Organización Internacional del Trabajo.

Véase también: Derecho Penal Internacional, ONU, OTAN, Tribunal Penal Internacional.

Bibliografía:

- DÍEZ DE VELASCO, Manuel (2002), *Instituciones de Derecho Internacional Público*. 13.ª ed., Madrid, Tecnos.
- GONZÁLEZ CAMPOS, Julio Diego, *et alii* (2002), *Curso de Derecho Internacional Público*. 2.ª ed., revisada, Madrid, Civitas.
- PASTOR RIDRUEJO, José Antonio (2001), *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*. 8.ª ed., Madrid, Tecnos.
- REMIRO BROTONS, Antonio, *et alii* (1997), *Derecho Internacional*. 1.ª ed., Madrid, McGraw-Hill.

EVA DÍEZ PERALTA



KU KLUX KLAN

K

KÁGGABA. Véase *Kogi*.

KARMA. Es un vocablo indostaní-sánscrito que viene a significar «Obra o efecto de las acciones acumuladas».

Tanto en el Hinduismo como en el Budismo, el karma es el resultado de los actos, palabras y pensamientos acumulados durante la vida individual y conlleva un efecto que se manifestará cuando las condiciones sean las oportunas. Se trata de un concepto relacionado con la teoría de la reencarnación, aunque su efecto alcanza a todos, crean o no en ella. Está sujeto a una Ley, de causa y efecto, similar al efecto boomerang, por la que todas las acciones que cada sujeto realiza, buenas o malas, regresarán a él. Se puede decir que el karma es a lo psíquico lo que la tercera ley de Newton es a lo físico:

«A cada acción le corresponde una reacción igual u opuesta, pues cada vez que un objeto ejerce una fuerza en un segundo objeto, esta ejercerá otra fuerza igual y opuesta en el primero».

Es una Ley natural y científica que nos muestra como cuanto más se empuje un péndulo hacia la derecha, más se balanceará hacia la izquierda, para explicarnos las desigualdades de la vida actual con relación a las acciones precedentes.

Pero aunque el ser humano se encuentre sujeto a esta Ley kármica de acción y reacción, en el universo existe otra fuerza: el li-

bre albedrío. Ésta, no es karma, ejerce la voluntad y las cosas suceden. Gracias al libre albedrío se tendrá el poder de decidir cómo actuar, en las diferentes oportunidades que se van presentando en el transcurso de la vida, pudiéndose así reducir, dejar como está o aumentar el karma existente.

El karma puede ser: *positivo* (pravritti), *negativo* (nivritti) o *neutro* (nitya) dependiendo de la acción o de la inacción, o más bien, de la intención con la que realicemos éstas.

Existen básicamente tres tipos de Karma:

— *El Colectivo*, que afecta a grandes grupos de personas, siendo éste la suma kármica general, sin detallar particularidades. Puede corresponder a una raza, un país, una sociedad, una familia, etc.

— *El Individual*, o de ciclo largo, nos llega desde el nacimiento. Es el que afecta a una persona durante múltiples encarnaciones; así, se nace rico o pobre, sano o enfermo, etc.

— *El Personal*, o de ciclo corto, lo construimos minuto a minuto, es una cosecha que se recoge rápido, a veces en el mismo día.

El fin último de la existencia humana, según la filosofía oriental, será llegar a eliminarlo definitivamente, una vez sea alcanzado el Nirvana (iluminación o liberación).

El Karma lo podemos clasificar también como:

— *Vishayakarmas*, que son los karmas sensoriales, los que encadenan debido al deseo por los frutos de la acción.

— *Sreyokarmas*, que son los karmas liberadores, los que intentan alcanzar los yogui practicando el Karma yoga, que brindan alegría y prosperidad progresivas a quienes lo practican.

Karma Yoga se denomina al yoga de la acción generosa, desinteresada y anónima, considerándose la más elevada de los diferentes caminos del Yoga. Es entendido como una filosofía del trabajo consistente en la búsqueda de posibilidades para poder contrarrestar las acciones nefastas y hacer mayor la conciencia, para percibir con mayor claridad lo que se debe hacer en cada momento. De esta forma, el yogui no se alejará del propósito final, la liberación (una persona liberada es aquella que ha disociado el ego de las acciones) ya que el karma no es eterno y se puede disolver a través de la acción correcta (Dharma).

El Karma Yoga permite enseñar a través del ejemplo viviente, está destinado para observar el karma en el mundo exterior, viendo en cada persona un maestro y en cada situación una enseñanza. El Bhagavad Gita, la escritura más antigua sobre Yoga, nos dice del Karma Yoga:

«Por eso, liberado de todo apego, realiza siempre la acción que tienes que realizar (kârya), pues actuando sin ningún apego el hombre alcanza lo Supremo» (3.19).

También señala Krishna, en el verso 3.23, cómo el yogui actuará para el beneficio del mundo entero. Expresa con esto que nuestra totalidad personal, mediante la auto-entrega, transformará de forma activa nuestro entorno social. Mahatma Gandhi ha sido el ejemplo más claro de karma yogui, ya que trabajó incansablemente en sí mismo para el beneficio de toda la India y su conducta fue ejemplo para la humanidad.

Estas enseñanzas nos dejan claro que cuando el ego está involucrado en la acción, se genera un karma negativo al convertirla en propiedad privada, y habrá que atenerse a las consecuencias. Así, si no se ha aprendido de la experiencia, el nuevo karma generado hará que la reacción sea más fuerte, hasta que aprendamos al fin la lección.

El yogui no lo toma como un castigo, sino como una oportunidad para evolucionar, ya que experimentando el dolor de aquello que uno mismo causó a otros, se aprende, quedando así pagada esa deuda kármica. Esto le llevará a actuar en lo sucesivo con más amor, comprensión y compasión, hacia los demás y hacia ellos, porque el mayor beneficiado al ejecutar una buena acción es uno mismo. Así, las prácticas de un karma yogui se basan en el autocontrol y en la auto-observación, desarrollando el poder de la voluntad, para lograr hacer sin dañar, hablar sin herir y fomentar los pensamientos y acciones positivas, para poder, de esta forma, controlar el karma que se va creando y verse libre de él.

Véase también: Budismo, Hinduismo, Yoga.

Bibliografía:

- BESANT, Annie (1990), *Bhagavad-Gita*. Barcelona, Humanitas.
- COULIANO, Joan P. y MIRCEA, Eliade (1991), *Diccionario de las Religiones*. Barcelona, Paidós.
- MIRCEA, Eliade (1991), *Yoga: Inmortalidad y Libertad*. México, F.C.E.
- PARAMAHANSA YOGANANDA (1999), *Autobiografía de un yogui*. Los Ángeles, S.R.F.
- M.^a CARMEN ROLDÁN MOLINA

KILOTÓN. Véase *Quilotón*.

KOGI. También conocida como Kággaba, es una de las últimas civilizaciones precolombinas que existen, descendientes de los indios tayrona, que habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

Su cultura es considerada una de las pocas que aún conservan intactas sus más hondas tradiciones y su religiosidad, a pesar de los múltiples intentos de catequización a los que han sido sometidos. Protegidos por la orografía del terreno, es el único pueblo indígena en el mundo que ha podido mantener inviolada tanto su cultura como su lengua (tayrona).

En su hábitat, declarado Patrimonio de la humanidad por la Unesco en el año 1979, se encuentran representados todos los ecosiste-

mas, fauna y flora, del trópico americano, al estar tan sólo a 46 kilómetros de distancia los Nevados Bolívar y Colón, de 5.775 metros de altitud, de las playas del Mar Caribe, siendo el macizo litoral más alto del mundo. En la actualidad este territorio sigue ocupado por los narcotraficantes (desde los años setenta) y por los distintos grupos armados del país. A pesar de esto, «El pacífico universo kogi» se mantiene con una población de 9.911 indígenas (censo de 2001), firme en sus creencias y con la esperanza de ver convertido este territorio, algún día no lejano, en un gran Santuario de Paz.

Ellos tienen una visión holística del mundo. La Madre Universal nutre a la Madre Tierra y a todos los elementos naturales que la integran. La sienten como un cuerpo humano, un ser vivo, en el que los árboles son los cabellos, los ríos son las venas y las rocas los huesos. La filosofía Kogi se fundamenta en la fertilidad de la Madre, amorosa y protectora. Ella representa toda la existencia y la naturaleza, de la que ellos son los guardianes y protectores, para permitir el equilibrio ecológico. Se autodenominan los hermanos mayores, por ser conocedores de la Ley, considerando a los no indígenas que destruyen y dañan como los hermanos menores. Comentan:

«La Sierra Nevada nos fue dejada desde el origen como nuestra casa, como nuestro cuerpo, en el que hemos de habitar, al que tenemos que cuidar como Ser sagrado. Por esto debemos vivir en equilibrio y armonía con el agua, con el viento, con el sol, con la tierra, en paz con la naturaleza que es nuestra propia naturaleza».

La Sierra Nevada es para ellos el corazón del mundo y el punto central está en el alto Buriticá, donde se encuentra la Ciudad Perdida, zona que consideran de gran poder, sagrada, como una puerta que se abre hacia el macrocosmos, desde donde rememoran los rituales de la antigua cultura Tayrona. Es una reserva arqueológica en la que siguen depositando sus ofrendas, con objeto de pedir protección y, sobre todo, sabiduría, la verdadera riqueza para ellos, que consideran que

no hay nada peor, y más dañino, que la ignorancia.

Para la construcción utilizan materiales sencillos. Tanto los templos como sus viviendas son construidos con elementos naturales, con vida. Los Mamas son los líderes espirituales, intermediarios o canales entre las Fuerzas cósmicas o Leyes de la Madre. Ellos deciden cómo actuar, qué ofrecer, dónde enterrar, etc., siendo los máximos responsables de conservar y transmitir toda la sabiduría ancestral.

Desde mediados del s. XX, este pueblo pacífico viene sufriendo, con mayor intensidad, las consecuencias de los actos de los Hermanos Menores, encontrándose en la actualidad seriamente amenazado. En la década de los cincuenta tuvo lugar un movimiento migratorio importante de campesinos que buscaban la paz en la Sierra, huyendo de la violencia del país. La población se vio triplicada, con el consiguiente deterioro del entorno y el saqueo de los lugares sagrados por los, así llamados, gUAQUEROS. En los años setenta comenzó la pesadilla del narcotráfico. La topografía accidentada del terreno los atrajo a este lugar donde impusieron el cultivo de la marihuana. El 70% de la superficie boscosa desapareció y, también, los huertos familiares que abastecían de alimento por ser menos rentables, llegando la población a sufrir hambre. El aumento demográfico fue tan numeroso que volvió a triplicar la población. El gobierno nacional tomó como medida fumigar estas zonas, para terminar con los cultivos ilegales, pero esta decisión causó graves daños en toda la tierra, en las aguas y en la salud de las personas y animales. En los años ochenta se cambiaron los cultivos por los de cocaína, unas cosechas de ganancia rápida y, además, resistentes a las fumigaciones. Este negocio trajo consigo más violencia añadida, con la presencia de los grupos de autodefensa y los frentes guerrilleros, teniendo lugar enfrentamientos entre ellos y con el ejército. Todo esto ha originado que los Kogi hayan sufrido desplazamientos constantes, viéndose amenazados y forzados a abandonar sus territorios originales hacia tierras cada vez más altas y menos fértiles de la Sierra, estando en la actualidad en grave peligro sus vidas y su cultura.

En el año 1986 se crea la ONG's Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta, integrada en la Unión Mundial de Conservación de la Naturaleza. La ejecutiva la integran representantes del gobierno nacional, campesinos, indígenas, científicos, expertos en medio ambiente locales e internacionales y guardas forestales. En 1997 culminaron el Plan de Desarrollo Sostenible de la Sierra Nevada, en el que plasman los problemas y proponen las líneas de acción.

Gracias a las presiones y a la tenacidad indígena Tayrona (arhuacos, kogis, arzarios y kankuamos) en junio de 1994 el gobierno colombiano, presidido por César Gaviria (hoy secretario general de la Organización de Estados Americanos, OEA) les devolvió, por decreto, 19.500 hectáreas de tierra que, desde la antigüedad, les da acceso al Mar Caribe. La franja va desde la desembocadura del río Don Diego hasta la del Palomino.

En la actualidad, el mayor anhelo de este pueblo, según declara su portavoz en España, Moisés Villafañe, es:

«Impulsar un Congreso Mundial Indígena, para hablar de sus problemas, pero sobre todo para declarar a la Sierra, ante la comunidad indígena mundial, como Santuario Sagrado de Paz, una suerte de Tibet a orillas del Caribe».

Véase también: Chipko, Ecología profunda, Indígenas.

Bibliografía:

- REICHEL DOLMATOFF, Gerardo (1950-1951), *Los kogis. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá, Editorial Iqueima.
- , (1996), *Los Kogi de la Sierra Nevada*. Palma de Mallorca, Bitzoc.
- RODRIGUEZ SANTOS, Pilar (2000), *IV Congreso Internacional de Filosofía antropológica*. Valencia, Generalitat Valenciana.
- , (2000), *La Simbólica de lo Sagrado en Mircea Eliade*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- PREUSS, K. T. (1993), *Visita a los indígenas Kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

Filmografía:

- EREIRA, Alan (1990), *From The Heart of the World: The Elder Brothers Warning*. BBC.
M.^a CARMEN ROLDÁN MOLINA

KRIYA. Es un proceso yoguico, o movimiento de fuerzas internas, provocado al despertar kundalini, el cual va dirigido a establecer un perfecto equilibrio.

El término viene de la raíz sánscrita «kri», que significa ritual, acto, palabra, hecho o ceremonia. Esta misma raíz la encontramos en la palabra karma, el principio natural de causa y efecto.

Kriya Yoga es una técnica avanzada de yoga, que viene a significar unión con el infinito (Yoga) por medio de cierta acción o rito (Kriya). Es la encargada de despertar la energía de la naturaleza interior, abriendo y transformando los centros energéticos (chacras) a su paso por el canal central (columna vertebral), alcanzando con ello una tonalidad vibratoria mucho más sutil, que redundará en un sistema de vida más acorde con la armonía, el orden y la paz, tanto interna como externa.

Lo que hoy se denomina como el gran movimiento Kriya Yoga, conocido y practicado en todo el mundo, en la antigüedad era un rito sagrado al que sólo unas pocas personas privilegiadas tenían acceso. Se dice que fue revelado por Dios a Vivaswan (un iluminado), quien lo pasó a Manu (un gran legislador) y éste a Ikshwaku (primer rey de la dinastía solar en la India). Transmitiéndose así, de uno a otro, fue guardado por los rishis (sabios transmisores de los Vedas). Krishna lo enseñó a Arjuna, y muchos siglos después, Babaji iniciaría a Yogiraj Lahiri Baba, a mediados del s. XIX, pidiéndole que transmitiera esta técnica e iniciara a cualquier persona que sinceramente deseara aprenderlo y practicarlo. Así es como Yogiraj Lahiri ha llegado a ser considerado como el padre de esta ciencia, que redescubrió y clarificó, guiando e iniciando a miles de devotos en toda la India.

El Kriya Yoga llega a Occidente gracias a Paramahansa Yogananda en el año 1920, cuando procedente de la India representó a su

país como delegado en el congreso internacional de líderes religiosos celebrado en Boston. Permaneciendo en EE UU por expreso deseo de su maestro espiritual (Swami Shriyukteshwarji) para difundir al mundo esta ciencia sagrada y milenaria. Poco tiempo después fundó, Self-Realization Fellowship (Asociación para la Autorrealización) en California.

El Kriya Yoga enseña que el control de la respiración es el control de la mente que acerca al yogui a su Ser esencial. Convirtiéndose en el medio más eficaz de ingresar Prana (la energía vital) en el organismo, lo que les puede permitir incluso permanecer varios días de ayuno.

En el libro clásico de filosofía hindú más consultado de la India, el Bhagavad Gita, se dice en este mismo sentido lo siguiente:

«La regulación de la energía vital se denomina pranayama. Es una técnica muy desarrollada que, mediante cantidades y ritmos determinados, ordena y domina la respiración en sus tres fases: puraka (inhalación de prana); kumbhaka (retención, antes o después de inhalar o exhalar); rechaka (exhalación del aliento)».

En los Sutras de Patánjali, a los que se les estima unos 5.000 años de antigüedad, ya se hace referencia al control de la energía vital, o técnica de Kriya, de esta manera:

«La liberación puede ser obtenida por medio del pranayama, que se obtiene disociando el curso de la inspiración y la exhalación».

En su libro autobiográfico, convertido en una de las obras clásicas de la literatura espiritual, Yogananda dedica el capítulo veintiseis al Kriya Yoga, explica el movimiento, o pequeño «terremoto» interno, que puede experimentar el yogui, accediendo con ello a una sanación de orden natural. Lo define como:

«... es un simple método psicofisiológico por medio del cual la sangre humana se libera del anhídrido carbónico y recibe una cantidad suplementaria de oxígeno.

Los átomos de este oxígeno adicional son transmutados en energía vital, la cual rejuvenece el cerebro y los centros de la médula espinal...».

Son numerosos los maestros que aseguran que esta técnica acelera considerablemente la evolución, a toda aquella persona que sinceramente trabaja para obtenerla. Mahatma Gandhi recibió la iniciación en Kriya Yoga, a través de Yogananda, el 27 de agosto de 1935, en su ashram en Wardha, India.

Véase también: Kundalini, Yoga.

Bibliografía:

- PARAMAHANSA YOGANANDA (1999), *Autobiografía de un yogui*. Los Ángeles, S.R.F.
 SWAMI SIVANANDA (1980), *Senda Divina*. Madrid, Edaf.
 SWAMI MUKTANANDA (1981), *El juego de la Conciencia*. Nueva York, Editorial Siddha Yoga.
 MIRCEA, Eliade (1991), *Yoga: Inmortalidad y Libertad*. México, F.C.E.
 BESANT, Annie (1990), *Bhagavad-Gita*. Barcelona, Humanitas.

Web:

www.yogananda-srf.org (dirección del Self-Realization Fellowship)

M.^a CARMEN ROLDÁN MOLINA

KU-KLUX-KLAN. Organización secreta estadounidense fundada en 1865 en Pulaski (Tennessee) y dedicada a actividades racistas. Se extendió por los antiguos Estados de la confederación y contó entre sus primeros miembros con antiguos militares confederados y jóvenes sudistas que, contrarios a la abolición de la esclavitud y descontentos con la política de igualdad racial implantada por el Partido Republicano tras la Guerra de Secesión, consideraron humillante la victoria de la Unión y la derrota del Sur.

La historia del Ku Klux Klan se inicia meses después de terminar la Guerra Civil norteamericana (1861-1865) cuando, en la pequeña ciudad de Pulaski, un grupo de jóvenes se disfrazó para atemorizar a los negros que aca-

baban de conquistar su libertad. Con el tiempo este grupo constituiría el llamado «Invisible Imperio del Sur» o K.K.K. En un principio se denominaron Caballeros del Círculo (Knights of the circle) y más tarde Knights of the Kuklos, al adoptar la palabra griega *Kyklos* (círculo) de la que se deriva Kuklos Klan y, por último Ku Klux Klan (la tercera palabra evoca a los antepasados escoceses).

Muy pronto el Klan se organizó, y en su convención de 1867 fue designado como jefe máximo de la organización el general Nathan B. Forrest. El K.K.K. estaba organizado jerárquicamente y sus miembros recibieron los nombres de brujos, dragones, genios, hidras, furias, centinelas, etc., todos ellos gobernados por el «gran brujo». Sus componentes, reclutados sobre todo en Tennessee, Alabama y Carolina del Norte, portaban peculiares vestimentas blancas, iban ocultos bajo sus capirotos y portaban emblemas propios. Su símbolo más característico era una cruz que hacían arder al aire libre. Paralelamente se fueron creando organizaciones similares en otros estados norteamericanos como los Caballeros de la Camelia Blanca (Luisiana), los Caballeros del Sol Naciente (Texas), etc. Todas estas organizaciones tenían como objetivo principal defender a los hombres del sur contra la política de la Unión y oponerse a la integración racial. En este sentido, numerosas campañas de violencia e intimidación se fueron sucediendo bajo el concepto de supremacía del hombre blanco sobre el negro. Campañas que provocaron la intervención del propio ejército de ocupación. En 1867 el Ku Klux Klan adquirió también carácter político al vincularse ideológicamente al recién reconstruido Partido Demócrata. A partir de esa fecha el Klan constituyó una forma de resistencia feroz, sabotando las decisiones del gobierno federal respecto a la elevación del nivel de vida de los negros y su derecho a voto. No obstante, para los miembros del Klan, el negro no era el único enemigo, pues tan peligroso como él eran sus aliados blancos de la Oficina de Emancipados, los sudistas partidarios de las ideas del Norte, y los aventureros del Norte que se instalaban en el Sur.

En 1868 el Klan alcanzó su momento de mayor apogeo, llegando a contar con unos

550.000 afiliados, algunos de los cuales incluso ocupaban importantes cargos políticos y económicos. Fue precisamente en este mismo año cuando el estado de Tennessee, motivado por el recrudecimiento de las acciones violentas del Klan, aprobó una ley para mantener la paz pública. Esta acción fue secundada por los estados de Alabama, Arkansas, Carolina del Norte y del Sur y Mississippi que elaboraron leyes similares. Posteriormente, los asesinatos cometidos, los abusos y excesos obligaron a su gran dragón, Nathan B. Forrest a decretar su disolución en 1870.

No obstante, ciertos extremistas como Thomas Watson, miembro del parlamento de Georgia y director del Watson Magazine de Atlanta (Georgia), apoyados en el importante número de adeptos que el Klan había conseguido en Alabama, Carolina del Norte, Carolina del Sur, Georgia, Mississippi, Florida y Tennessee, mantuvieron activa –aunque con menos fuerza– la línea anterior de actuaciones. Ello motivó al Congreso de los Estados Unidos a determinar su ilegalidad en 1871 con la aprobación de una ley –Force law– que permitió al presidente Grant suspender el *habeas corpus*, proclamar la ley marcial y enviar tropas a los estados del Sur para perseguir a los miembros del Klan, a sus colaboradores y a quienes se negasen a denunciarlos. Como resultado de esta medida, fueron detenidas unas 7.000 personas, aunque la falta de pruebas, sobre todo debido al mutismo de miembros y testigos temerosos de posibles represalias, llevó a la libertad a muchos de ellos. No obstante, en esta ocasión, el gobierno consiguió que las estructuras del Klan se debilitaran lo suficiente como para que se disolviera en 1871, tras la designación de Hayes como presidente de EE UU y la puesta en práctica de una política conciliadora entre Norte y Sur.

Ya en el siglo XX el Ku Klux Klan, aunque debilitado en su capacidad de actuación, vuelve a resurgir en Atlanta (Georgia). A partir de este momento, se pueden distinguir dos fases coincidentes con las posguerras mundiales:

a) La primera etapa comienza en 1915 en Georgia con William J. Simmons y transcurre

paralela a los movimientos racistas europeos. Aunque su campo de acción seguía siendo sobre todo el Sur, se implantó también en el medio Oeste, principalmente en los estados de Ohio, Indiana, California y Oregón. En la década de los años veinte, los objetivos del Klan eran más amplios, más nacionales que los de sus anteriores apariciones. Aunque continuó tratando de intimidar a los negros, su ideología iba encaminada hacia el mantenimiento de la pureza del anglosajón protestante. Defensor del americanismo «puro», el Klan se presenta como una organización pequeño-burguesa, protestante y blanca, que detesta a los extranjeros y hacía cundir el pánico entre las minorías de judíos y católicos. En este sentido, muchos eran los puntos en común entre el Klan y los movimientos fascistas que afloraban en Europa por aquellas fechas. No obstante, a partir de 1926, cuando el gran dragón de Indiana, David C. Stephenson, fue condenado por los delitos de violación y asesinato, el Klan perdió a muchos de sus adeptos. Posteriormente, la crisis económica y la II Guerra Mundial consiguieron terminar con las ansias de los extremistas que aun permanecían dentro de la organización.

b) Un nuevo brote de actividad del Klan, aunque sin conexiones con la etapa anterior, tuvo lugar en torno a 1950, cuando los negros comenzaron a reivindicar sus derechos civiles. En esta ocasión, los antiguos miembros del Klan, se reagruparon en organizaciones de tipo local pretendiendo rememorar en sus actuaciones el espíritu del antiguo Klan. Ejemplos de ellas fueron el Consejo de Ciudadanos Blancos o los Caballeros del Klan –la más numerosa–, dirigida desde Georgia por el brujo imperial Robert Shelton. A esta última se le atribuyeron los sangrientos episodios acaecidos en Montgomery (Alabama) y Jackson (Mississippi) en 1961, y los producidos posteriormente en todo el Sur tras la promulgación de la Ley de derechos civiles en 1964. El presidente Johnson, decidido a que se acataran las directrices federales, ordenó al FBI que abriera una investigación al respecto. Las pesquisas llevaron al arresto y condena de Shelton por injurias al Congreso en 1966, y a la posterior debilitación del Klan.

En nuestros días las actuaciones del Klan se han extendido incluso fuera de las fronteras de los Estados Unidos. Su evolución ha ido en paralelo a la creación de grupos extremistas paramilitares con conexiones internacionales y que actúan contra la integración racial y las leyes sobre derechos civiles. Sin embargo, aunque su espíritu se mantiene latente en muchos de los estados del Sur, su influencia es muy reducida –cerca de 10.000 miembros en 1990–.

Véase también: Racismo, Raza, Xenofobia.

Bibliografía:

- CHALMERS, David Mark (1973), *Ku-Klux-Klan: los americanos encapuchados 1865-1965*. México, Grijalbo.
- RANDEL, William Pierce (1965), *El Ku-Klux-Klan*. Barcelona, Bruguera.
- ROWE, Gary Thomas (1976), *My undercover years with the Ku Klux Klan*. New York, Bantam Books.

CARMEN CASTILLA VÁZQUEZ

KUNDALINI. En sánscrito, kundal es rizo. Kundalini es la energía interna o fuerza vital que permanece «dormida» en la base de la columna vertebral del individuo y que al despertar produce la verdadera elevación interior de la conciencia y desarrolla la creatividad. Esta energía, si se activa, asciende a través de la columna mediante la unión de prana y apana (energías positiva y negativa) activando a su paso los centros neurofluidicos, chakras (ruedas o discos que giran, situados a lo largo de la columna vertebral), que son las emanaciones de las glándulas endocrinas hasta llegar al cráneo, equilibrando así el organismo y pudiendo transformar las energías físicas en fuerza interna o poder espiritual.

Normalmente kundalini se representa de modo gráfico en forma de espiral, con tres vueltas y media. También es representada como una serpiente enroscada o adormecida, localizada en un área cercana a la base de la espina dorsal. De ahí le viene el nombre al hueso sacro (sagrado).

Son numerosas las culturas que han tomado la espiral kundalínica como emblema o

símbolo sagrado, al que han reconocido un gran poder, pudiéndolo encontrar en representaciones pictóricas o escultóricas de diversas civilizaciones y de distintas étnias, simbolizando la fórmula de las energías universales o de fuego interior, como acción, vida y autorrealización final.

En la India es la diosa que representa el canal más sutil del Ser que viene a iluminar los centros energéticos.

Kundalini Yoga es una mezcla de todos los tipos de Yoga, con el fin de obtener equilibrio, tanto físico, como psíquico y espiritual, que son la meta de todo practicante de Yoga. Combina pranayama (ejercicios especiales de respiración), bhandas (contracciones corporales), kriyas (series de ejercicios), asanas (posturas), mudras (gestos de dedos y manos), mantras (repetición de afirmaciones o entonación de sílabas o palabras), cantos devocionales, relajación, danzas, concentración, visualización y meditación (aquietamiento de la mente).

Se puede decir que la Kundalini Yoga es un antiguo arte, ciencia y técnica milenarios, desarrollado hace más de 5.000 años por los sabios de la India y el Tibet y considerado como la forma más completa y poderosa de yoga. Es denominado como «el yoga del poder de la serpiente», que se encarga de realizar las funciones de expansión de la conciencia, de despertar y hacer ascender la fuerza vital y que permite al practicante descubrir todo su potencial humano y divino, proporcionando con ello estados de bienestar físico, de paz

interior y de armonización de lo interno con lo externo, llegando a lograr el estado de unidad con el Todo.

Estas enseñanzas sagradas, hasta hace poco secretas, a las que sólo tenían acceso una minoría de iniciados, en monasterios y ashrams de países orientales, han ido expandiéndose y acercándose gracias a la decisión de maestros en estas artes que han abandonado sus lugares de origen. En la actualidad se puede decir que están instaladas en todos los países del mundo, siendo numerosas las escuelas que imparten conferencias y cursos a todas aquellas personas que deseen comprometerse con esta disciplina.

Véase también: Kriya, Yoga.

Bibliografía:

- CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain (1995), *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Gerder.
- COULIANO, Joan P. y ELIADE, Mircea (1991), *Diccionario de las Religiones*. Barcelona, Paidós.
- ELIADE, Mircea (1991), *Yoga: Inmortalidad y Libertad*. México, F.C.E.
- SWAMI MUKTANANDA (1981), *El juego de la Conciencia*. Nueva York, Editorial Siddha Yoga.

Web:

www.siddhayoga.org (Página de meditación en sidha yoga).

M.^a CARMEN ROLDÁN MOLINA



LITERATURA y PAZ

L

LAICIZACIÓN. Laicización y secularización son dos términos que se emplean de forma semejante. Inicialmente designan el proceso de emancipación de las sociedades respecto de las iglesias y el poder religioso. Históricamente se ha dado un triple proceso. En un primer momento la religión no sólo es el núcleo de la sociedad, sino que las iglesias son las instituciones hegemónicas que dominan la vida de los ciudadanos. La vida familiar y social, la educación y las leyes, las costumbres, fiestas y tradiciones están reguladas por la religión y controladas por el clero y los representantes religiosos. En Occidente, un primer momento de laicización se da con la modernidad y el ascenso de las monarquías absolutas. El estado se emancipa de la Iglesia, a la que somete a su control, aunque la religión sigue siendo todavía la instancia que impregna a la sociedad. Es la época de los Estados confesionales y las iglesias nacionales, en la que la política se ha desacralizado y pragmatizado en favor del Estado, pero en la que las iglesias siguen detentando un gran poder social, cultural y político. Los Estados tienen una legitimidad propia, aunque todavía se conserva la idea de que el poder y la soberanía viene de Dios y no del pueblo o del parlamento, y las iglesias están sometidas al poder real. En España es la época de la monarquía católica y del derecho de patronato regio sobre las Indias, convergiendo la conquista militar y la implantación de la religión de Estado en América.

La laicización se desarrolló en la Ilustración en una doble línea: en los países de tradición anglosajona se tendió a la privatización de la religión, confinada al ámbito individual y personal, a partir de un desarrollo económico, cultural y político que emancipaba la esfera pública de las Iglesias y hacía posible el Estado no confesional. Estados Unidos fue el modelo de esta laicización, que reducía las iglesias a entidades privadas dentro de la sociedad civil, conservando el Estado una postura de neutralidad y de coexistencia con las distintas religiones. El proceso de laicización fue mucho más conflictivo en los países latinos católicos. Por una parte, las iglesias defendieron su hegemonía en la ciudad civil, así como sus prerrogativas estatales como religión confesional, y se opusieron a los intentos de privatización e individualización de la religión de los países protestantes. Por otra parte, la crítica a la religión fue mucho más virulenta y anticlerical en los países latinos, buscando eliminar la influencia de la religión en la sociedad civil y los privilegios de la Iglesia en el ámbito político.

Por eso, el proceso de laicización degeneró en una polarización, siendo la cuestión religiosa uno de los elementos de tensión y conflictividad política y cultural. Se criticaba el oscurantismo e irracionalidad de la religión, así como el carácter antidemocrático de la Iglesia, mientras que las personas religiosas acusaban a las instancias laicistas de anticlericalismo y de eliminar la religión tanto en el ámbito político como sociocultural. No hubo

sólo una subordinación política de la Iglesia al Estado y una autonomía cultural de la religión, generando una sociedad pluralista, laica y aconfesional, sino que la secularización llevó a la lucha contra la religión en sí, vista como alienación humana, como desviación ilusoria tanto en el ámbito privado como público. Se esperaba la muerte de la religión, su sustitución por una ética profana y civil que generaría una sociedad mayor de edad, democrática y laica.

No sólo no se han cumplido estas expectativas, sino que esta confrontación entre una religiosidad clerical y defensora de privilegios eclesiales y un laicismo antirreligioso se ha convertido en uno de los elementos que más violencia han generado en la historia de nuestra sociedad. La laicización se ha convertido en uno de los elementos más conflictivos de los dos últimos siglos. Todavía hoy subsisten problemas pendientes y no resueltos de la época anterior, a partir de acuerdos puntuales entre el Estado y el Vaticano que conceden a la Iglesia católica prerrogativas institucionales en áreas como la educación, la política y las finanzas del Estado. España es oficialmente un país laico, pero no tanto en la práctica. Resulta muy complicada una separación estricta entre Estado e Iglesia, después de muchos siglos de nacional catolicismo, y dada la importancia política y cultural de la Iglesia.

Por otra parte, el espacio dejado libre por las religiones en el estado no confesional y la sociedad laica fue aprovechado por otras ideologías e instancias que, en nombre del progreso y de proyectos emancipadores intrahistóricos, actuaron como ideologías pseudo religiosas seculares. Así ocurrió por ejemplo con el nacionalismo, la ideología marxista y la misma concepción liberal de la sociedad. La vieja teología cristiana de una historia lineal que se orienta hacia el reinado de Dios al final de la historia, se convirtió en un movimiento intrahistórico y mundano. En nombre de las leyes de la historia, del progreso, del pueblo, la patria o la libertad se ofrecía una salvación secularizada (la sociedad sin clases, la patria emancipada e independiente, el reinado de la libertad en la sociedad de mercado, etc.). Estas ideologías ac-

túan como religiones laicas y han desencadenado en el siglo XIX y XX tanta violencia, fanatismo y sacrificios humanos como las religiones en sus peores etapas.

En última instancia, se ha recurrido al pragmatismo del fin que justifica los medios, mientras que los ideales nobles que inspiraron a estas ideologías (el proletariado, la patria, la libertad liberal) se convirtieron en justificaciones perversas de ideales cargados de fanatismo y de violencia. La necesidad humana de proyectos colectivos y personales que den sentido a la historia y a la vida individual posibilita la perversión de los ideales de las religiones y de las ideologías seculares, con toda la carga de fanatismo y de violencia potencial que subyace a los grandes proyectos colectivos. Por eso, es necesaria una laicización de la sociedad y una desconfesionalización del Estado, que frene el potencial de violencia de las religiones. La política tiene que dejar de ser una alternativa a la religión, lo cual exige también una desacralización de los proyectos seculares y una actitud crítica respecto de las ideologías, para que no acaben conculcando los derechos humanos y sacrificando los individuos a las creencias y doctrinas presuntamente emancipadoras. La democracia reposa sobre la igualdad y pluralidad de los ciudadanos, que no tienen por qué ignorar sus convicciones, religiosas o no, pero que tienen que compatibilizarlas con el estado laico, democrático y plural.

Quizás es posible hoy una nueva fase de una laicización que no se convierta en laicismo (la pretensión de eliminar la religión) y de una secularización que no suponga necesariamente la militancia contra la Iglesia hegemónica. Hay que desacralizar al Estado y al orden político, así como la misma idea de pueblo, proletariado y nación. La modernización de la sociedad posibilita una desideologización y una desacralización tanto de la Iglesia como de los mismos proyectos políticos. Por otra parte, hay un patrimonio cultural, artístico e histórico que no puede ser ignorado y que hay que conservar para las generaciones futuras, sin que su origen religioso sea un factor ilegítimador o negativo. Una sociedad laica no es necesariamente hostil a las religiones, sino neutral y aconfesional.

No elimina la influencia de la religión en la sociedad, ni la legitimidad de las convicciones religiosas de muchos ciudadanos y su derecho a participar en la construcción social, pero no acepta conceder privilegios políticos o sociales a las instituciones eclesiales a las que pertenecen. La conflictividad del pasado debe dejar paso a la tolerancia, el pragmatismo funcional y el pluralismo ideológico y de valores en la sociedad civil.

El contexto pluralista de nuestras sociedades se deja sentir en las mismas religiones y facilita una mayor tolerancia y diálogo, tanto entre diversas iglesias y confesiones religiosas, como entre creyentes y personas no religiosas. Permite además, una aceptación global de la separación entre Estado y religión, dejando al mismo tiempo a la religión que actúe en la sociedad civil como un factor más que determina la vida de los ciudadanos. Los derechos humanos se convierten en el referente último desde el cual hay que establecer las relaciones entre libertad religiosa, sociedad laica y estado no confesional, dejando libre espacio a las religiones y eliminando prerrogativas y discriminaciones de las iglesias. De esta reestructuración depende en buena parte la paz social y la limitación de los conflictos.

Véase también: Cristianismo, Desarrollo, Estado, Poder, Religiones y paz, Sociedad civil.

Bibliografía:

- BERGER, Peter (1981), *El dosel sagrado*. Barcelona, Kairós.
 CASANOVA, José (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid, PPC.
 COX, Harvey (1985), *La religión en la sociedad secular*. Santander, Sal Terrae.
 GAUCHET, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie*. Paris, Gallimard.

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

LARZAC. Campaña de resistencia civil de naturaleza no violenta realizada, de 1971 a 1981, por campesinos y labradores del Sur de Francia contra los planes gubernamentales de ampliar una base militar mediante la expropiación de las tierras de aquéllos.

Las movilizaciones de Larzac se inspiraron en las formas de lucha gandhianas y estuvieron lideradas por Lanza del Vasto, el discípulo más caracterizado de Gandhi en Europa y creador de la *Comunidad del Arca*. Larzac tuvo una notable importancia puesto que se trató del primer movimiento de larga duración y persistencia de tipo antimilitar (en el que luego se inspiraría Greenham Common), en el que se experimentaron formas de solidaridad anti-colonial y se construyeron muchos tipos de lazos comunitarios.

Cuando en octubre de 1970 el ministro de defensa francés reveló la decisión de ampliar la base militar de Larzac, mediante sistemáticas expropiaciones de los productores del lugar, se prendió la alarma que se acabaría convirtiendo en una larga y dura campaña de actos y movilizaciones por toda una década. Lo que más destaca de Larzac fue la capacidad movilizadora y demostrativa de los pequeños productores franceses y su habilidad para generar redes de solidaridad en torno a su objetivo: salvar Larzac.

Un repaso histórico de esa década revela la inventiva y ductilidad del movimiento Larzac para adaptarse a las presiones gubernamentales y judiciales tomando, en muchos casos, la iniciativa contra tales tensiones y forcejeos. Las demostraciones de protesta fueron muy variopintas. Hubo todo tipo de muestras de presión, persuasión y concienciación, acciones de tipo simbólico como varias semanas de ayuno y meditación; la devolución de la cartilla de reclutamiento al servicio militar por parte de los agricultores en la *reserva* junto a una carta de rechazo a aquél, cosa que fue secundada en muchas partes de Francia; se descargó estiércol frente a varios ayuntamientos para presionar a los alcaldes del partido del gobierno *gaullista*; se crearon comités de solidaridad a lo largo del país; se difundió el «Manifiesto de los 103» en favor del pacifismo y contra el uso militar de suelo agrícola; se desplegaron rebaños de ovejas por París, junto a la Torre Eiffel, con textos alusivos, carteles y pintadas con la campaña: *Salvad Larzac*; o se ocuparon edificios públicos con el uso de estos u otros animales como en el ayuntamiento de La Cavalerie (1976); etc.

Asimismo, se pusieron en marcha iniciativas menos puntuales y más sistemáticas como la recogida de la cosecha de 1974, cuyo grano fue destinado al Alto Volta (África); en esa misma línea se realizaron conciertos, congresos, sentadas multitudinarias, fiestas, etc., de tipo solidario con otros lugares del Tercer Mundo con problemas de hambre, subdesarrollo o marginación. También hubo campañas más duras de ocupación de fincas, cortes de carreteras y otras demostraciones de fuerza como el asalto a varias oficinas locales del gobierno para destrozar sus archivos, o la ocupación de varios ayuntamientos y el ejercicio del poder municipal por varias semanas; sentadas, organización de barricadas; boicot a las campañas electorales o a los candidatos *gaullistas*, etc.

También es de destacar, a mediados de los 70, la ocupación de granjas vacías y su rehabilitación para crear espacios comunitarios donde convivieron objetores de conciencia, activistas políticos, agricultores, estudiantes, etc. En tales granjas se montaron centros de estudio y entrenamiento en técnicas de lucha noviolenta como el caso de «Le Cun».

En la primavera de 1979, cuando el tribunal de justiprecio determinó las indemnizaciones a pagar por las expropiaciones la intensidad del movimiento Larzac se agudizó afectando a la campaña presidencial de 1981. Finalmente, el movimiento de Larzac terminó con la retirada del proyecto gubernamental de convertir sus campos en una base militar. El consejo de ministros del nuevo presidente electo, François Mitterand, en junio de 1981, firmó el decreto por el que Larzac sería «salvado».

Larzac fue un proceso de gran interés porque supo conjuntar y articular una gran cantidad de actos y demostraciones de protesta noviolenta, generó redes sociales nuevas y tuvo un éxito bastante aparente en la historia reciente de la Noviolencia, que influiría en Greenham Common (Inglaterra), Comiso (Italia), Cabañeros (España), etc.

Véase también: *Greenham Common*, Métodos de Acción Noviolenta.

Bibliografía:

- MULLER, Jean-Marie (1983), *Estrategia de la acción no-violenta*. Barcelona, Hogar del Libro.
 RAWLINSON, Roger (1983), *Larzac. A Victory for Nonviolence*. London, Quaker Peace and Service.

Web:

<http://www.uni-kassel.de/~kayser/larzacf.htm>
 (Amplia documentación sobre Larzac).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

LEGISMO. El término corresponde a la Escuela de la ley (*Fa jia*).

Es un pensamiento que nace en China durante el periodo de los Reinos combatientes (Zhanguo: 475-221 a. C.). El legismo se formaliza y se desarrolla a través de cuatro maestros fundamentales: Shang Yang o Príncipe Shang (?-338 a. C.), Shen Buhai (?-337 a. C.) y Shen Dao (s. IV a. C.) y el sintetizador Han Fei zi (369-286 a. C.).

En la época de Primavera y Otoño, China es un territorio dividido entre varios reinos que desean la hegemonía, tras la caída de la Casa Zhou que duró del siglo XI a 771 a. C. El final de este periodo coincidirá con un nuevo periodo, el de los Reinos combatientes (Zhanguo: 475-221 a. C.) que desembocará en la primera unificación de China por los Qin (221-206 a. C.).

En estos periodos turbulentos y dramáticos, nacieron multitudes de escuelas de pensamientos, llamados *las cien escuelas de pensamientos*. De la *escuela de la Ley (Fa Jia)* Han Fei Zi es, quizás, el más conocido por su trabajo en el *Arte de Gobernar*. Se fundamentó en tres principios:

1. Para Shen Dao, el *shi* (poder o autoridad) era lo más importante;
2. Para Shen Buhai, el *shu* (la manipulación) era la forma de manipular a los demás, o de saber utilizar a las personas y las cosas del mundo;
3. Para Shang Yang, el *fa* (la ley) y su cumplimiento es fundamental para el buen funcionamiento de un Estado. El *fa*, se antepone al *rito* defendido por Confucio. La ley, al

igual que los nombres deben conformarse y adaptarse a las realidades sociopolíticas de los momentos históricos.

Para Han Fei Zi, estos tres principios (*shi*, *shu*, *fa*) son fundamentales para el desarrollo de un buen gobierno. Las leyes (*fa*) representan las referencias básicas de todos aquellos sujetos que viven en sociedad. Estas leyes deben ser aplicadas, por lo que la autoridad o poder debe velar por ello. Por otra parte, sin una comprensión del mundo y de la sociedad, no se pueden usar las cosas, por lo que no se pueden formalizar leyes ni referirse a ellas. Conocer las leyes y aplicarlas permite una capacidad de maniobra a la que todos están sujetos, por lo que saber manipular a los demás es imprescindible para la formalización de leyes y su requerido cumplimiento.

Los legistas, desde el punto de vista de la legalidad, son políticos muy adelantados a su época. Estas ideas se transformarán en instrumentos básicos para el poder imperial, lo que favorecerá la unificación del país en el 221 a. C. Desde este punto de vista se normalizarán los pesos y las medidas, la escritura, y muchas más cosas. Es un gran avance para el pensamiento humano. Después de la primera unificación de China, este concepto desaparecerá, aunque en el fondo de los políticos posteriores siempre estará vivo, aunque no haya ya referencia alguna.

Para sus fines ideológicos, los legistas utilizarán muchos de los conceptos daoístas (taoístas o *escuela del dao*). Puesto que el daoísmo se refiere a que todo en la vida y en la naturaleza está en perpetuo cambio, también la política o el *arte de gobernar*, es una continua adaptación a las transformaciones infinitas del comportamiento humano en la sociedad.

Aunque los principios conceptualizados por los legistas son o parecen muy modernos, el paso al concepto democrático no se realizó o no se alcanzó. El Emperador era el jefe supremo del Estado, y podía hacer todo lo que quisiera; aunque en honor a la verdad, ellos consideraban que el Emperador no debía actuar, sino vigilar a sus ministros, que son los que gobernaban en la práctica, por lo que su buena elección era fundamental. Esta

idea, al fin y al cabo, no se pudo llevar a la práctica. Pensemos que estamos en el s. IV a. C.

A pesar de un concepto muy moderno de la ley, ésta es producto de su época, y se fundamenta en la aplicación de dos instrumentos imprescindibles: los premios y los castigos. Ambos responden al clima de la realidad violenta de la época, por lo que reflejan esos condicionantes:

«Ningún gran hombre fundaría su gobierno en el principio de satisfacer los deseos de los hombres, pues los hombres sólo buscan su provecho material, sino en la ley, con sus premios y castigos. Y gobernaría aplicándoles castigos extremadamente rigurosos, mas no por odio sino por amor, porque es gracias al rigor de los castigos que nadie osaría violar la ley y las naciones y los pueblos vivirían, así, en paz». (Han Fei Zi: 175).

Los legistas, al igual que el confucianista Xun Zi y el pensador Mo Zi, no creen en la bondad humana, sino que, cada cual según su postura, son productos de la sociedad y de sus relaciones.

Véase también: Budismo, Confucianismo, Daoísmo, Escuela de los nombres, Moísmo, Zen.

Bibliografía:

FENG YOU LAN (1989), *Breve historia de la filosofía china*. Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras.

HAN FEI ZI (1998), *El arte de la política (los hombres y la ley)*. Madrid, Tecnos.

PEDRO SAN GINÉS AGUILAR

LENGUAJE Y PAZ. El lenguaje es reconocido como un elemento central de la Cultura de Paz, porque está presente en todos los conflictos: a través de él damos carta de naturaleza al conflicto, lo verbalizamos, comunicamos nuestros intereses o percepciones contrapuestas, expresamos sentimientos y emociones, negociamos, nos reconciliamos... La palabra puede ser el fundamento del conflicto, la clave de la negociación y la regulación,

o por el contrario, la causa de su escalada. Por eso un lenguaje de paz o una retórica pacífica puede ser una herramienta importante para los que trabajan en la construcción de la paz: educadores, mediadores, conciliadores, investigadores, etc. Un cambio en el lenguaje verbal y corporal puede ayudarnos a cambiar nuestra manera de concebir el mundo y sus conflictos, y a su vez, un cambio en nuestra visión del mundo daría lugar a un nuevo modo de pensar, hablar y actuar.

El lenguaje determina nuestro pensamiento hasta el punto de estar fuertemente implicado en nuestra cosmovisión. Por ejemplo, la cultura occidental, muy influida por el cristianismo, divide la realidad en categorías opuestas (paz/guerra, bueno/malo, etc.), incluso en la estructura de sus lenguas. Todavía nos faltan palabras para expresar nuevas ideas sobre la paz que vayan más allá de estas oposiciones, así que las lenguas occidentales suelen recurrir a la negación de algún término o a precisarlo con adjetivos de contraste (p. ej.: noviolencia, Paz Negativa). La superación de esta forma de nombrar las facetas de la paz significaría que tales ideas tienen importancia en nuestras vidas, pero también estas nuevas palabras nos hacen intuir nuevas formas de ver los conflictos.

Por otra parte, el modelo cultural que subyace a cada lengua no es transmisible con exacta fidelidad. Gandhi adoptó la palabra *Satyagraha* para expresar la fuerza de una acción no violenta y consciente basada en el búsqueda de la verdad, que está en todos los actores de un conflicto. Esta palabra sánscrita se podría traducir como «asir, abrazar la verdad» o «insistir en la verdad», y evoca muchos matices: resistir de forma activa, reconocer y comprender la razón del adversario, ser consecuente, no colaborar con el que no es honesto o injusto, etc. En otras lenguas se ha traducido de forma muy diferente, porque se han hecho interpretaciones distintas del concepto en base a visiones del mundo ajenas al contexto cultural y religioso que rodeaba a la palabra *satyagraha*. Por eso encontraremos definiciones como «desobediencia civil», «persuasión no-violenta», e incluso «resistencia pasiva», términos cuya estructura lingüística parte de nuevo de la negación y

recurre a otro planteamiento semántico que no alcanza la nueva trascendencia de la palabra *satyagraha*.

La imposibilidad de transmitir fielmente toda la carga semántica, emotiva y cultural de las palabras no significa que el entendimiento entre individuos de diferentes culturas sea imposible. No existen situaciones ideales en la que se traduzca exactamente lo mismo que los interlocutores tienen en mente, pero existen situaciones interculturales y discursos compartidos que nos permiten regular los conflictos mediante el diálogo. Cada uno parte de su marco lingüístico-cultural y construye nuevos marcos para comprender otras formas de pensar, hablar y actuar. La exploración de este terreno común, que explica la comunicación intercultural y los procesos de traducción, contribuiría a la regulación pacífica de conflictos, ayudando a los mediadores a detectar las dificultades de comprensión, las diferentes interpretaciones y a señalar los caminos para ponerlas en contacto.

Dada la diversidad de cosmovisiones modeladas por lenguas diferentes, y los potenciales conflictos que pueden derivarse de ella, han surgido distintas propuestas de lenguas artificiales universales (esperanto, volapük, ido, etc.), con la idea de servir de puente entre culturas, y por tanto, contribuir a la paz mundial. Estas lenguas sólo serían auxiliares y no amenazarían nunca la diversidad lingüística, que es una riqueza elemental para comprender y transmitir las diferentes realidades del mundo. De todos modos, la diversidad lingüística no es en sí un factor determinante de los conflictos, aunque puede ser manipulada para provocar la violencia o convertirse en un factor de paz, al igual que la religión o la diferencia étnica.

Las imperfecciones de la comunicación ocurren incluso entre individuos de la misma lengua y cultura. La realidad no es algo externo a nosotros, comprende también las representaciones mentales internas. Hablar de algo es una manera de hacer la realidad, pero el sentido no lo crea un individuo aislado, sino que es algo que fluye entre sujetos (es intersubjetivo). El carácter lingüístico de la realidad hace que en los conflictos, las percepciones y asunciones, es decir, las imáge-

nes que nos representamos de los actores y de sus opiniones, además de lo que verbalizamos, sean tan importantes como los intereses en discusión. Por tanto todas las palabras, símbolos y gestos que tienden a la resolución pacífica, forman parte de la paz como deseo y aspiración humana.

El carácter simbólico e impreciso del lenguaje genera conflictos, y con ellos nuevas posibilidades creativas. Los investigadores de la paz reivindican la metáfora y el simbolismo del lenguaje porque median entre sujeto y objeto, actúan de puente en una realidad intersubjetiva. Los componentes de un lenguaje para la paz no podrían ser signos unívocos e inequívocos –como en el lenguaje científico–, sino símbolos con la riqueza de los matices y el poder de la evocación, palabras, gestos, actitudes y acciones que afectan a los interlocutores y establecen vínculos emotivos entre ellos.

Véase también: Gandhismo, Métodos de Acción Noviolenta, Semiótica de la paz, Simbolismo y paz.

Bibliografía:

- AGAR, Michael (1996), «Linguistic Peace Work», *Peace and Change*, 21, 4, 424-437.
- BRINCAT, Cynthia (1997), «Commentary: Moving Beyond the Metaphors of Conflict Toward a True (er) Peace», *Peace and Change*, 22, 3, 272-280.
- GORDON, April (1997), «Commentary: What is an Effective Language of Peace», *Peace and Change*, 22, 3, 264-271.
- SCHÄFFNER, Christina y WENDEN, Anita L. (Eds.) (1995), *Language and Peace*. Darmouth, Aldershot.
- SHARONI, Simona (1997), «Commentary: In Search of Counterhegemonic Discourses of Peace», *Peace and Change*, 22, 3, 281-292.

ANA RUTH VIDAL LUENGO

LIBERTAD POLÍTICA. La libertad no sólo es una de las características decisivas del hombre, que lo distingue de los animales, sino también uno de los ideales fundamentales de la Ilustración y una de las bases de la sociedad democrática. Abarca, por tanto, el ambi-

to individual, y es el punto de partida para la responsabilidad ética y social, en cuanto que define un conjunto de derechos humanos que han sido recogidos en las constituciones políticas (libertad de conciencia, de religión, de opinión, de prensa, etc.). Las libertades políticas corresponden a los derechos del ciudadano, que, a su vez, son una concreción de los derechos humanos. Por eso, la libertad de los individuos y de los pueblos es una parte sustancial de la ética y de la política en cuanto autonomía y autodeterminación, participación y capacidad de decisión, que tiene que traducirse en el ámbito de la personalidad y de la política.

La historia de Occidente está enraizada en la progresiva toma de conciencia de la libertad en el orden personal y social, arrancando de la sociedad política y de la filosofía de los griegos, de la concepción judeo cristiana de la dignidad del hombre, del renacimiento humanista y de las luchas por la libertad religiosa y política de las minorías en las sociedades europeas. Culmina en la filosofía ilustrada de los siglos XVII y XVIII que puso las bases de las democracias modernas a partir de la declaración de libertades burguesas de la revolución americana y francesa. Las libertades cristalizaron en la declaración de las naciones unidas sobre los derechos humanos en 1948, y fueron completadas con una serie de convenios internacionales que buscaban proteger la libertad individual y colectiva. En nombre de la libertad, con preponderancia hoy de la colectividad respecto del individuo, se han cometido muchos crímenes. La libertad está en tensión con la igualdad y la justicia, ya que sin un mínimo de igualdad económica, política y sociocultural la libertad se transforma en despotismo, en el que el más fuerte se impone al débil. De ahí la lucha por los derechos humanos de primera y segunda generación y la extensión del voto a todos los ciudadanos, sin limitación alguna por el sexo, economía o posición social. Hoy el problema estriba en la limitación de la libertad individual en las sociedades capitalistas por leyes y regulaciones estatales, que limitan la ley del más fuerte y el darwinismo social de las economías de mercado. Regular la libertad y controlar el dere-

cho a la propiedad privada sigue siendo hoy una exigencia de justicia. En nombre de la libertad, en nuestras sociedades consumistas se absolutiza el mercado y se limitan los derechos sociales conseguidos tras dos siglos de lucha.

El proceso de emancipación de las viejas colonias, respecto de las metrópolis imperiales, hay que comprenderlo en el marco del desarrollo de las libertades colectivas, siendo el proceso de independencia de la India con Ghandi, un ejemplo de no violencia activa y de compromiso con la libertad. Por el contrario, el marxismo y el nacional socialismo son los ejemplos más claros de como la apelación a la colectividad (al pueblo y a la nación) pueden llevar a la opresión de las libertades individuales y transformarse en plataforma de genocidios perpetrados en nombre de ideales nobles. Actualmente, es el nacionalismo una de las manifestaciones con mayor potencialidad de violencia contra las libertades, ya que en nombre del pueblo y de una presunta esencia nacional inmutable, se ataca a los inmigrantes, se alienta la xenofobia y el racismo, y se alientan proyectos políticos que no aceptan la democracia y el rechazo de la violencia. Siempre que se niegan las libertades individuales en nombre de cualquier ideal (Dios, patria y rey, en las ideologías decimonónicas) se acaba instaurando la violencia en la sociedad y negando los derechos humanos.

El carácter relacional del ser humano y el inevitable pluralismo social hacen de la libertad una dimensión conflictiva, potencialmente conflictiva y generadora de violencia. Las diversas teorías políticas basadas en la soberanía popular y en el contrato social intentan regular la libertad, dando el monopolio de la violencia al Estado democrático. Éste, a su vez, está limitado por los derechos humanos y por la soberanía popular, que se expresa en la constitución y en las leyes a las que tiene que someterse el poder estatal. Hay que combinar la protección de las libertades y la necesaria seguridad de los individuos y las sociedades, a partir de un orden político basado en los derechos ciudadanos. Las modernas sociedades han pasado de la homogeneidad a la valoración de las diferencias, bus-

cando formas pacíficas de resolver los conflictos y de evitar la violencia social. De ahí el desarrollo de los derechos cívicos, que protegen al individuo del Estado, y la importancia de la sociedad civil, junto a la estatal, que permite que los miembros de la sociedad sean ciudadanos protagonistas, y no meros súbditos. La libertad política está asegurada desde la soberanía popular, la división de poderes del Estado de derecho, la protección de la seguridad y libertad de las personas en el Estado social, y la concepción democrática del Estado, en la que se realiza la activa participación de los ciudadanos.

Los enemigos de la libertad son los totalitarismos de diverso signo (religioso, ideológico, nacional, político) que intentan imponer a la sociedad sus propios proyectos, a base de violencia física o moral. De ahí, la importancia del pluralismo político y de las mediaciones de los partidos y sindicatos. En las sociedades actuales, la libertad exige pluralismo en los medios de comunicación social, evitando que una minoría se haga con el control de la prensa, radio y televisión. La división real de poderes, así como la alternancia política y una robusta sociedad civil, son los mejores medios para impedir que los representantes del pueblo utilicen el aparato estatal para dominar a la población y limitar las libertades ciudadanas. En la misma línea hay que poner la aplicación del principio de subsidiariedad: hay que repartir el poder, en lugar de concentrarlo en un Estado absoluto y centralizado, que puede controlar a los ciudadanos y ejercer violencia sobre ellos. La paz no es la ausencia de conflictos y tampoco deriva de un orden impuesto por la fuerza, sino que se desarrolla a partir de la creación de ámbitos civiles donde los ciudadanos pueden ejercer sus libertades y criticar al Estado. Hace falta tanto Estado como sea necesario para proteger a los individuos y sus derechos, y tanta diversidad como sea posible, sin poner en cuestión la cohesión social y la igualdad de todos.

Por otra parte, la libertad es siempre conflictiva cuando se une al principio de igualdad en las sociedades plurales. El carácter representativo de la democracia, dada la imposibilidad fáctica de una gestión asamblearia

directa en las grandes sociedades modernas, hace necesario el control de los representantes y establecer mecanismos en los que pueda expresarse el pueblo. En nombre de la responsabilidad, la otra cara de la libertad, hay que potenciar una ética cívica y someterle las decisiones políticas. Por otra parte, hay que devolver la política a los ciudadanos, para que puedan ejercer la libertad, en lugar de concentrarla en expertos y especialistas que gestionan el Estado tecnocrático. El problema de la libertad en nuestras modernas sociedades desarrolladas está en pasar de las libertades formales a las materiales, es decir, con espacios reales donde los ciudadanos puedan decidir y reivindicar sus derechos, sin verse reducidos a meros electores de los que gobiernan. El problema se agudiza hoy por la enorme capacidad de influjo que tiene el Estado a través de los medios de comunicación y por la complejidad técnica de la sociedad moderna. A partir de ahí es posible presionar a los ciudadanos y ejercer una violencia cultural y social contra ellos, respetando un marco formal democrático. La pérdida de libertades reales degenera en violencia y en una paz impuesta, más ficticia que real, subordinada a los poderes fácticos y al *statu quo* social e institucional. Por eso hoy, hay corrientes de filosofía que prefieren hablar de liberación más que de libertad, tomando como punto de partida las condiciones materiales que imposibilitan la libertad de los pueblos y los individuos, más que una libertad formal y abstracta como la que, a veces, se defiende en las sociedades desarrolladas.

Véase también: Democracia, Derechos humanos, Igualdad, Noviolencia, Racismo, Sociedad civil.

Bibliografía:

- DUSSEL, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta.
- FROMM, Erich (1982), *El miedo a la libertad*. Barcelona, Paidós.
- PÉREZ TAPIAS, José (1996), *Claves humanistas para una sociedad democrática*. Madrid, Anaya.

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

LIBREPENSAMIENTO. El concepto define una corriente filosófica que arranca de finales del siglo XVII y se caracteriza por la libertad del pensamiento respecto a cualquier instancia religiosa, política o social. Especial importancia ha tenido la lucha por la libertad de conciencia, es decir, profesar las propias convicciones morales, religiosas y políticas, vinculándose así al librepensamiento. Remotamente remite al humanismo renacentista y tiene su expresión máxima en Kant, que defiende el lema de «sapere aude» (atrévete a saber) y que define la Ilustración como la salida de cualquier minoría de edad por el sometimiento del pensamiento a las instancias sociales, políticas o religiosas. La Ilustración francesa es una de las mayores corrientes de librepensadores (De Lamettrie, Helvetius, D'Holbach, etc.), que influyeron decisivamente en el desarrollo de la masonería internacional. Sus innegables contribuciones positivas a la libertad y a la emancipación del hombre deben sin embargo, ser contrapesadas por el fanatismo con que algunos pensadores defendían sus doctrinas filosóficas y políticas. El librepensamiento es innegablemente conflictivo, un presupuesto de las sociedades libres y abiertas, y también una corriente favorecedora de la inestabilidad social y de la desestabilización de las costumbres. De ahí, su rechazo en las sociedades cerradas y en los grupos conservadores. Los derechos humanos actuales reconocen la libertad de conciencia y de opinión, protegiendo de este modo al librepensamiento.

Véase también: Derechos humanos, Libertad política.

Bibliografía:

- ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro (1996), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- LLOSA, Pedro de la (2003), *La razón y la sinrazón: introducción a una historia social del librepensamiento*. Barcelona, Ediciones del Serbal.

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

LÍMITES DEL CRECIMIENTO. Vivimos en un mundo en el que mucha gente considera una mala noticia un bajo crecimiento económico (medido por el crecimiento del Producto Nacional Bruto, PNB); por supuesto, un descenso del PNB es contemplado como un auténtico desastre si se prolonga excesivamente en el tiempo (se habla entonces de recesión económica y si la situación empeora mucho, de depresión económica).

En tales circunstancias se teme un descenso del consumo, un incremento del desempleo, un empeoramiento, en suma, de las condiciones de vida. Implícito en lo anterior está la creencia, de sentido común, en la íntima relación entre crecimiento económico y desarrollo, entendido éste como fuente de bienestar social.

Sin embargo, esta correspondencia no es siempre cierta. Esta asociación es incorrecta. Puede haber períodos de crecimiento económico que coincidan con un empeoramiento en el bienestar (observado a través de indicadores que informan sobre el grado de satisfacción de necesidades humanas básicas como, por ejemplo, la esperanza de vida, el nivel de educación, de salud, etc.) de capas de la población muy numerosas.

Igualmente, puede haber mejoras significativas en el bienestar de una población sin crecimiento económico. Análogamente, puede haber crecimiento económico y empobrecimiento ambiental (que, por supuesto, tarde o temprano, afectará a las posibilidades de bienestar social).

Un modo de analizar las consecuencias ambientales del crecimiento económico es contemplando el subsistema económico en el marco del ecosistema global.

El ecosistema global es la *fuentes* de todos los recursos materiales que alimentan el subsistema económico y el *sumidero* de todos sus desechos.

Éste tiene una capacidad limitada para desempeñar las funciones de fuente de recursos y de sumidero necesarias para soportar el subsistema económico.

Lo necesario y urgente es mantener el tamaño de la economía global, pero también los tipos de usos del ecosistema global, dentro de los límites de la capacidad que tiene éste de soportar aquélla.

En un mundo de recursos finitos no es posible el crecimiento indefinido en alguna actividad que suponga: a) un consumo de recursos no renovables, o b) de renovables a una tasa superior a la de su renovación o bien, c) la emisión de desechos (residuos) no degradables por el entorno, o en el supuesto de que sean degradables, si se emiten a una tasa superior a la capacidad de degradación y de asimilación por éste.

Se ha calculado que se tardó todo el tiempo de la historia humana, hasta 1900, para llegar a una producción económica cuyo valor sería de unos 60.000 millones de dólares. En 1950 la producción mundial fue de 6,3 billones de dólares. Ha pasado de 31 billones en 1990, a 42 billones de dólares en 2000 y podría llegar a ser cinco veces mayor (si las tasas de crecimiento económico de los últimos decenios se mantuvieran y si el ecosistema global, nuestro planeta, lo pudiera resistir) en tan sólo una generación, aproximadamente.

Hay algunos indicios de que podríamos estar acercándonos o incluso haber superado ya, puede que de un modo irreversible, algunos límites y/o umbrales en la capacidad del ecosistema global para proporcionar sus funciones de fuente de recursos y sumidero de los residuos del subsistema económico. Estos son algunos de esos indicios:

— *La apropiación de la biomasa por los seres humanos.* Según cálculos realizados en 1986 la economía humana utilizaba, directa o indirectamente, aproximadamente el 40% de la producción primaria de la fotosíntesis terrestre (la cifra se reduce al 25% si se tienen en cuenta los océanos y otros ecosistemas acuáticos). Esto supone que con sólo una duplicación de la población mundial (en unos treinta y cinco años) se pasaría a utilizar el 80% y el 100% poco después. ¿Qué quedaría entonces para las otras especies? ¿cómo nos afectaría a los seres humanos el vivir en un mundo con tan poca diversidad biológica? ¿qué recursos se habrían perdido así para siempre?

— *El calentamiento global.* En la voz problemas globales nos detenemos un poco más en algunos de los aspectos de esta cuestión. Aquí baste con indicar que quizás éste sea

uno de los problemas que puede afectar más severamente las condiciones de vida de la generación actual, pero sobre todo de las generaciones futuras. Es muy probable que, entre otras consecuencias, haya un aumento en el número de inundaciones de mayor magnitud, olas de calor, riesgo de sequías en algunas zonas, aceleración del proceso de fusión de los glaciares y de los hielos polares.

Todos estos cambios tan rápidos de las temperaturas podrían afectar a la supervivencia de muchas especies de plantas y de animales y, como consecuencia, disminuir los suministros de alimentos y de otros recursos valiosos de muchos seres humanos. Igualmente el suministro de agua también podría verse muy afectado.

— *El deterioro de la capa de ozono.* Debido a la destrucción de moléculas de ozono en la estratosfera por la acción de los átomos de cloro liberados allí por los clorofluorocarbonos (CFC). Lo anterior provoca un incremento en la superficie terrestre del nivel de radiación ultravioleta-B, que tiene la frecuencia adecuada para romper enlaces en moléculas orgánicas. Ello puede generar, entre otras cosas, un incremento en el número de casos de cáncer de piel, de cataratas y un debilitamiento de nuestro sistema inmunológico y de otras especies. También puede provocar un descenso en el volumen de las cosechas y en el de capturas pesqueras.

— *La degradación del suelo.* Degradación debida a prácticas agrícolas inadecuadas y al uso del suelo para otros destinos tales como producción industrial, vías de comunicación, urbanizaciones, etc. Las tasas de pérdida de suelo, que son por lo general, de diez a cien toneladas por hectárea y año, exceden a la formación de suelo, por lo menos, en diez veces. Este dato adquiere mayor relevancia cuando se tiene en cuenta que el 97% de nuestros alimentos proceden de sistemas terrestres y no de los sistemas acuáticos u oceánicos.

— *La pérdida de biodiversidad.* Ya se ha destruido más del 55% del hábitat más rico en especies, el bosque tropical. La destrucción anual excedía, a principios de los años 90, los 168.000 km². Entre 1960 y el año 2000

se ha reducido a la mitad el número de hectáreas de bosques, de todo tipo, por persona. Al no conocerse el número total de especies existentes (pueden ser entre 5 y 30 millones o incluso más) no es posible conocer, exactamente, los ritmos de extinción. Pero un cálculo orientativo, conservador, indica que anualmente desaparecen para siempre, del orden de 5.000 especies. Es un ritmo, aproximadamente, unas 10.000 veces superior al que existía antes de que aparecieran los seres humanos. Estimaciones menos conservadoras sitúan la tasa anual de extinción en unas 150.000 especies.

Éstos y otros problemas ambientales (por ejemplo, la lluvia ácida, la diseminación de disruptores hormonales, etc.), así como el que necesidades básicas estén sin cubrir para muchos millones de seres humanos, han dado lugar al cuestionamiento de la correspondencia entre crecimiento económico y aumento del bienestar social y a la reflexión y profundización sobre el propio concepto de desarrollo.

Según el informe sobre desarrollo humano de 1998 del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo Humano (PNUD) las necesidades humanas y prioridades sociales son:

- 1.300 millones de personas están privadas de acceso a agua potable.
- 1.000 millones sin vivienda adecuada.
- 841 millones malnutridas.
- 880 millones sin acceso a servicios de salud.
- 2.600 millones sin acceso a saneamiento.
- 2.000 millones privadas de electricidad.
- 109 millones (el 22% de los niños y niñas en edad de escuela primaria), la mayoría niñas, no pueden ir a la escuela.
- 850 millones son adultos analfabetos, uno de cada cuatro de los adultos en el mundo en desarrollo.

Se estima que el coste de lograr y mantener acceso universal a la enseñanza básica, atención básica de salud, atención de salud reproductiva para todas las mujeres, alimentación suficiente, y agua limpia y saneamiento para todos es de unos 44 mil millones de

dólares anuales. Ello es inferior al 4% de la riqueza conjunta de las 225 personas más ricas del mundo o, del orden del 5 o el 6% de los gastos militares anuales.

La riqueza combinada de las 225 personas más ricas del mundo equivale, por otro lado, al ingreso anual de los 2.500 millones más pobres de la población mundial (47% del total). Como muestra de por dónde van las prioridades a escala mundial, el PNUD, en el mencionado informe, también exponía los datos siguientes relativos a los gastos anuales que serían precisos, para satisfacer algunas necesidades básicas de los más necesitados, comparadas con gastos reales, también anuales, en los denominados países del primer mundo, en millones de dólares:

- Enseñanza básica para todos, 6.000/Cosméticos en los EE UU, 8.000.
- Agua y saneamiento para todos, 9.000/Helados en Europa, 11.000.
- Salud reproductiva para todas las mujeres, 12.000/Perfumes en Europa y EE UU, 12.000.
- Salud y nutrición básicas, 13.000/Alimento para animales domésticos en Europa y EE UU 17.000.

Finalmente, convendría tener presente que la brecha entre los ricos y los pobres va en aumento. Según el informe del PNUD de 1999, en 1960 el 20% de los más ricos tenía un ingreso 30 veces superior al del 20% más pobre. En cambio, en 1997 el primer ingreso era 74 veces superior al segundo.

Según el Worldwatch Institute, en 1990 la sociedad humana apenas tenía 40 años para transformarse y alcanzar una sociedad estable desde el punto de vista ambiental. Si esta meta no fuera lograda en torno al 2030 el deterioro ambiental y la decadencia económica se alimentarían mutuamente, haciendo que las estructuras sociales se desintegraran en todo el mundo.

Según dicha institución, los componentes esenciales de una estrategia de desarrollo perdurable deberían ser, entre otros: estabilidad de la población, reducción de la dependencia del petróleo, establecimiento de fuentes renovables de energía, conservación del

suelo, protección de los sistemas biológicos fundamentales y reciclaje de los materiales.

Los problemas a los que nos hemos referido, entre otros, los que plantean la necesidad y la urgencia de reflexionar, diseñar y construir modos de producir, de consumir, modos de vida que sean justos, sostenibles ambientalmente y que sean deseables.

Véase también: Bienestar, Desarrollo Sostenible, Desertificación, Economía Ecológica, Mal-desarrollo, Movimiento Ecologista, Necesidades Humanas, Worldwatch Institute.

Bibliografía:

- GOODLAND, Robert, DALY, Herman, EL SERAFY, Salah y DROSTE, Bern von (Eds.) (1997), *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Más allá del Informe Brundtland*. Valladolid, Trotta.
- JIMÉNEZ HERRERO, Luis M. (2000), *Desarrollo sostenible. Transición hacia la coevolución global*. Madrid, Pirámide.
- MEADOWS, Donella H., MEADOWS, Dennis L. y RANDERS, Jorgen (1992), *Más allá de los límites del crecimiento*. Madrid, El País/Aguilar.
- SÁNCHEZ, Jesús A., MUÑOZ, Francisco A., RODRÍGUEZ, Francisco J. y JIMÉNEZ, Francisco (Eds.) (1994), *Paz y prospectiva: Problemas globales y futuro de la humanidad*. Granada, Universidad de Granada.
- WEIZSÄCKER, Ernst U. Von *et alii* (1997), *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos naturales*. Madrid, Círculo de Lectores.
- WORLDWATCH INSTITUTE (1990-2002), *La situación del mundo*. Barcelona, Icaria.

Webs:

- <http://www.greenpeace.es> (Greenpeace).
- <http://www.pugwash.org> (Movimiento Pugwash).
- <http://www.inesglobal.org> Red Internacional de Ingenieros y Científicos para la Responsabilidad Global (INES, International Network of Engineers and Scientists for Global Responsibility).
- <http://www.ucs.org> Unión de Científicos Comprometidos (UCS, Union of Concerned Scientists).

JESÚS ANDRÉS SÁNCHEZ CAZORLA

LITERATURA Y GUERRA. La literatura no podría existir si no hubiera conflictos en el mundo, ya que cualquier trama o representación, dramática o cómica, lírica o épica, mimética o fantástica, nace de una situación de conflicto entre dos o más entidades (personas, naciones, ideologías, religiones etc.) que intentan superar esta condición con los medios que juzgan más oportunos o que la situación misma impone. Una obra literaria puede empezar *in medias res* (con el conflicto ya en acto) o presentar antes una situación de paz y bienestar interrumpido por el elemento conflictual que desencadena la acción: pero, por lo general, éste último nunca puede faltar porque se convierte en el nervio motor de la obra literaria. Naturalmente no siempre el conflicto lleva a la guerra, y por eso podemos hacer una primera distinción entre conflictos, que se quedan en estado latente o se limitan a la esfera individual y privada; y, las guerras que se declaran públicamente y comprometen a un cierto número de personajes (vertebrados por la pertenencia a un grupo, una nación, una etnia, etc.). A menudo motivaciones religiosas, étnicas y económicas concurren a la configuración de guerras y conflictos, como se evidencia en la historia y la literatura contemporáneas irlandesa, chicana, afroamericana, balcánica etc.

A veces se puede hablar indistintamente, para un mismo hecho, de guerra o de conflicto, y de los unos y los otros está llena la literatura: como variada es la tipología de los conflictos, así variada es la literatura que los relata.

La guerra es un cronotopo (unidad de tiempo y lugar) presente desde siempre en la historia, en la literatura y en todas las ciencias humanas, desde la antropología (*Etología de la guerra* de I. Eibl-Eibesfeldt), al psicoanálisis (*Psicoanálisis de la guerra* de F. Fornari), a la psicología (*Psicología y psiquiatría de una guerra* de E. Klain), ya que su narración y comprensión no son posibles haciendo referencia solamente a esquemas, estadísticas y exposiciones de hechos militares y políticos.

La tipología de la guerra y de su narración varía según las motivaciones, declaradas o implícitas, de la época y la entidad del enfrentamiento: hay guerras en sentido estricto,

que pueden ser entre naciones (*La Iliada* s. XII-IX a. C.; *Guerra y paz* [1869] de Tolstoi) o civiles (el ciclo del *Laberinto mágico* [1943-1968] de Max Aub), entre adeptos a diversas religiones (*La Jerusalén Liberada* [1575] de Torquato Tasso; *La Jerusalén Conquistada* [1609] de Lope de Vega), entre etnias (*Ivanhoe* [1820] de Walter Scott; *Diario de una guerra* [1995] y *Mundo ex* [1996] de Pedrag Matvejevie) o clases sociales (*La guerra del fin del mundo* [1981] de Mario Vargas Llosa), o bien guerras de conquista (las «crónicas» de la Conquista española en América; *Os Lusíadas* de Camões [1572]). Pero no podemos tampoco olvidar otras tipologías de guerras, tan importantes y fecundas en literatura como: hay guerras que no aparecen en los libros de historia (el ciclo de *La guerra silenciosa* [1970-1979] de Manuel Scorza) y guerras de guerrillas (*Aquí va un soldado de América* [1987] y *Pasajes de la guerra revolucionaria* [1963] de Ernesto «Che» Guevara; *Transgresiones*, [2000] de Gioconda Belli). Guerras soñadas (*Don Quijote* [1605-1615] de Miguel de Cervantes) o racionalmente programadas (*La guerra, única higiene del mundo* [1915] de Filippo T. Marinetti). Guerras entre familias (*Romeo y Julieta* [1595] de W. Shakespeare) o en el interior mismo de una familia (*La tierra de Alvargonzález* [1912] de Antonio Machado; *Al Este del Edén* [1952] de John Steinbeck). Guerras de los sexos (la literatura misógina: la sátira VI de Juvenal [116]; *Parerga und Paralipomena* [1831] de Schopenhauer. Y la feminista: Edith Wharton, Sylvia Plath, Doris Lessing).

Los conflictos pueden permanecer latentes, sofocados, sufridos sólo por una de las partes, pueden solucionarse pacíficamente o quedar pendientes, pueden interesar a más individuos o ser íntimos y desarrollarse en el interior de una persona: hay conflictos de clase (el apologeta de Menenio Agrippa [s. V a. C.]; *Siete domingos rojos* [1932] de Ramón J. Sender). Conflictos raciales (*La cabaña del Tío Tom* [1852] de Harriet Elizabeth Beecher Stowe; *Los días de la mentira* [1953] de Nadine Gordimer; *Hombres de maíz* [1949] de Miguel Angel Asturias). Rechazo al extranjero (*The blue hotel* [1898] de Stephen Crane; *Balada del viejo marinero* [1798] de Samuel Taylor

Coleridge). Entre los conflictos interiores, hay conflictos amorosos (*El amor y la cólera* de Cayo Valerio Catulo y Marcel Proust), desdoblamientos de la personalidad (*El extraño caso del doctor Jekyll y Mr. Hyde* [1886] de Stevenson), inadaptación a la sociedad (*Werther* [1774] de W. Goethe; *El Extranjero* [1942] de Camus), conflicto cósmico (*Zibaldone* [1817-1832] de Giacomo Leopardi), conflicto entre razón y fe (*San Manuel Bueno Mártir* [1931] de Miguel de Unamuno).

Ya desde las primeras manifestaciones literarias de la humanidad el tema de la guerra se ha impuesto con fuerza y hasta en los libros sagrados se reconoce a ésta su primacía sobre la paz: «He venido a traer no la paz sino la espada» (Mateo, 10, 34, 39). En el mundo occidental es suficiente pensar en la época guerrera, que ya Hegel y Vico consideraron como esencia de todo conflicto, para interpretarla como un elemento dinámico de la Historia (*La Ilíada*, s. XVI-IX a. C.) o las peripecias de un héroe que combate en contra de un obstáculo, hombres, naturaleza, seres fabulosos, (*La Odisea* [s. XIII-IX a. C.]; la *Eneida* [19 a. C.] de Virgilio) aparecen como elementos dinámicos: se canta nostálgica pero enfáticamente una guerra que decreta el fin de una época o se exalta la lucha como origen de una nacionalidad forjadora de una identidad nacional. Sucesivamente, en cualquier época en que un pueblo, una clase o una casta luchan para afirmar su poder y/o su independencia, renace el género épico. La épica medieval (época de re-fundación de nacionalidades, después del derrumbamiento del Imperio Romano), se inspira en un pasado legendario y mítico, o bien histórico, más o menos reciente, conservado primeramente por tradición oral (*Cantar de los Nibelungos* [s. XIII] en Alemania; la *Canción de Roldán* [s. XII] en Francia; el *Cantar de Mío Cid* y los romances de la Reconquista en España [s. XI-XV]): siempre el protagonista es el héroe, en el cual se reconoce la clase aristócrata, o todo un pueblo, que lucha para defender un territorio o conquistarlo al enemigo, y que viene elevado a mito fundador de la nacionalidad que se está construyendo, precisamente, en las guerras sean de supremacía territorial sean étnicas o dinásticas.

Más tarde, en el Romanticismo, cuando se confirma la ascensión de la clase burguesa al poder político además de al económico, en detrimento de la aristocracia y la monarquía, los intelectuales burgueses volvieron otra vez al pasado para reconstruir la Historia, eligiendo a la Edad Media como momento de gestación de las modernas naciones. La literatura se adecua al proyecto cultural y político de la burguesía. Walter Scott (Inglaterra), Alfred de Vigny y Lamartine (Francia), el Duque de Rivas, Zorrilla y Espronceda (España), revitalizan el género épico, a menudo pasando de la poesía a la prosa, redescubriendo o inventando héroes cada vez más humanos y menos legendarios, que con sus luchas y sus victorias han lanzado la semilla para el nacimiento y el desarrollo de las naciones modernas. Mucho después, el régimen soviético intentó algo similar desde el realismo socialista, construyendo una épica y epopeya obrero-revolucionaria pero con escasos éxitos literarios y estéticos, con la excepción de Vladimir V. Majakovskij (*Vladimir Ilich Lenin* [1925]; *Bien* [1927]), y de Michail Aleksandrovic Solocov (*El plácido Don* [1928-1940]).

Cabe señalar que las guerras han sido contadas casi siempre por los vencedores. Ellos han ensalzado virtudes, creencias e ideologías: ¿qué sabemos nosotros de los galos vencidos sino lo que nos cuenta Julio César en *La guerra de las Galias* (s. I a. C.)?, ¿y de todas las empresas coloniales de Occidente lanzado a la conquista del mundo sino lo que los vencedores han querido contarnos, imponiendo su visión y su versión de los hechos en la historiografía oficial? Es útil confrontar las diversas versiones de vencedores y vencidos: en los manuales de historia escritos en España durante el régimen franquista y durante la actual democracia no cambian los hechos sino su evaluación e interpretación, y sobre todo su posición en el interior de un sistema de valores. Lo mismo se puede decir de las novelas sobre el mismo tema de autores franquistas y republicanos: *Madrid, de corte a cheka* (1938) de Agustín de Foxá y *Diario de Hamlet García* (1944) de Paulino Masip. De épocas pasadas conocemos las versiones transmitidas oralmente por los ven-

cidos, a menudo transfiguradas bajo formas de mitos y leyendas, que sólo muy recientemente han sido estudiadas y difundidas en obras escritas.

Por lo menos hasta las primeras décadas del siglo XX, también la literatura ha asumido la visión de los vencedores y ha impuesto su punto de vista, legitimando también en la ficción una continuidad histórica basada sobre el concepto base de la cultura occidental: el progreso como proceso continuo, lineal, positivo y capaz de ampliarse a más sectores de población (al mundo rural, a las colonias, al mundo). Así, la literatura del siglo XVI pudo *crear* sus utopías y *crear* en ellas como meta alcanzable del proceso histórico empezado con el Renacimiento. Asimismo, la novela histórica romántica y realista (siglo XIX) pudo encontrar una conexión directa entre la libertad y la independencia que brillarían sobre la obscuridad medieval, fermentando rebeliones frente al invasor extranjero, a la aristocracia feudal y exaltando lo popular.

La crisis de la civilización burguesa tras la segunda mitad del siglo XIX (anticipada por Stendhal en *La cartuja de Parma* [1839] en la que muestra la falta de épica y heroísmo, así como la mezquinidad a que se redujo la batalla de Waterloo) suscita el movimiento del «Decadentismo» con la búsqueda de una identidad ya no colectiva (heroica y mística), sino individual en tierras lejanas y desconocidas. Exotismo (*Aziyadé* [1879] y *El casamiento de Loti* [1880] de Pierre Loti; *El inmoralista* [1902] de André Gide) o en los paraísos artificiales de la droga: Baudelaire, Nerval, Wilde. A la huida y a la idealización, Joseph Conrad prefiere la denuncia en *El corazón de la tiniebla* (1902) el exotismo muestra su otra cara, toda la violencia del colonialismo burgués, aunque encubierto por buenas intenciones y palabras de paz, civilización y progreso.

Desde esta época se insinúa la idea de que este progreso, basado en la expansión económica y política del Occidente industrializado que había de llevar a Europa a la Primera Guerra Mundial, no es ni indoloro ni dirigido a todas las clases sociales ni tanto menos a todas las naciones. A la precoz intuición de estos artistas e intelectuales, siguen la conciencia del fracaso y una más difusa inadap-

tación a la sociedad contemporánea después de la Primera Guerra Mundial, que provoca también un cambio radical en la concepción de la guerra, tanto en la narración literaria como en las memorias de quienes combatieron largos meses en las trincheras: tiempo dilatado en un espacio restringido, impotencia del individuo frente al tecnicismo de las nuevas armas, desaparición del heroísmo individual frente a la masa. Además de escritores «tradicionales» como Enrique M. Remarque (*Sin novedad en el frente*, 1929) y Ernst Jünger (*Tempestad de acero*, 1920) que siguieron las pautas de la narrativa autobiográfica-realista, contestaron a la tragedia de la guerra los movimientos de Vanguardia (Dadaísmo, Creacionismo, Ultraísmo, Cubismo, Surrealismo; sólo el Futurismo italiano exaltó la guerra como «única higiene del mundo») que no sólo la deploraron como instrumento de conquista del fuerte sobre el débil, sino que criticaron a toda aquella sociedad que había permitido y hasta favorecido la guerra misma. Unas Vanguardias que condenaron la europeización del mundo y defendieron, implícitamente, el derecho a la autodeterminación de los pueblos y de los individuos. A la Gran Guerra siguieron la Guerra civil española, el nazifascismo y la Segunda Guerra Mundial que destruyeron la esperanza de negociación y resolución pacífica de los conflictos: filósofos como Simone Weil (*Reflexiones sobre la guerra* [1933]; *Opresión y libertad* [1955]) y Hannah Arendt (*Eichmann en Jerusalem: Un estudio sobre la banalidad del mal* [1963]). Poetas como Paul Celan, narradores como Claude Simon (*La ruta de Flandes*, 1960); Arnold Zweig (*El hacha de Wandsbek*, 1947); Günther Grass (*El tambor de hojalata*, 1959) expresaron su disociación profunda de aquella guerra y de toda la humanidad que habían permitido la explosión de la barbarie que se había creído sepultada a épocas oscuras y pueblos lejanos.

De esta nueva conciencia partió lo que llamamos posmodernidad: conciencia del fracaso de cinco siglos de Historia, la Modernidad, en su celo y confianza en la conquista de la paz y el bienestar para todos gracias a los dos grandes momentos de evolución filosófico-política, el Renacimiento (primera afir-

mación de una burguesía progresista y emprendedora, época de expansión geográfica, ideológica y cultural de Europa hacia el mundo) y la Ilustración (conquista del poder político por parte de la burguesía, fe en el progreso y época de las grandes invenciones modernas), que en lo cultural y artístico habían producido la literatura arcádica y utópica, el Clasicismo y el Neo-clasicismo. Lo que a principios del s. XX había sido un grito de alarma, Decadentismo y Vanguardias, se vuelve conciencia filosófica, historiográfica y literaria gracias al relativismo científico y filosófico, la *Nouvelle Histoire* y el revisionismo, el pensamiento débil y el deconstructivismo: reconocer que Occidente había impuesto su cosmovisión y su estructura a todo el mundo y que era necesario desmentir y rectificar su versión de la Historia aceptando y buscando otras verdades. Tomar conciencia de que ese progreso, que había permitido hablar de países desarrollados y subdesarrollados, era una coartada, a veces en claves de guerra, para la dominación del Primer mundo sobre el Tercer mundo.

La literatura se había adelantado a estos avances de la post-modernidad con obras pioneras que expresaban la desintegración de la sociedad burguesa-capitalista, el desencanto y el fin de la ilusión: el *Ulises* (1922) de James Joyce; *Manhattan Transfer* (1925) y la trilogía *USA* (1930-1936) de John Dos Passos; *Viaje al fin de la noche* (1932) de Louis Ferdinand Celine; *El hombre sin atributos* (1930-1933) de Robert Musil. En la segunda posguerra se ha ido más allá: por una parte se han reescrito y difundido obras y tradiciones orales de los «vencidos» de todos los tiempos y lugares, y por otra se ha asumido en primera persona la visión de los derrotados, de los marginados, de los «sin voz», a menudo cambiando categorías y tópicos relativos a la guerra y a la paz.

Fruto de esta nueva conciencia es el «descubrimiento» y los nuevos testimonios de la Conquista y de la Historia de América, donde quien toma la palabra no es sólo el indio o el negro (*Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacán* de Domingo Chimalpaín, escritos a principios del siglo XVII y publicados integralmente por primera vez en 1998; *Nue-*

va corónica y buen gobierno de Guaman Poma da Ayala [1615], publicada en 1936; *Historia de un Cimarrón* [1966] de Miguel Barnet), sino también los vencedores marginados o no-oficiales, como Bernal Díaz del Castillo (*La verdadera historia de la conquista de la Nueva España*, 1632) o Garcilaso de la Vega el Inca, hijo de una princesa incaica y de un noble español, educado en España, cuyos *Comentarios Reales* (1609-1612) fueron prohibidos durante todo el periodo colonial. Los títulos de unas obras ensayísticas y testimoniales recientes (*La victoria de los vencidos* [1988] de Jean Ziegler; *La visión de los vencidos* [1959] y *El reverso de la Conquista* [1964] de Miguel León Portilla) dan cuenta de esta verdadera revolución filosófica e historiográfica. Así ocurre, también, con las novelas históricas, que ya no son portavoces de la ideología dominante: *El reino de este mundo* (1949) de Alejo Carpentier; *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias; *Daimón* (1978) de Abel Posse interpretan la historia de las rebeliones negras de Haití, de la colonización de Guatemala, de Lope de Aguirre y de otros rebeldes americanos, con el intento de deconstruir la Historia Oficial de los vencedores y reconstruirla desde la perspectiva de los vencidos.

La guerra del Vietnam y la rebelión y desconformidad en el interior mismo del mundo occidental son una muestra del rechazo de los métodos de guerra tecnológica. En la literatura y en la cinematografía se dan múltiples ejemplos de voces disidentes, a menudo de los mismos norteamericanos: *¿Por qué estamos en Vietnam?* (1967) de Norman Mailer; el poema *El fuego* (1968) de Robert Duncan; las canciones de Bob Dylan y la poesía de la «beat generation».

Pero la expresión más exasperada y significativa sobre la guerra y los vencidos es la literatura autobiográfica sobre el holocausto, la experiencia concentracionaria, el exilio étnico y político a raíz de las victorias de los nazifascismos europeos. El *Diario* (1946) de Ana Frank; *Si este es un hombre* (1947) de Primo Levi; *La noche* de Elie Wiesel (1958); *El universo concentracionario* (1946) de David Rousset; *Paisajes después de la batalla* (1948) de Tadeusz Borowski; son un grito de horror y de desesperación jamás oído hasta

entonces a la vez que la afirmación de la dignidad humana, de la esperanza o la fe (laica, confesional o política no importa) en la singularidad e irrepitibilidad de aquella locura colectiva que debiera escarmentar al mundo evitando que se volviera a repetir (sin embargo, la ex-Yugoslavia y el continente africano los han desmentido). Testimoniar aquella experiencia significó no olvidar y no permitir que los demás olvidaran; afortunadamente no fue el punto de no retorno que había anunciado Theodor Adorno («después de Auschwitz no es posible escribir poesía»), según el cual la experiencia de la muerte concreta y cotidiana no podía ser comunicada, no podía volcarse en la escritura porque la escritura es vida. Una tercera posibilidad fue la escogida por Jorge Semprún, que lo sufrió como una disyuntiva: o *La escritura o la vida* (1995), y él había elegido la vida para no quedar atrapado en la angustia de haber sobrevivido a la guerra de exterminio (casi con un sentido de culpabilidad por no haber muerto de hambre, de frío, de gas, como los demás). Escribir inmediatamente después, para él, y escuchar para los demás, sobre acontecimientos tan cercanos, significaba volver a morir, volver a sentir esa angustia y ese dolor. Escribir después de 50 años, después del suicidio de Primo Levi, en el momento en que la desmemoria va apoderándose de los hombres y el proceso de revisionismo histórico neonazi quiere borrar, desmentir o aminorar aquella realidad, significa en cambio afirmar la supremacía de la vida sobre la muerte, de la paz sobre la guerra, y la necesidad de escuchar de viva voz de los vencidos de entonces su propia verdad.

Junto a esta literatura, los testimonios del exterminio en los gulags soviéticos: Aleksander Solzénicyn (*Archipiélago gulag*, 3 vols., 1973-1978); Gustaw Herling (*Un mundo a parte*, 1980) y Margarete Buber-Neuman (*Prisionera de Stalin y Hitler*, 1951) han demostrado un s. XX en donde cualquier política absolutista basada en la supuesta supremacía de una ideología, una etnia, una religión es terrible. Nos lo recuerda Frantisek Langer quien narró en *El perro de la segunda compañía* (1923) su deportación en Siberia, y en *Los niños y el puñal* (1942) la invasión de

Bohemia por parte de los nazis y la implantación de los métodos de violencia y aniquilamiento aplicados en los campos de concentración. Y si el estallido de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki no ha dejado testimonios que se puedan comparar con los de los campos de exterminio (excepto quizás *La lluvia negra*, 1965, del japonés Ibuse Masuji), sí ha dado vida a grandes novelas como *El arco iris de gravedad* (1973) de Thomas Pynchon, visión paródica y trágica de la guerra y de los potenciales tecnológicos de nuestra civilización: el apocalipsis de nuestra era.

Véase también: Literatura y paz.

Bibliografía:

- GUERRA, Francisco Emilio de la (2000), *Julio Cortázar, de literatura y revolución en América Latina*. México, Unión de Universidades de América Latina.
- RIQUER, Martín de y VALVERDE, José María (1984-86), *Historia de la literatura universal: con textos antológicos y resúmenes argumentales*. Barcelona, Planeta.
- SAINTOUL, Catherine (1988), *Racismo, etnocentrismo y literatura: la novela indigenista andina*. Quito, Ediciones del Sol.
- TRAPIELLO, Andrés (1994), *Las armas y las letras: literatura y Guerra civil (1936-1939)*. Barcelona, Planeta.

ROSA MARÍA GRILLO

LITERATURA Y PAZ. Al contrario de la guerra, la paz no suele ser materia literaria, no provoca tramas atrayentes ni personajes conflictivos, que no sean personajes y situaciones poco creíbles como los de algunos autores de la literatura griega (Anacreonte [s. V a. C.] y Teócrito [s. III a. C.]), latina (las *Bucólicas* y las *Geórgicas* [s. I a. C.] de Virgilio), renacimiento europeo (la *Arcadia* [1486] de J. Sannazaro; las *Eglogas* [1543] de Garcilaso de la Vega, la *Diana* [1559] de J. De Montemayor, y más adelante, la *Galatea* [1585] de Cervantes y la *Arcadia* [1589] de Lope de Vega) y neoclásica (J. Meléndez Valdés, J. Cadalso, Nicolás y Leandro Fernández de Moratín): la que podemos llamar literatura arcádica y bucólica, en la que la huida de los

conflictos de cualquier tipo favorece un tipo de vida idílica, en contacto con una naturaleza benigna (*locus amoenus*), enriquecida por amores livianos y buenas comidas, pero aislada y sin contactos con el mundo. Es una literatura que podemos llamar de renuncia frente a lo nuevo (la ciudad, el progreso, la modernidad) para huir de la crisis de valores que todo cambio de época conlleva. Esta paz deseada, pero no vivida, se localiza por lo tanto en un escenario lejos del «mundanal ruido»: en un tiempo pasado (una Edad de Oro mítica e irreplicable) o también contemporáneo pero ubicado en un espacio lejano (la Arcadia, el «buen salvaje», cierto costumbrismo conservador y nostálgico, hasta un texto de finales del 800 como *Noticias de ninguna parte* [1891] de William Morris, moderna utopía pastoral): siempre es una crítica al presente, inspirada por viejos valores que la sociedad en su progreso ha ido destruyendo y que hay que poner nuevamente en circulación.

Hay también obras utópicas progresistas, entre el ensayo y la ficción, donde se construye artificialmente un mundo perfecto que ya no coincide con la vida en el campo o en una época pasada, aparentemente libre y sujeta solamente a los ciclos de la naturaleza, sino con la estructura urbana, organismo humano complejo que necesita reglas y un orden preestablecido: *La República* de Platón y luego, *La ciudad de Dios* (426) de San Agustín; *La ciudad del Sol* (1602) de Tomaso Campanella. Y *Utopía* (1548) de Tomaso Moro, textos tomados como ejemplo por movimientos políticos y religiosos (la literatura copiada o imitada por la realidad): comunas anarquistas y socialistas, o comunidades religiosas como las instauradas en América Latina por los dominicos Vasco de Quiroga (Santa Fé) y Bartolomé de Las Casas (Verapaz), o las reducciones jesuíticas en Paraguay, todas de vida muy breve. Durante el 800, sobre todo en la literatura norteamericana, hay algunas novelas utópicas impulsadas por la fe en el progreso de aquella joven sociedad burguesa en continua expansión, como *Looking backward* (1888) de Edward Bellamy (vista como el nacimiento del nacionalismo americano); diferente es el caso del inglés

Herbert George Wells, positivista y socialista, quien después de escribir algunas novelas críticas hacia los avances técnicos y científicos contemporáneos, escribe *Una utopía moderna* (1905), donde son exactamente esos avances los que permiten superar los límites angostos de las utopías clásicas (islas, lugares inaccesibles etc.) y pensar en una «globalización» de las conquistas humanas utilizadas según los principios socialistas: el apogeo del utopismo de la modernidad sustentado por la fe en el socialismo y en el progreso, pero también el inicio de la toma de conciencia del fracaso de cualquier pensamiento utópico y de la posibilidad de realizarlo. Sólo en años muy recientes se han vuelto a escribir obras utópicas basadas en los principios de la no violencia y del ecologismo, como la novela de ciencia ficción *Los desposeyeron* (1974) de Ursula K. Le Guin.

Después de la Primera Guerra Mundial, vista la inviabilidad de estos proyectos utópicos, narrativos y políticos, dadas las tragedias de las guerras modernas y la posible equiparación entre gobiernos totalitarios de derecha y de izquierda, las novelas utópicas fueron sustituidas por las distópicas, en las que un estado o una ciudad, creados para la paz, la felicidad y el bienestar de todos, con una extremada intervención del Estado, se convirtieron en lugares de pesadilla, de falta de relaciones interpersonales auténticas, de intromisión del Poder en todas las esferas de la vida: el satírico y hasta cómico *La fábrica de absoluto* (1922) de Karel Capek; los precursores *Nosotros* (1924) de E. I. Zamiatin y *Un mundo feliz* (1932) de A. L. Huxley; *1984* (1949) de G. Orwell; *Temblor* (1990) de Rosa Montero.

Una situación de paz más cercana, mitificada pero aparentemente realizable, la encontramos a partir del 800 en la literatura exótica que, a veces, puede coincidir con la literatura de viaje, o tomar inspiración de ella: la lejanía geográfica, esta vez de lugares reales pero poco conocidos, permite imaginar paraísos terrenales que existen en otros lugares. El autor, o el viajero, partiendo de datos y conocimientos reales, puede idealizar los elementos diferentes y que no reconoce como pertenecientes a su mundo, e imaginar, a partir de ellos, una

sociedad mejor, que no ha perdido aún o ya ha conquistado unas modalidades de convivencia en la que los espacios de paz son más amplios que los de la civilización de pertenencia del escritor (*Paul y Virginie* [1787] de Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, y las parcelas de un mundo «primitivo», pero contemporáneo y conocido por el autor, en obras como *Las aventuras de Huckleberry Finn* [1884] de Mark Twain y *Los pasos perdidos* [1953] de Alejo Carpentier).

La paz como paraíso concreto, vivido y perdido, como algo anterior a algún evento traumático que ha destruido una sociedad o a un individuo, la encontramos en obras posteriores a guerras y fenómenos masivos que han trastornado y cambiado la geografía humana de amplias zonas y de grupos enteros por motivos étnicos, raciales o religiosos: Stephan Zweig, judío austriaco, suicida durante su exilio brasileño añoró e idealizó al imperio austrohúngaro en su autobiografía *El mundo de ayer* (1944), y muchos autores españoles del exilio de 1939, en relatos autobiográficos y ficticios, contemplaron a la España republicana de preguerra y a su propia infancia como a un paraíso perdido, a una Edad de Oro individual y colectiva.

Revisando este rápido recorrido, podemos pensar que a lo largo de los siglos la paz ha tenido cada vez menos espacio tanto en la Historia como en la creación literaria, como si la afirmación de la ciudad como espacio humano por excelencia haya destruido cualquier posibilidad de paz en contacto con la naturaleza sin poder sustituir aquel topos con otros mitos o lugares utópicos: si excluimos las obras utópicas, la ciudad es siempre sinónimo de conflictos individuales, sociales, ideológicos etc., donde la paz es sólo un fragmento, un intervalo entre dos guerras, o pequeños oasis de felicidad que hay que conquistar primero y defender luego. Así *Guerra y paz* (1865) de Tolstoi, como indica su mismo título, consigue dar una compleja visión del mundo describiendo la totalidad de las interrelaciones humanas tanto en periodos de paz como de guerra.

Pero no olvidemos que ya Aristófanes en dos comedias había estigmatizado la paz como algo huidizo, momentáneo, conquistado con

acciones violentas: en *La paz* (421 a. C.) el campesino Trigeo va al Olimpo para visitar a los dioses y descubrir dónde se ha escondido la paz, ausente de la tierra desde hacía muchos años. Pero los dioses, disgustados por las continuas guerras entre los hombres, se han ido a otros cielos. Sólo encuentra a Hermes que custodia la casa donde Polemos, dios de la guerra, ha escondido a Irene, diosa de la paz, a quien Trigeo consigue liberar. Una vez regresado a la tierra, le tributan fiestas y honores, como conviene a un héroe que vuelve vencedor. Y en *Lisístratas* (411 a. C.) hay una de las primeras muestras de manifestación pacifista en contra de la guerra: las mujeres hacen huelga y rechazan sexualmente a los hombres para no parir hijos que luego heredarían la cosmogonía violenta y guerrera de los padres y perpetuarían la guerra como método de solucionar los problemas de convivencia.

Entonces como ahora, para todos, historiadores, creadores y críticos, la paz es un bien escondido, soterrado, que no merece demasiadas palabras porque no «hace la Historia» ni es sujeto para la literatura: la paz es el tiempo de los acaecimientos cotidianos, de los amores huidizos, de las charlas superficiales; para descubrir una paz portavoz de significado político, social, individual, hay que bucear entre lanzas y espadas, entre una guerra y otra.

Conscientes de que no podemos borrar la guerra de nuestro mapa, que el pacifismo absoluto deja espacio a las violencias del violento y que no es posible hacer de la paz el ombligo del mundo y el centro de tramas literarias, podemos luchar para ampliar su radio de acción, predicar y ejercer el derecho y el deber a la no violencia activa, adaptable a las más diversas formas de agresiones, que puede ser la correspondencia moderna de las teorías utópicas del siglo XVI. Si ya disponemos de buen número de literatura crítica sobre el tema, en la literatura creativa sólo podemos pensar en obras que ensalcen la resistencia activa y pasiva con las armas de la ironía, de la parodia, de la desdramatización de la guerra, enseñando sus facetas grotescas y absurdas, y que deslegitimen la propia guerra como un conjunto de actos sin sentido.

Este es el planteamiento de *Las aventuras del buen soldado Svejk* (1923) de Jaroslav Hašek, dejado inconcluso y terminado por Karel Vanek, su versión teatral *Schweyk en la segunda guerra mundial* (1941) de Bertolt Brecht; o *Catch 22* (1961) de Joseph Heller. O como el protagonista de *Viaje al fin de la noche* (1932) de Celine que se enrola en el ejército nazi sólo porque ha quedado fascinado por un desfile militar. Es como si, quitándole su profundo significado mitológico, épico y religioso a la guerra de Troya, le dejáramos sólo su causa contingente: un concurso de belleza que desencadena una de las guerras más largas y cruentas de la humanidad. Es lo que ha hecho ya en la antigüedad el anónimo autor de la *Batracomiomaquia* (s. VI-V a. C.), y luego Jonathan Swift en *La batalla de los libros* (1704); Alejandro Tassoni en *La secchia rapita* (1624); Lope de Vega en *La gatomaquia* (1634), en las que se utiliza un tono épico y grandilocuente e intervienen dioses y héroes en guerras y batallas nacidas por nimiedades, protagonizadas por animales, seres inanimados o grupos humanos marginales, inferiores. Estas obras que son parodias de textos que exaltan la guerra, el heroísmo, la fuerza (la épica, las leyendas medievales y románticas, las novelas históricas y patrióti-

cas del 800 y 900) constituyen los antecedentes literarios de lo que podemos llamar educación para la paz o medios pacíficos y cautivadores de sabotajes, aún más incisivos ya que llegan directamente y desde dentro de un texto de guerra, como por germinación espontánea.

Véase también: Literatura y guerra.

Bibliografía:

- GARCÍA DE MARÍA, Javier (1984), *Crisis, didáctica y distopía*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Peace Review*, vol. n.º 13, (2001). Universidad de San Francisco.
- RIQUER, Martín de y VALVERDE, José María (1984-86), *Historia de la literatura universal: con textos antológicos y resúmenes argumentales*. Barcelona, Planeta.

Web:

<http://home.online.no> (Foro internacional de la cultura y la literatura para la paz).

ROSA MARÍA GRILLO

LUCHA NO ARMADA. Véase *Defensa civil no violenta* y *Métodos de Acción No violenta*.



MUJERES

M

MACHISMO. Es la actitud de considerar superior al varón, así como la exaltación de las cualidades que se atribuyen genéricamente a los varones (fundamentalmente la fuerza y la agresividad). Este concepto contemporáneo toma auge a partir de las críticas del feminismo a esa forma de entender las relaciones entre los seres humanos basada en la dominación de los hombres sobre las mujeres. El uso del término goza de plena vigencia –sobre todo en el mundo hispanohablante–, pero en los últimos años su empleo se ha visto circunscrito fundamentalmente a los ámbitos lingüísticos populares, reemplazándose por el de sexismo en los contextos más académicos y políticos.

El machismo, de carácter excluyente y segregacionista, establece un orden sexual naturalizado que se basa en un sistema de género, el cual determina el desarrollo de la identidad de los cuerpos y su interacción social. Durante siglos –por no hablar de milenios–, este sistema de dominación masculina ha condicionado, ya sea de forma directa, indirecta o simbólica, el conjunto de las actividades políticas, sociales y culturales de prácticamente todas las civilizaciones del Planeta. A pesar de consistir en un discurso contradictorio e injusto, paradójicamente, el machismo se ha visto inmerso en un constante y cíclico proceso de producción-reproducción, adaptable y mutante de acuerdo a las características específicas de los tiempos. Esto, que explica la supervivencia del orden de dominación establecido, ha sido posible gracias a lo que el sociólogo Pierre Bourdieu denomi-

na deshistoricización (o falta de memoria histórica de la acción humana) y la tarea de perpetuación propiciada por diversas instituciones sociopolíticas y culturales como la familia, la Iglesia, el Estado o la Escuela.

De acuerdo a una cultura de la paz, los fundamentos de la lógica machista son objeto de crítica porque legitiman el control sobre lo *otro* mediante el uso de la violencia en todas sus formas, rompiendo el marco de intersubjetividad y atentando contra los derechos básicos de las personas y los colectivos. Esto fomenta la existencia de interacciones sociales *desajustadas* a causa de un desequilibrio de poder que, trascendiendo a los sexos, condiciona las múltiples facetas de la experiencia humana y de la naturaleza.

Véase también: Cultura de la Paz, Discriminación, Feminismo, Intersubjetividad, Marginación, Sexismo, Violencia.

Bibliografía:

- BEAUVOIR, Simone de (1977), *La opresión de las mujeres*. Madrid, Taller de Sociología.
BOURDIEU, Pierre (2000), *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
GIL CALVO, Enrique (1992), *La mujer cuartea-da*. Barcelona, Anagrama.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

MAFIA. La mafia es un fenómeno difícil de definir. Se trata al mismo tiempo de un método y de una forma de sociedad jerárquica-

mente estructurada, con una serie de valores propios y alternativos al Estado, ante el que aparece como una forma de actividad criminal. El término mafia se aplica a las organizaciones criminales tradicionales de Sicilia, así como a las organizaciones criminales italianas en los EE UU.

El nacimiento histórico del fenómeno mafia, parece ser que tuvo su origen en la Isla de Sicilia en el siglo XIII, como una sociedad fundada para organizar la resistencia contra su ocupación por parte de varios pueblos extranjeros: sarracenos, normandos, españoles y franceses. En concreto, a la palabra se le atribuyen dos orígenes poco claros. De una parte se cree que fueron la iniciales de una consigna anti-francesa: «¡Morte alla Francia Italia anela!» [¡Muerte a los franceses es el clamor de Italia!]; y, de otra, la acuñación de un grito de una madre siciliana que expresaba su rabia porque su hija había sido violada por un soldado francés, también de ese siglo: «ma fia, ma fia» [Mi hija, mi hija] que galvanizó las revueltas populares por la presencia de tropas francesas. No obstante, el origen más consistente de la palabra parece hallarse en los pequeños ejércitos, o *mafie*, contratados por grandes terratenientes ausentes de sus propiedades para protegerlas de bandidos en las condiciones de impunidad características de gran parte de Sicilia a través de los siglos.

Sin embargo, el fenómeno moderno de la mafia sólo es atribuible a fines del siglo XVIII, constatándose documentalmente la palabra sólo hasta escritos de 1838. La Mafia nace como fenómeno histórico por un proceso socio-económico de transición hacia el capitalismo ligado a una estructura de la propiedad muy concentrada y a las relaciones sociales verticales que de él se derivan en esa geografía italiana. Muchos terratenientes del Sur dejaban sus tierras al mando de encargados, gerentes o caciques locales, *gabelloti* (palabra procedente de un viejo impuesto del Antiguo Régimen que llevaba el nombre de gabela). Estos personajes acabaron imponiendo sus propias leyes, siendo mediadores entre el campesinado y los grandes propietarios o, entre el débil estado italiano y las comunidades rurales. Se podría decir que se trataba de una clara situación social del período del despo-

tismo ilustrado en Europa. Sin embargo, la prolongación en el tiempo de este modelo de relaciones hicieron que se consolidaran y reforzaran este tipo de estructuras de difícil catalogación por su singularidad: ni el patronazgo, ni el cacicazgo, ni la servidumbre, ni el bondadoso bandidaje, ni otras formas que se desarrollaron en el resto de sociedades europeas se le pueden comparar al fenómeno socio-económico de la mafia, antes de su etapa más contemporánea.

La mafia sobrevivió a los sucesivos gobiernos de Sicilia, pues éstos eran con frecuencia tan despóticos que alienaban a los habitantes de la isla y toleraban el peculiar sistema de justicia mafiosa. De hecho, el gobierno italiano con frecuencia delegaba de hecho sus funciones como administrador de justicia y único detentor legítimo de la violencia en beneficio de las mafias locales hasta bien entrado el siglo XIX, debido sobre todo a su incapacidad de imponer definitivamente su autoridad en la isla.

Desde comienzos del siglo XX las diversas *familias* y de los pueblos del Oeste de Sicilia se unieron en una poco consistente federación, controlando así la mayoría de las actividades económicas en sus respectivas localidades. A principios de la década de los 20, el régimen fascista de Benito Mussolini estuvo a punto de acabar con la mafia siciliana mediante el arresto y procesamiento de miles de mafiosos a los que sentenció a largas penas de cárcel. Tras la Segunda Guerra Mundial, la fuerza de ocupación estadounidense liberó a muchos de los mafiosos encarcelados, que no tardaron en revivir la organización. El poder de la mafia se vio fuertemente debilitado en las áreas rurales del centro y oeste sicilianos para orientarse hacia el mundo urbano de Palermo, y con ello, hacia actividades como la industria, negocios y construcción, aparte de sus tradicionales prácticas de extorsión y contrabando. A finales de la década de los 70 la mafia de Palermo estuvo profundamente implicada en el refinamiento y transporte de heroína con destino a los EE UU. Los enormes beneficios que se derivaron de estas actividades causaron una fuerte competencia entre varios clanes mafiosos, y el estallido de violencia y asesinatos que ello trajo consigo

renovó los esfuerzos gubernamentales por llevar a prisión a los líderes mafiosos.

Entre los numerosos emigrantes sicilianos e italianos de finales del siglo XIX y principios del XX, había personas que habían pertenecido a la mafia y que, en sus nuevos países, y especialmente en los EE UU, reprodujeron los esquemas de organización mafiosas que habían dejado en Europa. A principios de los años 30 la mafia italo-estadounidense ya había arrebatado el control de varias actividades ilegales a bandas rivales de irlandeses y judíos, entre otros. Tras una sangrienta etapa entre 1930 y 1931, la mafia, que en los EE UU adoptó el nombre de *Cosa Nostra*, se organizó a lo largo de los EE UU y definió claramente a sus líderes. Tras el fin de la *Ley Seca* en 1933 estas organizaciones criminales reorientaron sus actividades hacia el juego, la extorsión sindical, la usura, la distribución de narcóticos y la prostitución. La mafia llegó de este modo a convertirse en el más poderoso sindicato del crimen de los EE UU, reinvertiendo con frecuencia sus beneficios en negocios legítimos como hoteles, restaurantes y negocios de espectáculos y entretenimiento. Las investigaciones del gobierno estadounidense durante los años 50 y 60 revelaron que la estructura de la mafia en este país era muy similar al prototipo siciliano. Desde 1950, aproximadamente, las operaciones mafiosas estuvieron dirigidas por 24 familias a lo largo de todo el territorio de los EE UU, existiendo habitualmente una familia en cada ciudad con excepción del caso de Nueva York, con cinco. Los líderes de las familias más poderosas incluso organizaron una comisión cuya primera función era judicial. A finales del siglo XX, algunos observadores constataron que la importancia de la mafia en el crimen organizado en los EE UU estaba disminuyendo. Este hecho parecía deberse sobre todo a la apertura de la inicialmente aislada comunidad italo-siciliana y a su asimilación a la sociedad estadounidense, algo que reducía considerablemente el que se fomentara las prospectivas mafiosas.

De la mafia histórica a las versiones más modernas se han preservado ciertas leyes internas, códigos de conducta y estructuras básicas que le han permitido mantener su

hermetismo, secretismo, configuración monolítica y muy organizada, dando lugar a una sociedad semicerrada dentro de la sociedad.

La mafia actual, como antaño, se organiza en familias que muy poco tienen que ver con posibles lazos de sangre (aunque puedan existir), aquéllas se rigen por otro tipo de conductas y lealtades primordiales ineludibles y «sagradas». Las familias adoptan, como identificación, el apellido o alias del mafioso que la creó. Al frente de ellas está el *capo* o cabeza principal, personaje sin el cual no se adopta ninguna decisión de importancia, el mismo tiene una especie de consejo o gabinete que adopta las estrategias a seguir tanto con respecto a los negocios como con su relación con otras familias. Tras él está el *sottocapo* o lugarteniente, segundo de abordo, persona de la máxima confianza y heredero en la dirección de la familia a la falta del capo. El tercero en el vértice superior es el *consigliere* –consejero–, generalmente un experto en economía y materia fiscal. Tras él, vienen los jefes de grupo o *capodécima* –capitanes– que tienen varios *soldati* –soldados–, cualquiera de los cuales está amparado bajo el manto protector de la familia. Cada grupo, a su vez, tiene toda una *gandaya* de confidentes, colaboradores e informadores (redes delictuales) de todo tipo sin los cuales no sería fácil mantener operaciones y negocios de toda laya (drogas, armas, prostitución, juego, robo a gran escala, falsificación, extorsión, secuestro, comercio con mercancías robadas, redes de protección, arbitrios ilegales, etc.). Asimismo, tales redes se extienden a otros ámbitos sin los cuales no se tendría la suficiente inmunidad: policías, jueces, políticos, etc.

Toda esta es la base del crimen organizado: mantener un conjunto de actividades sólo aparentemente legales y con el consentimiento de muchos que se acaban aprovechando en una medida proporcional de todo el negocio que está en juego. Asimismo, las conexiones entre las diversas mafias, tanto las de ámbito nacional (italiana, estadounidense, japonesa, colombiana, brasileña, francesa, etc.), como las especializadas en subsectores de la economía ilegal, han ido aumentando, cada vez más, a medida que se han desarrollado sus capacidades tecnológicas y su desenvolvimien-

to en paralelo al desarrollo de nuevos mercados capitalistas emergentes. Es decir, desde sus orígenes hasta el momento actual, se ha pasado del ámbito local, al nacional, regional, internacional y global. Por ello, las actividades del blanqueo de dinero procedente, por ejemplo, de los mercados de la droga no serían posibles sin los denominados paraísos fiscales y sin las limitaciones legales, impuestas por los propios estados, para la investigación rigurosa de fortunas emergentes.

Volviendo a los códigos internos de la mafia, cuestiones como la lealtad, la confianza, el honor o la reserva, deben presidir todas las relaciones entre mafiosos, en el extremo opuesto está la falta más horrenda y grave al código: la traición, esto es, romper la *ormetá* (ley del silencio), revelar a las autoridades las entrañas de la *familia*, esta «felonía» se suele pagar con la muerte. Asimismo, existían algunas cuestiones de peso en su código interno: de una parte, el uso de la violencia estaba siempre justificado si era para preservar a la *familia* o los negocios de la misma, y siendo la mafia una forma de sociedad dentro de la sociedad, con su propio aparato coercitivo y represivo, se autolegitimaba y responsabilizaba en aplicarla cuando estimara necesario; igualmente, en materia de conflictos, éstos debían ser resueltos sin el uso de la violencia directa, si era entre familias criminales mediante el acuerdo o reparto de áreas de influencia (reparto en gran medida establecido por jerarquías), si los conflictos eran intra familiares era el cabeza principal el que determinaba cómo hacerlo; por último, una cuestión importante era la *vendetta* o venganza, más entendida como venganza retributiva o compensatoria, que si se producía entre familias había de ajustarse, claramente, a los parámetros de la Ley del Talión, *ojo por ojo y diente por diente* que, en la práctica, debía limitar muchísimo cualquier escalada de violencia.

Véase también: Economía criminal.

Bibliografía:

BIAGI, ENZO (1989), *Yo, Tomasso Buscetta, soy un mafioso*. Barcelona, Ediciones B.

CATANZARO, Raimondo (1992), *El delito como empresa: historia social de la mafia*. Madrid, Taurus.

PANTALEONE, Michele (1972), *Mafia y política*. Barcelona, Redondo.

Filmografía:

FORD COPPOLA, Francis (1972, 1974 y 1990), tiene realizada una extraordinaria trilogía titulada *El Padrino*, basada en la obra del escritor Mario Puzo, donde cuenta la historia de Vito Corleone, jefe de una familia norteamericana de origen siciliano.

JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN
y JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

MALDESARROLLO. Encierra los desequilibrios y desajustes que se producen a nivel espacial, económico, social y medioambiental a consecuencia de un desarrollo incontrolado y desordenado. Este proceso se suele calificar también como de *desarrollismo*.

Se manifiesta en una serie de fenómenos territoriales, económicos, sociales, medioambientales tales como la desertización, la urbanización extrema, la contaminación, la degradación medioambiental, las prácticas comerciales injustas, el imperialismo económico, el hambre, la pobreza, la marginación social, etc.

El maldesarrollo mundial es consecuencia de relaciones injustas a nivel internacional, nacional o comunitario. A nivel internacional, las relaciones económicas injustas determinan que los países pobres se sientan atrapados por la deuda y por una balanza comercial que les es totalmente dominada y deficitaria, sujeta a una política de precios que les es impuesta por los países ricos. A nivel nacional y comunitario, las relaciones de poder, las relaciones de género y las relaciones étnicas juegan papeles fundamentales en la orientación que puede tomar el desarrollo. En tal sentido la existencia de oligarquías, corrientes culturales sexistas y racistas pueden ir en detrimento de un desarrollo justo y equilibrado.

Véase también: Economía sumergida, Entropía, Feminización de la pobreza, Nuevo orden económico internacional.

Bibliografía:

- BEINSTEIN, Jorge (2000), «La gran mutación del capitalismo. Narcomafias, centro y periferia», *Le Monde Diplomatique*, Argentina, 10, abril.
- CHOSSUDOVSKY, Michel (s. f.), «El crimen también se globaliza», *Revista del Sur*, Montevideo.
- DUPUIS, Marie-Christine (1998), *Finance criminelle. Comment le crime organisé blanchit l'argent sale*. Paris, PUF.
- RUESGA, Santos M. (1988), *Al otro lado de la economía*. Madrid, Pirámide.
- SANCHIS, Enric y MIÑANA, José (Comps.) (1988), *La otra economía. Trabajo negro y sector informal*. Valencia, Alfons el Magnánim.
- JUAN JESÚS LARA VALLE

MANIFIESTO RUSSELL-EINSTEIN. Es un opúsculo de unas cinco páginas, hecho público en Londres el 9 de julio de 1955. Estaba firmado por diez científicos, en su gran mayoría físicos, algunos químicos y un filósofo y matemático, Bertrand Russell, premio Nobel de Literatura en 1950. De los científicos, algunos ya habían recibido también el premio Nobel, como es el caso de Albert Einstein. Más adelante, todos menos uno, Leopold Infeld, que era un discípulo de Einstein, acabaron recibiendo igualmente el premio Nobel. Incluso hubo alguno, como Linus Pauling, que recibió dos, el de Química y el de la Paz.

Este manifiesto dio lugar a la celebración de las conocidas como *Conferencias Pugwash sobre la ciencia y los problemas mundiales*, la primera de las cuales, después de varias circunstancias adversas, se celebró finalmente en julio de 1957.

Es posible que la firma de este manifiesto fuera de las últimas acciones que realizara Einstein. En un primer momento Bertrand Russell pensó que quizás no le hubiera dado tiempo de rubricarlo. Einstein lo firmó el 11 de abril, al poco de recibirlo, pero dos días después se le rompió un aneurisma de la aorta y falleció el 18.

En 1954 habían empezado a fabricarse bombas termonucleares operativas, es decir, bombas de hidrógeno, las denominadas bom-

bas H (basadas en la fusión nuclear); la primera prueba se había realizado en 1951. La carrera de armamentos daba así un salto cualitativo muy preocupante, porque, a diferencia de las bombas atómicas, bombas A (basadas en la fisión nuclear), las de hidrógeno no tenían ningún límite superior para su poder explosivo; en principio, se podían fabricar tan potentes como se quisiera.

En el manifiesto, los firmantes demandaban la necesidad de que los científicos reflexionaran y valoraran los peligros que surgían del desarrollo de armas de destrucción masiva y proponían que los científicos del mundo y el público en general suscribieran una resolución en el espíritu del último párrafo del manifiesto, que dice lo siguiente:

«En vista del hecho de que, en cualquier guerra futura, se usarán con seguridad armas nucleares y de que tales armas amenazan la existencia continuada de la humanidad, urgimos a los gobiernos del mundo a comprender y a reconocer públicamente que sus objetivos no pueden alcanzarse con una guerra mundial y, por consiguiente, a buscar medios pacíficos para resolver todas sus disputas».

¿Qué vigencia tiene hoy día el manifiesto? La afirmación de la resolución de que en cualquier guerra futura se emplearían armas nucleares, afortunadamente, no se ha cumplido. Desde Hiroshima y Nagasaki, en agosto de 1945, no se han vuelto a emplear armas nucleares en guerras; sin embargo, se ha tenido constancia, posteriormente, de que ha habido algunos momentos (por ejemplo, durante la crisis de los misiles que la URSS quería instalar en Cuba, en 1962, o en Vietnam en 1968, durante la ofensiva del Tet del Vietcong) en el que su empleo fue una opción seriamente barajada por los responsables políticos y militares.

Otro aspecto a considerar es que el potencial destructivo del arsenal actual de armas nucleares es muy superior al que había en el momento de hacerse público el manifiesto.

Por otro lado, en 1955 las únicas potencias nucleares eran los EE UU, la URSS y el Reino Unido. Hoy la lista se ha incrementado

con Francia, China, India y Pakistán. Las armas nucleares de la antigua URSS son controladas actualmente por Rusia, Ucrania, Bielorrusia y Kazajstán. Es bastante probable que Israel también disponga de armamento nuclear.

Añadido a lo anterior, habría que tener en cuenta que las armas nucleares siguen integradas en las estrategias de las potencias nucleares, aunque con diferencias (por ejemplo, el gobierno de los EE UU aún no se ha comprometido a no ser el primero en emplear armas nucleares).

Sobre las consecuencias de una guerra nuclear se ha debatido bastante en el pasado, especialmente en la década de los ochenta. Uno de los aspectos más preocupantes es el efecto sobre el clima, que podría dar lugar al denominado *invierno nuclear*. Se cree que gran cantidad de ceniza proveniente de los incendios provocados por las explosiones nucleares ascendería hasta la estratosfera y formaría allí una fina capa que reduciría el paso de la luz del Sol sobre una zona muy extensa de la superficie terrestre. Como consecuencia, se iniciaría un período de frío y oscuridad que podría durar semanas o incluso meses. Morirían una gran cantidad de plantas y animales y muchas especies, probablemente, se extinguirían. Además del terrible impacto de cientos de millones de muertos provocados directamente por las explosiones y de la destrucción de infraestructuras, los supervivientes se enfrentarían a una disminución, que podría ser muy grande, de los alimentos disponibles por persona. Muchas epidemias se extenderían por el mundo. Es probable que en pocos años muriesen, por enfermedades, más personas que las fallecidas directamente por las explosiones.

Es cierto que al respecto de estos escenarios hay incertidumbres, no tenemos la certeza absoluta de que estos efectos se producirían necesariamente, aunque son bastante probables. Sin embargo, una cuestión importante a tener en cuenta, en este contexto, es que los costes involucrados serían muy elevados; por ello, lo prudente sería alejarse lo más posible de dichos escenarios, para hacerlos, cuanto menos probables, mejor.

Una cuestión más: los desarrollos tecnológicos y estratégicos (en la mayoría de los ca-

sos, los últimos han ido generalmente a remolque de los primeros) han provocado, entre otras consecuencias, la reducción del período de tiempo en que hay que decidir si se está frente a una falsa alarma o ante un ataque real de un adversario y por tanto, si hay que replicar o no. Estos cambios han propiciado un incremento en la automatización de las decisiones a tomar, con lo que las probabilidades de iniciar una guerra nuclear por error han aumentado.

Igualmente, algunos de los cambios tecnológicos, por ejemplo, el aumento en la precisión y la dificultad para detectar algunas armas, como los misiles de crucero, entre otros, han fomentado la denominada estrategia de primer golpe: si estoy en disposición de conseguir reducir la capacidad de respuesta del adversario, mediante un ataque preventivo destruyendo sus armas estratégicas, lo «racional» sería realizar dicho ataque, porque si no lo hago, si el adversario consiguiera unas condiciones parecidas a las mías, se podría ver tentado a hacer lo mismo, con lo que mi capacidad de respuesta se podría ver muy disminuida. Como puede observarse ésta es una situación muy inestable, muy peligrosa y en la que todos podemos perder mucho. Lo racional sería alejarnos lo antes posible de tales situaciones.

Así pues, el peligro sobre el que se llamaba la atención en el manifiesto sigue presente y a nuestro juicio acrecentado y, por tanto, la propuesta de buscar medios pacíficos para resolver los conflictos, es más vigente y más necesaria hoy, si aún cabe, que entonces.

Véase también: Armas (convencionales, nucleares, químicas y bacteriológicas), Desnuclearización, *Freeze*, Guerra nuclear, *Pugwash*.

Bibliografía:

- EHRlich, Paul, SAGAN, Carl, KENNEDY, D. y ROBERT, W. O. (1986), *El frío y las tinieblas. El mundo después de una guerra nuclear*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARTÍN RAMÍREZ, Jesús y FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (1996), *De la agresión a la guerra nuclear. Rotblat, Pugwash y la Paz*. Oviedo, Ediciones Nobel.

ROTLAT, Joseph (1984), *Los científicos, la carrera de armamentos y el desarme*. Barcelona, Serbal/UNESCO.

THOMPSON, Edward P. et alii (1985), *Protesta y sobrevivencia*. Barcelona, Crítica.

Web:

<http://www.pugwash.org> (Página oficial del movimiento).

JESÚS ANDRÉS SÁNCHEZ CAZORLA

MANTENIMIENTO DE LA PAZ. Véase *Peacekeeping*.

MARCHA DE LA SAL, 1930. Marcha liderada por Mohandas Gandhi para hacer pública, más allá de las fronteras de la India, la existencia de un impuesto opresivo sobre la sal, cuya gestión y venta era sólo exclusividad y monopolio del imperio británico. La Marcha de la Sal fue además de una forma audaz e inteligente de desobediencia civil, sirvió como el punto de partida de una larga campaña –respaldada por el Congreso Nacional Indio– para protestar contra el limitado proyecto de autonomía, ofrecido por los británicos, y para galvanizar a los indios a favor de la causa de la independencia.

La Marcha de la Sal se fraguó en un contexto histórico difícil para las relaciones entre británicos e indios. Gandhi obtuvo un compromiso del Congreso Nacional Indio para que, desde finales de 1928 hasta fines de 1929, el gobierno británico concediera el estatuto de «Dominio» a la India, de lo contrario el Congreso proclamaría la Independencia y levantaría al país contra los británicos.

La coyuntura de 1930 era especialmente desfavorable a los británicos afectados por la depresión económica mundial de 1929 y, a principios de aquella fecha, parecía claro que el gobierno laborista de Ramsay MacDonald no concedería el Dominio. En consecuencia el Partido del Congreso decidió proclamar la independencia india con la realización de una campaña nacional de no-cooperación noviolenta, un *satyagraha* nacional, cuya dirección recaería en la figura de Gandhi, el cual habría de decidir cómo, cuándo y dónde comenzarla.

Gandhi no tenía prisa y se retiró a meditar a su *ashram* (comunidad rural). Hasta que, un par de meses después, anunció en qué consistiría el comienzo de la campaña nacional de no violencia. La forma elegida sorprendió incluso a los propios dirigentes del Congreso que, en buena parte, llegaron a burlarse del plan. Sin embargo, la fijación limitada de objetivos había sido siempre una de las reglas básicas de la *satyagraha* tal y como Gandhi la concebía y el impuesto sobre la sal era, por muchas razones, un excelente objetivo. La sal era un impuesto que gravaba especialmente a los pobres, en un país donde la conservación de alimentos –a falta de refrigeradores– se hacía siempre con sal y especias. Asimismo, la elección de este producto tenía resonancias históricas: las revueltas que iniciaron la Revolución Francesa estuvieron motivadas, entre otras cosas, por la subida desmesurada y rápida del impuesto de la sal. Por otra parte, también recordaba la sal a otro producto muy relacionado con la historia y la cultura inglesas y su compleja relación con las antiguas Trece Colonias, la sal al igual que el té entonces –haría a juicio de Gandhi– estallar una rebelión que conduciría a la independencia.

Como ha señalado Woodcock, la empresa de Gandhi no estaba muy clara. Intentaba basarla en el efecto acumulativo, en un movimiento que nacería minúsculo, casi infantil en sus propósitos, pero que se extendería como «las ondas sobre un estanque hasta alcanzar a toda la India». El acto consistiría, simplemente, en recoger sal del mar.

La acción simbólica comenzaría con una larga caminata de varias jornadas encabezada por Gandhi que, junto a 78 *satyagrahis*, recorrería unos 380 kilómetros que les llevarían desde su *ashram* de Ahmedabad hasta Dandi en la costa oceánica de Gujarat. Una vez llegados allí, Gandhi recogería sal del océano y la regalaría como un acto final de desobediencia a la ley británica. Las autoridades, desde el primer momento, restaron importancia a la marcha señalando que no tendría ninguna repercusión la extracción de unos gramos de sal. Sin embargo, cuando la larga caminata se inició el 12 marzo de 1930, a medida que recorría caminos, pueblos y co-

munidades se le fueron uniendo miles y miles de personas. Gandhi ofrecía conferencias y sus *satyagrahis* explicaban a los campesinos la importancia del acto de la desobediencia, de la no-cooperación con el Imperio y de una futura independencia de la India. Cuando los caminantes llegaron al mar (6 abril), todos los grandes periódicos europeos –entre ellos los británicos– habían comprendido la importancia de ese acto que enjuiciaron por las miles de personas asistentes y por los efectos sociales que la marcha tuvo en el resto de la India.

La Marcha tuvo sus efectos catalizadores inmediatos, miles de indios dirigidos por el Partido del Congreso comenzaron a manufacturar, transportar y vender sal ilegalmente. Las autoridades británicas intentaron prevenir estos esfuerzos y castigaron a los transgresores, a veces brutalmente (como en Dharana donde la policía golpeó cruelmente a personas que se manifestaban de manera noviolenta). Durante dos meses, la represión alcanzó cifras nunca previstas: miles de personas fueron arrestadas (unas 80.000), varios centenares muertas y miles heridas. Toda la dirección del Partido del Congreso fue encarcelada (entre ellos Jawaharlal Nehru y el secretario personal de Gandhi, Desai), sin embargo, se atrasó la detención de Gandhi, hasta el 5 de mayo, para evitar una rebelión general.

Algunos de los análisis y pensamientos de Gandhi eran correctos: la sal representaba más que nada, para las economías pobres y para un país con un clima tan caluroso, un producto insoslayable para el transporte y la conservación de los alimentos, mantener en monopolio este producto reportaba grandísimos dividendos al Imperio; si se lograba mediante la desobediencia civil (a la ley de monopolio) iniciar una campaña de no-cooperación económica (con las manufacturas británicas), ello alimentaría un espíritu nacional que aceleraría la independencia.

Pero, además, para Gandhi era muy importante hacer comprender a los dirigentes indios y a la población en general el valor simbólico de la sal; de una parte, la sal –como lo fue el té para las Trece Colonias en su rebelión contra el Imperio en el siglo XVIII–

era la cara más visible de la naturaleza de la opresión, la dominación y la soberbia británicas, frente a ellas el indio debía ganarse para sí mismo su dignidad en una lucha no contra los británicos sino contra lo que representaban esos males antes mencionados; y, de otra, la sal tenía un fuerte componente simbólico-religioso en la cultura india, ella era considerada como semilla, germen, raíz y génesis de vida –como tuvo oportunidad de señalar Erikson–, especialmente para las culturas campesinas. Así poder acceder libremente a la sal, controlarla, era como conquistar los cimientos de la futura nación india y con ello toda la cultura milenaria del subcontinente.

La Marcha aceleró la vía de la negociación entre Imperio y Colonia sobre la base de las conversaciones de *Mesa Redonda* (1931) que, a la postre, también fracasaron; sin embargo, éstas permitieron un viaje de Gandhi a Gran Bretaña y a algunos países de Europa para explicar las aspiraciones de los indios por su independencia.

La Marcha de la Sal fue, posiblemente, el acto simbólico más emblemático del conjunto de campañas de satyagraha gandhiana, adquiriendo un valor importante en la historiografía y la literatura sobre la noviolencia. Aquella inspiró futuras marchas, actos simbólicos y concentraciones como, en la época de Luther King, las marchas de Selma a Montgomery o a Washington (Estados Unidos); las manifestaciones estudiantiles en Soweto (Sudáfrica); las concentraciones en la Plaza de Tiananmen (China); los campamentos de Larzac (Francia) o de Greenham Common (Reino Unido).

Véase también: Gandhismo, Hartal, Marcha de Selma a Montgomery, Marcha sobre Washington.

Bibliografía:

- BROWN, Judith M. (1989), *Gandhi. Prisoner of Hope*. New Haven-London, Yale University Press.
- CLEMENT, Catherine (1991), *Gandhi, profeta de la libertad*. Madrid, Aguilar.
- ERIKSON, Erik H. (1969), *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*. New York, Norton.

FISCHER, Louis (1983), *Gandhi*. Buenos Aires, Javier Vergara Editor.

SOFRI, Gianni (1995), *Gandhi e L'India*. Firenze, Giunti.

WOODCOCK, George (1995), *Gandhi*. Barcelona, Planeta-de Agostini.

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

MARCHA DE SELMA A MONTGOMERY, 1965. La Marcha de 54 millas desde Selma (Alabama) al Capitolio del Estado, en Montgomery, se convirtió en el símbolo que aceleró la conquista del derecho al voto para los afroamericanos del Sur (Ley de Derecho al Voto de 6 de agosto de 1965). En realidad se trataron de tres intentos antes de poder ser completada dicha caminata en marzo de ese año.

Martin Luther King, Jr., anunció la planificación de una marcha para el 5 de marzo de 1965, con la finalidad de animar el registro de votantes que la Conferencia de Líderes Cristianos del Sur (SCLC) había lanzado dos meses antes y que vivía una situación lánguida. Después de semanas de demostraciones y presiones no violentas y más de tres mil arrestos, pocos afroamericanos habían sido registrados para votar.

El primer intento fue llevado a cabo por Hosea Williams, uno de los líderes de la SCLC, el domingo 7 de marzo. Más de 500 partidarios de los derechos civiles comenzaron la caminata desde la Capilla Brown de la Iglesia Metodista Episcopal Africana a las afueras de Selma, hasta que al poco fueron detenidos, junto al Puente Edmund Pettus, por la presencia de unos cientos de soldados de caballería del Estado y unas pocas docenas de hombres de la Comisaría del Sheriff local (muy conocidos por sus brutalidades policiales), todos ellos pertrechados con material antidisturbios (máscaras de gas, porras, etc.). Sin mediar advertencia la caballería cargó contra los manifestantes que hubieron de retirarse de una manera precipitada y desordenada hacia la Capilla. Los soldados continuaron persiguiendo a los caminantes, pisoteándoles con sus caballos, lanzando gases lacrimógenos y golpeándoles con sus porras en una batalla campal que se libró con más

de cien manifestantes heridos, algunos de los cuales hubieron de ser gravemente hospitalizados. Aquella jornada llegaría a ser conocida como el Domingo Sangriento (*Bloody Sunday*).

El segundo intento se inició el 9 de Marzo. En éste, Martin Luther King, Jr., concentró a más de 1.500 personas, incluyendo a más de 450 líderes religiosos de todo el país. Sin embargo, se enfrentó con un imprevisto: una orden judicial prohibió la marcha. King se enfrentó con el dilema de desafiar completamente la orden judicial o cancelar la marcha. Optó por una vía intermedia: al frente de los manifestantes los llevó hasta el otro lado del Puente Edmund Pettus, donde los soldados estatales estaban esperándoles de nuevo. Pero en lugar de seguir hacia Montgomery y arriesgarse a otro ataque sangriento, él y los manifestantes se detuvieron, se arrodillaron en oración y, una vez terminadas las plegarias, retrocedió. Esa noche algunos racistas atacaron a varios sacerdotes blancos y asesinaron al reverendo James Reeb de Boston. La muerte de Reeb llamó la atención y metió más presión en Washington para promulgar la ley sobre el derecho al voto.

Entretanto, los activistas de Derechos Civiles continuaron buscando permiso y protección federal para realizar la Marcha. El 17 de marzo, un juez de la corte federal concedió el derecho a marchar pacíficamente y el Presidente de Estados Unidos, Lyndon B. Johnson, decidió federalizar a la Guardia Nacional de Alabama para proporcionar protección a los manifestantes. Finalmente, el tercer intento partió de Selma el 21 de marzo con tres mil participantes y finalizó, sin incidentes, el 25 de ese mes con una reunión de veinticinco mil manifestantes frente al edificio del Capitolio estatal. Sólo el asesinato, varias horas después, de una activista blanca procedente de Detroit por un miembro del Ku Klux Klan empañó aquella jornada. Pero ese asesinato sólo confirmó el hartazgo de buena parte del país de que la democracia no resistía más presiones raciales. Cuatro meses después la Ley del Derecho al Voto era una realidad.

Véase también: Ku Klux Klan, Marcha de la Sal, Marcha sobre Washington.

Bibliografía:

- LUTHER KING, Martin, Jr. (1968), *Adonde vamos: ¿Caos o comunidad?* Barcelona, Aymá.
 —, (2003), *The autobiography of Martin Luther King, Jr* (edited by Clayborne Carson), New York, Warner Books Inc.
 OATES, Stephen B. (1998), *Let the Trumpet Sound. A Life of Martin Luther King, Jr.* Porvoo (Finland), Harper & Row Publisher, Inc.
 ROUSSEL, Vincent (1995), *Martin Luther King. Contra todas las exclusiones.* Bilbao, Desclée de Brouwer.

Webs:

- <http://www.stanford.edu/group/King> (Documentación sobre King de la Universidad de Stanford).
<http://www.thekingcenter.org/> (King Center de Atlanta).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

MARCHA SOBRE WASHINGTON, 1963.

La Marcha sobre Washington, de 28 de agosto de 1963, fue la mayor demostración pública del movimiento por los derechos civiles de la minoría negra norteamericana, así como el punto culminante del liderazgo político del reverendo Martin Luther King, Jr., dentro de la noviolencia en Estados Unidos, lo que le supondría la obtención del Premio Nobel de la Paz de 1964.

La Marcha era la culminación de una campaña por los derechos civiles en Alabama y algunos Estados del Sur sobre la denuncia de la segregación y sobre la inscripción de los negros en las listas electorales. Unas 250.000 personas caminaron hacia el Memorial a Abraham Lincoln, legislador de la emancipación de la esclavitud en Estados Unidos. Allí estuvo el mundo progresista de Hollywood, intelectuales, liberales, asociaciones pro derechos civiles, mujeres, etc.

Ese día Luther King pronunció su discurso más memorable e inspirado, *Tengo un sueño*, a un país dividido por los disturbios provocados por las desigualdades raciales. Se trató de un mensaje de esperanza pero también de una misiva analítica y reivindicativa de la historia racial de los Estados Unidos. En el habitual lenguaje de King cargado de

metáforas y símbolos, de referencias históricas, bíblicas y emancipatorias, el teólogo hizo un repaso de lo más oscuro del sistema democrático norteamericano: segregación racial, injusticias sociales, opresión, sistemas de suburbios, violencia policial, etc. King consideraba a los Negros «exiliados en su propio país», rodeados de un «vasto océano de prosperidad material» al que no tenían acceso; se trataba, a su juicio, de una situación «vergonzosa».

Asimismo, en esta especie de ultimátum que fue «Tengo un sueño» reivindicó la igualdad y la democracia social, apostó por la rebelión noviolenta y rechazó el gradualismo por considerarlo excesivamente desesperante para las necesidades presentes de su país. Llegó a señalar que los Negros estaban en Washington, en cierto sentido, «para cobrar un cheque» que «sin odio y sin amargura» permitiera un tipo de lucha digna y disciplinada por la libertad y la igualdad, dos de las palabras más mencionadas por King en este discurso.

Finalmente, «Tengo un sueño», fue también un canto a la reconciliación y a la rendición. Luther King lo representó con que llegara el día en que los hijos de los viejos esclavos y los hijos de los antiguos amos «podrán sentarse juntos en la mesa de la fraternidad», como clara señal de una sociedad multirracial, para entonar el viejo cántico espiritual negro donde, al menos, ya no habría divisiones de raza, religión o etnia: «Libres al fin, libres al fin; gracias a Dios Todopoderoso, somos libres al fin».

La campaña que dio lugar a la Marcha culminó con sendas leyes firmadas por el Presidente Lyndon B. Johnson, el 2 de julio de 1964 y el 6 de agosto de 1965, sobre Derechos Civiles y Derecho al Voto, respectivamente.

Véase también: Ku Klux Klan, Marcha de la Sal, Marcha de Selma a Montgomery.

Bibliografía:

- LUTHER KING, Martin, Jr. (1964), *Porqué no podemos esperar.* Barcelona, Aymá.
 —, (1994), *Tengo un sueño.* Barcelona, Editorial Prensa Ibérica.

- , (2003), *The autobiography of Martin Luther King, Jr* (edited by Clayborne Carson), New York, Warner Books Inc.
- OATES, Stephen B. (1998), *Let the Trumpet Sound. A Life of Martin Luther King, Jr.* Porvoo (Finland), Harper & Row Publisher, Inc.
- ROUSSEL, Vincent (1995), *Martin Luther King. Contra todas las exclusiones.* Bilbao, Desclée de Brouwer.

Webs:

- <http://www.stanford.edu/group/King> (Documentación sobre King de la Universidad de Stanford).
- <http://www.thekingcenter.org/> (King Center de Atlanta).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y MARÍA ANGÉLICA BUENO CIPAGAUTA

DOCUMENTO *TENGO UN SUEÑO*

(Martin Luther King, Jr., 28 de agosto de 1963)

Estoy orgulloso de unirme hoy a vosotros en esta que será la más grande demostración por la libertad en la historia de nuestro país.

Hace cien años, un gran norteamericano, a cuya sombra simbólica vivimos hoy, firmó la Proclamación de Emancipación. Este trascendental decreto fue como una luz de esperanza para millones de esclavos negros, abrasados en las llamas de una implacable injusticia. Fue el jubiloso amanecer que puso fin a una larga noche de cautiverio. Pero cien años después, los negros aún no son libres; cien años después la vida de los negros aún está tristemente atenazada por las esposas de la segregación y las cadenas de la discriminación; cien años después, los negros viven en una isla solitaria en medio de un inmenso océano de prosperidad material; cien años después, los negros todavía languidecen en los rincones de la sociedad estadounidense y se encuentran desterrados en su propia tierra.

Así pues, hemos venido hoy día aquí para poner de manifiesto una situación vergonzosa. En cierto sentido hemos venido a la capital de nuestro país a cobrar un cheque. Cuando los arquitectos de nuestra República escribieron las magníficas palabras de la Consti-

tución y la Declaración de Independencia, firmaban un pagaré del cual cada estadounidense sería heredero. Este pagaré era la promesa que todo hombre, sí, el hombre negro y el hombre blanco, tendría garantizados los derechos inalienables de la vida, la libertad, y la búsqueda de la felicidad.

Hoy es evidente que Norteamérica ha incumplido este pagaré en lo que concierne a sus ciudadanos de color. En lugar de honrar esta sagrada obligación, Estados Unidos ha dado a la gente negra un cheque sin valor; un cheque que ha regresado con el sello de «sin fondos». Pero nosotros nos negamos a creer que el Banco de Justicia esté en quiebra. Nos rehusamos a creer que no haya suficientes fondos en las grandes bóvedas de la oportunidad de este país. Así pues, hemos venido aquí a cobrar ese cheque, el cheque que nos dará sobremana la riqueza de libertad y la seguridad de justicia.

También hemos venido a este sagrado lugar para recordarle a Norteamérica la urgencia impetuosa de hoy. Este no es el momento de darse el lujo de enfriarse o tomar tranquilizantes de reformas graduales. Ha llegado la hora de convertir en realidad las promesas de la Democracia; ahora es el momento de salir del obscuro y desolado valle de la segregación al camino luminoso de la justicia racial; ahora es el momento de sacar a nuestro país de las arenas movedizas de la injusticia racial, a la piedra sólida de la hermandad; ahora es el momento de hacer de la justicia una realidad para todos los hijos de Dios. Sería fatal para la nación pasar por alto la urgencia del momento. Este verano ardiente de legítimo descontento de los negros, no pasará hasta que no haya un otoño vigoroso de libertad e igualdad. Mil novecientos sesenta y tres no es el fin, sino el principio. Y los que pensaban que los negros necesitaban desahogarse para sentirse contentos, tendrán un rudo despertar si el país regresa a las mismas prácticas. No habrá ni descanso ni tranquilidad en Estados Unidos hasta que a los negros se les garanticen sus derechos de ciudadanía. Los remolinos de la rebelión continuarán sacudiendo las bases de nuestra nación hasta que surja el esplendoroso día de la justicia.

Pero hay algo que debo decirle a mi gente, que se halla en el cálido umbral que conduce al palacio de la justicia. En el proceso de ganarnos el sitio que nos corresponde, no debemos ser culpables de hechos censurables. No busquemos satisfacer nuestra sed de libertad bebiendo de las tazas de la amargura y del odio. Siempre tendremos que conducir nuestra lucha en el plano alto de la dignidad y la disciplina. No podemos permitir que nuestras protestas creativas degeneren en violencia. Una y otra vez debemos elevarnos a las majestuosas alturas del encuentro de la fuerza física con la fuerza del alma. La maravillosa y nueva militancia que ha envuelto a la comunidad negra no debería llevarnos a desconfiar de toda la gente blanca; porque varios de nuestros hermanos blancos, como se ve hoy día por su presencia aquí, han venido a darse cuenta que su destino está ligado al nuestro. Se han dado cuenta que su libertad está inseparablemente unida a la nuestra. No podemos caminar solos. Y, mientras caminamos, debemos prometernos que siempre marcharemos hacia adelante. No podemos retroceder.

Algunos le preguntarán a los devotos de los Derechos Civiles, «¿Cuándo os daréis por satisfechos?». Nunca podremos estar satisfechos mientras que los negros sean víctimas de horrores indescriptibles de brutalidad policial. Nunca podremos estar satisfechos mientras que, rendidos por la fatiga de viajar, no podamos alojarnos en los moteles de las carreteras y en los hoteles de las ciudades. No podremos estar satisfechos mientras que la movilidad básica de los negros sea de un barrio pequeño a otro más grande. Nunca podremos estar satisfechos mientras nuestros hijos estén despojados de su personalidad y privados de su dignidad por un letrado que diga: «Sólo para Blancos». No podremos estar satisfechos mientras que un negro de Misissippi no pueda votar y un negro de Nueva York crea que no tiene a nadie por quién votar. ¡No! no estamos satisfechos, y no estaremos satisfechos hasta «que la justicia corra como el agua y las virtudes como una fuente quebrada».

No olvido que algunos de vosotros habéis venido aquí a causa de las duras pruebas y tribulaciones sufridas. Algunos de vosotros

estáis recién salidos de unas estrechas celdas. Otros procedéis de lugares donde fuisteis azotados por las tormentas de la persecución y derrumbados por los vientos de la brutalidad policíaca. Sois los veteranos del sufrimiento creativo. Seguid trabajando con la fe de que el sufrimiento inmerecido será vuestra redención. Volved a Misisipí; volved a Alabama; volved a Carolina del Sur; volved a Georgia; volved a Louisiana; volved a los barrios bajos y a los guetos de nuestras ciudades norteamericanas, sabiendo que de alguna manera esta situación podrá y será cambiada. No nos hundamos en el valle de la desesperación.

Así pues, yo os digo, amigos míos, que a pesar de las dificultades con que habremos de enfrentarnos en el presente y en el futuro, aún tengo un sueño. Es un sueño profundamente arraigado en el sueño americano de que un día esta nación se alzarán y hará realidad el auténtico significado de su credo; nosotros defendemos que sus verdades son evidentes, que todos los hombres han sido creados iguales.

Yo tengo un sueño que un día en las rojas colinas de Georgia, los hijos de antiguos esclavos y los hijos de los antiguos amos podrán sentarse juntos en la mesa de la fraternidad.

Yo tengo un sueño de que un día, incluso el estado de Misisipí, un estado abrasado por el calor de la injusticia, abrasado por el calor de la opresión, será transformado en un oasis de libertad y justicia.

Yo tengo un sueño de que mis cuatro hijos vivirán un día en una nación en la que no serán juzgados por el color de su piel, sino por su carácter.

¡Hoy yo tengo un sueño!

Yo tengo un sueño de que un día en Alabama, con sus racistas crueles, con su Gobernador cuya boca está llena de palabras como interposición y anulación, que un día, allí en Alabama los niños y las niñas negros y los niños y las niñas blancos, podrán unir las manos como hermanos y hermanas.

¡Hoy yo tengo un sueño!

Yo tengo un sueño de que algún día todo valle será elevado, y toda colina y montaña serán allanadas. Los lugares más ásperos serán aplanados y los lugares torcidos serán enderezados, y la gloria de Dios será revela-

da y todos los seres humanos estarán unidos.

Ésta es nuestra esperanza. Ésta es nuestra fe con la que volveré al Sur.

Con esta fe seremos capaces de tallar una roca de esperanza en la montaña de la desesperación. Con esta fe seremos capaces de transformar la ruidosa disonancia de nuestra nación en una hermosa sinfonía de hermandad. Con esta fe podremos trabajar juntos, rezar juntos, luchar juntos, ir a la cárcel juntos, defender la libertad juntos, sabiendo que algún día seremos libres. Y ése será el día en que todos los hijos de Dios podrán cantar con un nuevo significado:

«País mío, es a ti; dulce tierra de libertad a ti te canto. Tierra en que murieron mis padres, orgullo de los peregrinos, desde las laderas de las montañas, dejemos resonar la libertad».

Y si Estados Unidos va a ser una gran nación, esto tendrá que hacerse realidad.

Así pues, proclamemos la libertad desde las imponentes cimas de las colinas de New Hampshire.

Proclamemos la libertad desde las poderosas montañas de Nueva York.

Proclamemos la libertad desde los elevados montes Allegheny de Pennsylvania.

Proclamemos la libertad desde las rocas cubiertas de nieve de Colorado.

Proclamemos la libertad desde las empinadas colinas de California.

Pero no sólo esto.

Que resuene la libertad desde el Monte Stone de Georgia.

Que resuene la libertad desde la montaña Lookout de Tennessee.

Que resuene la libertad desde cada colina y montaña de Misissipi. Desde todas las laderas proclamemos la libertad.

Y cuando esto pase y cuando resuene la libertad, cuando resuene desde cada aldea y cada caserío, desde cada estado y cada ciudad, se acercará el día en que todos los hijos de Dios, negros y blancos, judíos y gentiles, protestantes y católicos, podrán unir las manos y cantar el viejo espiritual negro:

Libres al fin, Libres al fin; Gracias Dios Todopoderoso, somos Libres al fin.

MARCHA VERDE. En octubre de 1975 gran número de civiles marroquíes, hombres y mujeres, emprendieron una marcha de tres días desde Tarfaya (sur de Marruecos) hacia el Sáhara Occidental, con el objeto de recuperar para Marruecos los territorios bajo ocupación colonial española. A diferencia de otras marchas pacíficas, de carácter no institucional, la Marcha Verde (*al-Masira al-Jadra*) fue una expedición sin armas ideada y organizada por el rey Hasán II. El monarca marroquí era consciente del poder de la sociedad civil y se valió de él para conseguir la retirada del ejército español e introducir su ejército en la antigua colonia, interrumpiendo su proceso de autodeterminación. Pero la renuncia a la violencia no creó un espacio de diálogo entre todas las partes implicadas, sino que fue más bien una demostración de la fuerza política de Marruecos.

Desde el punto de vista marroquí, el pueblo unido por la corona fue capaz de derribar al ejército español sin derramamiento de sangre, consciente de que las tropas no dispararían a civiles desarmados. El gobierno imprimió a la marcha un fuerte significado simbólico, movilizando a 350.000 marroquíes –10% de ellos mujeres–, una cifra igual al de personas nacidas en Marruecos cada año. En la marcha se recrearon los pilares simbólicos de la nación marroquí: la fe en Dios, representada en el Corán que portaba cada expedicionario; la unidad de la Patria, que reclamaba su reintegración plena, y la lealtad al Rey, que recuperaba la tierra de sus antepasados alauíes. La expedición significó un hito en la historia de Marruecos, tanto por su carácter pacífico como por el enorme esfuerzo material y humano que supuso, logro atribuido al gobierno marroquí.

Oficialmente, el anuncio de la Marcha Verde tomó desprevenido al gobierno español, pero resulta difícil creer que una operación de tal envergadura le pasara desapercibida. En esos momentos España vivía con inquietud los últimos días de Franco, y las recientes ejecuciones de terroristas habían dañado su prestigio internacional, por lo que una guerra o una masacre de civiles le perjudicaría aún más. El conflicto tenía también una dimensión simbólica, pues en la mente de muchos españoles, la

Marcha Verde era una especie de cruzada fanática semejante a la marcha de Mahoma contra la Meca. Pero el gobierno español, que hasta entonces defendía ante la ONU la descolonización y autodeterminación del Sáhara, ya se había apresurado a negociar directamente con Marruecos, permitiendo la entrada de la marcha durante 48 horas. El doble juego del gobierno confundió al propio ejército, dividido entre los que creían en la intervención y los que aseguraban que se evitaría el enfrentamiento armado. Sólo la población saharauí protestó con manifestaciones por el anuncio de la Marcha Verde, mientras España eludía su responsabilidad sobre el destino de la ex-colonia. Una vez finalizada la marcha, Marruecos, España y Mauritania firmaron los Acuerdos de Madrid, que preveían la retirada española y una administración temporal tripartita entre Marruecos, Mauritania y un órgano representativo saharauí. En la práctica, estos dos países se repartieron el control de la zona hasta 1979, fecha en la que Mauritania renunció a sus derechos. En la actualidad Marruecos controla militarmente el Sáhara Occidental y tras una larga guerra con el Frente Polisario, que defiende la independencia de la República Árabe Saharaui, sigue pendiente un referéndum de autodeterminación refrendado por la ONU.

Véase también: Intifada I, Intifada II, Poder del pueblo.

Bibliografía:

- BADÍA MARTÍ, Anna (dir.), FERNÁNDEZ PONS, Xavier, CARRANZA FÖRSTER, Sergio Román (1999), *La cuestión del Sáhara occidental ante la Organización de las Naciones Unidas*. Madrid, Instituto de Estudios Internacionales y Europeos «Francisco de Vitoria», Universidad Carlos III.
- CASAS DE LA VEGA, Rafael (1985), *La última guerra de África: (Campaña de Ifni-Sáhara)*. Madrid, Servicio de Publicaciones del Estado Mayor del Ejército.
- CISTERÓ, J. M. (1987), *Sáhara: una lección de historia*. Barcelona, Altagraf.
- MORILLAS, Javier (1990), *Sahara occidental: desarrollo y subdesarrollo*. Madrid, Prensa y Ediciones Iberoamericanas, U. Carlos III.
- ANA RUTH VIDAL LUENGO

MARGINACIÓN. Podemos definir la marginación como la situación social que viven algunos individuos por la que viven fuera de los cauces de participación o integración en las funciones de dicha sociedad. Toda sociedad tiende a controlar y a presionar a sus miembros de manera formal o informal para que éstos cumplan con sus objetivos y valores. Los dirigentes sociales, entre los que hay que destacar las instituciones primarias como la familia, la comunidad religiosa, el gobierno político, la escuela, etc., así como otros grupos sociales de carácter secundario como los amigos, asociaciones, etc., que ejercen un control informal, intentan que todos los componentes se adapten y funcionen y hasta interioricen todo el entorno legal, social, político y ético que proponen. Para conseguir estos fines utilizan una serie de medios y procesos al que se le denomina control social.

Pero un grupo, una minoría y hasta individuos aislados pueden no reunir o aceptar esos principios y normas sociales propias de la sociedad en la que viven. En este caso quedan «al margen» de dicha sociedad. Su marginación puede tener dos aspectos distintos según sea el origen de la marginación: la desviación social y la exclusión social.

La desviación se da cuando son los propios marginados los que han decidido no vivir integrados en esa sociedad. Según el sociólogo Merton, la desviación social no siempre tiene un carácter negativo sino que es hasta necesaria. Cuando una sociedad no respeta los derechos humanos o no sabe adaptarse a los tiempos y al progreso es conveniente que desde la reflexión y crítica ético-social un grupo de miembros intenten y desarrollen una ruptura con esa normativa social. Hay quienes ven la desviación social como una conducta patológica socialmente originada por los malos instintos de algunos individuos, pero la antropología sociológica demuestra que la desviación social puede por una parte marginar a algunos individuos o grupos pero históricamente ha sido el agente esencial del cambio social y del progreso y hasta de una mejora progresiva de la sociedad en la transformación de sus valores que en algunos casos eran contravalores.

El segundo tipo de marginación social, el más grave ética y socialmente es el de la exclusión. En este segundo caso es la propia sociedad la que margina, la que aleja de sus márgenes a individuos concretos o a grupos a veces tan numerosos como los marginados. En este tipo de marginación los marginados son víctimas excluidas de la cultura dominante, de la producción o consumo, de la asistencia social, de la sanidad y de la educación y de otros bienes de la sociedad en la que viven. Los rasgos de la marginación excluyente actual son en primer lugar el no poder disfrutar de los bienes materiales y culturales de la sociedad del bienestar y en un segundo lugar el no poder participar en la vida política o gestiones económicas y culturales.

Las causas primeras de la marginación son el mal reparto de los bienes materiales y roles sociales, la falta de justicia social, agente primero de la integración social. Otras causas históricas y actuales son la emigración a otro país por razones bélicas o de pobreza. Generalmente, cuando el emigrante se transforma en inmigrante termina marginado en la nueva sociedad en la que vive. Son también causas de marginación el etnocentrismo, el racismo, el fundamentalismo religioso, la enfermedad, el sexo y hasta determinadas edades. Desde estas causas podemos concluir que son muchos y muy variados los grupos marginales actuales, todos ellos en mayor o menor grado según sea el ámbito de justicia social que exista. Esquemáticamente podríamos resumir los grupos de marginados bajo el siguiente esquema causal:

— Marginados por razón de la edad. En este tipo de marginación podemos destacar la infancia. Los niños de los países del Tercer Mundo, debido a la superpoblación y falta de recursos no se benefician en la práctica de la protección de los derechos humanos. Un segundo grupo es el de los mayores, mas bien en las sociedades industrializadas. Ciertamente, en la actualidad, los jubilados poseen mejores bienes y recursos materiales que en épocas anteriores pero socialmente y al ser más abundantes están más aislados que nunca al no tener ningún sol ni familiar ni social. La

integración social de los mayores debe ir abandonando las «jaulas de oro» de las residencias y a través de una gerontología o educación específica conseguir que no queden excluidos sino que participen con nuevas funciones.

— Marginados por razón de la salud. Aquí podemos referirnos a los deficientes físicos (inválidos, invidentes, sordos, etc.) o psíquicos como los enfermos mentales o con trastornos paranoicos.

— Marginados por dependencias como la toxicomanía, ludopatía y alcoholismo.

— Marginados por situaciones coyunturales como la inmigración, las guerras, las persecuciones religiosas o ideológicas.

— Marginados por características o situaciones propias como la pobreza, el analfabetismo, encarcelamiento, etnias o comportamientos sociales no admitidos (prostitución, mendicidad...).

— Marginados por razón del sexo: homosexualidad.

Tras el análisis y conocimiento de quiénes son los marginados, los proyectos de transformación y educación para la paz han de tomar tres actitudes para la integración social: la tolerancia con otras ideologías, etnias o religiones; la ayuda y recuperación de los pobres; y la aportación de estrategias sociales nuevas ante novedades como el aumento de la inmigración, el crecimiento de la población mayor y la participación creciente de la mujer en la vida social.

Véase también: Androcentrismo, Inmigración, Pobreza.

Bibliografía:

- AYUNTAMIENTO DE GRANADA (1987), *Antropología cultural de los gitanos*. Granada, Ayuntamiento de Granada.
- CORTINA, Adela (1998), *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*. Madrid, Taurus.
- GARCÍA ROCA, Javier (1998), *Exclusión moral y contracultura de la solidaridad. Prácticas, discursos y narraciones*. Madrid, HOAC.
- GONZÁLEZ CARVAJAL, Luis (1997), *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, Paulinas.

POSTMAN, Neil y WEINGARTNER, Charles (1981), *La enseñanza como actividad crítica*. Barcelona, Fontanella.

RENES AYALA, VÍCTOR (1998), *Luchar contra la pobreza hoy*. Madrid, HOAC.

ANTONIO SÁNCHEZ GARCÍA

MARINALEDA. Villa de la provincia de Sevilla de 2.500 habitantes, situada a 108 Km. de la capital, dentro del partido judicial de Osuna y a 20 km. de Estepa.

La actividad principal del municipio se centra en la agricultura y fue relacionada con ella y con la presencia de una gran cantidad de mano de obra jornalera, por lo que este municipio se convirtió en un abanderado del movimiento jornalero, de gran actividad durante los primeros años 80 del siglo XX y con claras muestras de acciones y prácticas no violentas como estrategias de protesta en su reivindicación de las mejoras sociales. Aún así se trató de una realidad controvertida y casi siempre en el ojo del huracán de la polémica sobre todo de su alcalde, Juan Manuel Sánchez Gordillo, miembro del Sindicato de Obreros del Campo (SOC).

El movimiento de los campesinos «sin tierra» ha tenido, históricamente, una gran importancia y peso social en la sociedad andaluza. El problema para definir al campesinado ha sido, al menos durante un tipo, su clásica situación de olvido por parte de la mayoría de la historiografía moderna; sin embargo, su importancia es evidente por cuanto supone una «clase» social que encierra importantes componentes de la cultura popular y de especificidades muy notorias que le hacen ser y tener, como grupo, muchos elementos comunes compartidos en todos los países del mundo donde aún existen como fracción social. Asimismo, en Andalucía, su peso numérico y su capacidad de presión le hicieron protagonizar, durante un tiempo histórico muy largo, buena parte de la naturaleza de los conflictos sociales y políticos.

La situación de este grupo de población, en Andalucía, estuvo asociada a la desigual distribución de la tierra, proceso que se agravó significativamente durante los diferentes procesos desamortizadores del siglo XIX. El

proceso de liberalización o desamortización de la tierra sometida a las viejas estructuras feudales, según el modelo español, supuso la práctica transmisión de los bienes de la tierra de la Iglesia católica o de los bienes públicos a manos privadas (nobleza y burguesía), dejando a la inmensa mayoría del campesinado hambriento de tierras y desposeído de sus bienes esenciales de sustento y producción. El modelo del proceso desamortizador español consistió en la venta de esos bienes al mejor postor, convirtiendo las tierras en un mercadeo inaccesible para los campesinos pobres. El resto del proceso se completó con la asalarización del campesinado que, en una creciente expansión del capitalismo agrario, hubo de venderse como mano de obra jornalera o proletarizarse progresivamente, destruyendo en la práctica sus formas de vida, trabajo y visión del mundo.

Sin embargo, este largo proceso que duró, aproximadamente, entre 1820 y 1939, no se hizo sin tensiones y agitaciones. En donde el campesinado desposeído luchó, desde todas sus posibilidades, contra lo que entendieron fue una usurpación de sus derechos y sus formas de vida. Desde la lucha legal, las acciones de resistencia, hasta la lucha armada, todo el siglo XIX y parte del siglo XX está salpicado de estos fenómenos y procesos.

A juicio de la «historiografía agraria» en general y siguiendo a Calero Amor en particular, se suele hablar de tres métodos de intervención y protesta. Obviamente, desde hace algún tiempo, se está revisando esta manera clásica de interpretación de las agitaciones campesinas en Andalucía. Esas etapas se pueden dividir en tres períodos:

1. La Vía legal: explorando y utilizando los resortes del sistema, la vía judicial para luchar contra la propiedad privada de la tierra. Fueron los denominados «pleitos de señoríos» que, posteriormente, se convirtieron en más pleitos contra la usurpación de los bienes comunales.

2. La acción directa: en gran medida el fracaso de la vía legal abrió otra puerta, la de la acción social. Una amplísima morfología de tipos de resistencias, actuaciones, intervenciones, etc., que iban desde los clásicos

robos (de leña, de ganado), los motines (contra los impuestos en las subsistencias), la ocupación de fincas (roturaciones, plantaciones, etc.), la destrucción de propiedades e, incluso, el nacimiento de formas muy diversas y peculiares de *bandolerismo*.

3. La acción política y la lucha armada: estas vías se enmarcaron con el nacimiento de los primeros partidos y sindicatos obreros, así como la penetración de ideologías emancipatorias como el anarquismo, el socialismo y el comunismo. El campesinado se convertiría en una «conciencia inquieta».

Dado el peso demográfico del campesinado andaluz, éste acabaría marcando señales importantes en la historia contemporánea de España. Especialmente desde principios del siglo XX y durante el período de la Segunda República (1931-1936) y de la Guerra Civil española (1936-1939), el campesinado estuvo muy activo y reivindicativo. De una parte, ni los proyectos agraristas y populistas agradaron ni pudieron dar respuestas al «rebaño hambriento», ni el régimen republicano-burgués supo cubrir todas las demandas y expectativas de los campesinos y braceros. No obstante, en la República las leyes reformistas de Largo Caballero y la Reforma Agraria trazaron una línea claramente campesina a un régimen que, en definitiva, era burgués. Y, asimismo, a pesar de las dificultades de un período de guerra, el campesinado durante su lucha contra el fascismo del General Franco y de los sublevados supo poner en marcha interesantes experiencias anarquistas y socialistas.

Durante el franquismo, la represión primero y la emigración después acabaron por desdibujar demográfica y políticamente el movimiento campesino andaluz. El Plan de Estabilización de 1959 redujo las zonas campesinas y el capitalismo agrario a ciertos núcleos muy diferenciados del resto del país en vías de industrialización acelerada. Una de esas zonas se situó en la Andalucía de Marinaleda.

Terminado el franquismo, la joven democracia nació asociando la autonomía al movimiento jornalero andaluz. Andalucía y Tierra parecían, a juicio de muchos líderes campesinos y autonomistas, un tándem indisoluble. Los cánticos y el himno andaluz estaban aso-

ciados a ese paisaje: «¡Andaluces, pedid tierra y libertad!». La democracia traía a la palestra social la situación campesina de esas zonas olvidadas por el *desarrollismo*. Lo que supuso una reactivación del movimiento jornalero especialmente en aquellas zonas de gran concentración de la tierra en manos privadas y en los grandes pueblos de las campiñas andaluzas o de la depresión del Guadalquivir.

El núcleo importante del movimiento jornalero tuvo su epicentro en la Baja Andalucía, en una región que incluían zonas de Cádiz, Norte de Málaga, sur de Córdoba y Sevilla. En esta región se iniciaron diversos movimientos sociales y políticos, centrados en líderes locales que se unieron bajo las siglas CUT (Congreso Unificado de Trabajadores, donde se incluía el SOC).

La acción de los jornaleros persiguió varios objetivos que podría resumirse en:

— Mejor distribución de la tierra, que actualizó el lema «la tierra para quién la trabaja».

— Mejora de los planes de subvenciones y subsidios rurales, para asegurar unos niveles de vida y de subsistencia a los jornaleros que están sometidos a la gran estacionalidad del trabajo en el campo.

— Mejoras en las condiciones de vida en los pueblos, evitando la marcha de la población joven y el estableciendo alternativas de empleo.

Para conseguir estos objetivos, las acciones se vehicularon a través del SOC, sobre todo con líderes como: Francisco Casero, Diamantino García y Juan Manuel Sánchez Gordillo que, junto a la participación popular pusieron sobre la agenda política el tema campesino.

Marinaleda sería un campo de pruebas y de experimentación, muy interesante, de puesta en práctica de nuevas metodologías de acción sin recurrir al uso de la violencia. Así, la Huelga de Hambre durante agosto de 1980, secundada por más de 700 vecinos de la localidad que durante 17 días permanecieron encerrados y en ayuno, llevó a los mass media el problema de la tierra y de una realidad casi olvidada desde la España del desarrollo. Marinaleda significó la emergencia de un

problema olvidado: los subsidios agrarios, las peonadas, el bajísimo nivel de vida del campo andaluz, la desigualdad social enquistada, la presencia de una España profunda anclada en la miseria y la marginación.

Las huelgas de hambre, las ocupaciones de fincas, las marchas de protesta, los encierros, etc., marcaron las luchas de los años 80. Fue con el Ministerio de Trabajo, al frente del socialista Joaquín Almunia, cuando se estableció un nuevo sistema que amortiguara esos efectos negativos: nació el PER (Plan de Empleo Rural) que sustituyó al Plan de Empleo Comunitario. Era el año 1984.

El PER alivió a una gran masa de campesinos, sin embargo, los sectores más activos del SOC siguieron llevando sus reivindicaciones al núcleo central de la naturaleza de su protesta: la tierra. Las ocupaciones de fincas de bajo rendimiento o de absentismo social fueron, una y otra vez, tomadas. Esos fueron los casos de la «Finca el Indiano» (aprovechando la intervención gubernamental en la compañía RUMASA), también la «Finca el Grullo», y así un largo etcétera. Acciones que concluían con la detención de jornaleros, sus procesamientos y sus encarcelamientos, en un clima de fuerte tensión social y de protesta, en la que la violencia, rara vez, venía de la parte campesina.

Otras formas de protesta se trasladaron a los núcleos de poder político: el «cerco» al Palacio de Monsalves, sede del gobierno de la Junta de Andalucía (1985); la negativa a salir de la Moncloa tras un intento de reunión con el presidente del gobierno (1986); o, ya en los años 90, la ocupación de la Oficina del Comisario de la Expo'92, la toma de la sede del Canal Sur TV o del banco de España en Sevilla en 1994. Con estas acciones no sólo pretendían evitar el procesamiento de compañeros detenidos, sino reclamar nuevos cambios en el PER. Existen, por último, ejemplos de desobediencia civil, como la negativa de Diego Cañamero (Secretario General del SOC en 1990) a ir a la cárcel en la fecha que le impuso el juez tras ser detenido en una ocupación de fincas.

Sin embargo, a pesar del dinamismo del movimiento sindical campesino, otros factores fueron determinantes en ese paisaje de

forcejeo político-social. De una parte la mecanización creciente del campo fue una realidad insoslayable; asimismo, el ingreso de España en la Unión Europea abrió nuevas expectativas en el campo andaluz. De la misma manera, la Andalucía de principios de los años 90 ya no era el escenario de los años 30, ni siquiera de los primeros años de la transición democrática. Andalucía además de ser agraria, era también un núcleo turístico importante, al que se unía un tercer sector cada vez más pujante. De alguna manera, el movimiento jornalero quedó encerrado entre un pasado no resuelto y un futuro vertiginoso.

Con todo de Marinaleda sólo parece conocerse como un experimento social encabezado por su alcalde, Juan Manuel Sánchez Gordillo, que implantó un sistema populista. Sin embargo, Marinaleda es mucho más: efectivamente un experimento social y comunitario, pero también una gran paradoja, la de una Andalucía que sin realizar las reformas oportunas en la tierra y en la justicia social, experimentó un fuerte desarrollo que dejó, en gran medida, fuera del tiempo, lo que había sido su definición como región, la que estaba formada por una gran masa de campesinos hambrientos de tierra.

Véase también: Huelga de hambre, Larzac, Movimientos sociales.

Bibliografía:

- CALERO, Antonio M. (1979), *Movimientos sociales en Andalucía (1820-1936)*. Madrid, Siglo XXI.
- El País Digital* (años 1977-2000, artículos de Marinaleda).
- SCOTT, James C. (2003), *Los dominados y el arte de la resistencia*. Nafarroa, Txalaparta.
- SHANIN, Teodor (1972), *La clase incómoda*. Madrid, Alianza Editorial.
- TALEGO, Félix (1996), *Cultura jornalera, poder popular y liderazgo mesiánico: Antropología política de Marinaleda. Sevilla, Universidad de Sevilla*.
- VAQUERO, Eloy (1987), *Del drama de Andalucía. Recuerdos de luchas rurales y ciudadanas*. Córdoba, Ediciones de la Posada.
- JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN
y JOSÉ MANUEL ROJO ZEA

MASONERÍA. Según la definición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española:

«Asociación secreta de personas que profesan principios de fraternidad mutua, usan emblemas y signos especiales y se agrupan en entidades llamadas logias».

Una definición que expresa mejor lo que es la verdadera Masonería es:

«La Masonería es una organización fraterna de carácter religioso, basada en el principio de la Paternidad de Dios y la Fraternidad del Hombre, que ejerce actos de caridad en la comunidad y entre sus miembros y que, a través de sus enseñanzas y de su ceremonial, busca el hacer a los hombres mejores y en consecuencia, hacer de la tierra un mejor lugar para vivir en ella». (Gran Loge Nationale Française).

Como tal institución humana se organiza jurídicamente, crea un mundo en torno a sí, se ubica en un lugar determinado y se desarrolla como fenómeno humano y social, imbricado en su contexto, acompañando la vida de los hombres, pero sobreviviéndoles y estando presente a lo largo del tiempo.

Aunque su origen según los masones se remonta a los tiempos de Salomón, en el momento de la construcción del templo de Jerusalén, se puede constatar que se encuentra en las asociaciones gremiales de albañiles y maestros de la construcción en la Edad Media. En Inglaterra la expresión utilizada era la de *free mason*, albañil cualificado, que era utilizada en la Baja Edad Media, para distinguirlo de *rough mason* o albañil vulgar. Trabajaban en logias, especie de taller de trabajo u *obrador* al abrigo de la intemperie y también tribunal. Se debía tener tres condiciones para ingresar en estas Hermandades de albañiles o logias: ser libre, observar una vida irreprochable y ser hábil en el oficio.

Los gremios o guildas tenían derechos reconocidos por las autoridades y corporaciones libres. Al mismo tiempo que se daba esta enseñanza secreta a base de símbolos, se apli-

caba una *ciencia mítica* a los trabajos de construcción. El lenguaje simbólico comprendía números, colores y útiles que se usaban en el oficio, siendo los más importantes el compás, la escuadra, el nivel y la regla. Como los demás gremios, rendían culto a sus santos y a sus patronos destacando los Santos Juanes (festividad en junio y diciembre) y los cuatro Santos Coronados que fueron martirizados bajo Diocleciano.

Conforme a su devenir en el tiempo se suele dividir la Masonería en tres periodos distintos:

1. El de la *Masonería operativa*, época que corresponde a las asociaciones de albañiles y maestros constructores, desde los siglos X al XIV.

2. La *época de transición*, que podemos encuadrar entre los siglos XV y XVII, que como su mismo nombre indica, constituye el paso de una Masonería operativa a una Masonería especulativa: de una masonería empleada al trabajo sobre la piedra, se pasa a una Masonería filosófica dedicada a actuar en el nuevo templo del alma humana. Es un periodo capital.

3. La *Masonería especulativa o simbólica*, que es la que conocemos actualmente, y que se constituye con la creación en 1717, de la Gran Logia de Londres y la elección del Gran Maestro Anthony Sayer, triunfando el principio del derecho positivo, es decir, del derecho escrito sobre aquél de la costumbre.

Las *Constituciones de Anderson*, pocos años más tarde (1723), confirmarán ese nuevo fundamento jurídico, que hará residir la soberanía en esa Gran Logia que es la que desde ahora será la única que podrá expandirse y cual metrópoli crear nuevas logias. Se origina, en suma, el concepto de autoridad, de obediencia o sumisión, es decir, la legalidad masónica, que será reconocida desde ahora en adelante bajo la expresión de *masonería regular*.

La Masonería especulativa como sociedad organizada, tal como la concebimos ahora, aparece como un fenómeno social en el mundo de la Ilustración. Surge en esa Inglaterra tradicional, cansada de las luchas fratricidas

que ensombrecen el siglo XVII, con el objetivo de crear una asociación de verdadera fraternidad que estuviese por encima de los credos religiosos y de los partidismos políticos. Era, pues, fundamentalmente todo un programa de paz, como expresa uno de los párrafos de las Constituciones:

«La masonería es el *centro de unión* y el medio de *conciliar la verdadera Fraternidad* entre personas que hubieran permanecido perpetuamente distanciadas».

Se haría hincapié en la lealtad al Gobierno establecido, siendo un súbdito pacífico donde quiera que trabajase o residiese, y con la prohibición absoluta de conspirar.

Esta Masonería universal y especulativa que emerge en Gran Bretaña, a poco, desarrollará el germen de la desunión, que será uno de los problemas más graves con los que se enfrentará la Orden del Gran Arquitecto del Universo. Una división que comienza en la misma Inglaterra (con las logias protestantes o hannoverianas y católicas o jacobitas) y se perpetuará a lo largo del tiempo en dos especímenes principales: la inglesa, de la que derivará la escocesa o latina, en 1735. A su sombra aparecerían numerosas sociedades apócrifas y heterodoxas y ritos distintos a lo largo del siglo XVIII.

La Masonería se gobierna por el *Rito*, con mayúscula, que sería una rama particular de la misma y un modo singular de presentarse, distinguiéndose las diversas masonerías por la *forma* y el *rito*, con minúscula, que es un acto ceremonial cuyo formulismo está reglamentado a priori en orden a una finalidad iniciática. En cuanto a los grados, éstos significan las sucesivas iniciaciones que enseñan la doctrinas y fines de la orden. Entre las ramas más importantes, mientras que la Masonería inglesa tiene 4 grados y la americana 9, la escocesa llegará a contar con 33 grados.

Las diferencias de los diversas Obediencias masónicas, aunque sus principios o «landmarks» sean únicos e invariables a lo largo del tiempo, han generado dificultades a la hora de definirla tanto teóricamente como en la práctica. La diferenciación se hará

patente en la actuación de la Masonería en países en donde actuaba con plena libertad y era respetada (países anglosajones y escandinavos, donde los miembros de la familia real son sus Grandes Maestros) o en Estados (como el caso de los latinos) donde se hallaba estrechamente vigilada cuando no abiertamente perseguida. Este antagonismo con las autoridades católicas será producto de su excomunión por parte del Pontificado ya en la primera mitad del siglo XVIII. Todo ello creará una atmósfera de anticlericalismo en sus filas que será la reacción frente a los ataques clericales. La masonería defenderá en los países latinos sus principios ideológicos: una serie de valores liberales o democráticos, destacando los de libertad e igualdad. Son valores absolutos y por tanto, indiscutibles, reconociendo a todos los hombres iguales derechos ante Dios, la naturaleza y la sociedad. Así los masones lucharán contra toda clase de discriminación racial, jurídica, económica, religiosa o de cualquier otro tipo.

De todos modos, es difícil señalar a la Masonería, por todo lo antedicho, como una institución religiosa, política o simplemente social.

Aunque la Masonería se ha identificado siempre con la libertad como lo hizo en el siglo XIX con el liberalismo y en el siglo XX con la democracia, una preocupación constante de los masones fue la paz, dado que la misión fundamental de la Masonería era conciliar a los hombres en una verdadera fraternidad, por encima de los credos religiosos y de las adscripciones políticas. Como botón de muestra he aquí la idea de un masón sevillano que se expresaba a fines de marzo de 1892:

«La Masonería está sostenida por el deseo ardiente de establecer entre los hombres que pueblan la tierra, el reinado de la Paz, de la Armonía y del Amor. La forman hombres que pertenecientes a países, religiones, razas, lenguas y condiciones distintas, aspiran al establecimiento de la fraternidad universal. Quiere que todos los hombres sean hermanos para que uniéndolos con los lazos in-

destruibles de la Amistad fraterna pueda conducirlos rápidamente al goce de la felicidad».

Sentados tales principios deduciría el autor que la política de paz y como consecuencia inmediata el desarme general eran principios masónicos:

«pues de lo contrario la Masonería tendría que borrar de su divina trilogía la Fraternidad, ya que entre hermanos no se concibe la guerra, sino la paz y añadía paz perpetua porque si dejara de existir un momento, era porque había dejado de existir la causa eficiente, la fraternidad, la Masonería en una palabra».

En esta línea de búsqueda de la paz baste citar a los ocho masones del siglo XX, que obtuvieron el Premio Nobel de la Paz: León Bourgeois, 1920 presidente del Consejo de Ministros de Francia, propulsor de la Sociedad de Naciones y miembro permanente del Consejo de la paz de La Haya; Henri Dunant, 1901, fundador de la Cruz Roja; Elie Ducommun, 1902, Director de la Oficina de la Paz en Berna; Theodore Roosevelt, 1906, presidente de los Estados Unidos y premio Nobel de la Paz por su mediación en el conflicto ruso-japonés; Alfred Fried, 1911, miembro del Instituto Internacional de la Paz; Henry Lafontaine, 1913 profesor de Derecho en Bruselas, vicepresidente del Senado y cofundador de la organización pacifista Instituto Bibliográfico Internacional; Charles Richet, 1913, famoso histólogo, miembro del Instituto de Francia y de la Academia de la Medicina; Gustav Strassemann, 1927, Ministro de Asuntos Exteriores alemán, por su intensa labor en pro de la Paz en Locarno.

Dentro de esta corriente ideológica masónica del pacifismo y el desarme, recordemos el Congreso de la Masonería de Naciones Aliadas y Neutrales celebrado en París el 14 y 15 de enero de 1917, con el objeto de «estudiar los medios de llegar a la constitución de la Sociedad de Naciones a fin de que la humanidad pueda librarse en el porvenir de los desastres que paralizan la marcha de la civilización». Siendo votado el estatuto de 13

artículos que coinciden con los redactados en el Estatuto de la Sociedad de Naciones excepto algunos artículos retocados por Bourgeois, por encontrarlos prematuros; la moción aprobada en este Congreso se dirigió al presidente Wilson; recordemos también la Manifestación en favor de la paz promovida por los masones españoles en septiembre de 1915; la intervención en Congresos y Conferencias del Presidente de la Liga de los Derechos Humanos (el Dr. Simarro, Gran Maestro de la Masonería española); y la presencia activa de destacados masones en cuantos Congresos internacionales se celebraron en los años de entre-guerras.

Como botón de muestra de la presencia de la masonería en el campo de la paz en el mundo actual, recordemos el Coloquio celebrado en Palermo, en 1983, sobre «La contribución de la Masonería al progreso de la fraternidad entre los pueblos en el curso de la historia»; la jornada masónica celebrada en Perú bajo el lema «Construyamos la paz», en 1988; el acuerdo de la Confederación Masónica Interamericana reunida en su XIV Gran Asamblea en Río de Janeiro, en abril de 1988, de dirigirse al mundo entero, a los Gobiernos nacionales, pueblos de cada nación, asociaciones y conglomerados de hombres y mujeres de todas las edades, razas, colores, creencias y formas de pensar, invitándoles a desarrollar una gran acción conjunta para lograr «la preservación de la paz, la concordia y la fraternidad, como única vía para impedir el estallido de una tercera guerra mundial». Es la llamada *Carta de Río de Janeiro*, en la que los masones de América Latina entienden que:

«la presencia del diálogo constante y el trabajo activo por la concordia, la fraternidad, la igualdad, la libertad son las fórmulas idóneas para alcanzar la paz en el mundo».

Esta labor, junto a las obras de caridad desconocidas para el gran público, sigue subsistiendo sobre todo en países anglosajones e hispanoamericanos.

Finalmente, hemos de añadir que desde fines del siglo XIX han surgido en la masonería, especialmente en la francesa, otras formas de

entender la Institución, con entrada de las mujeres en las logias (desde el siglo XVIII con la Masonería llamada de adopción), o con logias exclusivamente femeninas.

Véase también: ONU, Premio Nobel de la Paz, Sociedad de Naciones.

Bibliografía:

ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, Eduardo (1995), «La primera Guerra Mundial y la masonería española: El Gran Oriente Español en pro de la paz», *La Masonería española entre Europa y América*. Zaragoza, Gobierno de Aragón, 245-268.

FERRER BENIMELI, José Antonio (1974), *Bibliografía de la masonería. Introducción historiográfica crítica*. Caracas, Universidad Andrés Bello.

—, (1980), *Masonería española contemporánea*. Madrid, Siglo XXI, 2 vols.

—, (1989), «Masonería y pacifismo. La Sociedad de Naciones», *La masonería y su impacto internacional*. Madrid, Universidad Complutense.

FERRER BENIMELI, José Antonio y DE PAZ SÁNCHEZ, A. (1991), *Masonería y pacifismo en la España contemporánea*. Universidad de Zaragoza, Prensas Universitarias.

FRAU ABRINES, Lorenzo y ARUS ARDERIU, Rosend (1981), *Diccionario enciclopédico de la Masonería*. México, Editorial del Valle de México, 5 vol.

EDUARDO ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL

MASS MEDIA. Véase *Medios de Comunicación de Masas*.

MATRIMONIO. Tradicionalmente, el matrimonio se entiende como la unión de un hombre y una mujer, legalizada con las ceremonias y formalidades civiles o religiosas establecidas, para constituir una familia. A lo largo de la historia se han dado variaciones en cuanto al número y sexo de los componentes, tales como: monogámico (un hombre y una mujer), poligámico (un hombre y varias mujeres) y poliándrico (una mujer y varios hombres). Normalmente, existen también

unas regulaciones de los criterios dentro de los cuales se puede establecer o no el matrimonio (edad, consentimiento, coincidencia religiosa, endogamia, incesto, adopción, rapto, herencia, formas legales, etc.).

Las funciones que se le otorgan también varían de acuerdo con las sociedades, aunque hay un cierto consenso al respecto: la mutua ayuda, la afectividad, el amor, la sexualidad y la procreación de los hijos. En general se produce mediante un ritual o ceremonia (boda en nuestro entorno) en el cual se da a conocer al resto de la sociedad los vínculos que se establecen. Casi todas las religiones han dado un carácter sagrado, y a veces sacramental, a estas celebraciones con el objetivo de consagrar sus funciones sociales. La duración, suspensión y anulación del matrimonio también están sujetas a las variaciones culturales propias de cada sociedad.

Es una opinión casi unánime que la finalidad primordial que debe cumplir es la de asegurar la descendencia, ya que en ella la especie se juega su propia supervivencia. La etimología de la palabra (del latín *matrimonium* y éste a su vez de *mater*) revela bien a las claras el significado que en su origen tuvo el matrimonio para la sociedad romana como «preparación de la madre», o estado en el que el objetivo es lograr que la mujer se encuentre en cinta, dado que la finalidad principal de cualquier enlace, en este contexto, era el puramente genésico, con una consideración secundaria a cualquier otra finalidad sentimental. De hecho, en los textos clásicos se percibe una cierta frialdad afectiva, el propio Sócrates en el *Banquete* afirma que no se encontraría casado si las leyes no le hubieran obligado a ello. Si bien en el mundo romano se produce cierta mejoría en la consideración social de la mujer casada con respecto a Grecia, en la que la mujer era simplemente el lugar en el que se depositaba una semilla, sin mayor participación o implicación sentimental. En Roma los censores aplicaban severos correctivos a todos los que no elegían el matrimonio como ideal de vida, el celibato se encontraba mal visto y las diferentes legislaciones se cuidaron de sancionar la soltería con penas que variaban, desde la simple multa y la pérdida de derechos civi-

les, hasta duros castigos morales. También se situaba a la mujer en un lugar de excepción en cuanto a la educación de los hijos, cumpliendo un papel fundamental como consejera y directora de su prole, amén de constituirse en el apoyo moral y afectivo de sus maridos. En definitiva, vemos como el matrimonio entendido de esta forma depende grandemente del papel asignado a la mujer (género) en el mismo y en la sociedad.

El casamiento entre personas ha sido a lo largo de la historia una forma de configurar vínculos entre familias, grupos, estados, y de fortalecer las relaciones entre los pueblos. Tenemos muchos ejemplos en los que las mujeres han sido ofrecidas para el matrimonio para de esta forma establecer unas mejores relaciones.

Dada la importancia de su cometido el *matrimonio* ha ido adaptando sus funciones y formas a lo largo de las diferentes culturas y de los años. La dimensión afectiva, por ejemplo, ha aparecido cómo secundaria, se ha llegado a decir que el matrimonio «por amor» y sin interés era el consuelo del pueblo, ya que los enlaces de los sectores pudientes de la sociedad solían encubrir toda clase de conveniencias entre las que figuran la económica y la política en un lugar preponderante. Prueba de ello puede ser cómo hasta no hace mucho tiempo, en Occidente, no resultaba extraño que el argumento central de una novela o de una obra teatral girara en torno al conflicto surgido por la pugna entre una joven pareja y la voluntad de sus padres empeñada en hacer valer sus derechos para la elección del futuro cónyuge de sus hijos. Esto era normalmente aceptado hasta la llegada de la idea del llamado «amor romántico» que data aproximadamente de tiempos de la Revolución Francesa.

Algunas corrientes de pensamiento contemporáneo –occidental– creyeron que el matrimonio sería progresivamente sustituido por un tipo de relaciones abiertas, basadas más en el factor emocional que en el acto jurídico-administrativo que sanciona la unión de la pareja y que queda reducido a la formalidad de un papel legal; sin embargo, no es esto lo que ha sucedido y, a pesar de cierta crisis, el hecho es que el matrimonio ha per-

durado en el tiempo como ideal de emparejamiento y la opción mayoritariamente preferida por las parejas.

Véase también: Amor, Educación, Fraternidad.

Bibliografía:

- CANTARELLA, Eva (1991), *La calamidad ambigua: condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*. Madrid, Ediciones Clásicas.
- ENGELS, Frederic (1970), *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*. Madrid, Fundamentos.
- GAUDEMET, Jean (1987), *Le mariage en Occident: les mœurs et le droit*. Paris, Cerf.
- RUSSEL, Beltrand (2001), *Matrimonio y moral*. Madrid, Cátedra.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y MARCELO LORENTE LINDES

MAYÉUTICA RECÍPROCA. Como se sabe el primer pensador que habló sobre la mayéutica fue Sócrates, quien dio este nombre a su método de enseñanza. Él comparó el papel del maestro con el de una partera que, al igual que ésta ayuda a que nazca la criatura, el maestro ha de ayudar a sus alumnos a que emerjan las cualidades y las capacidades que ya se encuentran en ellos, pero que las condiciones externas frecuentemente no las dejan salir al exterior. De ahí la importancia de la mayéutica en el crecimiento y desarrollo de las personas. Esta premisa, por tanto, no se centra en la formación por acumulación de conocimientos, sino por la configuración del carácter. Los conocimientos, de hecho pueden venir del exterior, pero el carácter, para desarrollarse, tiene que contar con las cualidades interiores del individuo, y con su capacidad de escuchar, de empatía, de empeño, etc., que pueden ser reforzadas y estimuladas (este es el rol de la mayéutica) pero no pueden venir simplemente transmitidas desde el exterior.

El autor italiano que por excelencia se inspiró, en su actividad pedagógica, en la mayéutica socrática fue Danilo Dolci (1924-1997). Fue calificado como el «Gandhi italiano». Tras haber hecho estudios de arquitectura decidió

dejar la universidad para vivir en una comunidad, Nomadelfia, que se ocupaba de niños abandonados. No satisfecho con esta elección se trasladó a Trappeto, un pequeño pueblo de Sicilia, una de las zonas más pobres y deprimidas de Italia, la cual había conocido siendo niño cuando vivía con su padre, jefe de estación de tren.

Es en contacto con los pobres, los desocupados, los desheredados y los desesperados cuando descubre el poder de la mayéutica recíproca, cuando escuchando a aquéllos le destapan nuevas verdades y nuevas perspectivas para encontrar *juntos* las soluciones. Nace, por tanto, un método de trabajo y de búsqueda de la verdad que combinaría con la no violencia al servicio de los más necesitados.

Muy pronto, en 1952, da inicio a uno de sus muchos ayunos: en la cama de un niño muerto por desnutrición. La protesta social la interrumpe sólo cuando obtiene de las autoridades el compromiso de realizar algunas obras de higiene y salubridad públicas de manera urgente. Fruto de aquellos años y de sus experiencias se plasmaron en su libro, *Bandidos en Partinico* (traducido, en España, como *Los bandidos de Dios*), que da a conocer en toda Italia las miserables condiciones de vida en la Sicilia occidental. El libro fue un acto de acusación hacia las autoridades que gastaban mucho dinero en reprimir y encarcelar a los bandidos y mafiosos minúsculos, dejaban libres a los grandes mafiosos, y no hacían nada por mejorar la vida de los pobres de la región.

Asimismo, siguiendo técnicas no violentas, Dolci realizó toda una labor de protesta social junto a esa población marginal. En 1956, llevó a cabo una *huelga a la inversa*, para sostener el derecho al trabajo, estipulado en la constitución italiana, y el hecho de que existían muchos empleos útiles a la colectividad. Dolci, con varios cientos de personas desocupadas de la zona, reparó un camino comunal casi intransitable. Pero él, junto a otros desocupados, sería acusado de «ocupación abusiva de suelo público» y, por lo tanto, enjuiciado.

Sin embargo, el enjuiciamiento se acabó transformando en un proceso contra el pro-

pio Estado italiano. Los mejores abogados se ofrecieron voluntariamente a defenderlo y subrayaron lo absurdo de un juicio a personas que buscaban sólo el derecho al trabajo, facultad constitucional, que el Estado era incapaz de promover.

En aquel período Dolci obtuvo el premio Lenin de la Paz (1958). Con el dinero obtenido constituyó el «Centro de Estudios e Iniciativas para el Pleno Empleo», que se encargaría de estudiar, con profundidad, los problemas de la región y las maneras de estimular un desarrollo económico real que favoreciera a los pobres y no a los mafiosos o a la clase dirigente.

Como señala Giuseppe Barone, para muchos de sus adversarios, Dolci era un subversivo al que había que «denigrar, enjuiciar, encarcelar». Pero, como igualmente señala este mismo autor, lo importante en Dolci fue su trabajo y su método *revolucionarios*: él no era un gurú, con verdades preconcebidas, no pretendía enseñar cómo y qué hacer, sino que estaba convencido de que ningún cambio verdadero se podía hacer prescindiendo de la participación directa de los interesados. Su idea de progreso, por ejemplo, no negaba sino que, al contrario, valoraba la cultura y las competencias locales.

Diversos libros documentan las reuniones de esos años, en las cuales cada miembro de la comunidad discute, escucha, se cuestiona, aprende, planifica, escoge, etc. La mayéutica dejó de ser una palabra antigua sepultada en polvorientos libros de filosofía, y regresó, renovada, a instalarse en el extremo occidental de Sicilia. Este modelo de trabajo *dolciano*, entre campesinos y pescadores, hizo que se tomaran decisiones de manera compartida y de un alto valor vinculante para todos los miembros de la comunidad. Este fue el caso de la construcción de la presa del río Jato, imprescindible para el futuro económico de la zona, de la que surgieron cooperativas, un control comunitario del agua, generó empleo, aumentó la rentabilidad de la tierra, etc., quitándole a la mafia un importante arma de dominación: el control del agua que, hasta entonces, era vendida a precios exorbitantes.

Es gracias a esta experiencia que nace la mayéutica recíproca como una idea-fuerza en

la pedagogía y la acción de Danilo Dolci, lo que unido a su concepción de la paz, dará cuerpo a su activismo por toda Italia.

Para comprender mejor su filosofía práctica, debemos recordar su viejo ensayo «¿Que es la Paz?», publicado en 1968. En éste Dolci analiza y critica la clásica concepción de la paz asociada a la ausencia de guerra, como un término negativo; proponiendo un concepto en positivo impregnado de compromiso y experiencias. Recordemos algunas de aquellas propuestas y consideraciones metodológicas:

1. «Querer saber, querer entender», que conlleva una observación sistemática, un trabajo de investigación y búsqueda para documentarse, para superar la ignorancia y los prejuicios, etc.

2. «Tener el coraje de clarificar el frente de dificultades a vencer», esto es, la necesidad de ver la unión entre la mafia local y los órganos del estado, y entender que una verdadera democracia debe garantizar a cada uno la posibilidad de trabajar, de saber, de expresarse y que el trabajo por la paz no es fácil.

3. «Ser revolucionarios», esto es, buscar superar las conductas, sean individuales o de grupo, que buscan mantener la situación como status quo, o modificarla sólo en modo casi imperceptible. Escribe Danilo Dolci:

«La acción no violenta es revolucionaria también, en cuanto que, con su profunda capacidad de animar las conciencias, pone en movimiento otras fuerzas diferentes en los métodos. Cada uno que aspira a algo nuevo hace la revolución que sabe (...) Quien piensa que la guerra es la *forma suprema* de lucha, el *modo* de resolver las divergencias, tiene una visión todavía muy limitada del hombre y de la humanidad. Quien posee una efectiva experiencia revolucionaria sabe cómo, para conseguir cambiar una situación, tiene que apelar, de manera más o menos explícita, a un nivel moral, más allá de lo material, superior a lo imperante: de esta manera, su acción es, también, revolucionaria en cuanto contribuye a crear nuevas capacidades, nueva cultura, nuevos instintos: una

nueva naturaleza del hombre. Personalmente, estoy convencido que la paz se identifica con la acción revolucionaria no violenta» (229-230).

4. «Saber experimentar». Para Dolci la experimentación es indispensable porque sin una experiencia directa el individuo y los grupos pequeños o grandes no saben buscar, manio-brar, vivir juntos, combatir, en modo nuevo.

5. «No venderse». Danilo subraya cómo el venderse, sobretodo por parte de los intelectuales, a los poderosos, a los explotadores, a aquellos que él definía como «auténticos fuera de la ley», no sólo hacen mal a quienes lo soportan, sino que permite a aquéllos resistirse en su posición de prepotencia. Elegir según la necesidad y la propia conciencia, ciertamente no es fácil, rehusarse en cada profesión u ocasión a que nos comprometa en explotar o con asesinos de cualquier género, es una contribución fundamental para romper el sistema de las clientelas, desde el nivel más bajo hasta el internacional.

6. «Saber situar fuera de la ley a los verdaderos fuera de la ley». Por esto es necesario establecer *compromisos* sobre las leyes morales y jurídicas más elevadas, o aunque sobre leyes sólo democráticas, porque esto permite que salgan a la luz quién está en realidad al margen de la ley, quién tortura injustamente, quién explota el trabajo dejándolo inseguro, quién hace fraude electoral, quién desperdicia el dinero público, quién impide la libertad de expresión, de reunión, de información. Pero para hacer esto es necesario obtener datos precisos, documentados, sistemáticos, eventualmente con fotografías, en modo que se obtengan pruebas contundentes, que no puedan negarse. Pero sobre todo es necesario –a juicio de Dolci– «tener la voluntad de hacer nuevas leyes, con las estructuras necesarias».

7. «Saber mover frentes nuevos». Según Danilo las armas nacieron para la defensa de nuestros antepasados para obtener comida entre las bestias feroces, y por consiguiente como útiles instrumentos para su supervivencia. Actualmente estas armas son «anacronismos absurdos», son monstruos que disparan fuego y destruyen en un momento ciudades

construidas por la obra de millones de personas en miles de años.

«No sólo debemos desinflar estos monstruos –escribe Danilo– no alimentándolos y no dejándolos alimentarse de nosotros: debemos saber, con claridad, en cada una de nuestras fibras que estos monstruos los hemos construido nosotros, y nosotros los podemos destruir (...). En la medida en la que se logra, interpretar y expresar las profundas exigencias de miles, de millones, de centenares de millones de hombres, y se les ayuda a tomar conciencia de sí mismos y de sus propios problemas, a dirigir iniciativas alternativas de todo tipo, desde el nivel mínimo al más alto, a apremiar con eficacia, en esta medida se logra poner en movimiento una fuerza específicamente revolucionaria».

8. «Saber planificar orgánicamente». Escribe Danilo, a propósito de este paso que para él es la conclusión de todo el camino, que «lo opuesto al encuentro-desencuentro del caos, a dejar que todo suceda por azar, a la astucia de las loterías, es planificar; lo contrario de ser monstruos, es desarrollarse orgánicamente». Y consecuentemente, la «humanidad necesita alcanzar la unidad orgánica: la paz no viene por casualidad, es inventar el futuro». Y, aunque es más fácil que una planificación resulte eficaz disponiendo del poder, no se deben devaluar las posibilidades de la planificación de la oposición. Una de las insuficiencias de ciertos movimientos revolucionarios es la «debilidad de su frente constructivo respecto a la capacidad de concientizar, o al peso que logran alcanzar en la protesta, en la presión». La construcción de nuevos grupos orgánicos y la demolición de los viejos sistemas –nos dice Dolci– tiene que ser coordinada, potenciándose recíprocamente: el crecimiento de una alternativa persuasiva con el coraje, la denuncia y el ataque a los viejos grupos; y de otra parte, la pérdida de autoridad de las viejas estructuras facilitará el desarrollo de las nuevas. Pero, para que esto suceda, subraya Danilo, es necesario que tanto los individuos como los grupos asuman sus

responsabilidades, en particular no colaborando con cuanto hay de insano y superado en la sociedad actual, inventando un futuro diferente.

«Nuevas relaciones de la humanidad –escribe– pueden realizarse en cuanto se construyan nuevas visiones de conjunto, nuevas calidades de relación, nuevos centros mundiales, nuevas estructuras nacionales e internacionales, nuevos métodos de relaciones»,

pero en la medida en que en el ámbito individual, grupal, popular, todo esto sea madurado, en cualquier caso: el proceso es interdependiente. Es necesario pasar de un modo autoritario y fragmentado a un mundo pluri-céntrico y coordinado. Danilo concluye este ensayo, con un parágrafo titulado, «Paz es un modo diferente de existir», en el que escribe:

«La paz que amamos y debemos realizar no es, por tanto, tranquila, inmóvil, carente de sensibilidad, que evita los conflictos necesarios, con ausencia de empeño, con miedo de lo nuevo, sino con capacidad de renovarse, de construir, de luchar, y de vencer de un modo nuevo: es salud, *plenitud de vida* (aunque se deje la piel en el intento), es un modo diferente de existir» (237).

Dolci aún conserva una gran actualidad en el campo de la enseñanza y de la pedagogía social. Aún más, en este período de *globalización*, muchos de los movimientos que luchan en contra del modelo de desarrollo imperante que incentiva los intereses de mercado y el desarrollo económico de unos pocos países ricos que marginan a los países pobres, están aplicando algunas de las interpretaciones y visiones de Dolci, como es la mayéutica recíproca. En este contexto, estos nuevos movimientos sociales que buscan una *globalización desde la base*, inspirados en Porto Alegre, los Forum, etc., sin embargo, aún no acaban de aplicar todo lo que esa filosofía *dolciana* señalaba en su relación e inspiración con el *método noviolento*, de transfor-

mación social-revolucionaria. En tal sentido, considero que las ideas de Danilo, su trabajo, sus libros, son de gran importancia para todo lo que podemos denominar como movimiento alternativo actual que debe conocerlo mejor e, incluso, inspirarse en sus ideas.

Véase también: Educación en la noviolencia, Huelga de hambre.

Bibliografía:

- DOLCI, Danilo (1965), *Despilfarro*. Barcelona, Nova Terra.
- , (2002) *Girando per strade e botteghe*. Napoli, Librería Dante & Descartes (con introducción de Giuseppe Barone).
- , (1968) «Cosa è Pace?», en *Inventare il futuro*. Bari, Laterza.
- , (1963) *Los bandidos de Dios*. Barcelona, Fontanella.
- MANGANO, Antonio (1992), *Danilo Dolci educatore. Un nuovo modo di pensare e di essere nell'era atomica*. San Doménico di Fiesole, Ed. Cultura della Pace.
- MORGANTE TIZIANA, Rita (1992), *Maientica e sviluppo planetario in Danilo Dolci*. Manduria, Lacaíta.

Webs:

- <http://www.danilodolci.toscana.it/> (Asociación por el desarrollo creativo Danilo Dolci en Italia).
- <http://danilo1970.interfree.it/dolci.html> (Materiales sobre Dolci en italiano).

ALBERTO L'ABATE

MEDIACIÓN. Es la intervención de personas o instituciones en un conflicto para facilitar la búsqueda de soluciones mediante el diálogo. El mediador es aceptado o invitado por las partes a actuar voluntariamente en el conflicto, prolongando el proceso de negociación por otros medios. Sus objetivos son pacificar el conflicto (que haya un cambio de conducta entre las partes); transformar la visión del problema de cada uno (que haya un cambio de actitud) y por último, promover el diálogo y ayudar a pensar en posibles regulaciones satisfactorias (promover un cambio de comportamiento entre los actores).

A diferencia del árbitro, el mediador no tiene autoridad para determinar la forma de dirimir el conflicto, sino que intenta que las partes encuentren una salida con su ayuda y consejos. Los actores son libres de aceptar o rechazar sus propuestas. A menudo el mediador es sólo un conciliador que restablece o mejora la comunicación entre los actores: ayuda a diluir prejuicios y aclarar malentendidos o hace comprender las distintas posiciones de las partes. Para eso es importante que el mediador actúe de forma desinteresada y sea lo más imparcial posible.

En la práctica, no sólo es difícil encontrar al mediador ideal, sino que hay que admitir que todo mediador tiene sus intereses o los crea desde el momento en que interviene en el conflicto. Entre sus motivaciones no sólo se cuenta el deseo altruista de resolver el conflicto, sino también otras inquietudes o propósitos (poner en práctica ideas sobre resolución de conflictos, obtener prestigio personal, motivaciones espirituales, defensa de intereses políticos afectados por el conflicto, etc.).

Además el mediador debe tener cierta madurez psicológica y personal para reconocer sus prejuicios y controlarlos. De esta manera se afirma la confianza de los actores y se garantiza una mínima imparcialidad. Otra forma de asegurar la neutralidad consiste en la elección de un mediador externo al conflicto, pero también presenta sus inconvenientes (falta de conocimientos suficientes sobre el conflicto, o de visión de los valores contrapuestos, etc...). Como señala Johan Galtung, uno de los teóricos de la paz más prestigiosos, el buen mediador debe tener tantos conocimientos (no sólo sobre el conflicto, sino también de estrategias no violentas), como creatividad, empatía y perseverancia. Para equilibrar estos elementos, últimamente se empiezan a valorar otros tipos de mediación, como la mediación interna —llamada *diplomacia en el terreno*—, y la mediación no oficial.

Las estrategias del mediador pueden ser muy variadas, y se ajustan al carácter de la disputa, de los actores, de su tipo de relación o varían según su posición entre las partes y su personalidad. El mediador puede aportar y

aclarar información, controlar el proceso de acercamiento entre las partes (favorecer otro ambiente, formular las relaciones de otro modo), pero debe evitar manipular el proceso de decisión (presionar, ofrecer soluciones, recompensas, etc.). Dado que para la regulación pacífica de conflictos se considera importante la creatividad y la iniciativa propia, la mediación se considera idónea para conflictos complejos, con muchos actores y diferentes temas de controversia o implicaciones, conflictos entre personas o instituciones con una relación continuada pero diferentes valores o visiones del mundo, donde se necesita ayuda para desenmarañar el conflicto y posibilitar la cooperación.

En ese tipo de conflictos se tiende a la *mediación transformativa*, una intervención en la que el mediador proporciona a los actores herramientas para encontrar soluciones satisfactorias por sí mismos. Al potenciarse las capacidades de las personas para resolver sus problemas y hacerles conscientes de su poder se transforma el conflicto, pues en el futuro los actores podrán aplicar su experiencia en las siguientes etapas del conflicto o en otros.

La mediación puede tener carácter institucional o gubernamental, o ser independiente (la llamada la diplomacia popular o civil, impulsada por organizaciones no gubernamentales, centros comunitarios, iglesias, centros privados de mediación y arbitraje, etc.). Todos estos mediadores, institucionales o no, actúan en ámbitos muy diversos (jurídico, laboral, escolar, familiar, política nacional o internacional, etc.) aunque la mediación resulta más eficaz en conflictos a pequeña escala pero de largo plazo. Con frecuencia son personas de destacado reconocimiento y experiencia en mediación, con autoridad moral o religiosa, poder o influencia política, etc. La difusión de una cultura de paz implicaría también formar a más personas en las habilidades mediadoras, evitando que el proceso sea producto de la intervención puntual de un profesional. La verdadera transformación de los conflictos no es posible sin el compromiso y la participación de las sociedades implicadas.

Véase también: Arbitraje, Conflicto, Empoderamiento, Negociación, Resolución de conflictos.

Bibliografía:

- BERCOVITCH, Jacob (1997), «Mediation in International Conflict. An Overview of Theory, A Review of Practice», en ZARTMAN, William I. y RASMUSSEN, J. Lewis (Eds.), *Peacemaking in International Conflict. Methods and Techniques*. Washington, U. S. Institute of Peace Press, 125-153.
- FISAS, Viçenc (1998), *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, Icaria.
- ORÚS ANDREU, Ruth (1997), «La mediación en conflictos», *Papeles de Cuestiones Internacionales*, 62, 181-190.
- ANA RUTH VIDAL LUENGO

MEDIACIÓN ESCOLAR. Es la aplicación de la mediación en el campo educativo. La mediación es un procedimiento de resolución de conflictos que consiste en la intervención de una tercera parte, ajena e imparcial al conflicto, aceptada por los disputantes y sin poder de decisión sobre los mismos, con el objetivo de facilitar que las partes en litigio lleguen por sí mismas a un acuerdo por medio del diálogo. Es importante resaltar que en el proceso de la mediación la relación pasa de ser binaria, entre las dos partes en litigio, a ternaria, con la presencia del mediador/a. Éste, como decimos, no tiene poder para imponer una solución sino que son los litigantes los que preservan el control, tanto del proceso como del resultado. Esta característica es la que le otorga precisamente su carácter educativo, ya que las partes mantienen su capacidad de actuación y aprendizaje para llegar a un acuerdo. Por ello también decimos que es un proceso activo, no sólo para el mediador/a, sino también para los protagonistas del conflicto.

Es importante señalar que la intervención del mediador/a debe ser aceptada por las partes. Las mediaciones forzadas o impuestas tienen escasas probabilidades de ser exitosas. Esta es una de las condiciones que todo mediador/a debe reunir, el de ser aceptado por ambas partes.

Los objetivos fundamentales del mediador o mediadora son los siguientes:

— Favorecer y estimular la comunicación entre las partes en conflicto, proceso que suele

llevar consigo el control de las interacciones destructivas.

— Promover que ambas partes comprendan el conflicto de forma global, y no solamente desde su perspectiva.

— Ayudar a que ambas partes analicen las causas del conflicto, separando los intereses de los sentimientos.

— Favorecer la conversión de las diferencias en formas creativas de resolución del conflicto.

— Cerrar, siempre que sea posible, las heridas emocionales que puedan existir entre las partes en conflicto.

La mediación en el aula cuenta todavía con una escasa tradición en nuestro país. El inicio de su aplicación se encuentra en los años 70 en ciertas zonas de los EE UU como forma de resolver los conflictos fundamentalmente entre el alumnado e impulsada desde programas educativos no violentos de los cuáqueros, habitualmente en zonas y centros con violencia directa. Sin negar la validez de muchas de estas experiencias, presentan, no obstante, un peligro por partida triple:

— En primer lugar porque se reduce la mediación a los centros con violencia y/o ambientes marginados. Consideramos, por el contrario, que la mediación debe aplicarse en todo tipo de centros, en tanto en cuanto en todos existen conflictos, si bien en la mayoría, y afortunadamente, no se escoge la violencia como forma de resolverlos.

— En segundo lugar, el ámbito de aplicación no debe ser únicamente entre el alumnado y mucho menos con el alumnado «conflictivo» y/o violento. La mediación es un procedimiento útil para todos los sectores de la comunidad educativa.

— En tercer lugar, el ámbito de intervención de la mediación se dirigía fundamentalmente hacia los recreos o el comedor. En efecto, la mayor parte de estas experiencias consistían en «formar» a una serie de alumnos convenientemente identificados para que interviniesen al detectar conflictos en esos espacios. Sin embargo consideramos que la mediación puede y debe aplicarse a todos los espacios y ámbitos de los centros educativos.

Véase también: Conflicto, Cultura para la paz, Educación, Educación en Valores, Escuela instrumento de paz, Noviolencia.

Bibliografía:

FISAS, Viçenc (1998), *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, Icaria.

ORÚS ANDREU, Ruth (1997), «La mediación en conflictos». *Papeles de Cuestiones Internacionales*, 62, 181-190.

ORTEGA, Pedro y MÍNGUEZ, Ramón (2001), *Los valores en la educación*. Barcelona, Ariel.
ANGUSTIAS MOLINA ALMAZÁN

MEDIOAMBIENTALISMO. El medioambientalismo hace referencia a todas las formas de conducta colectiva que, en su discurso y práctica, aspiran a corregir las formas de relación destructivas entre la acción humana y su entorno natural, en oposición a la lógica estructural e institucional dominantes.

El medioambientalismo no intenta cambiar el sistema de vida ni los valores ni las instituciones, sino que pretende proteger y fortalecer las relaciones entre el hombre y la naturaleza, pero conservando los mismos valores y modelos de producción; sin embargo, el medioambientalismo critica los excesos económicos de la humanidad que, en su mayoría, no generan más que deterioros ambientales.

La ecología, en su planteamiento sociológico, es una serie de creencias, teorías y proyectos que consideran a la humanidad un componente de un ecosistema más amplio y se esfuerzan por mantener el equilibrio del sistema en una perspectiva dinámica y evolucionista.

Un sector de la sociología considera que el medioambientalismo es la ecología puesta en práctica y la ecología es el medioambientalismo en teoría, pero más adelante restringiré el uso del término ecología a las manifestaciones explícitas y conscientes de esta perspectiva holística y evolucionista.

El medioambientalismo aboga por una aproximación administrativa a los problemas medioambientales y busca el convencimiento de que éstos pueden ser resueltos sin cambios fundamentales en los valores y modelos

de producción y consumo, mientras que el ecologismo postula que una existencia sustentable y satisfactoria presupone cambios radicales en nuestra relación con el mundo natural no humano y en nuestra forma de vida social y política.

En la actualidad, sufrimos ya las consecuencias de una sobre-explotación y contaminación del medio ambiente. Las corrientes ambientalistas dejaron de ser moda o conocimiento de grupos aislados de intelectuales, elites y activistas, para convertirse en un reclamo de la población mundial, mientras las muertes por contaminación en el agua, el aire y el suelo; la erosión, la extinción de especies y la propagación de enfermedades por contaminantes químicos, radiactivos y biológicos, continúan; los responsables del llamado desarrollo no parecen enfrentar con la seriedad debida, las lamentables consecuencias que vivimos.

El precio que estamos pagando todos por el beneficio de unos cuantos es alto. Un precio que ya vemos en los desórdenes climáticos, en el incremento de los movimientos telúricos, en la disminución de especies animales y vegetales y en la extinción cada vez más rápida de los suelos cultivables. El estado actual de estos fenómenos, exige de manera urgente un cambio de actitud de los seres humanos que favorezcan un desarrollo armónico entre la naturaleza y todos los habitantes del planeta.

Véase también: Derecho al medio ambiente, Desarrollo humano, Ecología, Ecologismo, Educación ambiental.

Bibliografía:

- GONZÁLEZ DE MOLINA NAVARRO, Manuel (1993), *Historia y medio ambiente*. Madrid, Edema.
- LEFF, Enrique (1994), *Ciencias Sociales y formación ambiental*. Barcelona, Gedisa.
- , (1994), *Ecología y Capital: Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sostenible*. Madrid, Siglo XXI.
- MÁRQUEZ, Enrique (1973), *El Medio Ambiente*. México, F.C.E.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan (1992), *De la economía ecológica al ecologismo popular*. Barcelona, Icaria.

PIGMENTO LÓPEZ MARTÍNEZ

MEDIO ESCOLAR. El medio escolar es el espacio y el tiempo en el que se da la relación educativa entre profesores y alumnos de carácter formal. Es decir, que engloba toda la educación reglada y obligatoria. Según la legislación de cada país, este medio tiene uno u otro carácter.

Los elementos claves de todo medio escolar son todos los agentes educativos: personal no docente (secretarios, gerentes, personal de servicios –cocineros, personal de limpieza, personal de mantenimiento–), personal docente (profesores, educadores, monitores de comedor), padres y tutores, alumnos, personal de dirección, etc. Todos los agentes implicados en ese proceso educativo generan ese medio escolar. Todos ellos lo configuran de un modo determinado y marcan una impronta concreta en el tipo de medio escolar que se establece.

Por tanto, podemos hablar de que el medio escolar es como una pequeña ciudad, uno de los primeros colectivos de socialización de la persona, en donde aprende a funcionar en sociedad. En ese medio se va configurando la educación de todos los agentes educativos implicados citados anteriormente. El medio escolar no educa sólo a los alumnos. En él se educan desde los mismos profesores, personal directivo, padres, hasta el personal no docente.

Entender la educación en este sentido amplio permite hablar de educación formal, educación no formal y educación informal. La educación formal quedó ya definida anteriormente. La educación no formal comprende todos los procesos educativos que tienen lugar con intención de educar pero fuera del marco propio de la educación escolar obligatoria (cursillos, seminarios, programas televisivos para aprender idiomas, educación vial, etc.). La educación informal comprende aquellos procesos educativos en los cuales no hay intención educativa explícita, pero que también están educando (series televisivas, anuncios publicitarios, etc.).

Pues bien, el medio escolar es esa primera escuela también de convivencia después de la familia. En ese medio se enmarcan las primeras relaciones de los niños y es una primera escuela de democracia, de aprender a

organizarse democráticamente personas diferentes. Podríamos hablar del medio escolar como del marco en el que «aprender a vivir juntos». En este microcosmos se generan, pues, muchos conflictos, fruto de ese vivir juntos: conflictos de relación, de organización, de comunicación, de poder, de valores, de creencias, de preferencias, etc.; conflictos en los que se mezclan elementos psicológicos y éticos.

En el mundo escolar se empiezan a saber resolver esos conflictos a través de estrategias de comunicación, de saber dialogar y expresar aquello que queremos, de escucha activa; estrategias de aceptación de la propia persona, de aceptación de los demás, de estrategias de construcción del autoconcepto, de estrategias para llegar a un consenso, de habilidades para estimular el esfuerzo, de la autonomía y el pensamiento crítico, de la empatía, de las habilidades asertivas y de autoregulación de la propia conducta, de la capacidad de interrelación cordial y de entusiasmo, entre otras.

Para ello se incorpora cada vez más la mediación de conflictos en el medio escolar, como herramienta de resolución de conflictos para mejorar la convivencia y llegar a desarrollar una cultura del consenso. Los programas de mediación escolar favorecen ese «aprender a vivir juntos» necesario en toda sociedad democrática. El medio escolar es un marco de espacio y tiempo para ponerlo en práctica.

Véase también: Educación.

Bibliografía:

- TRILLA, Jaume (1998), *La educación fuera de la escuela*. Barcelona, Ariel.
 —, (1999), *Ensayos sobre la escuela*. Barcelona, Laertes.

MARTA BURGUET ARFELIS

MEDIOS DE COMUNICACIÓN. Al hablar de medios de comunicación de masas se hace referencia a aquellas técnicas de difusión y reproducción de mensajes, sean éstos de tipo escrito, oral o visual, que van dirigidos a una audiencia numerosa, anónima y por lo general heterogénea y dispersa. Entre los medios más importantes, en términos de al-

cance, se encuentran la prensa, la radio, el cine, la televisión e internet, entre otros.

Los medios de comunicación juegan un papel importante, ya que a través de ellos se puede conocer la existencia de pluralidad de formas de vivir y lo que acontece en otros lugares y tiempos, a la par que pueden ser vistos como espacios de entretenimiento y diversión. Sin embargo, es preocupante darse cuenta de que algunos de los contenidos que se transmiten tienden a resaltar valores, ideas y actitudes violentas, racistas, discriminatorias, consumistas, individualistas, competitivas, etcétera; es decir que muchos de dichos contenidos en nada ayudan a fortalecer la solidaridad, la cooperación, el reconocimiento del otro, la tolerancia, la igualdad, la equidad, la convivencia, la participación, la defensa de las diferencias y divergencias sin violencia y en última instancia la búsqueda de sociedades más justas.

Aunque, cuando se habla de medios masivos de comunicación, la sola emisión de mensajes no constituye por sí misma la problemática, sí es de preocupar que a partir de ellos se tienen nuevas maneras de relacionarse socialmente. Es decir, que si se parte de la idea de entender la comunicación humana como constitutiva de las relaciones sociales, entonces los medios masivos de comunicación, dada su inserción en la vida cotidiana, determinan en gran medida lo que las personas comunican en su vida diaria.

Así por ejemplo, se puede observar que existen ciertas transformaciones culturales que se reflejan en las interacciones comunicativas tanto a nivel grupal como interpersonal, al grado de llegar al caso más patético de las consecuencias de la tecnificación de la vida cotidiana, el aumento del «autismo», entendido éste como un aislamiento por parte del usuario (de videojuegos, walkmans, entre otros) del entorno inmediato, y por supuesto de los demás sujetos sociales.

Con ello no se quiere decir que los medios masivos de comunicación tienen una influencia apocalíptica sobre los seres humanos, principalmente sobre los más jóvenes; más bien se pretende poner en claro que los medios de comunicación se involucran como uno de los más grandes constructores de las imá-

genes y estereotipos propios de un grupo social, pero, finalmente, la apropiación y significación de esas diversas maneras de presentar la realidad la tiene el receptor.

Es en el espacio de la cotidianidad donde se negocian dichos mensajes y se les otorga un sentido. Por tanto, al hablar de los medios de comunicación y la relación que guardan con los receptores, se hace necesario plantearlo como un proceso de creación y construcción de sentido que se realiza en el contacto que se lleva a cabo entre los mensajes y los sujetos que los reciben y no sólo ver al receptor como víctima de los medios de comunicación, aunque a veces sí lo sea.

Así por ejemplo, en muchas de las ocasiones se tiene la clara convicción de que sólo existe aquello de lo que hablan los medios, bajo el supuesto de que el gran poder que tienen es su capacidad para «transmitir» la realidad. No obstante, hay que decir que los medios no constituyen la realidad, sino que sólo son el mecanismo a través del cual llega a ser conocida; al mismo tiempo no habría que olvidar que además de propagar la realidad, la moldean, generan y transmiten con sesgos y tintes de quienes la manejan y que en última instancia proponen maneras de ver y entender el mundo. Aunque en la actualidad la fuente de ese mensaje es más difusa en tanto que ya no es ese Estado monolítico el autor de los mensajes, hoy en día entran en juego muchos responsables que obedecen a intereses económicos más que sociales. Pese a ello, lo importante es entender en qué medida el receptor pone en juego su capacidad para ofrecer complicitad o resistencia ante dichos mensajes.

Independientemente de la diversidad de medios de comunicación, la televisión es el medio dominante en casi todo el mundo debido a su capacidad de presentar los mensajes como creíbles a manera de espectáculo presencial; obviamente ello es posible gracias a la utilización de un lenguaje audiovisual aunado a sus características de inmediatez, fragmentación y repetición.

En los medios de comunicación, en la televisión en particular, todo acontecimiento es potencialmente escénico al grado que el concepto de noticia adquiere un nuevo significado, ya que como afirma Ignacio Ramonet, el

ver se convierte en sinónimo de informarse y como ejemplo de ello se tiene que las reglas de la guerra cambiaron en función de dar satisfacción a las necesidades de la industria del infoentretenimiento. Para dar cuenta de ello basta con analizar la Guerra del Golfo Pérsico de 1991.

Ahora bien, no hay que caer en la panacea de que toda la culpa es de los medios, ni en el estereotipo de que el receptor es un ser pasivo que se engulle todo mensaje. Al contrario, es un ser que tiene la capacidad de negociar, apropiarse y reapropiarse los mensajes. No obstante, tal como lo plantea Guillermo Orozco, no se puede ser ingenuo y hoy en día las audiencias siguen siendo víctimas en tanto que existe una incapacidad colectiva social, más que individual, para definir los referentes proporcionados por los medios. Obviamente como resultado de ello, se observa una creciente exclusión de las audiencias como sujetos del proceso de comunicación tanto a nivel masivo como individual, además de que existe una homogeneización de las ofertas programáticas.

Por ello, y teniendo en cuenta que el receptor es alguien activo y pensante, se propone trabajar en una educación para la recepción, como mecanismo alternativo ante las nuevas consecuencias de la relación medios de comunicación y los receptores. Ya que es obvio que no todos los mensajes emitidos tienen a ser negativos, sin valores o violentos, es menester hacer notar la existencia de una gran cantidad de medios y contenidos que fomentan el fortalecimiento de sociedades más justas; es por ello que se debe poseer la capacidad de tener un acercamiento crítico a los medios en aras de construir una sociedad mucho más cooperativa, democrática, tolerante, equitativa y participativa. Como ejemplo de ello se tiene que muchos de los medios de comunicación son utilizados, día a día, en las aulas con el propósito de llevar a cabo una educación para la paz, para el desarrollo, para el comercio justo, etcétera.

La educación para la recepción, de acuerdo con Guillermo Orozco, debe ser entendida no sólo como un mero esfuerzo pedagógico para desarrollar competencias comunicativas, sino que es una necesidad de supervivencia

cultural y democrática de toda la sociedad. Ya que se trata de transformar, desde los propios receptores, las estructuras y sistemas de comunicación vigentes, cabe aclarar que desde esta perspectiva los medios no son vistos como los enemigos, sino al contrario, se trata de recuperarlos como espacios alternativos y devolver a la sociedad misma su papel protagonista en los procesos comunicativos y facilitar así su participación en la cotidiana construcción de la democracia y en la defensa de sus derechos.

Desde dicha perspectiva, la audiencia es el sujeto del cambio y como tal debe aprovechar los medios de comunicación para construir, fomentar y promover una cultura ciudadana para el desarrollo de sociedades más participativas, cooperativas, justas y democráticas.

Véase también: Efecto CNN, Globalización, Internet, Interculturalidad, Lenguaje y Paz, Violencia.

Bibliografía:

- AA. VV. (1999), *Sur y Comunicación*. Barcelona, Icaria.
- ARANGUREN GONZALO, Luis A. y SÁEZ ORTEGA, Pedro (1998), *De la Tolerancia a la Interculturalidad*. Madrid, Alauda-Anaya.
- BOURDIEU, Pierre (1998), *La Dominación Masculina*. Barcelona, Anagrama.
- CORONA, Sara (1989), *Televisión y juego infantil. Un encuentro cercano*. México, UAM-Xochimilco.
- FISAS ARMENGOL, Viçenc (1998), *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, Icaria.
- MAHERZI, Lofti (1999), *Informe Mundial sobre Comunicación. Los Medios frente al desafío de las nuevas tecnologías*. Madrid, UNESCO/CINDOC.
- OROZCO, Guillermo (1996), *Televisión y Audiencias. Un enfoque cualitativo*. Madrid, Ediciones de la Torre y Universidad Iberoamericana.
- NATALIA IX-CHEL VÁZQUEZ GONZÁLEZ

realidades geopolíticas en las que existen unas fuertes heterogeneidades de culturas, etnias y pueblos que, sin embargo, acaban siendo reconducidas hacia una amalgama de valores nacionales y compartidos.

En el «melting pot» (una suerte de fusión aceptable de particularismos en la cultura dominante) encontramos muchas de las ambiciones del universalismo de época ilustrada y racionalista: el lugar común, la gran olla (figura metafórica) donde habían de cocerse o, mejor, fundirse, las asperezas y los fragmentos étnicos de origen hasta conseguir el *ideal* de una nación de naciones, una nación unitaria y, sin embargo, pluriétnica (el ideal del *e pluribus unum*). Idea que ya se contemplaba en la filosofía estoica de la «megalópolis», es decir, la gran ciudad que engloba todo el universo bajo «una sola ley».

Sin embargo, los resultados históricos a este respecto no han sido muy exitosos, salvo contadas y polémicas excepciones (quizá el Mediterráneo, en tanto que espacio geográfico e intercultural, no en el sentido de una sola nación, pudiera ser o actuar como crisol, siempre que admitamos la existencia de esa figura conceptual aún por determinar –hasta sus últimas fronteras– que es la *mediterraneidad*). Si tomamos, por el contrario, los ejemplos de Estados Unidos de América o la antigua URSS, es fácil comprobar cómo la integración interétnica es una tarea a muy largo plazo, con múltiples obstáculos y difícil de realizar (suponiendo que tal ideal sea positivo en sí mismo y a cualquier coste). En todo caso, partimos de una concepción dinámica de las sociedades, en permanente cambio (aún cuando este sea parcial y limitado), lo que permite apuntar tendencias o marcar direcciones. Esto puede explicar por qué los ideales encaminados a dirigir las etnicidades particulares hacia un modelo superior e ideal político de convivencia civil parece una tarea que, aún cuando ardua y costosa, permitirá múltiples formas de convivencia. En este mismo sentido las luchas por los derechos civiles de la gente de color lideradas por los sectores que apoyaban al reverendo Luther King iban en esta dirección: no a crear y mantener guetos etno-culturales sino a construir una ética mínima común convivencial que permitiera, con el paso del tiempo, mayores

MELTING POT. Se trata de una expresión inglesa que viene a significar fusión, fundición o crisol, que se usa para indicar aquellas

cotas de interrelación, integración y mestizaje. No, por tanto, un mestizaje que se entienda y que obligue a todos los particularismos a eclipsarse, disolverse e, incluso, a desaparecer; o, que la nueva sociedad no les reserve a estas identidades culturales ningún valor o ningún papel respetuoso y respetable.

Pero tampoco puede ser, volviendo al ejemplo de los Estados Unidos de hoy, que la sociedad se asemeje más –con las excepciones que se quieran– a una *salad bowl* (ensaladera) en lenguaje políticamente correcto, esto es, a admitir que la etnicidad de origen –cualquiera que sea lo que aporte– es bien apreciada como una contribución válida a la construcción de la nación pluriétnica. Es evidentemente claro que no deben haber omisiones, camuflajes, renunciaciones, etc.; la diversidad es una realidad y como tal debe expresarse, no siendo ocultada bajo una educación o una lengua que se califiquen de neutras. Siendo esto positivo (si se compara con etapas de intolerancia y dogmatismo), la opción por una multiculturalidad acrítica o fácil puede ser también peligrosa. Una mixofilia, es decir, una tendencia a privilegiar sin más la mezcolanza, la hibridación cultural, sin incorporar en tal proceso otros valores tales como la solidaridad, la convivencia, la construcción de una ciudadanía efectiva o un proyecto político compartido y justo pueden hacer estériles los ideales de mantener la pluralidad de origen.

No se trata de admitirlo todo, por un *respeto pasivo* o mal entendido, o de incorporar tantos procesos formativos y educativos como grupos existan para mantener de una manera más o menos artificial su existencia. No existen recetas, cada sociedad debe optar por los instrumentos, los medios y las metas más adecuadas a los fines que persigue: o mantener la multiculturalidad a todo trance u optar por la interculturalidad, sabiendo a qué conduce cada proceso y los replanteamientos y actitudes críticas que debe mantener en cualquier caso. Sabiendo que, probablemente la primera opción acaba beneficiando a los grupos más fuertes y les predispone a seguir dominando; mientras que, la opción por la interculturalidad sitúa en conflicto permanente la aportación de cada grupo, sus valores patrimoniales e ideales, sabiendo que en ese

escenario no está garantizada la igualdad de origen pero sí lo deben estar las reglas de juego y los fines convivenciales (y no sólo coexistenciales) en juego.

Finalmente, el debate sobre el *melting pot* señala también los límites y carencias de una integración que esté centrada sobre la idea neutral de nación como máxima expresión de racionalidad y de civilidad, indicando, aún más si cabe, que una política educativa basada solamente sobre elementos racionales y nocionísticos no es suficiente para la construcción de una sociedad que debe superar, en la convivencia, permanentes conflictos. El *melting pot* demuestra que no se construye la *buena sociedad* sobre la noción abstracta de la educación cívica, sino sobre una educación que hace dialogar e interactuar la diversidad en torno a un tupido marco de valores comunes, escuchando y compartiendo en un modo también conflictual –bajo la experiencia y bajo los ensayos reversibles más allá del formalismo y de lo políticamente correcto–, y proyectándose en múltiples expresiones de respeto, convivencia de barrio, símbolos de fiesta, participación desde la base, etc. Sólo desde este análisis y desde estas expresiones se puede comprobar la fluidez y la capacidad de un grupo de ser y estar, a la vez, *in-group* y *out-group*, es decir, de la vitalidad real, efectiva y sana de la interculturalidad en una sociedad que se interpela a cada momento superando, con los recursos psico-sociales y psico-culturales que posee, los muchos escenarios de conflicto que toda convivencia humana tiene.

Véase también: Interculturalidad, Mestizaje, Multiculturalidad, Racismo, Xenofobia.

Bibliografía:

- CHECA, Francisco (1998), *Africanos en la otra orilla. Trabajo, cultura e integración en la España mediterránea*. Barcelona, Icaria/Antrazyt.
- COHN-BENDIT, Daniel *et alii* (1998), *La interculturalidad que viene: el diálogo necesario*. Barcelona, Icaria.
- COLOM GONZÁLEZ, Francisco (Ed.) (2001), *El espejo, el mosaico y el crisol, modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona, Anthropos.

RACIONERO, Luis (1996), *El Mediterráneo y los bárbaros del Norte*. Barcelona, Plaza & Janés.

SCHLESINGER, A. M. Jr. (1995), *La disunione dell'America. Riflessioni su una società multiculturale*. Regio Emilia, Diabasis Editoriale.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA
y MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

MENNONITAS. Entre todos los anabaptistas o bautizados por segunda vez (reformados radicales evangélicos), destaca esta secta o doctrina, que proviniendo de creyentes alemanes y holandeses, fue fundada bajo la influencia de un ex-sacerdote católico, Menno Simons (1496-1561), nacido en Frisia oriental (Países Bajos). Simons, renunciando en enero de 1536 a la fe católica, se convirtió a la evangélica y quiso restaurar el anabaptismo devolviéndolo a sus orígenes, pero desprovisto de exageraciones. Sufrió persecución a muerte y misionero llegó a Dinamarca, donde permaneció bajo la protección de un noble de Holstein, donde viviría hasta el final de sus días. Sus seguidores se multiplicaron en Holanda y Alemania y para ponerse de acuerdo sobre cuestiones de fe, redactaron varias confesiones a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII.

A su vez se dividieron en ramas, siendo las más destacadas las de los ammanitas y los huteritas, que practicaron la comunidad de bienes. Llegaron hasta Rusia, estableciéndose en los territorios bálticos y en Ucrania. La reina Victoria de Inglaterra, en el siglo XIX, gestionó con el zar ruso que se les dieran a los mennonitas del Báltico facilidades para su emigración al Canadá, donde colonizaron inmensos territorios.

Siendo por todas partes perseguidos emigraron, estableciéndose en el Nuevo Mundo, donde protestaron contra la esclavitud junto con los cuáqueros y otros grupos religiosos.

La Declaración de los *Ocho Principios acerca del patriotismo y de la Paz cristiana*, emanada de una Asamblea celebrada en 1935, entre mennonitas, cuáqueros y brethrenianos, señaló el cambio a posiciones de carácter colectivo, que permitirá a las tres confesiones pacifistas, desde ahora en adelante,

coordinar acciones y establecer unos fundamentos comunes, que vincularán el pacifismo religioso con el internacionalismo de tradición utópica.

Lo más distintivo de esta secta evangélica es el rechazo a usar las armas de ningún tipo. Al mismo tiempo se niegan a ingresar en ningún ejército y en el caso de su ingreso forzado se les emplea en menesteres sustitutos de las armas. En el caso de obligarles a la guerra, prefieren ser encarcelados y arrosstrar la muerte antes de quitar la vida a sus prójimos.

Véase también: Baha'í, Cuáqueros, Pacifismo religioso.

Bibliografía:

BENDER, Harold S. (1936), *Menno Simon's Life and Writings. A quadricentennial Tribute 1536-1936*. Scottdale, Pa. Mennonite Publishing House.

FRIEDMANN, Robert (1949), *Mennonite Piety Through the Centuries. Its Genius and Literature*. Goshen, Ind., The Mennonite Historical Society.

WENGER, John C. (1947), *Glimpses of Mennonite History and Doctrine*. Scottdale, Pa. Herald Press.

EDUARDO ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL

MENOR (Protección del). Véase *Derechos de la Infancia*.

MESTIZAJE. El mestizaje se produce por la mezcla de seres humanos a través del matrimonio. ¿Cuáles son las consecuencias de esta mezcla? Ni biológica ni genéticamente hay evidencia alguna de consecuencias desafortunadas, ya sean físicas o psicológicas; mas al contrario, puede producirse un vigor en la hibridación de seres humanos.

La importancia del mestizaje radica en que existen dos fuerzas que operan constantemente para determinar el carácter de la mezcla entre seres humanos de tipo diferente; la mezcla predomina cuando no hay contacto; se da la *endorreproducción* cuando hay aislamiento. Lo primero fomenta la heterogeneidad (al

menos después de un cruce inicial); lo segundo fomenta la homogeneidad. La historia racial del hombre, es el resultado de la acción mutua de estas dos fuerzas.

Las consecuencias de las migraciones o la conquista, que determinan una entremezcla racial, han sido de múltiples, pero esto nada ha tenido que ver con «la sangre» y han sido debidas totalmente a las particulares condiciones históricas, sociales y culturales del tiempo y el espacio que les toco vivir. La conquista ha sido siempre una consecuencia del mestizaje racial, al mezclarse los vencedores con los vencidos. Esto se ha podido observar durante la ocupación de los ejércitos de las últimas guerras europeas y asiáticas.

En efecto, el mestizaje procede de seres humanos de raza mixta, especialmente de las antiguas colonias españolas de las Américas, concretamente de ascendencia mixta indígena y española o portuguesa. En este cruce de seres humanos se ha acabado por reconocer algo que la evidencia hacía tiempo que había puesto sobre la mesa en las relaciones del Tercer Mundo: las identidades se diluyen, las esencias cada vez significan menos; sin embargo, la cultura y la cocina mixta suelen triunfar en todo el mundo. Por ejemplo, México ha propuesto en 2003 que su cocina sea considerada como Patrimonio de la Humanidad por el valor, importancia e influencias que dicha cocina representa a nivel planetario, incluso más importante que la cocina francesa o española.

La historia enseña que las razas prosperan y progresan hasta en esos casos extremos, donde la mezcla se ha producido a pesar del color de la piel, en el constante entrecasamiento entre los árabes caucasoides con negroides en África, donde por ejemplo, el mahometado aceptó de buen grado tales uniones. En Hawai, en las Indias Occidentales y en Sudamérica, el cruce de razas es corriente. Por lo general, no acarrea ningún estigma social y no suscita problema alguno.

Pero en otras partes el mestizaje puede ser un problema, sobre todo en la India y en los EE UU. Todos los antropólogos reconocen que en estos casos la razón es más bien social que genética. Si tales uniones no son bien aceptadas, o si son tabú, los niños pueden

encontrarse mal ajustados a su entorno y los padres ser víctimas del ostracismo social. Por ejemplo, el matrimonio cerrado dentro de un grupo no siempre se debe a razones de orden racial. En la India es una cuestión de casta, y en muchos países puede ser debido a la clase social o a la religión. En España el caso de la minoría étnica de los gitanos la mezcla con un payo esta mal vista entre ellos, de tal forma que a esta unión de una gitana con un payo (castellano) suelen llamar al castellano un «mitad».

Sin embargo el mestizaje cultural es un sincretismo como resultado de la interacción de diversas culturas. La síntesis de todo este proceso es una nueva cultura que no se identifica con las que la originaron.

El mestizaje cultural comienza por el gusto, por el amor, por el tacto y acaba en la lengua. Es decir, el mestizaje comienza por la lengua. Como ejemplo, los norteamericanos, los usuarios del inglés estándar, esto es el inglés hablado en el mundo, dicen «bonita», «chili con carne», «guacamole», etc., y así hasta cerca de diez mil palabras que según algunos especialistas han cruzado la frontera de contrabando y se han incrustado en la lengua Shakespeare.

Lo más importante de todo ello es que detrás de la lengua vienen los seres humanos. La última revisión del 2003 sobre los datos del Censo Federal del año 2000, muestra que los hispanos que residen en EE UU han sobrepasado los cuarenta millones de habitantes superando a la población de origen afroamericano y convirtiéndose en la primera minoría étnica del país. Es cierto que esta categoría de «hispanos» induce a cierta confusión y hay grupos locales que prefieren otras denominaciones, como «latinos» o «chicanos» o simplemente ninguna.

Esto se debe a que en «hispanos», denominación estandarizada por primera vez en el Censo Federal de 1980 se incluyen a españoles, todos los latinoamericanos, incluidos brasileños, y también a los habitantes de los estados norteamericanos del Medio Oeste. Otro problema es que «hispano» no es una categoría racial ya que incluye blancos, indígenas americanos, negros, chinos y, en fin, todos los colores y todas sus combinaciones.

El antropólogo norteamericano Herskovits ha llamado la atención sobre un curioso fenómeno ideológico: el surgimiento de palabras raciales sin ningún significado biológico. Se refiere esto a grupos que existen solo por definición y que corresponden a tipos físicos no determinables, como, por ejemplo, «de color» en África del Sur y «negro» en los EE UU. En ambos casos, alguna supuesta mezcla de sangre negra es suficiente para clasificar a alguien con claros caracteres raciales caucasoides, como pertenecientes a la raza negroide, lo que es completamente absurdo cuando los genetistas suelen clasificar a los seres humanos en 52 categorías que van desde el blanco al negro.

Véase también: Cultura, Minoría étnica, Tercer Mundo, Transculturalidad.

Bibliografía:

- FLORESCANO, Enrique (2001), *Etnia, Estado y Nación*. México, Taurus.
- HERSKOVITS, Melville J. (1995), *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. México, F.C.E.
- KYMLICKA, Will (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós.
- LEWIS, John (1997), *Antropología. Simplificada*. Mexico, Selector.
- SHAPIRO, Harry L. (1993), *Hombre, cultura y sociedad*. Mexico, F.C.E.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

MÉTODOS DE ACCIÓN NOVIOLENTA.

Por este concepto se puede entender el conjunto de instrumentos, procedimientos y estrategias de acción usados en una lucha, en la que se renuncia al empleo de la violencia, no se pretende causar daños físicos, y no se utilizan amenazas hacia el adversario. Asimismo, e indistintamente, tales métodos se pueden manejar tanto para buscar y producir cambios significativos en favor de la paz y la justicia social en los conflictos; como para, más simplemente, obtener algunas conquistas sociales, políticas y/o económicas. A estos efectos, estos métodos se sirven de una serie de elementos altamente simbólicos, per-

suasivos y de presión para construir formas de protesta muy diversas y creativas para sorprender al adversario.

1. Antecedentes históricos del concepto.

Históricamente estos métodos se han venido identificado con las marchas de protesta, las demostraciones multitudinarias, las sentadas, las huelgas, los boicots, las huelgas de hambre, la desobediencia civil, entre otros. En este sentido, estudiar y profundizar sobre los métodos, su naturaleza, dinámica y efectos resulta fundamental para determinar y clarificar si una acción es, o no es, o puede ser calificada como de no violenta. Así algunos investigadores defienden que los métodos que dañan o destruye la propiedad de otros, sin violencia hacia las personas, deben ser incluidos entre los métodos de acción no violenta. Un ejemplo de ello sería el sabotaje de baja intensidad. Otros investigadores, sin embargo, no admitirían tal posibilidad o, la admitirían en función de en qué circunstancias, con qué limitaciones y teniendo muy en cuenta sus posibles repercusiones sobre las personas del grupo adversario. Tanto en este caso como en los otros mencionados más arriba, el estudio pormenorizado de los distintos métodos (y su contexto histórico y su dimensión ética) sería, por tanto, muy clarificador e indicativo para despejar tales dudas.

Del mismo modo, aunque la historia de la acción no violenta como tal es bastante antigua y extensa (piénsese en tantos ejemplos provenientes de prácticas religiosas y sociales de resistencia, luchas por la emancipación y la conquista de libertades, etc., o más propiamente tales comportamientos pueden ser asociados al campesinado como clase), sin embargo, el estudio sistemático sobre aquella es mucho más reciente. La teoría política de la acción no violenta se basa en pensar y reconocer que se puede realizar la acción política sin tener que constreñir a los otros a usar o a soportar la violencia o, dicho de otro modo, que la acción política se puede realizar sin tener que recurrir a la violencia. Ya, a finales del siglo XVIII, los independentistas de América del Norte reconocieron que muchas de sus formas de protesta y no coo-

peración tenían rasgos peculiares y distintivos, esto es, ni pertenecían al uso de la violencia, ni tampoco al de la aquiescencia política. De hecho existe toda una literatura de fines de este siglo y principios del siguiente en el que se discute y profundiza sobre las posibilidades, límites y potencialidades de los métodos no violentos (William Lloyd Garrison, Adin Ballou, Elihu Burrit, etc.). Uno de los rasgos generales en esa literatura fue que la acción no violenta perseguía la *persuasión* moral o espiritual de los adversarios. Así, a principios del siglo XIX, muchos grupos de protesta y de acción política, como los abolicionistas, las feministas o el movimiento *Cartista* británico exploraron ideas similares en sus demandas y disentimientos.

Del mismo modo, aunque en algunos de los movimientos emancipatorios de carácter popular, campesino y obrero, del siglo XIX y de parte del siglo XX, se dieron formas de lucha armada, con métodos claramente violentos que iban desde el terrorismo, la formación de guerra de guerrillas, los levantamientos o motines sociales, etc., asimismo existieron claras muestras de todo lo contrario, de amplísimas formas de lucha, forcejeo y todas las formas de tensión donde las «clases populares» o sus representantes (sindicatos, partidos, movimientos, etc.) sopesaron y valoraron –muy cuidadosamente– las negativas repercusiones de la represión policial o militar de los Estados, así como exploraron múltiples formas de negociación y presión sin tener que recurrir al uso de métodos violentos sino utilizando, de manera muy inteligente, su arma más importante: la masa.

Con las experiencias de lucha del siglo XIX la acción no violenta, entendida como forma de persuasión y forcejeo, llegó al siglo XX con un significado más ampliado. Así, también podrían ser considerados como métodos no violentos, las *sanciones* impuestas por los no violentos a otros grupos o, bien, como la limitación más general de la libertad de acción del adversario. Esto ya se puede leer en la famosa obra de Henry David Thoreau (1817-1862) *Sobre la desobediencia civil* (1848-49), en la que señala cómo las minorías pueden y, en ocasiones, deben crear *fricciones* y *presiones* contra las políticas de las mayorías

aún cuando estas estén en el gobierno. Thoreau es conocido por sus ideas sobre el deber de resistirse a un gobierno opresivo; pero no sólo eso, él también buscaba un método para conducir más adecuadamente los conflictos entre minorías-mayorías (e incluso a la inversa) y las disparidades y discrepancias entre unos actores y otros en un conflicto. Su idea de fricción y presión es una manera de ver el derecho de resistencia clásico –el deber de matar a un soberano cruel, de oponerse violentamente a él– de otra manera, esto es, desde la no violencia pero, no por ello dejar de resistirse e interferir para con ello lograr suavizar la conducta de las mayorías o de un gobierno opresivo.

Desde esta aparentemente simple hipótesis, los teóricos y pensadores de la no violencia comenzaron a indagar, analizar y experimentar la diversidad de métodos que podrían distinguirse dentro de eso que hoy día se denomina como no violencia. Como se ha señalado estamos hablando de métodos –en plural– que engloban toda una serie de subconceptos, algunos de los cuales ya se han mencionado: forcejeo, fricción, presión, resistencia, desobediencia, no-cooperación, etc. Sin olvidar que todos ellos se basan en el juego combinado y complejo de la relación entre Gobernar-Obedecer, en la comprensión profunda de las doctrinas políticas del consentimiento y de la obediencia.

Pues bien, esta idea de las múltiples y diferentes formas de la acción no violenta tiene su origen histórico, más propiamente, en los escritos de Mohandas Gandhi, Clarence M. Case, Richard Gregg y algunos otros politólogos de la segunda mitad del siglo XX, entre los que cabe destacar a Gene Sharp en los Estados Unidos y Aldo Capitini en Europa. Si bien, la literatura sobre el estudio y la investigación de los métodos, a partir de los años 60, se ha ampliado considerablemente, llegando a ser un tema importante en algunos centros de investigación –y entre algunos académicos– preocupados por la transformación y resolución de conflictos o por la investigación para la paz.

2. *La aportación de los teóricos.* Gandhi supo articular de una manera bastante cohe-

rente la investigación y la puesta en práctica de todo un conjunto de métodos de acción noviolenta a los que englobó bajo el concepto de *Satyagraha*, si bien tal idea es mucho más compleja y va mucho más allá de una simple escenificación o articulación de métodos de protesta, persuasión o resistencia y, por supuesto, va más allá de una simple definición *funcional* de qué son tales métodos.

Para Gandhi la lucha *satyagraha* implicaba no sólo un alto grado de conocimiento técnico-científico de la lucha, sino una implicación espiritual y una preparación personal que trascendía el simple método para implicar una forma de vida. Asimismo, en la concepción gandhiana no era tan importante el resultado final o el alto grado de eficacia del método sino el propio proceso, o visto también de otra manera, uno y otro, no podían estar separados por una fría película o por una barrera donde se pudieran separar medios y fines, sino que ambos eran intercambiables, porque para Gandhi sí pesaba mucho que los métodos estuvieran cargados de ética. Gandhi deducía que los métodos noviolentos había que cuidarlos escrupulosamente para cuidar así los fines u objetivos, y aún más, que ambas cosas eran una misma, porque *satyagraha* no era sólo método sino una manera de perfeccionamiento y búsqueda del yo social, sin causar daño y sufrimiento a los demás.

De alguna manera, la clave que permite comprender la filosofía gandhiana en este preciso punto de los métodos está en el término *conversión*. Lo que pretendía Gandhi era conseguir la transformación y el cambio del adversario político y no su victoria sobre él o la derrota del mismo. Todo tipo de presión, forcejeo o resistencia había de estar encaminada a la búsqueda de la conversión. Gandhi, además, se interesó porque su método *satyagraha* fuese eminentemente entendido como una práctica cotidiana o forma de vida y no algo reducido exclusivamente a conquistas políticas y sociales o a la sola independencia de la India. De ahí que, aunque siempre evitó precisar en qué consistía su método de acción noviolenta, sí que se pueden concretar sus nervaduras en cinco principios generales que acaban identificando a *satyagraha* con *humanización* de la lucha:

a) *La abstención de la violencia*: lo que implicaba la auto-privación de lesionar, dañar o hacer sufrir al adversario, así como seleccionar muy cuidadosamente los métodos a elegir para minimizar al máximo cualquiera de esas acciones.

b) *La disposición al sacrificio*: toda lucha requiere ciertos niveles de compromiso, coraje y sacrificio. Para Gandhi el valor destacable estaba en el sacrificio propio y no en la demanda del ajeno, en la disposición a sufrir como una manera de testimonio de la importancia de una lucha noble y justa por la que se está dispuesto a morir pero no a matar.

c) *El respeto por la verdad*: implicaba, según el método gandhiano, el mantenimiento del máximo nivel de objetividad e imparcialidad en cada fase de la lucha, así como orientar aquella hacia objetivos compatibles con la justicia y la ética.

d) *Un empeño constructivo*: el método gandhiano está pensado y hecho para integrar y construir con el adversario, no para destruirlo, así como para la realización de un modelo social donde todas las partes se sientan integradas y participantes. Asimismo el método está considerado como instrumento de transformación político-social que, a la vez que tiene objetivos los va desarrollando al mismo tiempo que se despliega la lucha.

e) *La gradualidad de los medios*: esta condición exige una adecuación progresiva de los medios a los elementos de tensión, forcejeo y lucha adecuados a cada situación y circunstancia, manteniendo la proporcionalidad y la serenidad que no permitan alejarse del compromiso.

En una línea diferente a la de Gandhi, Clarence Case, en su obra *Non-Violent Coercion* (1923), ya se refirió a que el mejor acercamiento para comprender cómo forzar, presionar y constreñir a un adversario a través de la noviolencia se fundamentaba en el conocimiento profundo y fundado de cuáles pueden ser y cómo deben ser usados adecuadamente los denominados «métodos de presión social», unos procedimientos que —a su juicio— debían ser manejados en el contexto de lo que significa el «ejercicio de la presión social noviolenta». Asimismo, Sharp argumentó en su obra

The Politics of Nonviolent Action (1973) que los métodos de presión política, social y económica, tomados en su conjunto y tal como él los clasificó para su mejor comprensión, constituirían «colectivamente» las técnicas de la acción noviolenta (véase el Anexo).

Por ello, cabe señalar que, tanto Case como Sharp, como se puede apreciar, tienen un análisis más funcional de esta cuestión. Y aunque ellos también defienden que existe una fuerte identidad entre la acción noviolenta en su conjunto, como método, y cada uno de los componentes o técnicas que la forman para obtener ciertos resultados u objetivos; sin embargo, no llegan a interpretarlo como lo hicieron Gandhi o Capitini al referirse a la noviolencia. Dicho de otro modo, Case y Sharp están más preocupados por entender, clarificar y optimizar las técnicas e instrumentos de la acción noviolenta, mientras Gandhi y Capitini están más interesados en dar coherencia a la relación *ética* entre medios-fines y al problema de la *conversión* del adversario.

Para Sharp, muy preocupado por demostrar la eficacia y la utilidad de las técnicas noviolentas, el estudio de los instrumentos permitiría analizar todo un conjunto de fenómenos observables que pueden variar según el espacio, el tiempo y las circunstancias en las que se dan; y, además, permiten usar indicadores o marcadores para comprobar los resultados obtenidos. Por ejemplo, si estuviéramos estudiando una campaña o una movilización social noviolenta, la clasificación de esas técnicas servirían tanto al académico, como al activista, para tener un instrumento de medición de resultados o posibilidades, lógicamente dentro de los parámetros en los que se desenvuelven las ciencias sociales (que no siempre son exacto reflejo de la vida real). En cualquier caso, como señala la *escuela* de Sharp, la tarea de clasificar por su matriz y amplitud cada una de las técnicas, dentro de un método, no es fácil y tampoco exime de la obligación de contextualizarlas adecuadamente.

El método –señala Ronald M. McCarthy que es miembro de esta escuela– se analiza estudiando cada uno de sus componentes, partiendo lógicamente de ciertos denominadores comunes consensuados por la comunidad de investigación en la noviolencia. Algu-

nos de estos denominadores parecen más o menos claros:

- a) las técnicas de acción noviolenta deben ser usadas dentro de un conflicto para influir en el curso o en el resultado del mismo;
- b) las técnicas no se agotan con el exclusivo uso de la razón, el diálogo o la persuasión en un contencioso;
- c) no tienen cabida en ellas el uso de la amenaza, la violencia hacia las personas o las agresiones y lesiones físicas, aunque bien es posible que tales acciones puedan causar otro tipo de perturbaciones emocionales o de costes económicos a personas o grupos;
- d) las acciones están cimentadas en los efectos que puedan producir el despliegue de códigos simbólicos y comunicativos sobre el adversario; y,
- e) tales métodos no se detienen o se agotan dentro del marco legal o de los procedimientos políticos institucionalizados, sino que pueden ir más allá.

Precisamente en lo que al marco legal se refiere, la acción noviolenta puede usarse como un instrumento de poder político y de control del poder, los Estados y los sistemas legales intentan manejar y limitar las maneras en las que la acción noviolenta puede ser usada. Por ejemplo, al regular las huelgas y las demostraciones, un gobierno puede estar conservando el orden público o sólo protegiendo ciertos privilegios contra sus efectos. Sin embargo, obviamente, un Estado no puede determinar los procedimientos y, sobre todo, los efectos que pueden tener los métodos noviolentos sobre la sociedad, que pueden traspasar, en muchas ocasiones, los límites marcados por un ordenamiento legal y/o social, precisamente para mejorar tal ordenamiento.

Esta cuestión como otras que hagan referencia a la relación entre el uso de estos métodos y la finalidad o filosofía que se persigue tras la lucha, condiciona otros muchos factores del análisis del proceso globalmente considerado, así como permite emitir juicios más precisos desde unas ciencias sociales no exentas de componentes éticos. Valga un ejemplo histórico. Los nazis en la Alemania de Weimar utilizaron buena parte de estos mé-

todos, exentos de violencia, para evitar ser perseguidos, procesados y encarcelados por el ordenamiento legal vigente, y lo hicieron por razones tácticas, las cuales fueron olvidadas cuando el sistema fue más indulgente y se permitieron el lujo de volcarse hacia los métodos violentos que eran los que plenamente coincidían con su proyecto político. Entre un Gandhi y un Hitler hay diferencias tan evidentes que no admiten comparaciones pero, el científico social, no siempre tiene la suerte de encontrar personajes tan puros, ni situaciones o procesos que claramente se puedan delimitar en sus fronteras conceptuales. La historia nos muestra que donde existe la no violencia existen también la violencia y que muchos grupos suelen pasar de un campo a otro por meras razones de estrategia política para vencer en un conflicto. Una lucha armada sin apoyo social o que no use métodos «sin violencia» puede tener los días contados. Por ello Gandhi distinguió muy bien a qué se refería cuando hablaba de lucha no violencia o *satyagraha* y cuándo sólo se trataba de puros métodos «sin armas». Esa precisión puede ser muy reveladora para quien se dedique al análisis de procesos o a la simple observación de la realidad.

3. *Los tipos de métodos.* Volviendo a Sharp y analizando su mencionado estudio, él propone un esquema clasificatorio basado en dos enfoques. Uno que divide los métodos de la acción no violenta en tres grandes bloques en función de la naturaleza de la participación: a) si su expresión es fundamentalmente simbólica y comunicativa les llama *Métodos de Protesta y Persuasión*; b) si su modo consiste en la retirada activa del apoyo o del consenso, o de una esperada participación o relación en actividades conjuntas, a ello le llama *Métodos de No-cooperación*; y, c) si de lo que estamos hablando es de una acción basada en la interposición o el impedimento sistemático, él les llama *Métodos de Intervención no-violenta*. El segundo esquema clasificatorio consistiría en subdividir y reordenar cada uno de los métodos (él llegó a contar 198, aunque hoy día se habla de algunos más) en función de sus similitudes, bien porque se traten de acciones individuales o colectivas, o porque

se desarrollen en escenarios políticos, sociales o económicos.

Sin embargo, a pesar del esfuerzo de éste y de otros autores, no hay que olvidar –como ya lo señaló el propio Gene Sharp– que tal clasificación sirve para entender y estudiar mejor tales fenómenos, lo que no quiere decir que se trate de un esquema o tabla rígida que no permita, cuando se desarrolle cualquier análisis de calidad sobre una campaña no violenta que, de una parte, existen fuertes interrelaciones entre los métodos y, de otra, que no siempre es fácil individualizar cada uno de ellos. Lo que, en la práctica, alejaría a Sharp de un excesivo y rígido *funcionalismo* o de ser un mero apéndice de la escuela del *realismo* político, aunque no obstante se ha llevado el calificativo de el «maquiavelo» de la no violencia.

Veamos, a continuación con mayor detenimiento, cada uno de estos grupos de métodos:

a) *Persuasión y Protesta.* Se trata de acciones muy simbólicas que expresan el desacuerdo, el rechazo o, por el contrario, el apoyo a ciertos asuntos específicos. Pueden buscar influir –directamente o indirectamente– sobre el adversario y/o sobre terceros en un conflicto. Se trata, de un primer nivel de intervención en el que se busca persuadir, convencer o inducir al adversario a que rectifique o actúe de cierta manera. Entre sus tipos están las declaraciones formales (discursos, cartas, peticiones), las formas de comunicación a grandes audiencias (diarios y revistas, folletos, uso de *mass media*), las acciones públicas simbólicas (plegarias, destrucción de bienes propios, cambio del nombre de calles, desnudarse), las procesiones (peregrinaciones, entierros teatralizados), el abandono o retirada (el silencio, la renuncia a los honores, volver la espalda), etc. Como se puede comprobar históricamente, han existido muchísimas experiencias de este tipo en las luchas de liberación nacional frente al colonialista, en las luchas contra las dictaduras, en la defensa de los derechos humanos, en los movimientos feminista, ecologista y pacifista, etc. Pero, asimismo, también en las relaciones interpersonales, en el ámbito doméstico o de pequeños grupos resulta bastante habitual usar este tipo de acciones de manera más o menos

deliberada y al margen de si sus fines están compuestos de juicios y decisiones ético-morales.

b) *Métodos de no-colaboración social, económica y política*: se trata de más de la mitad del conjunto de 198 métodos analizados por la escuela *funcionalista* de Sharp. Implica formas que podríamos caracterizar –de manera genérica– como de resistencia, boicot o negativa. Se trata de un segundo nivel de intervención que implica un mayor forcejeo y esfuerzo, tanto en las acciones, como en las omisiones.

Sharp designa, en primer término, los métodos de *no-colaboración social*, refiriéndose a la suspensión o boicot de actividades de tipo social (deportivas, culturales, etc.), a las huelgas estudiantiles, a las formas de desobediencia social (dejar de realizar aquello que, aunque no es disposición dentro del derecho positivo, forma parte de las normas sociales), y a otras como: quedarse en casa, a desaparecer colectiva o individualmente, o aquellas que históricamente realizaron las mujeres en la Grecia Clásica: la huelga de vientres o boicot sexual, más conocido por la obra de teatro *Lisístratas*.

En segundo término se refiere a métodos de *no-colaboración económica*, siendo éstos de un número mayor porque implica un conjunto de boicots o rechazos a producir, consumir o distribuir ciertos productos, cosa que puede venir desde las amas de casa, los consumidores en general, los trabajadores, los productores, los proveedores, los comerciantes, los distribuidores, etc.; es, también, la posibilidad de practicar la austeridad en general en el consumo, como la capacidad de retirar depósitos bancarios, negarse al pago de tasas o contribuciones, rechazar el dinero del opositor o adversario (por ejemplo del gobierno). Es la realización de muchos tipos de huelga o paros de muy diversa naturaleza y funcionalidad: paros de protesta, en tiempo relámpago, de bajo rendimiento, a paso lento, de producir de manera exagerada, de ser escrupulosamente reglamentistas en la elaboración del trabajo. O el uso del *hartal*, una forma de huelga general que implica no sólo no trabajar sino dedicarse a la meditación, la reflexión y la oración. Así como el

bloqueo económico, esto es, asediar y cercar a ciertos productos o a ciertas marcas comerciales. La historia de la «lucha de clases» entre Capital y Trabajo, los procesos de liberación colonial o las campañas por el *comercio justo* están salpicadas de esta forma de despliegue de la noviolencia en su dimensión de boicot económico.

Finalmente, y en tercer lugar, se refiere a los métodos de *no-colaboración política* que implican, entre otras cosas, el rechazo de la autoridad: desde el retiro de la fidelidad o de la obligación política a una clara actuación de resistencia. En varios niveles, desde el boicot de los órganos legislativos, de las elecciones y referéndums, al rechazo a ministerios, agencias y organismos gubernativos, instituciones educativas y culturales, fuerzas del orden, etc.; todo este tipo de acciones se dieron, durante la II Guerra Mundial, durante la ocupación nazi de Holanda, Dinamarca y Suecia, así como la practicó el Congreso Nacional Indio contra los británicos.

A ello hay que añadir dentro de la *no-colaboración política* las alternativas ciudadanas a la obediencia: formas de sumisión o de conformidad fingida, lenta o renuente, no obediencia en ausencia de las autoridades o de la vigilancia directa, desobediencia simulada o furtiva, no-cooperación con las formas de conscripción, con sistemas de deportación o de detención de opositores (como fue muy habitual en Bélgica y Holanda para salvar a familias judías de las manos de los nazis). Así como formas múltiples de ganar tiempo, practicar evasivas, u optar por el obstruccionismo, entre otras.

A Sharp habría que añadirle, en esta parte de su metodología, la que es quizá una de las maneras más originales de tales planteamientos pero en un sentido bien contrario, el *svejkismo*, que lo tomo de la famosa e inconclusa novela, *Las aventuras del buen soldado Svejk* del checo Haroslav Hasek y la homónima obra de teatro de Monika Zgustová. El *svejkismo* consistiría en la actuación de la gente de abajo desde una posición de docta ignorancia y de negro humorismo. Son las aventuras de un *idiota* (que no de un idiota moral) que a fuerza de obedecer escrupulosamente las órdenes de sus superiores y de su sistema absurdo de

cadena de errores, sin sentidos y horrores del militarismo, le hacen actuar de una manera tan deficiente y defectuosa revelando –desde una ácida crítica– el absurdo de muchas decisiones tomadas por los doctos sabios.

Y finalmente el último conjunto de métodos.

c) *Métodos de intervención noviolenta*: se trata de un nivel de participación concentrado, profundo y sistemático, que desarrolla de manera muy coordinada grados de actuación y diseños estratégicos en una lucha planteada a un nivel de escalada. En estos métodos se comprenden varias áreas de intervención que van desde lo individual a lo masivo, desde lo más concreto y simple a lo más complejo. Uno de esos métodos es la abstinencia política de comer alimentos, entre esa privación habría que distinguir: el ayuno de presión moral (aquel que se hace con la intención de ejercer una cierta influencia moral en los otros para conseguir un objetivo), la huelga de hambre (el rechazo a comer con la finalidad de forzar al adversario a tomar ciertas decisiones pero sin intentar conmoverle o cambiarle, sino ejerciendo cierto grado de coerción sobre él), y el ayuno satyagrahi o gandhiano que buscaba la «conversión» de corazón del adversario.

Otro elemento importante de este nivel es la intervención denominada la «acción directa» noviolenta que implica un elenco grande de actuaciones, tales como: contra procesos o contra juicios, formas diversas de ocupación, asaltos, incursiones, invasiones, interposiciones, obstrucciones, etc., todo ello conviene recordarlo de manera noviolenta, puesto que podemos encontrar formas similares en los métodos de lucha armados, crueles y violentos.

Un capítulo de especial atención lo merece la *desobediencia civil*, por así decirlo la estrella que mejor se identifica con los métodos de intervención noviolenta pero un arma «extremadamente peligrosa» –tal como nos lo recordaba Gandhi–.

La desobediencia civil es el incumplimiento público de una ley u orden de la autoridad, que se hace por motivos ético-políticos, de manera noviolenta y en donde se acepta el castigo de la ley penal como parte de esas motivaciones.

Hay que recordar que Gandhi sólo realizó tres grandes campañas de desobediencia civil de masas en India. En 1919 contra las leyes Rowlatt que prolongaban, en tiempos de paz, las restricciones de las libertades decretadas durante la «Gran Guerra del 14», en esa ocasión Gandhi convocó al *hartal* (30 marzo), o sea, una suspensión total de las actividades en toda la India, sin embargo, los sucesos de Amritsar (13 abril) donde el general Dyer provocó una matanza de más de 300 personas y un millar de heridos, hizo a Gandhi suspender la campaña y realizar una profunda autocrítica que denominó «un error grande como las montañas del Himalaya». En 1921, la campaña reivindicó el derecho a la independencia y aumentó la no-cooperación en muchos niveles de la vida político-administrativa y económica, se boicotearon las ropas inglesas y se abandonaron sus escuelas y universidades, se adoptó la rueca (*charkha*), etc. Y, en 1930 (12 marzo), la famosa *Marcha de la Sal* que suponía, en la práctica, desobedecer las leyes que otorgaban el monopolio de este condimento sólo a los ingleses. El resultado fue, además de un extraordinario gesto simbólico: recoger sal del mar, conseguir colapsar las estructuras judiciales y administrativas del Imperio en la India, con miles de detenidos, y una seria advertencia hacia los dominadores.

Luther King habló –entre otras muchas– en dos ocasiones, de manera altamente ilustrativa y simbólica, de cómo entendía él la desobediencia civil en *Carta desde la Cárcel de Birmingham* (1963) y en el libro *¿A dónde vamos, caos o comunidad?* (1967). Para explicarlo, tanto a negros, como a blancos, lo hizo ejemplificándolo con varios elementos sencillos. Él dijo: ¿qué puede hacer el conductor de una ambulancia cuando lleva un herido grave de morir si se encuentra, camino del hospital, con un semáforo en rojo? La respuesta fue contundente: saltárselo. Era preferible salvar la vida de ese moribundo, esto es, estaba por encima el deber moral que el escrupuloso y literal cumplimiento de una norma o un código de tráfico. Y así veía él a la sociedad norteamericana, a punto de caer en el caos que provocaban las leyes raciales y segregacionistas o, para ser más precisos, en

el incumplimiento de las leyes federales en materia de derechos civiles y políticos.

Volviendo a la cuestión teórica, la desobediencia civil, es *civil* por cuanto es realizada por la ciudadanía en el ejercicio de sus derechos y como interpretación y extensión de los mismos; es una actuación que resulta antitética con una acción militar (métodos armados) y también con una petición incivil o incivilizada, algo que se asemeje a una locura, un delirio o una manía. Tampoco es una desobediencia revolucionaria en el sentido de querer que traiga un orden completamente nuevo sobre las ruinas y la destrucción del antiguo, ni es puro derecho de resistencia, ni desobediencia criminal (meros actos de delincuencia social, robo, etc.), ni una mera desobediencia moral puramente egoísta e individual sino ético-política. Asimismo, esa desobediencia puede serlo —y lo es muy acusadamente— frente a las tiranías y los sistemas dictatoriales y totalitarios (la literatura de Sharp, en tal sentido, es muy interesante y abundante), pero podría haber y existen resquicios para usarla en las democracias.

Podría manifestarse de una manera *activa* (cuando hacemos algo prohibido por las leyes, cuando me monto en un tren racista y me subo en un vagón prohibido para mi etnia) o *pasiva* (cuando no hago algo ordenado por una ley, por ejemplo no acudir a la oficina de reclutamiento cuando soy llamado). Debiera de ser ejecutada la desobediencia civil contra un ley de manera *directa*, esto es, en contra de esa ley que consideramos que es injusta o inmoral, aunque excepcionalmente podríamos ejercerla de manera *indirecta* (cortar una calle para protestar contra una ley segregacionista).

Finalmente, no todas las formas de desobediencia civil tienen que caer en la ilegalidad, aunque es cierto que existen pocos casos de que así sea o, más bien, han de interpretarse como «desobediencia social» como prefiere catalogarla Gene Sharp (cuando el boicot a los autobuses de Montgomery, por parte de los seguidores de Luther King, ninguna ley prohibía ir andando, en bicicleta o coche propio al trabajo, pero difícilmente se aceptaba en una sociedad segregacionista que

los negros pasearan tranquilamente por los barrios de los blancos para ir a ese trabajo). Como puede verse son muchos aspectos y muy enriquecedores de cómo interpretar conceptualmente la desobediencia civil

Para terminar, cabe señalar dentro del método de intervención noviolenta lo que se podría denominar *Jiu-jitsu político* que vendría a significar varias cosas. La primera tiene que ver con el Aikido, como se sabe una técnica marcial, aunque es mucho más que esto y algo más complejo, que para lo que nosotros queremos expresar aquí se traduciría o consistiría en aprovecharse de la mayor fuerza y potencia del contrario en beneficio propio. Aprovechar los fallos, los deslices. Provocar errores en el adversario que le obliguen a recomponer, enmendar o rectificar sus acciones o sus políticas. Es transformar el poder social que todo *poder* tiene para que funcione en beneficio de la noviolencia.

Pero *jiu-jitsu político*, también, significa dentro de una campaña noviolenta: el máximo nivel de intervención política. Ello comporta los más altos grados de desafío, la creación de instituciones sociales, judiciales, administrativas, políticas, de medios de comunicación, culturales, etc., alternativos. Implica organizar la vida económica, social y política en paralelo al gobierno, al poder o al grupo que se pretende *convertir*. Es crear organizaciones e instituciones de «doble soberanía» y un gobierno paralelo. El *jiu-jitsu* abre un nuevo escenario que tiene una difícil marcha atrás pero que es posible y, en ocasiones, recomendable poder rectificar. La ventaja a la hora de rectificar, como la ventaja de todas estas formas de acción política y de metodologías, es bien evidente: Hacer política sin matar.

Véase también: Desobediencia civil, Hartal, Huelga de hambre, Marcha de la Sal, Noviolencia.

Bibliografía:

- ACKERMAN, Peter y DUVALL, Jack (2000), *A Force More Powerfull. A Century of Nonviolent Conflict*. New York, Palgrave.
- BOSERUP, Anders y MACK, Andrew (2001), *Guerra sin armas. La noviolencia en la*

defensa nacional. Madrid, Los Libros de la Catarata.

GARCÍA COTARELO, Ramón (1987), *Resistencia y desobediencia civil*. Madrid, Eudema.

GOODWIN, Barbara (1997), *El uso de las ideas políticas*. Barcelona, Península.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2001), «La no violencia como alternativa política», en MUÑOZ, Francisco A. (Ed.) *La Paz Imperfecta*. Granada, Universidad de Granada, 181-251.

LYND, Staughton y LYND, Alice (Eds.) (1995), *Nonviolence in America. A Documentary History*. New York, Orbis Books.

MULLER, Jean-Marie (1983), *Estrategia de la acción no-violenta*. Barcelona, Hogar del Libro.

NAGLER, Michael N. (2001), *Is there no other way? The Search for a Nonviolent Future*. Berkeley, Berkeley Hills Books.

RANDLE, Michael (1998), *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona, Paidós.

SCOTT, James C. (2003), *Los dominados y el arte de la resistencia*. Nafarroa, Txalaparta.

SÉMELIN, Jacques (1989), *Sans armes face à Hitler*. Paris, Édition Payot.

SHARP, Gene (1973), *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Porter Sargent.

Webs:

<http://www.transcend.org/> (web de la Transcend Peace University sobre transformación no violenta de conflictos).

<http://www.cnpds.it/old/> (Centro de Defensa Social en Roma, Italia sobre defensa popular no violenta).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

ANEXO

198 MÉTODOS Y TÉCNICAS DE ACCIÓN NOVIOLENTA DE «GENE SHARP»

I. MÉTODOS DE PERSUASIÓN Y PROTESTA NOVIOLENTA

Declaraciones formales

1. Discursos públicos.
2. Cartas de oposición o de apoyo.
3. Declaraciones de organizaciones e instituciones.
4. Firma de declaraciones públicas.

5. Declaraciones de denuncia o de intenciones.

6. Peticiones de grupo o masivas.

Formas de comunicación desarrolladas entre y con audiencias amplias

7. Lemas y consignas, caricaturas y símbolos.

8. Banderas, pancartas, posters y formas de exhibición visible.

9. Folletos, panfletos, opúsculos y libros.

10. Periódicos, revistas y otras publicaciones.

11. Grabaciones, radio, televisión y vídeos.

12. Rótulos gigantes aéreos y terrestres.

Representaciones (y quejas) en grupos

13. Delegaciones (grupo que representa a un colectivo más amplio ante las autoridades).

14. Premio y concesiones o condecoraciones burlescas y fingidas.

15. Grupo de presión para ganarse la voluntad de otros.

16. Piquetes.

17. Elecciones fingidas (contra-elecciones).

Acciones públicas simbólicas

18. Despliegue de banderas y colores simbólicos.

19. Uso de símbolos en la ropa (insignias, pines, parches, etc.).

20. Oraciones y funciones religiosas.

21. Distribución de objetos simbólicos.

22. Desnudarse en público.

23. Destrucción de las propias pertenencias (bienes muebles, documentos, etc.).

24. Iluminaciones (y fogatas) simbólicas.

25. Exposiciones o exhibición de retratos.

26. Pinturas de protesta.

27. Variar las rotulaciones, señales y nombres de las calles.

28. Sonidos o tonadas simbólicas (campañas, sirenas, silbatos, etc.).

29. Reivindicaciones o reclamaciones simbólicas.

30. Gestos irreverentes, groseros e insultantes.

Presiones sobre individuos concretos

31. Hostigamiento y acoso a los funcionarios.

32. Burlarse o ridiculizar a los funcionarios.
33. Confraternizar.
34. Vigilias.

Espectáculos y música

35. Sátira, parodia, travesuras y humorismo político.
36. Representaciones (y espectáculos) teatrales y musicales.
37. Canciones y cánticos.

Procesiones

38. Marchas.
39. Desfiles.
40. Procesiones religiosas.
41. Peregrinaciones y romerías.
42. Caravanas motorizadas (bicicletas, motos, coches, etc.).

Tributo y homenaje a los muertos

43. Luto o duelo político.
44. Funerales parodiados o fingidos.
45. Funerales-Manifestaciones.
46. Homenaje en tumbas y cementerios.

Asambleas públicas

47. Asamblea de protesta y de apoyo.
48. Mítines de protesta.
49. Mítines de protesta encubiertos.
50. Tomar un lugar para debatir o hacer foros con expertos.

Abandonos, retiradas y renunciaciones

51. Abandono de un lugar como forma de protestar.
52. Guardar silencio.
53. Renunciar a los premios y honores.
54. Volver la espalda.

II. MÉTODOS DE NO-COLABORACIÓN O NO-COOPERACIÓN SOCIAL

Ostracismo de personas

55. Boicot social.
56. Boicot social selectivo.
57. Boicot sexual (rechazo *lisistrático*).
58. Boicot religioso (excomunión).
59. Interdicto o prohibición de servicios religiosos.

No colaboración con eventos, costumbres e instituciones sociales

60. Suspensión de actividades sociales y deportivas.
61. Boicot de actividades y eventos sociales.
62. Huelga estudiantil.
63. Desobediencia social (de costumbres o reglas sociales).
64. Retirada de instituciones sociales.

Retirada del sistema social

65. Quedarse en casa.
66. No cooperación total de tipo personal.
67. Huida o fuga de trabajadores.
68. Asilo y refugio a un lugar con inviolabilidad religiosa, moral, legal, etc.
69. Desaparición colectiva.
70. Emigración como forma de protesta.

III. MÉTODOS DE NO-COLABORACIÓN O NO-COOPERACIÓN ECONÓMICA

1. *LOS BOICOTS ECONÓMICOS*

Acciones de parte de los consumidores

71. Boicots de consumidores.
72. No consumir mercancías boicoteadas.
73. Política de austeridad (reducir el consumo al mínimo).
74. Huelga en el pago de rentas o alquileres.
75. Negativa a alquilar.
76. Boicot de consumidores nacionales (negativa a comprar o usar productos de otro país).
77. Boicot de consumidores internacionales (negativa de varios países contra un tercero).

Acciones de parte de los trabajadores y productores

78. Boicot de trabajadores (negativa a trabajar con productos o herramientas del adversario).
79. Boicot de productores (negativa a vender o distribuir sus propios productos).

Acciones de parte de los intermediarios

80. Boicot de proveedores y distribuidores (negativa a suministrar o manejar ciertas mercancías).

Acciones de parte de los propietarios, administradores y comerciantes

81. Boicot de comerciantes (negativa de los detallistas a vender o comprar mercancías).
82. Negarse a alquilar o vender propiedades.
83. Cierre o paro patronal (Lockout).
84. Negar asistencia industrial o técnica (o a recibirla).
85. Huelga general de comerciantes o cierre de negocios.

Acciones de naturaleza financiera

86. Retiro de depósitos bancarios.
87. Negarse a pagar contribuciones, cuotas u otros impuestos y tasas.
88. Rechazo a pagar deudas o intereses.
89. Recorte o interrupción de fondos y créditos.
90. Negarse a contribuir con ingresos al gobierno.
91. Rechazo del dinero del gobierno.

Acciones por parte de los gobiernos

92. Embargo doméstico.
93. Lista negra de comerciantes.
94. Embargo de vendedores internacionales.
95. Embargo de compradores internacionales.
96. Embargo comercial internacional.

2. LAS HUELGAS

Huelgas simbólicas

97. Huelgas de protesta.
98. Huelgas relámpago (o abandono rápido del trabajo).

Huelgas agrícolas

99. Huelgas campesinas.
100. Huelga de braceros.

Huelgas de grupos especiales

101. Huelga o negativa a realizar trabajo forzado u obligatorio.
102. Huelga de prisioneros.
103. Huelga de artesanos.
104. Huelga de profesionales.

Huelgas industriales comunes

105. Huelgas corporativas y gerenciales.
106. Huelga de la industria.
107. Huelga de solidaridad.

Huelgas limitadas o restringidas

108. Huelga por sectores o áreas.
109. Huelgas selectivas o por rotación en diversas compañías y empresas.
110. Huelgas de manos caídas (o de bajo rendimiento o a «paso lento»).
111. Huelga de celo o blanca (exagerado y estricto apego al reglamento).
112. Absentismo por fingir enfermedad.
113. Huelga por dimisión o renuncia.
114. Huelga limitada (no aceptar horarios extras o trabajo marginal).
115. Huelga selectiva (a ciertos tipo de trabajos).

Huelgas multitudinarias

116. Huelga generalizada (pero no mayoritaria).
117. Huelga general (o mayoritaria).

Combinación de huelgas con cierres económicos

118. *Hartal* (método índio que combina paro, oración y reflexión).
119. Cierre económico (simultáneamente trabajadores y empleadores van a la huelga).

IV. MÉTODOS DE NO-COLABORACIÓN O NO-COOPERACIÓN POLÍTICA

Rechazo de la autoridad

120. Negar o retirar la obediencia o la lealtad.
121. Negarse a dar apoyo público.
122. Publicaciones y discursos invitando a la resistencia.

No-colaboración de los ciudadanos con el gobierno

123. Boicot a los órganos legislativos por los propios diputados.
124. Boicot de elecciones.
125. Boicot a funcionarios o empleados del gobierno.
126. Boicot a departamentos, agencias y otros organismos gubernativos.
127. Retirarse de las instituciones educativas del gobierno.
128. Boicot a las organizaciones sostenidas o apoyadas por el gobierno.

129. No colaboración con las fuerzas del orden.

130. Quitar, cambiar o trasladar señales, carteles y marcas de emplazamiento.

131. Negarse a aceptar a los funcionarios públicos designados.

132. Negarse a disolver instituciones existentes.

Alternativas ciudadanas a la obediencia

133. Cumplimiento a disgusto y de mala gana, o conformidad lenta o renuente.

134. No obediencia en ausencia de supervisión directa.

135. No obediencia popular (hecha de forma discreta, sin publicidad).

136. Desobediencia encubierta.

137. En asambleas, reuniones o mítines negarse a dispersarse.

138. Sentadas.

139. No cooperación con las conscripciones y deportaciones.

140. Esconderse, escaparse o asumir falsa identidad.

141. Desobediencia civil a las leyes «ilegítimas».

Acciones de parte del personal gubernativo

142. Rechazo selectivo de la colaboración de parte de los funcionarios gubernativos.

143. Bloqueo de la cadena de mando y de información.

144. Evasivas, ganar tiempo y obstruccionismo.

145. No-colaboración administrativa general.

146. No-cooperación judicial por parte de los propios jueces.

147. Ineficacia deliberada y no-cooperación selectiva de parte de las fuerzas del orden.

148. Amotinamiento.

Acciones gubernativas nacionales (contra un gobierno invasor)

149. Evasivas, retrasos y aplazamientos semi-legales.

150. No-colaboración del gobierno y de sus departamentos administrativos.

Acciones gubernativas de carácter internacional

151. Cambios en la representación diplomática o de otro tipo.

152. Retraso, cancelación o anulación de encuentros diplomáticos.

153. Rechazo o aplazamiento del reconocimiento diplomático.

154. Ruptura de relaciones diplomáticas.

155. Retirada de organizaciones internacionales.

156. Rechazo a ser miembros de organismos internacionales.

157. Expulsión de organismos internacionales.

V. MÉTODOS DE INTERVENCIÓN NOVIOLENTA

Intervención psicológica

158. Exponerse voluntariamente a factores de riesgo, incomodidad o malestar.

159. Ayuno político: a) como presión moral, b) huelga de hambre, y c) ayuno *satyagrahi*.

160. Contra proceso o contra juicio.

161. Hostigamiento noviolento.

Intervención física

162. Sentadas (para ocupar un lugar).

163. Quedarse de pie (para ocupar un lugar).

164. Ocupación de un lugar con vehículos.

165. Ocupación de un espacio abierto (playa, bosque, llanura, etc.).

166. Ocupación de un lugar haciendo caminatas dentro de él.

167. Ocupación de un lugar poniéndose a rezar.

168. Asaltos e incursiones noviolentas en lugares prohibidos.

169. Incursiones aéreas noviolentas.

170. Invasión noviolenta.

171. Interposición noviolenta.

172. Obstrucción noviolenta.

173. Ocupación noviolenta.

Intervención social

174. Establecer nuevos patrones sociales.

175. Sobrecarga de instalaciones o servicios públicos.

176. Ralentizar, atascar o parar negocios y comercios (a la hora de comprar, pagar, etc.).

177. Discursar e interrumpir.

178. Teatro repentino (interrupciones dramáticas improvisadas).

- 179. Instituciones sociales alternativas.
- 180. Sistemas alternativo de comunicaciones.

Intervención económica

- 181. Huelga a la inversa (trabajando en exceso).
- 182. Huelga de permanencia (ocupando el puesto de trabajo).
- 183. Ocupación (o incautación) noviolenta (y temporal) de la tierra.
- 184. Desafío a los bloqueos.
- 185. Falsificación por motivos políticos (de dinero, documentos, etc.).
- 186. Copar el mercado (para acaparar lo que el adversario necesita).
- 187. Apropiación de bienes y capitales financieros.
- 188. Provocar caídas económicas (por ventas de mercancías a bajo precio).
- 189. Clientela selectiva.
- 190. Mercado alternativo.
- 191. Sistema de transportes alternativos.
- 192. Instituciones económicas alternativas.

Intervención política

- 193. Sobresaturar los sistemas administrativos.
- 194. Revelar la identidad de agentes o agencias secretas.
- 195. Hacerse arrestar (o solicitar que te arresten).
- 196. Desobediencia civil a leyes «neutrales».
- 197. Trabajar sin colaborar ni obedecer nuevas instrucciones ilegítimas.
- 198. Doble soberanía y gobierno paralelo.

Fuente: SHARP, Gene (1973), *The Politics of Non-violence Action*. Boston, Porter Sargent, 3 vols.

MIEDO. Tenemos una idea intuitiva y hasta cierto punto correcta de qué es el miedo, entre otras razones porque no es fácil topar con alguien que, en este o aquel momento de su existencia, haya escapado a su influjo perturbador. Todos hemos sentido miedo alguna vez, qué duda cabe. Aun así, abordar una definición de miedo no es tarea ni tan fácil ni tan inmediata como pueda parecer. Hagamos si

no la prueba y planteemos a alguien dicha cuestión. Pronto veremos su titubeo y cómo, de forma sistemática, recurre a un ejemplo clarificador en su intento por salir del trance. He aquí uno de esos posibles ejemplos: imaginemos que, absortos en nuestros pensamientos, vamos paseando por un apartado y solitario lugar escasamente iluminado; de repente, divisamos a otra persona que despierta nuestras sospechas, pues además de un rostro desafiante porta en su mano un arma de grandes dimensiones. ¿Qué ocurre entonces?, que sentiríamos miedo, sancionaríamos nuestro interlocutor. De acuerdo, pero seguimos casi como al principio, enredados en meras descripciones. Es entonces cuando los estudiosos del tema de las emociones en general y del miedo en particular —que aglutina a profesionales procedentes de campos del saber como la filosofía, la psicología y la neurociencia— vienen en nuestra ayuda. Entremos, pues, en detalle.

Para la psicología actual, el miedo figura en un grupo de emociones que se denominan básicas (la tristeza y la alegría se adscriben a la misma categoría) y que forman parte del acerbo biológico afectivo de toda la especie humana, más allá de normas educativas, culturales o sociedad de origen. Todas las personas sentimos miedo, aquí y en las antípodas, pues millones de años de evolución nos han dotado con un sistema de respuestas y en estado emocional subjetivo —el miedo— especialmente adaptados para hacer frente a aquellas situaciones que supongan una amenaza para nuestra integridad física. Sería totalmente ingenuo pensar que en una sociedad cómoda y placentera como la nuestra —donde la probabilidad de caer en las fauces de un león es de hecho bien remota—, quedamos al margen de contingencias donde la vida corra peligro. Dado el caso —al percibir la posibilidad de ser agredidos, el perro furioso que nos ladra, la tormenta eléctrica que pende sobre nuestra cabeza, etc.—, la actividad mental evalúa la situación en una fracción de segundo y le adscribe la etiqueta de «peligro»; en esas circunstancias, la persona afecta puede reaccionar de acuerdo con las siguientes pautas:

— Quedar paralizados: la amenaza se encuentra a distancia suficiente como para no temer una confrontación inmediata; quizás

convenga quedarse quieto y al acecho, en un intento por pasar desapercibido.

— Huir: hemos sido vistos y la amenaza se dirige hacia nosotros; es preciso poner tierra de por medio y nada mejor que hacerlo echando a correr. En términos psicológicos, se entiende que la huida, o el escape, es la antesala de la evitación: ya procuraremos en un futuro dirigir nuestros paseos vespertinos hacia lugares más seguros.

— Enfrentamiento/ataque: es imposible escapar y la confrontación se hace inevitable: estamos siendo atacados y nuestra vida pende de un hilo.

Junto con estos repertorios de conducta, el sistema nervioso simpático entra en funcionamiento, en un rápido intento por preparar al cuerpo para la acción: sube la presión arterial, el corazón se acelera, la adrenalina fluye por el torrente sanguíneo, sudamos copiosamente. Es en estas circunstancias cuando la persona experimenta ese estado emocional subjetivo que se conceptualiza con el nombre de miedo.

Sabemos asimismo que la sensación de miedo supone la integridad de ciertas estructuras cerebrales que conforma su sustrato neural. Ya a comienzos de la segunda mitad del siglo pasado, detallados estudios llevados a cabo por neurocirujanos demostraron que la estimulación eléctrica de una región del cerebro conocida como la amígdala —inmersa en el interior del lóbulo temporal, su forma recuerda a la de una almendra, de ahí su nombre—, producía en los pacientes sensaciones que iban desde el miedo hasta el terror, quienes, extrañados, decían no comprender el porqué de ese estado interno. Estudios posteriores han confirmado que cuando los circuitos amigdalinos sufren algún daño —como resultado de enfermedades neurodegenerativas, traumatismos, tumores, crisis epilépticas continuadas, etc.—, las emociones negativas quedan seriamente comprometidas, en especial el miedo. A modo de ejemplo, podríamos mencionar el caso de una mujer con destrucción bilateral de la amígdala que era incapaz de reconocer un rostro expresivo de miedo en otra persona, pero no así otras expresiones emocionales como las de alegría o desagrado.

Para terminar, se supone que la sensación de miedo no es privativa de los seres humanos, ya que estaría presente en otras muchas especies animales, particularmente en los grandes monos antropomorfos. En cualquier caso, las respuestas comportamentales y fisiológicas que acabamos de describir son comunes a organismos tan dispares como erizos, ardillas y seres humanos, en concordancia con su antigua raíz filogenética.

Véase también: Criminalidad, Intolerancia, Tortura, Violencia, Xenofobia.

Bibliografía:

- FRIJDA, Nico (1986), *The emotions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LANG, Peter (1995), «The emotion probe», *American Psychologist*, 50, 372-385.
- LAZARUS, Richard S. y LAZARUS, Benice N. (2000), *Pasión y razón. La comprensión de nuestras emociones*. Barcelona, Paidós.
- LEDOUX, Joseph (1999), *El cerebro emocional*. Barcelona, Ariel/Planeta.
- MARINA, José Antonio (1996), *El laberinto sentimental*. Barcelona, Anagrama.
- RACHMAN, Stanley (1998), *Anxiety*. Hove, Psychology Press.

ALBERTO MORALES MORENO

MIGRACIONES (emigración e inmigración). Se da el nombre de migración, o movimiento migratorio, al desplazamiento, con traslado de residencia, de los individuos desde un lugar de origen a un lugar de destino, y que implica cruzar los límites de una división geográfica. Es decir, para que queden recogidos datos sobre migraciones es imprescindible la constatación de algún tipo de traslado de residencia, y la estancia durante un cierto tiempo en el nuevo lugar de residencia.

Una persona cuya división territorial de residencia al inicio de un período de observación difiere de la división territorial de residencia al final de dicho período es un migrante. Los migrantes pueden ser clasificados como emigrantes respecto a su lugar de origen y como inmigrantes respecto a su lugar de llegada. Con mayor precisión, desde

el punto de vista demográfico, la migración suele definirse como el movimiento que implica el cambio de residencia de un lugar (de origen) a otro lugar (de destino), ya sea a través de las fronteras nacionales (migraciones internacionales) o dentro de las fronteras (migraciones internas).

La migración puede tener un impacto positivo, negativo o nulo sobre el crecimiento. Para evaluar el efecto de la migración sobre el crecimiento normalmente se acude a la migración neta o balance migratorio, la cual se calcula como las entradas menos las salidas de población debidas a la migración. Se denomina *saldo migratorio* a la parte correspondiente a la migración dentro del crecimiento de la población.

A partir de las características principales de las migraciones, algunos autores señalan varios criterios de diferenciación, tales como:

1. Según la calidad urbana o rural de las áreas de origen destino: si bien generalmente esta distinción ha tendido a identificar la migración de origen rural y destino urbano, en rigor hay cuatro tipos de migración: a) la rural-rural; b) la rural-urbana; c) la urbana-urbana; y, d) la urbana-rural. Desde una perspectiva sociodemográfica, cada uno de estos tipos tiene distintas particularidades y características.

2. Según el tipo de división administrativa (la escala territorial): existen distintos niveles al distinguir las unidades administrativas o geográficas de referencia de la migración. La distinción de mayor importancia es la que existe entre migración interna (por lo cual reducir el análisis migratorio según el carácter urbano o rural de los lugares de origen y destino sólo a la migración desde zonas rurales a otras urbanas, es una simplificación que debe evitarse) y migración internacional. Ocurre migración interna toda vez que existe algún traslado de residencia entre divisiones administrativas de un país, mientras que migraciones internacionales son las que se producen al cambiar de residencia de un país a otro.

3. Según el carácter reiterativo de la migración (migración en cadena y migración gradual): por migración en cadena se entiende

una situación difusa, poco estudiada pero muy conocida en el sentido común, que se define por el traslado sucesivo de individuos que siguen a uno que inició el movimiento. Por migración gradual se entiende el traslado de una zona a otra mediante desplazamientos sucesivos, en general de acercamiento hacia el destino final.

4. Según la relación del lugar de destino con el migrante: si luego de una migración anterior el individuo regresa a su lugar de nacimiento, este movimiento se denomina migración de retorno.

5. Según la unidad que emigra: puede ser muy conveniente, desde un punto de vista teórico, el diferenciar si el movimiento migratorio involucra un desplazamiento con el resto del hogar o familia.

6. Otros autores identifican como movimiento migratorio el desplazamiento temporal por motivos laborales. Éste sería, por ejemplo, el caso de los «temporeros», quienes se desplazan en busca de trabajo durante la época de cosechas (vendimia, espárrago, algodón, etc.), pero que, terminada ésta, vuelven a su lugar de residencia habitual.

Una vez aclarado su concepto, estamos obligados a afirmar que las migraciones siempre han existido, si bien sus causas han ido cambiando en el tiempo. Los seres humanos se han movido de un lugar a otro fundamentalmente por cuatro motivos:

a) *En busca de recursos naturales.* Desde los albores de la historia humana, los cazadores y pastores son nómadas que se desplazan continuamente buscando pastos para los rebaños y animales de caza. Estos modos de vida perduran aún en muchos lugares de la tierra, sobre todo en las zonas más áridas y desérticas. También existen los campesinos trashumantes que «cultivan sobre quemados» incluso hoy en día en muchas partes de África, América Latina y Asia. En los últimos veinte años el desierto del Sáhara ha crecido 100 kilómetros hacia el sur del continente africano, lo que puede explicar la avalancha de ciudadanos de centroáfrica hacia las costas de la Unión Europea.

b) *Por causas traumáticas.* A partir del siglo XVI las tres «parcas» (las guerras, las epi-

demias y el hambre) alcanzan gran importancia como origen de fuertes corrientes migratorias. Las tres van siempre estrechamente unidas: las guerras causan grandes epidemias y hambrunas que obligan a la población a buscar mejores lugares para vivir. Citemos algunos ejemplos: a) En España termina la conquista castellana de los territorios musulmanes. Los Reyes Católicos basan la unidad territorial y política del país en la homogeneidad religiosa e ideológica. Para ello han de ser eliminados o expulsados los considerados herejes, los judíos y los moriscos; b) En tres siglos, unos veinte millones de personas (musulmanes, judíos y protestantes) salen de Europa hacia América, que se les ofrece en su imaginación como la «tierra prometida» donde van a fundar una nueva vida.

c) *Las migraciones forzadas*. Tras la conquista de América, aparece una nueva causa migratoria: millones de negros africanos son capturados como esclavos y llevados a las plantaciones de América para realizar trabajos forzados. Este hecho puede considerarse entre las primeras migraciones con finalidad claramente económica y es el precedente de las migraciones actuales de mano de obra considerada como mercancía que se llama o se expulsa según las exigencias del mercado. El triángulo del comercio es el siguiente: los barcos salen de los puertos europeos cargados de «pacotilla» hacia África, donde la venden y cargan sus bodegas de esclavos; éstos serán vendidos en América y los barcos regresan cargados de café, cacao, minerales, etc., que se venderán en los mercados de Europa. Los barcos siempre van cargados, creándose así las bases para la expansión del capitalismo contemporáneo propio de la globalización que hoy estamos viviendo.

d) *Las migraciones económicas o desplazamientos de mano de obra*. En Inglaterra entre 1834 y 1838 dos leyes abolirán la protección social: liberan la adscripción al territorio y se instaura la libertad de movimiento de la mano de obra por toda Inglaterra; se suprimen las ayudas a los pobres y sólo permanecerán las privadas. Masas de campesinos emigran a las ciudades con la esperanza de encontrar trabajo en la floreciente industria. Lo que comenzó en Inglaterra pronto se

extiende por Francia, Alemania y el resto de Europa: la descomposición de una sociedad debido a una liberalización absoluta y a la desaparición de la cobertura social. El libre mercado, el auge de los negocios y el crecimiento de la riqueza, la prohibición de los sindicatos y la explotación hasta niveles infrahumanos de la mano de obra, especialmente de las mujeres y niños, la desprotección social absoluta, etc., son las principales causas que sumen en la miseria y la desesperación al nuevo proletariado del sur económico.

Durante el siglo XIX y XX se multiplican y mejoran los medios de transporte y los viajes con América, a donde huirían unos sesenta millones de europeos en sólo cincuenta años. Son las primeras emigraciones masivas por motivos económicos.

Las migraciones pueden considerarse un antes y un después de la instauración de la economía de mercado, dos etapas muy diferentes en cuanto a las causas y al número de emigrantes. Ante los desastres del liberalismo económico salvaje y ante el empuje del movimiento obrero, los Estados europeos se ven obligados a dotarse de leyes de protección de la mano de obra. Las fronteras comienzan a cerrarse y se instaura una era proteccionista. En el año 1923, EE UU implanta la primera limitación de entrada de inmigrantes, aunque algunos países continúan abiertos a la inmigración: Chile, Argentina, Canadá, Sudáfrica, etc. A principios del siglo XX van cesando las emigraciones hasta América y se intensifica la corriente hacia Europa occidental. Tras la I Guerra Mundial, Europa, que había sido gran exportadora de mano de obra, comienza a recibirla y a considerarse como tierra de inmigración.

Las grandes migraciones externas de la mano de obra han representado un papel crucial en el desarrollo económico y poblacional de la Unión Europea de la posguerra y todo el siglo XX. En las regiones industriales noroccidentales de la Unión Europea había, a principios de los años setenta, más de once millones de trabajadores manuales que eran inmigrantes. Hoy los cuatro focos más importantes de las migraciones se producen por motivos económicos y de subsistencia; son los casos de

México que se ve obligado a inmigrar hacia EE UU; el caso de todo el Norte de África, hacia la Unión Europea; los países del Golfo Pérsico que reciben población de Oriente Medio y Próximo; y todo el trasiego humano que se produce en el Sudeste Asiático.

Sin embargo, las migraciones tienen gran importancia a la hora de determinar los cambios culturales y sociales que se producen en todos los países. Las investigaciones se han concentrado tanto en los aspectos empíricos como teóricos de las causas y las consecuencias sociales (económicas, políticas y culturales) de la migración; en su selectividad por edad, sexo, estado civil, educación, ocupación o estado en el ciclo vital; en las pautas de los flujos y de las distancias en el espacio, incluyendo modelos de migración; y en los aspectos del comportamiento que inciden en la decisión de emigrar.

En opinión de la mayor parte de los investigadores para la paz, demógrafos, sociólogos, antropólogos de las migraciones de personas de los países más pobres hacia países más ricos (en especial, España), estos conflictos no han hecho nada más que comenzar. Por ello, todas las medidas restrictivas que invente el paraíso-fortaleza llamado Unión Europea para impedir y disuadir las migraciones (en especial la inmigración) procedentes de los países extracomunitarios del mal llamado «Tercer Mundo» estarán abocadas al fracaso.

Las migraciones nos hacen enfrentarnos a ese desnivel entre el «deber ser ético» proclamado por toda la sociedad y la crudeza que se manifiesta en forma de conflicto y violencia por parte del racismo, la xenofobia y la intolerancia, que se están produciendo en la sociedad española y la Unión Europea provocando una angustiada «esquizofrenia» entre «teoría» y «práctica». Ante esto, sólo nos queda aceptar la diversidad, como señala Claude Lèvi-Strauss:

«La civilización implica la coexistencia de culturas que se brindan mutuamente el máximo de diversidad, ya que consiste, de hecho, en esta misma diversidad».

Véase también: Inmigración, Racismo, Xenofobia.

Bibliografía:

- CALVO BUEZAS, Tomás (2001), *Inmigración y Universidad. Prejuicios racistas y valores solidarios*. Madrid, Editorial Complutense.
- ESPAÑA RAMOS, M.^a Luisa (1997), *¿Europa, ciudad abierta? La inmigración y el asilo en la Unión Europea*. Granada, IMFE.
- IZQUIERDO ESCRIBANO, Antonio (1996), *La inmigración inesperada. La población extranjera en España 1991-1995*. Madrid, Trotta.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y EGEA JIMÉNEZ, Carmen (2000), «La inmigración marroquí. Su percepción en la ciudad de Granada», JORDÁ BORREL, Rosa *et alii* (Coord.), *Hacia un nuevo espacio euromediterráneo*. Barcelona, A.G.E./Fundació Catalana Per a la Recerca, 312-318.
- MACCIÓ, Guillermo A. (1985), *Diccionario demográfico multilingüe*. Lieja (Bélgica), Unión Internacional para el estudio científico de la población/Centro Latinoamericano de Demografía.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

MILITARISMO. El militarismo es la doctrina o sistema que valora positivamente la guerra y atribuye a las fuerzas armadas una posición de primacía en el Estado y la sociedad. Exalta una función –la aplicación de la violencia– y una estructura institucional –la organización militar– a la vez que implica una determinada orientación política y de poder. El militarismo sostiene que la guerra es un mandato divino o una experiencia ennoblecadora que fomenta el valor, el patriotismo y la disciplina, e intenta universalizar tales valores mediante preceptos, símbolos y ceremonias.

El término «militarismo» fue utilizado primeramente por los militares de las clases medias en la Europa del siglo XIX, quienes se percataron de que los ejércitos permanentes se habían convertido en ciudadelas del privilegio aristocrático cuyos valores chocaban con los de la clase media de una sociedad industrial. Los oficiales apreciaban la jerarquía, el honor feudal, el absolutismo, la prodigalidad y la unidad orgánica, mientras la clase media hablaba de igualdad, lucro material, gobierno parlamentario, ahorro e indi-

vidualismo. Inevitablemente las instituciones militares resultaron sospechosas a liberales como Locke, Ferrero, Voltaire, Jefferson y Kant, y posteriormente también suscitaban análoga desconfianza en los leninistas, cuya teoría definía la guerra como una enfermedad del capitalismo en su fase final e imperialista.

Una sociedad plenamente militarizada confiere habitualmente una posición privilegiada a los guerreros. En el caso extremo, posible solamente en Estados muy centralizados, las fuerzas armadas determinan unilateralmente el carácter de las instituciones básicas, la forma de gobierno, los derechos y deberes de los ciudadanos y la parte de los recursos nacionales asignados a funciones militares. En casos menos extremos, pero más comunes, los líderes militares ejercen un gran poder como miembros o agentes de otros grupos sociales, más bien que como fuerzas relativamente autónomas. El tipo ideal de militarismo se dio en Japón, de 1931 a 1945, y en Alemania durante las últimas etapas de la Primera Guerra Mundial. Por otra parte, el poder político de las fuerzas armadas alcanza su punto más bajo en los países que prescindan de ellas por completo, caso de Islandia y Costa Rica.

El militarismo empieza cuando las fuerzas armadas acompañan sus recomendaciones con amenazas de sanciones si estas no son atendidas. En tales casos, es frecuente el empleo de técnicas despóticas como amenazar con la dimisión, retirar el apoyo, anunciar públicamente el desacuerdo, mostrar desdén por el régimen, negarse a ejecutar sus órdenes o levantarse en armas. Dondequiera que semejantes chantajes tienen éxito, las fuerzas armadas empiezan a gobernar de hecho encubiertamente, ya sea por ejercer el veto o por sustituir con una política y un personal de su propia elección a los gobiernos de derecho. Desde este punto hay sólo un corto paso a medidas extremas que se aprovechan especialmente de la ventaja de contar con seguidores disciplinados, una red de comunicación superior y armas pesadas. Esas medidas pueden incluir, entre otras, la manipulación o aplazamiento de las elecciones, el despliegue de tropas para intimidar a los oponentes u

ocupar puntos clave y la detención o el asesinato de los políticos, caso de Myanmar en la actualidad. De cualquier modo, es importante distinguir la intervención esporádica de la crónica, y el gobierno militar prolongado del breve. Los militares asumen con frecuencia el poder con la promesa de que servirán solo como «custodios» hasta que un poder civil legítimo pueda ser establecido. Pero semejantes promesas no siempre se cumplen, y lo que parece una renuncia es a veces una retirada táctica a posiciones desde las que se puede gobernar de forma encubierta. Por otra parte, los gobiernos como los de Atatürk en Turquía, Franco en España y De Gaulle en Francia indican que los líderes militares que sirven como jefes de gobierno por largos periodos pueden transformarse, en efecto, en políticos civiles y de ese modo legalizar su gobierno.

El grado de poder político que posean las fuerzas armadas es determinado, ante todo, por la demanda efectiva de liderazgo militar, que varía de acuerdo con la intensidad de los conflictos exteriores o de los conflictos sociales internos. Así, la historia de Prusia sirve de ejemplo para demostrar el hecho de que los ejércitos pueden tornarse influyentes en los países que experimentan una presión exterior permanente. Con frecuencia, si tales países tienen que enfrentarse a crisis continuas contra su seguridad, subordinarán todo lo demás a los preparativos de defensa, y sus sistemas sociales estarán rigurosamente controlados por una coalición de militares y civiles. De cualquier modo, es evidente que la vitalidad democrática de un país puede evitar situaciones de ese tipo. Así, por ejemplo, los líderes militares desempeñaron un papel prominente en los consejos políticos estadounidenses durante la Guerra Fría, pero en ningún momento existió la posibilidad de un gobierno militar. Citando dos situaciones más extremas, las experiencias soviética y británica durante la Segunda Guerra Mundial y en la posguerra también sugieren el hecho de que las crisis de seguridad prolongadas no generan necesariamente regímenes militares allí donde los gobiernos civiles descansan sobre un sólido consenso nacional. Es igualmente claro que los líderes militares

pueden adquirir un gran poder en ausencia de presiones exteriores considerables, siendo las dictaduras en Iberoamérica y el Japón Meiji dos ejemplos conocidos. Por otra parte, en los Estados de África y de Asia aparecidos después de 1945, la supremacía militar depende con frecuencia más de crisis internas que de amenazas exteriores a su seguridad. En la mayoría de los casos estas últimas se hacen sentir sólo de modo indirecto. Por ejemplo, los programas de ayuda militar emprendidos como respuesta a crisis de seguridad global, incrementan el poder político de las fuerzas armadas de los Estados que reciben la ayuda, ya que les permiten depender menos de los líderes políticos y porque esa ayuda estimula la modernización de la burocracia militar con mayor rapidez que la del funcionariado, caso de Zaire y Etiopía.

Las demandas de liderazgo militar pueden ser originadas por acontecimientos internos bajo tres condiciones analíticamente diferentes, que pueden comprenderse con la ayuda de conceptos derivados de las teorías de Hobbes, Marx y Pareto, respectivamente. En el primer caso, en una sociedad que se ha desorganizado hasta el grado de la anarquía, las fuerzas militares parecen esenciales para la restauración del orden público, especialmente en el nivel local. En el segundo, un grupo social privilegiado, valiéndose del control del Estado, oprime a grupos en situación de inferioridad. Si estos últimos no logran pacíficamente la reparación de las injusticias, sus protestas pueden tomar formas violentas que se extienden desde actos individuales de terrorismo hasta la organización de ejércitos revolucionarios. Como los estratos dominantes no pueden confiar en una lealtad omnicompreensiva que mantenga unida a la colectividad, tendrán a su vez que recurrir a la policía y al ejército para imponer la obediencia. En el tercer caso, aunque la base fundamental del orden social no esté amenazada, las elites pueden enfrentarse entre sí por cuestiones de corrupción, procedimientos constitucionales, política exterior etc., y una de las facciones puede dirigirse finalmente a los militares en demanda de ayuda.

En su empleo corriente, la palabra «militarismo» tiene un significado peyorativo. Al

igual que ocurre con legalismo o clericalismo, sugiere exceso: una falta de proporción en la política o, cuando quienes lo emplean son militares, una falta de consideración a los límites propiamente profesionales. El militarismo institucional supone una diferenciación mínima entre el papel militar y los papeles político, económico y religioso. Al mismo tiempo supone que esa diferenciación es incompleta, o que ha sido discutida y se encuentra en peligro. El matiz negativo implica también que la falta de consideración de los límites lleva consigo, frecuentemente, el castigo de la incompetencia técnica o de situar a un país en tendencias destructivas. Por ejemplo, ilustrando el primero de los casos, observamos que históricamente algunos militaristas europeos no pudieron percibir lo anticuado de la caballería porque estaban menos interesados en las cuestiones profesionales de maniobra o capacidad de fuego que en una cuestión social: la posición que simbolizaba la caballería. Un ejemplo del segundo caso son los militaristas japoneses, que al rebasar su esfera de competencia como planificadores estratégicos e insistir por sí mismos en tomar decisiones diplomáticas, se embarcaron en un conflicto que, en último término, demostró ser desastroso para sus propias fuerzas. En ambos casos, los militaristas pusieron en peligro sus objetivos de seguridad por su incapacidad para seleccionar los medios adecuados de defenderlos. Esta incapacidad está en función del poder excesivo y del descuido de la pericia: en una sociedad no militarizada, el guerrero es un agente y un especialista, mientras que en una sociedad militarizada es un jefe que se considera competente para dirigir la política pública en toda su extensión, tanto la exterior como la interior. A la larga, una competencia tan ilimitada con frecuencia debilita su pericia de profesional militar, sin que suela además desarrollar las habilidades necesarias para equipararse a civiles experimentados en la negociación política o en la dirección económica.

A consecuencia de lo anterior, y a pesar de ejemplos de ejércitos revolucionarios como los que se dieron en América y en Francia, los críticos al militarismo identifican las fuerzas

armadas con el poder desenfrenado, la reacción y la guerra. Por eso, dondequiera que la democracia representativa avanza, el poder militar es obligado a doblegarse y limitarse a la política de defensa. De este modo, en las democracias constitucionales estables, las fuerzas armadas, como otros sectores de la burocracia, presionan con sus demandas a través de los canales y procedimientos prescritos pero, en último término, deben acatar las decisiones tomadas por los superiores civiles. En este sentido, el valor inhibitorio más importante para la injerencia militar en política es la aceptación del principio de la supremacía del poder civil constitucional, entendido como expresión democrática de la voluntad de la nación.

Varias clases de valores predisponen a los dirigentes militares a conquistar el poder político. Desde los guardias pretorianos de Roma hasta los condottieri de Italia y los jenízaros de Turquía, chantaje y golpes de Estado han sido procedimientos habituales para lograr engrandecimiento personal, privilegios especiales y beneficios materiales. Esos motivos o valores esencialmente personales son todavía importantes en muchos países. Por otro lado, los valores institucionales son importantes donde quiera que las carreras militares proporcionan salidas superiores a las clases gobernantes o a las personas que buscan el ascenso social, convirtiéndose en secundarios cuando existen buenas oportunidades en los negocios, las profesiones universitarias y otras carreras. Por último, cabe señalar que el deseo de conservar los criterios institucionales para la promoción del personal militar puede convertirse gradualmente en una demanda de autonomía tan completa, que las fuerzas armadas terminen convirtiéndose en un «Estado dentro del Estado».

Véase también: Armamentismo, Guerra, Pacifismo, Totalitarismo.

Bibliografía:

- SENGHAAS, Dieter (1974), *Armamento y militarismo*. México, Siglo XXI.
- SMITH, Dan y SMITH, Ron (1986), *La economía del militarismo*. Madrid, Revolución.
- JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

MINAS ANTIPERSONA. Según el Tratado de Ottawa se entiende por «mina» aquella «munición diseñada para explotar debido a la presencia, proximidad o contacto de una persona o vehículo», y por mina antipersona la que está «diseñada para explotar debido a la presencia, proximidad o contacto de una persona y que puede incapacitar, herir o matar a una o más personas» (Artículo 29). Se trata de un soldado casi perfecto: disciplinado, efectivo, puede estar enterrado muchos años y lo que es peor, su objetivo primero no es matar, sino mutilar—de esta forma provoca un doble daño a las sociedades a las que ataca: el físico (las personas heridas o mutiladas necesitan de unos cuidados especiales), y el anímico (resulta muy desmoralizante para una comunidad ver cómo sus miembros van siendo víctimas de las minas)—.

Por otro lado, al salir de un conflicto armado, las minas quedan sembradas y dificultan enormemente las posibilidades de reconstrucción de esas sociedades. Este es el caso, por ejemplo, de Kosovo, donde además de ser utilizadas durante la contienda entre las tropas serbias y el Ejército de Liberación de Kosovo para establecer fronteras minadas entre ambos bandos, y especialmente en los límites con Macedonia y Albania, las minas se utilizaron también para preparar trampas mortales (o mutilantes) en casas particulares en aplicación del plan de limpieza étnica ejecutado por las tropas y los grupos paramilitares serbios. La repatriación espontánea y formal de muchas de las personas refugiadas se hizo extremadamente lenta. El peligro que suponía que miles de personas anduviesen por campos minados obligó a que las mismas agencias de Naciones Unidas solicitasen que el regreso de las personas refugiadas no se hiciera hasta haber declarado segura la zona. Sin embargo, al ya de por sí grave problema de las minas hubo que añadir también la presencia de miles de artefactos sin explotar como resultado de la campaña de bombardeos protagonizada por la OTAN.

Véase también: Desminado, Minas antipersonales.

Bibliografía:

QUINTANA, Eva (2000), *Las minas antipersona: enemigas de la vida*. Barcelona, Intermón.

Webs:

<http://www.icbl.org> (Página de la Campaña Internacional para la Prohibición de minas terrestres).

<http://www.minesactioncanada.org> (Página sobre minas terrestres de Canadá).

<http://www.oas.org> (Organización de Estados Americanos).

RAÚL ROMEVA RUEDA

MINAS ANTIPERSONALES (Acuerdo sobre). Se trata de un acuerdo de desarme que tiene por objetivo no solamente limitar, sino prohibir, una categoría de armas. El texto es corto, simple y directo. Cuenta con 22 artículos y no contempla ninguna excepción o reserva para tipos específicos de armas o sobre su uso.

El tema de las minas y de su prohibición ha sido desde hace muchos años una de las principales preocupaciones de la sociedad civil y de algunos gobiernos. La utilidad militar de estas armas ha venido siendo cada vez más cuestionada. El 18 de septiembre de 1997, en Oslo, se discutió y finalmente se aprobó el texto de la Convención sobre la prohibición del uso, almacenamiento, producción y transferencias de las minas antipersona y sobre su destrucción. Esta convención, conocida también como el Tratado de Ottawa, se abrió para la firma en la ciudad canadiense del mismo nombre los días 3 y 4 de diciembre, donde fue firmada por 121 Estados. A partir del 5 de diciembre, los Estados que no hubiesen firmado, así como aquellos que quisieran ratificarla, podrían hacerlo en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York. Este acto representó la culminación del denominado «proceso de Ottawa», la iniciativa lanzada por el gobierno canadiense en octubre de 1996, y a la que habían dado un decisivo apoyo centenares de ONGs agrupadas en la denominada Campaña Internacional para la Prohibición de las Minas Antipersona (ICBL según las siglas en inglés). En 1997, la ICBL recibió, junto con

su coordinadora, Jody Williams, el Premio Nobel de la Paz. El Tratado entró en vigor el 1 de marzo de 1999, habiendo sido ratificado por 65 Estados.

Se trata sin duda de un importante éxito –atribuible en gran parte a la movilización civil internacional–, aún a pesar del hecho que algunos de los Estados más importantes en cuanto a producción y exportación de minas como Estados Unidos, Rusia, China, Finlandia o Grecia no hayan ratificado el Tratado (y algunos ni siquiera lo hayan firmado). La actualización de las ratificaciones se puede consultar en «www.icbl.org».

Véase también: Desminado, Minas antipersona.

Bibliografía:

QUINTANA, Eva (2000), *Las minas antipersona: enemigas de la vida*. Barcelona, Intermón.

Webs:

<http://www.icbl.org> (Página de la Campaña Internacional para la Prohibición de minas terrestres).

<http://www.minesactioncanada.org> (Página sobre minas terrestres de Canadá).

<http://www.oas.org> (Organización de Estados Americanos).

RAÚL ROMEVA RUEDA

MINORÍA ÉTNICA. Existe mucha confusión conceptual con respecto a términos como «minoría étnica», «grupo étnico», «grupo racial», «casta» y «estrato social». Todos estos grupos, son minorías involuntarias de seres humanos que pertenecen a la misma cultura o descienden del mismo pueblo con el que se suelen identificar ellos mismos y/o son identificados por «otros».

La minoría étnica es un grupo de filiación endógena y subordinado, basado en criterios que podrían surgir del lenguaje, la religión, la experiencia histórica, el aislamiento geográfico, el parentesco, la raza o la cultura, etc., que se pueden encontrar en todas las sociedades estatales. Es decir, comparten ciertas creencias, hábitos, costumbres, valores y normas debido a un sustrato común entre

todos ellos. Se suelen definir a sí mismos como diferentes y especiales debido a características culturales.

La minoría étnica es un grupo de seres humanos que se consideran y son considerados como grupo diferenciado de la mayoría con connotaciones negativas. Carecen de poder y son sometidas a algunas exclusiones, discriminaciones y diferenciación de trato. Es decir, un grupo de personas que cultural o étnicamente son distintos a la masa de población del Estado-nación en el que viven. Por ejemplo, las gentes de nacionalidad kurda constituyen minorías en ciertos lugares de Irán, Irak, Turquía y Siria. De igual forma, en el Chad y Zimbabwe, los árabes y europeos forman minorías entre unas poblaciones predominantemente negras, o en el caso de España, los gitanos constituyen la minoría étnica por excelencia.

Sin embargo, debemos anotar que el número de miembros respecto al grupo global no tiene nada que ver con su situación de minorías: los negros americanos son minoría también en los Estados en que constituyen la mayoría numérica de la población, como Misisipi, Alabama y Carolina del Sur; los bantúes, a pesar de constituir el 80% de la población de Sudáfrica, son una minoría porque se encuentran en situación de subordinación durante el apartheid.

Además, hay que señalar que existe una diferencia entre un grupo que afirma ser distinto étnicamente y uno al que un grupo políticamente superior le impone los rasgos distintivos en el contexto de la lucha política. Por ello, la etnia puede, por tanto, convertirse en la base del separatismo nacional o de la subordinación política. La ambigüedad de la definición de «grupo étnico» o «minoría étnica» refleja, pues, las luchas políticas en la sociedad en torno o la pertenencia exclusiva o inclusiva en el grupo.

Véase también: Gitanos, Racismo.

Bibliografía:

- FLORES CANO, Enrique (2001), *Etnia, Estado y Nación*. México, Taurus.
 HARRIS, Marvin (2000), *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza Editorial.

KOTTAK, Conrad Ph. (2001), *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. Madrid, McGraw-Hill.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

MINORÍAS. El concepto de minorías ha cobrado significación en la sociología y en las teorías políticas. Se refiere a los grupos minoritarios que persisten sin integrarse en la población mayoritaria y que defienden sus rasgos diferenciales en el ámbito étnico, religioso, lingüístico o cualquier otro. Desde el siglo XIX distintos congresos y convenios internacionales han intentado asegurar los derechos de las minorías y protegerlos jurídica y políticamente. La carta de los Derechos Humanos de 1948 prohíbe toda discriminación de las minorías (artículo 2), aunque los conflictos han seguido siendo persistentes dada la movilidad de la población, lo variable de las fronteras de las naciones y estados, y la enorme mezcla de grupos étnicos, religiosos y lingüísticos existentes en Europa y también en otros continentes.

Ante las políticas de asimilación de la población mayoritaria las minorías persisten en su identidad diferencial, lo cual es ocasión de muchas tensiones y conflictos, que, en casos extremos, puede degenerar en violencia física. Las modernas y complejas sociedades industriales agudizan este problema, dada la movilidad social y la gran cantidad de inmigrantes y de personas que cambian de residencia por motivos de trabajo. Hay que rechazar tanto la imposición mayoritaria de la integración como la tendencia al gueto social, que permite la yuxtaposición de estos grupos y su pervivencia en cuanto tales, a costa de la exclusión o de la marginación social. El carácter impositivo de las mayorías entra en confrontación con la tendencia al mestizaje y la dinámica heterogénea de nuestras sociedades industriales que hacen inviable la sociedad pura y homogénea, que pertenece a tiempos pasados. Por otra parte, la aceptación de las minorías desde la segregación, puede convertirse en una forma de racismo, en la que se rechazan la mezcla y la integración social, precisamente en nombre de la di-

ferencia (distintos e inferiores, por tanto, no asimilables).

La única solución posible es la de la interacción y el compromiso, en el que se deja espacio a los rasgos diferenciales al mismo tiempo que se les facilita la integración social. En el marco de una sociedad abierta y plural, tanto la mayoría receptora o hegemónica está dispuesta a cambiar y a transformarse con las nuevas aportaciones de los grupos minoritarios, como éstos a evolucionar, aceptando el marco político y sociocultural que les acoge, aunque no sea inmutable ni exento de reformas. La sociedad de mestizaje, más que la coexistencia de grupos separados, es la que se divisa en el horizonte como forma pacífica de evolución sociocultural, viendo en la pluralidad de las diferencias no sólo un obstáculo para la unidad y una fuente de potenciales conflictos, sino también una oportunidad y riqueza en la era de la globalización y de las sociedades urbanas abiertas.

Véase también: Derechos humanos, Racismo.

Bibliografía:

FINKIELKRAUT, Alain (1988), *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama.

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

MITO. Del griego *μυθος* o que significa: cuento, relato, dicho, fábula.

1. Relato simbólico de inspiración religiosa cuyos personajes –dioses, héroes o humanos– representan fuerzas de la naturaleza o aspectos de la condición humana, y que trata de dar respuesta a los interrogantes más graves y profundos que pueda plantearse un grupo humano. (v. gr. *La cosmogonía* o *Narciso*).

Esta respuesta puede ser de carácter orientador del hombre sobre el sentido de su existencia o la del cosmos –por lo que incumbe especialmente al ámbito religioso o sagrado– (v. gr. *La creación de mundo*), o de carácter etiológico, es decir, del origen y las causas de las cosas –entrando así en el ámbito de la antropología, la cosmología o de la cultura– (v. gr. El mito de *Perséfone*, explicación del origen de las estaciones).

2. Relato poético que sirve para la explicación de una doctrina (v. gr. *El mito de la caverna* de Platón).

3. Representación idealizada o deformada de alguien o algo que se forja en la conciencia colectiva (v. gr. *El mito de la superioridad de la raza aria*).

Con la expresión *paso del mito al logos* quiere explicarse el nacimiento de la filosofía como la evolución del pensamiento griego desde una visión irracional, simbólica y religiosa del mundo, la vida y la condición humana (*mito*) a una racionalidad (*logos*) o explicación racional basada en el pensamiento especulativo a partir de la observación inteligente de la realidad y con una visión laica del cosmos y del ser humano.

La aparición de la racionalidad o logos, que determina la visión global de toda la realidad se considera sinónimo de la pérdida de vigencia del mito, de lo simbólico, de, incluso, lo utópico. De este modo *mito* y *logos* serían conceptos opuestos.

El análisis de cualquier mitología nos muestra, por un lado, que el mito, lo simbólico, no es más que la antesala del concepto, de la abstracción, que el mito no es más que un producto cultural, expresión de la búsqueda constante de respuestas que reside en la propia esencia del espíritu humano.

Por otro lado, la evidencia de que la aparición del logos, la racionalidad, no provoca la desaparición del mito, sino su manifestación como vehículo ideal para la transmisión de valores, de modelos de comportamiento y de conductas, actitudes o situaciones deseables o rechazables, nos demuestra que en el mito hay una racionalidad alternativa que intenta ir más allá y que busca la evolución y, en su caso, la superación de los valores, los hábitos sociales e individuales o, incluso, la racionalidad vigente. Entendido así, el mito pasa a ser la antesala de la consecución de nuevas concepciones de la realidad que nos ayudan a superar situaciones de conflicto de cualquier índole. (v. gr. *Prometeo* o *El mito de las edades del hombre*).

No obstante, es constatable históricamente que la mitificación de personas y de conceptos nos ofrece otra visión del mito como

método frecuente, en todas las épocas, de creación de universos simbólicos que justifican situaciones y estructuras propiciadoras de conflictos, desigualdades e injusticias. Así, por ejemplo, la divinización de los emperadores romanos como justificación de su poder absoluto y, por ende, arbitrario (que, veinte siglos después, fue paradigma para los dictadores fascistas que provocaron la Segunda Guerra Mundial) o el mito del *Estado del bienestar* que avala ciertas estructuras económicas y de mercado actuales que son tanto fuente de bienestar como de desigualdades e injusticia.

Los universos simbólicos o mitológicos están en los cimientos de toda cultura y conciencia colectiva de una sociedad y permanecen en el tiempo, gracias a la tradición, mucho más allá de la generación que los creó o para la que fueron creados. De ahí que muchos mitos, cuyo origen puede remontarse a tradiciones anteriores al año 3000 a. C., puedan sorprendernos hoy por su vigencia y su poder de sugerencia de una reflexión crítica sobre situaciones políticas, hábitos sociales, conflictos y todo aquello que configura la búsqueda de respuestas desde la libertad y la independencia no determinadas por una única racionalidad universal. Veámoslo a través de algunos ejemplos.

La Paz. En una sociedad agotada por más de sesenta años de guerras civiles, los romanos del siglo I a. C. comienzan a venerar a la diosa *Pax*, la Paz. Es la esperanza de llegar a conseguir una paz que hiciera florecer todos aquellos valores que propiciaron el florecimiento de Roma, pero, también, que propiciara las situaciones que facilitan el desarrollo integral de una sociedad y de cada persona que la compone. Así, el Altar de la Paz era uno de los más visitados por los romanos. Octavio Augusto simboliza esa esperanza y cuando, siendo ya emperador de Roma, consigue la paz en su imperio, ésta llevará su nombre: *Pax Augusta*.

Del mismo modo, hoy la política y la educación sitúan como una de sus prioridades la «educación para la paz», medio imprescindible para crear en las generaciones que se están formando una conciencia ciudadana que sea

garantía de ausencia de graves conflictos o de la resolución de ellos desde el diálogo y la tolerancia. No cabe duda de que es por ello que, en cuanto en nuestra sociedad se produce cualquier atentado contra la paz social, saltan los mecanismos colectivos que expresan ese mismo anhelo de paz, expresado en las sociedades más antiguas a través de sus mitos.

El Destino. En la *Ilíada* de Homero se recoge una tradición que nos presenta a la Necesidad (*Ananke*) o al Destino (*Moirai*) como la más poderosa fuerza divina, superior incluso a los propios dioses inmortales, que, aun conociéndolo, no pueden evitarlo. Todo el cosmos está sometido a esta divinidad, con lo que incluso el poder absoluto (y también tiránico) del omnipotente Zeus, padre y soberano de dioses y hombres, está sometido a lo inevitable. De este modo, el Destino iguala a todos, desde el más sencillo de los hombres hasta el todopoderoso Zeus.

Este mito de la tradición griega más antigua es la muestra evidente de cómo en la conciencia colectiva de un pueblo, seguramente en la más profunda esencia de la cultura humana, expresada por medio de un universo simbólico, reside el rechazo a cualquier tipo de poder absoluto y tiránico –incluido el del temido Zeus–. Ahí latía ya, antes incluso de que pudiera soñarse, el germen de la democracia griega, fundamentada en la igualdad, la libertad, y en el poder soberano del pueblo, como contrapuntos a cualquier poder monárquico absoluto y como única vía necesaria para la consecución de una ética del bien común, expresado en la armonía social y la resolución de conflictos, que lleva a la paz.

Pueden verse así hoy distintas manifestaciones de esta necesidad, por ejemplo, la emigración del Tercer Mundo hacia el Primero como fenómeno inevitable, y que no deberían evitar los gobiernos, por ser parte del destino compartido de la humanidad: un Tercer Mundo que, por justicia, busca compartir la opulencia del Primero y que, a cambio, sólo es aceptado en términos de fuerza productiva y/o demográfica para un mundo cada día más envejecido y con cada vez mayores exigencias de producción, donde sólo reinan la marginación social, el racismo, la

xenofobia, la pobreza, la explotación de los inmigrantes y en ocasiones, las que más, su supervivencia ilegal. Sólo admitiendo la inevitabilidad de estos movimientos de huida de la pobreza, podremos llegar a entrever la verdadera significación de este destino inevitablemente compartido, en un mundo con un sólo pulso, con un sólo corazón donde, desde el reconocimiento de la diferencia, se diluyan definitivamente la escisión de dos mundos, ya fuere el primero o el tercero, el norte o el sur, el centro o la periferia. Únicamente en un mundo así, que no tenga por inquilino a la miseria, antes bien, la armonía, la esperanza y un horizonte de utopía en vías de permanente realización, podremos alcanzar un mundo en el que quepamos todos.

Las Edades del Hombre. Narra este mito las diferentes edades o razas de hombres que fueron surgiendo en la tierra a lo largo de la historia.

La primera edad creada fue *la edad de oro*: todos los hombres practicaban la lealtad y el bien sin necesidad de autoridad ni ley, pues la Justicia vivía entre los hombres; no era necesario el trabajo, pues la naturaleza, en una eterna primavera, producía automáticamente lo necesario para que el ser humano pudiera subsistir; reinaban la paz y la ausencia de conflictos. La segunda, *la edad de plata*, sólo se diferencia de la primera en la necesidad de cultivar la tierra tras la aparición de las estaciones. La tercera edad, *la edad de bronce*, es de carácter más cruel y propicia los conflictos, pero no llega a ser criminal: la Justicia sigue viviendo entre los hombres. La cuarta y última edad, *la edad de hierro*, hace surgir todo tipo de crímenes: aparece el oro nocivo (las riquezas, el mercado) y el hierro nocivo, materia prima de las armas y, por ende, origen de las guerras: la paz desaparece, la piedad yace vencida y la Justicia es la última divinidad que abandona la tierra.

Inevitablemente vemos reflejada en este mito nuestra sociedad actual en la que conviven la edad de oro, como utopía mejor o peor entendida, y la edad de hierro.

La edad de hierro no es otra que la edad creada por la racionalidad del mercado ac-

tual, que, bajo la promesa de *una edad de oro y plata*, justifica todo tipo de políticas, de cálculos, incluida la guerra (*hierro nocivo*), con el único fin del beneficio (*el oro nocivo*), como medio para conseguir el bienestar (¿de todos?). Pero, a cambio de una *edad de oro* «elitista» –que sume al Tercer y Cuarto Mundos en una *edad de hierro* perpetua y conveniente–, se provoca la desaparición de la verdadera Justicia, síntoma claro de la *edad de hierro*.

Sólo la Justicia verdadera, no determinada por la racionalidad económica, que busca, desde la lucha por lo justo, por la utopía de *una edad de oro* en la que reinen *la lealtad y el bien* expresados en el respeto, la tolerancia de las diferencias, la búsqueda de la paz y la armonía de todos los hombres, se llegará a la superación de la *edad de hierro* de la globalización económica y a la superación de los conflictos que nos hace soñar con aquella *edad de oro* que los griegos, seguramente sumidos en su propia *edad de hierro*, también soñaron.

Véase también: Pax, Pax augusta, Religiones y Paz, Utopías de Paz.

Bibliografía:

- KIRK, G. S. (2002), *Naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona, Paidós.
 MANGUEL, Alberto (1994), *Guía de lugares imaginarios*. Madrid, Alianza Editorial.
 REZÁNOV, I. (1991), *La Atlántida: ¿una fantasía o una realidad?* Moscú, Mir.

PABLO DUARTE HERNÁNDEZ

MODELOS DE DEFENSA ALTERNATIVA. Con la expresión «defensa alternativa» se designan convencionalmente aquellos sistemas de defensa de un país que se apartan en alguna medida de la defensa armada clásica. Se trata pues de defensa de la sociedad organizada, no de defensa individual. Y se trata de reconocer que la defensa basada en las armas destructivas y mortíferas es insatisfactoria o insuficiente, y de buscar otras alternativas.

En su forma más radical, la defensa alternativa renunciaría totalmente a las armas de

muerte y emplearía medios (o «armas», si se da a la palabra una acepción amplia que también admite el diccionario) noviolentos. Pero entre la defensa armada clásica y la defensa totalmente noviolenta caben muchos modelos intermedios, y del mismo modo que un ejército convencional no excluye actuaciones y medios no mortíferos (comunicaciones, información, propaganda), también cabe concebir que una defensa alternativa tenga como inspiración básica la noviolencia sin excluir totalmente el derramamiento de sangre (en teoría, y a costa de algún grado de incoherencia doctrinal). En este artículo se tratará de ofrecer una visión panorámica de la tensión dialéctica entre la defensa armada convencional y la doctrina de la defensa noviolenta, y de los modelos intermedios que se han propuesto a lo largo del siglo XX y hasta nuestros días.

Antecedentes. Aunque suele citarse a Gandhi como padre de la idea de un ejército noviolento, sin duda hay precedentes. Ya en 1915 el filósofo británico Bertrand Russell, en un clima internacional ciertamente poco propicio, escribió un ensayo titulado *War and Non-Resistance* en el que sostenía que «tras una generación de instrucción en los principios de la resistencia pasiva» Gran Bretaña podría desmovilizar sus fuerzas armadas y responder a cualquier invasión con una campaña de no-cooperación.

Gandhi no elaboró una doctrina sistemática sobre la sustitución del ejército convencional por una fuerza noviolenta, pero dispersas en su obra menudean las reflexiones al respecto. Sus palabras, y el ejemplo de sus primeras campañas noviolentas en Sudáfrica y en la India, influyeron decisivamente sobre Maude Royden, predicadora de la Iglesia Anglicana que fue el alma del proyecto de un «Ejército de Paz» basado en la idea, que hoy nos parece quizá demasiado simplista, de interposición de un cuerpo desarmado de civiles de ambos sexos entre combatientes enfrentados. Su llamamiento tuvo un gran eco en los primeros años treinta, pero el proyecto terminó por naufragar al no ser patrocinado decididamente por ningún gobierno ni por

la Sociedad de Naciones. El intento, no obstante, tiene el mérito de una tentativa de realización anterior a una reflexiva elaboración teórica.

Durante la Guerra Fría. Tras el paréntesis de la Segunda Guerra Mundial y durante toda la época de la llamada Guerra Fría, las reflexiones sobre modelos de defensa en occidente están condicionadas inevitablemente por la división del mundo en dos grandes bloques. Lo que se teme es una agresión soviética, y se discute la oportunidad o conveniencia de hacerle frente con medios que excluyan las destrucciones masivas previsibles en caso de conflicto nuclear. La irracionalidad misma de una situación en que cada uno de los bandos tiene poder para destruir varias veces toda vida sobre el planeta da alas a las meditaciones sobre defensas alternativas.

Dos militares británicos merecen citarse aquí como iniciadores del debate. Basil Liddell Hart, a partir de los testimonios de algunos generales alemanes sobre sus dificultades para hacer frente a una resistencia no violenta practicada contra sus tropas especialmente en Dinamarca, Holanda y Noruega, aboga por el estudio riguroso de la que llama «defensa civil» y la preparación sistemática de la población para ella. Stephen King-Hall, en su obra *Defence in the Nuclear Age* (1958) va más lejos:

«Propongo –dice– sustituir nuestra estrategia basada en la violencia por una estrategia basada en la noviolencia. La adopción de esta política debería inaugurarse con una declaración (unilateral, si otras potencias no aceptan unirse a nosotros) según la cual Gran Bretaña abandonará en una fecha determinada el empleo de la energía nuclear para fines militares».

Estas llamadas a la sensatez, aunque no impresionaran a los políticos, tuvieron su impacto en universitarios e intelectuales de diversos países. Tanto en Inglaterra como en otros países europeos y en los Estados Unidos, aparecen estudios sobre las lecciones que cabe deducir de diversos episodios más o menos contemporáneos en que funciona la

resistencia noviolenta, aunque no tenga una formulación explícita: fracaso del golpe militar de Kapp en Alemania en 1920, resistencia alemana a la ocupación franco-belga del Ruhr en 1923, varios aspectos de la resistencia al nazismo en países ocupados por las tropas de Hitler, reacción en Argelia y Francia contra los militares franceses sublevados en Argel en 1961, episodios de la resistencia anti-comunista en Alemania oriental en 1953, en Hungría en 1956, en Checoslovaquia en 1968, en Polonia en 1980...

Durante algunos años, especialmente en la década de los setenta y en los países nórdicos, los irenólogos (investigadores de la paz) se esfuerzan por convencer a los responsables de la defensa de que vale la pena preparar en serio una estrategia de defensa noviolenta. Algo consiguen. Los gobiernos de Suecia, Noruega, Dinamarca, Holanda, Bélgica financian estudios y programas de investigación sobre defensa noviolenta o alternativa, e incluso –caso de Bélgica– un proyecto de formación noviolenta para los objetores de conciencia que optan por el servicio civil. Pero no hay que engañarse: son sólo unas migajas desprendidas de los ingentes presupuestos bélicos para acallar las protestas de los pacifistas.

La proliferación de estudios y la diversidad de situaciones permiten esbozar una clasificación elemental de los modelos teóricos de defensa alternativa en los años setenta y ochenta. Básicamente, quienes abogan por las defensas alternativas oscilan entre el pragmatismo y la utopía.

Los más pragmáticos se conformarían con proscribir por lo pronto el medio de destrucción masiva por excelencia, el arma atómica, para avanzar después progresivamente por el camino de un desarme paulatino, bilateral y controlado. Aceptan el planteamiento de que el enemigo potencial del occidente es el bloque soviético, y aceptan también que la defensa noviolenta se conciba como complemento o apéndice de la defensa armada convencional, o como recurso en segunda instancia en caso de que la defensa armada fracase. Para facilitar el diálogo con el estamento militar, no se pone en tela de juicio la estructura ni la filosofía básicas de los ejércitos, sino que

se trata de reducir la capacidad ofensiva de éstos fuera de las fronteras y de limitarlos a funciones, una defensa «no provocativa», para las cuales bastan armas ligeras y un buen adiestramiento de la ciudadanía en la desobediencia cívica frente al eventual invasor.

Otros se atreven a proponer a los gobiernos la creación de algún tipo de cuerpo de combate realmente noviolento, paralelamente al ejército convencional. La brigada, compañía o legión noviolenta (el nombre es lo de menos) podría nutrirse en gran medida con los objetores de conciencia al servicio armado. Téngase presente que en los años de referencia subsiste el reclutamiento obligatorio en la mayoría de los países europeos, y que en muchos de ellos, incluida desde luego España, aumenta exponencialmente el número de objetores. Se habla pues de estrategias civiles de defensa, se propone el adiestramiento en los procedimientos noviolentos (proclamación del respeto a la vida como cuestión de principio, desobediencia, obstrucción, busca del diálogo con el adversario, información veraz y completa, incitación a la desertión) de unos militantes que darían ejemplo y encuadrarían al conjunto de la población. Queda el problema de la coexistencia en un marco institucional de fuerzas violentas y noviolentas: si yo, noviolento, tengo un «compañero» armado con una metralleta, ¿qué crédito puede merecer mi compromiso de respetar incondicionalmente la vida de mi adversario? Y queda el riesgo de que el «soldado noviolento» sea uncido al carro del aparato estatal y utilizado para causas *non sanctas*. Problema y riesgo en los que no podemos extendernos aquí.

Otros, finalmente, prefieren alzar la bandera de la utopía sin reservas, a sabiendas de la dificultad de su realización inmediata pero convencidos de que la utopía debe ser dibujada y descrita hoy para que sea realizable mañana. La utopía es en este caso la conversión radical de las estructuras estatales de un país (al que seguirían otros) a la noviolencia, por la presión organizada y perseverante de la sociedad. Los cauces por los que se manifieste esa presión de la sociedad dependerán de las posibilidades que ofrezca el sistema democrático: iniciativa legislativa popular,

reforma de la Constitución, victoria electoral de un partido noviolento...

Si del plano de la teoría pasamos al de las realizaciones, conviene mencionar en estos años la actuación de las Brigadas de Paz Internacionales en Centroamérica, único experimento de defensa noviolenta, limitado pero muy interesante, desarrollado con cierta planificación.

El coloquio de Estrasburgo. El coloquio internacional sobre *Las estrategias civiles de defensa*, que organizaron los noviolentos franceses en 1985 con la ayuda financiera de su Gobierno, es una buena referencia sobre las reflexiones de los teóricos pocos años antes del desvanecimiento –insospechado aún para todos– de la temida amenaza soviética sobre el mundo occidental. Predominó allí, no sólo en los organizadores sino en buena parte de los asistentes, la aceptación de ciertos planteamientos gubernamentales de defensa. Había que conseguir que los ministerios de defensa se dignaran reconocer la utilidad de la defensa noviolenta como complemento de la defensa armada. Con las debidas reservas y como primer paso superable, esto se aceptaba por todos. Más discutible era la aceptación sin crítica de la visión maniquea que estaba entonces en la base de todas las hipótesis bélicas y de todos los ejercicios estratégicos de los militaristas occidentales, a saber: lo que tenemos que defender es el mundo libre occidental contra la amenaza de agresión totalitaria de la URSS. Los noviolentos reunidos en Estrasburgo estaban tal vez obsesionados por responder únicamente a la pregunta simplista: ¿Y qué haríais si nos atacaran los rusos?

La excepción más notable fue seguramente la ponencia del alemán Theodor Ebert, que alertó contra la mala identificación del enemigo recordando, entre otros ejemplos, el golpe de Estado contra Allende en Chile en 1973. El peligro de ataque a la democracia no está necesariamente en el comunismo o en la Unión Soviética, sino que puede venir paradójicamente de la gran potencia que pretende erigirse en paladín de la democracia. El irenólogo de Berlín plantea la hipótesis de que un país occidental, europeo o americano,

trate de llevar a cabo algunos cambios fundamentales en su economía y su sistema de defensa, cambios que serían vistos con malos ojos por el poderoso «complejo militar-industrial» estadounidense. El peligro de intervención extranjera, dice, no vendría entonces de la URSS.

Cuatro años más tarde del coloquio de Estrasburgo, los acontecimientos demostrarían que efectivamente se había sobredimensionado la amenaza soviética. Las amenazas a la paz tienen muchas otras procedencias.

Tras el derribo del muro de Berlín (1989). Aunque diversos factores contribuyeron al derribo (más que «caída») del muro de Berlín en noviembre de 1989, con la consiguiente desaparición del Telón de Acero y de las dictaduras comunistas, el acontecimiento puede verse en sí mismo como un magnífico ejemplo de defensa noviolenta de la sociedad civil frente a los poderes opresores.

Desde esta perspectiva, podría haberse esperado un renovado interés mundial por la defensa noviolenta. Pero no ocurrió así. Cabe incluso sospechar que, precisamente por haber vislumbrado la eficacia de la noviolencia, los representantes del viejo orden político tuvieron miedo de su fuerza revolucionaria y se esforzaron por cerrarle el paso.

Los análisis más lúcidos de lo ocurrido en los conflictos de la antigua Yugoslavia apoyan esta interpretación. Las iniciativas noviolentas fueron desdeñadas o silenciadas, las acciones de las ONG's apenas recibieron apoyo, las ventas de armas a unos y otros combatientes continuaron, los desertores de los ejércitos estuvieron lejos de recibir apoyo de la comunidad internacional, y finalmente se inventó una «intervención humanitaria» de tipo quirúrgico que sembró más muerte y desolación entre aquellos mismos a los que se decía defender. Se consiguió que varios representantes preclaros de la noviolencia admitieran nuestra inmadurez actual para preconizar la utopía y confiaran resignadamente en los ejércitos como única fuerza organizada para liberar a los pueblos de tiranos como Milosevich.

Mientras tanto, no obstante, la utopía de una defensa noviolenta institucionalmente

organizada, no dejada a la improvisación, no ha dejado de tener sus promotores. Las nuevas circunstancias hacen que la idea de defensa se combine ahora con la de intervención noviolenta. Antes, la mayoría de las construcciones teóricas en torno a la posible sustitución de las fuerzas armadas tenían en mente la defensa del propio país, pero no la defensa de la democracia escarnecida, las poblaciones masacradas o los derechos humanos violados en terceros países. Ahora, ante los desastrosos efectos de las intervenciones supuestamente humanitarias de ejércitos de la OTAN, las Naciones Unidas o los Estados Unidos en países de todos los continentes, se plantea la cuestión de dar al deseado «ejército noviolento» no sólo una función de defensa del propio país sino de intervención en terceros países.

En España hubo en 1994 una propuesta de recoger firmas para presentar por iniciativa legislativa popular una «Ley de Opción por la Paz» que crearía un ejército noviolento en sustitución del actual. No encontró acogida favorable. Entre la juventud antimilitarista española, es frecuente que la sola mención de la palabra «ejército», aunque sea noviolento, suscite oposición.

Si tuvieron éxito, en cambio, los noviolentos italianos al conseguir en 1998 la promulgación de una ley revolucionaria. Se creó un Servicio Civil con vocación de ejército noviolento, dependiente de la Presidencia del Consejo de Ministros. Sin embargo, esta victoria apenas ha sido simbólica hasta ahora, pues la falta de financiación paraliza el funcionamiento de este organismo.

Hay otras iniciativas que tratan de promover la defensa alternativa noviolenta (y eventualmente la intervención) al margen de los gobiernos. Quizá la más interesante es la «Fuerza No-Violenta de Paz Global», impulsada principalmente desde los Estados Unidos. La principal incógnita, caso de que se llegara a constituir una verdadera fuerza noviolenta con capacidad de intervención en situaciones de conflicto, podría ser la actitud de los gobiernos. Hoy por hoy, no cabe pensar que las grandes potencias pusieran sus medios de transporte y comunicaciones al servicio de los noviolentos, y es difícil ima-

ginar cómo tal fuerza de paz podría actuar sin el beneplácito de los poderosos.

Véase también: Defensa alternativa, Desobediencia civil, Movimiento Pacifista, Noviolencia, Resistencia noviolenta a golpes de estado.

Bibliografía:

- AA. VV. (1987), «Les stratégies civiles de défense. Actes du Colloque International de Strasbourg»; Número especial de la revista *Alternatives Non Violentes*. Noviembre 1985.
- ARIAS, Gonzalo (1995), *El ejército incruento de mañana. Materiales para un debate sobre un nuevo modelo de defensa*. Madrid, Nueva Utopía.
- BOSERUP, Anders y MACK, Andrew (1985), *Guerra sin armas. La no violencia en la defensa nacional*. Barcelona, Fontamara.
- ROBERTS, Adam (1967), *The Strategy of Civilian Defence*. London, Faber.

Web:

www.nonviolentpeaceforce.org (Página de la Fuerza Noviolenta de Paz Global).

GONZALO ARIAS BONET

MODELOS DE DESARROLLO. El «desarrollo» al que nos vamos a referir aquí es el que afecta a los países o a los pueblos que habitualmente son considerados como subdesarrollados o «en vías de desarrollo». La noción de «desarrollo de los pueblos» es muy amplia y compleja y por ello lo es también la noción de «modelos de desarrollo» que aquí nos ocupa. Si se considera que el desarrollo es exclusivamente un proceso de crecimiento económico, entonces los modelos de desarrollo serían las diversas estrategias o procedimientos que pueden aplicarse en un país cualquiera, aún no desarrollado, para que alcance un nivel de desarrollo que previamente se define como deseable. Pero identificar el desarrollo con el mero crecimiento económico es una falacia, y a menudo una falsedad que esconde intereses inconfesables. Como han mostrado muchos especialistas, el incremento del PNB (Producto Nacional Bruto) o de la renta per cápita no es un indicador adecuado para definir el desarrollo de los pueblos, sino que

éste consiste más bien en una progresiva ampliación de las capacidades humanas que permite a las personas gozar de libertad y oportunidades suficientes para llevar a cabo los proyectos de vida que las personas realmente valoran.

Tenemos, pues, en una primera aproximación, dos modelos de desarrollo muy diferentes: el de quienes se empeñan en seguir identificando el desarrollo con el crecimiento económico, y el de quienes pensamos que el desarrollo ha de manifestarse sobre todo como *desarrollo humano*. A este segundo modelo, conforme al enfoque de Amartya Sen, lo llamaremos *desarrollo como libertad*. Veamos los argumentos que históricamente han venido presentando los teóricos de uno y otro modelo.

El modelo del *desarrollo como crecimiento económico* tiene su origen en los años de la «guerra fría» que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Este modelo pretendía universalizar la teoría del crecimiento de Rostow, un destacado economista que publicó en 1955 su famosa obra *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*. En ella se describen cinco etapas que supuestamente tendría que cubrir cualquier país cuya economía pretenda desarrollarse al modo en que lo hicieron las economías de los que actualmente pueden ser considerados como países desarrollados. Tomando como referencia el símil del proceso de despegue de un avión, Rostow distinguió las etapas siguientes:

1. Sociedad tradicional.
2. Condiciones previas al despegue (*take-off*).
3. Despegue.
4. Marcha hacia la madurez.
5. Sociedad de consumo de masas.

Posteriormente Rostow añadió una sexta etapa «de la calidad» en la que se busca una mejora de los bienes y servicios que se producen y consumen. Conviene destacar que en cada etapa hay elementos sociales, tecnológicos y políticos que son necesarios para propiciar el despegue económico.

Se ha criticado la teoría de Rostow por su pretensión de extrapolar el caso particular de

la historia económica de Gran Bretaña al estatus de modelo universal para un proceso lineal de desarrollo económico que habría de cumplirse en todo tipo de países, a pesar de las diferentes características geográficas, históricas y culturales que presentan. El éxito de la teoría de Rostow impulsó la identificación entre «desarrollo económico» y *modernización*, cargando a este último término desde entonces con el significado de transformación de las sociedades tradicionales en sociedades capitalistas.

Las críticas a ese modelo de desarrollo como crecimiento y modernización socio-económica se han dividido en dos bandos contrapuestos. Por una parte, los teóricos antes llamados «conservadores», pero posteriormente calificados como «neoliberales», son partidarios de reducir al máximo la intervención del Estado en el mercado, y critican la recomendación de Rostow de que el Estado asuma un papel protagonista en algunas de las etapas modernizadoras. Por otra parte, los autores «neomarxistas» interpretan la teoría de la modernización como una ideología que pretende ocultar las relaciones de dependencia y servidumbre de los países pobres –más bien empobrecidos– con respecto a los países ricos –en realidad enriquecidos–. Entre los conservadores se puede citar a P. T. Bauer y H. G. Johnson. Entre los neomarxistas podemos destacar a P. Baran, A. Emmanuel y S. Amin. Este último, Samir Amin, expone en su obra *La acumulación a escala mundial*, que la situación de muchos países habitualmente considerados como retrasados o subdesarrollados no es, en realidad, una situación de «etapa anterior» a una supuesta «etapa superior» representada por los países ricos, sino más bien una situación de «periferia» respecto al «centro». El centro lo ocupan los países ricos, que se han enriquecido en gran medida a costa de un intercambio desigual e injusto con los países pobres a través del cual han acumulado un capital que les asegura la hegemonía mundial para mucho tiempo. La periferia la forman los países pobres, que están sufriendo las consecuencias negativas de ese intercambio injusto y tienen bloqueadas sus posibilidades de independencia y la supervivencia de sus culturas

autóctonas por la presión que ejercen los países del centro a través de los mecanismos del sistema de relaciones internacionales.

Por otra parte, el modelo de desarrollo como crecimiento inspirado en la teoría de Rostow no tenía en cuenta los problemas de los recursos no renovables, como el petróleo, ni los límites ecológicos del crecimiento. Ambos aspectos se pusieron claramente de manifiesto a lo largo de la década de los setenta, poniendo fin al mito de un crecimiento económico ilimitado como solución a los problemas del subdesarrollo. Desde entonces ha ido creciendo para muchos agentes del desarrollo la conciencia de que no tiene sentido crecer a costa del medio ambiente, puesto que a medio y largo plazo es suicida; con todo, todavía hay agentes del desarrollo que propugnan crecer a costa del medio ambiente, menospreciando los costes y los riesgos que tal estrategia lleva consigo. La conciencia de los límites ecológicos del crecimiento condujo a la formulación del concepto de *desarrollo sostenible*. Este último concepto ha provocado una nueva revisión del modelo de desarrollo como crecimiento, hasta el punto de que algunos expertos (como Daly) han llegado a afirmar que el sistema ecológico del planeta ya no admite más desarrollo sostenible que un «desarrollo sin crecimiento».

La alternativa al modelo de desarrollo como crecimiento económico se viene perfilando desde finales de los años ochenta del siglo XX, cuando los organismos de Naciones Unidas comenzaron a reconocer que era posible incrementar el crecimiento económico de una determinada sociedad sin que se produjera un incremento paralelo de bienes sociales como la salud, la educación, las libertades básicas o la elevación equitativa del nivel de renta de la población. La conciencia de estas insuficiencias del modelo tradicional condujo a la elaboración del nuevo modelo de «desarrollo humano» o «desarrollo social», un modelo mucho más completo y ambicioso que el anterior.

En efecto, ya se ha mostrado en repetidas ocasiones en la historia reciente que el proceso de crecimiento económico de un país no garantiza, en rigor, que la sociedad de ese país se esté desarrollando, puesto que el cre-

cimiento puede haberse producido de una manera tan desequilibrada, desequitativa y ecológicamente insostenible que el aumento de la renta no haya beneficiado al conjunto de la población ni haya tenido en cuenta los límites ecológicos, y por lo tanto el mero aumento de la renta no implica desarrollo propiamente dicho. Naturalmente, es relativamente frecuente que un cierto avance en el crecimiento económico de un país se traduzca en un mayor desarrollo global del mismo. Pero incluso en esos casos no existe una correspondencia directa o proporción exacta: un alto crecimiento puede traducirse en un pequeño desarrollo, mientras que un bajo crecimiento, junto a una reforma de la distribución de los recursos entre la población, puede dar lugar a un gran avance en términos de desarrollo. En síntesis, hemos de retener la idea de que cierto grado de crecimiento neto puede ser necesario para que se produzca el desarrollo de una sociedad, pero que éste depende en mayor medida de la *distribución equitativa y del respeto a los límites ecológicos*. Pero tales requisitos no están garantizados en absoluto en el modelo de desarrollo como crecimiento económico.

El nuevo modelo de desarrollo, el desarrollo como libertad, insiste en la superación de problemas como la miseria, la opresión y deterioro medioambiental, que se manifiestan en todos los países del mundo, y no sólo en los países empobrecidos. De modo que hay que reconocer un cierto grado de subdesarrollo en los países que hasta ahora han sido considerados como desarrollados. Un ejemplo ilustrativo de esta realidad lo refiere Amartya Sen: la calidad de vida de la población afroamericana en los Estados Unidos es inferior a la que tienen las poblaciones de países más pobres, como China, Sri Lanka o el estado indio de Kerala, a pesar de que los afroamericanos tienen un nivel de renta mucho más alto.

El nuevo modelo de desarrollo está centrado en la afirmación de que es preciso promover tanto las libertades individuales como las oportunidades sociales, políticas y económicas que hacen posible la existencia de aquellas libertades individuales. El desarrollo tiene como fin la expansión de las liber-

tades de las personas, y para alcanzarlo es preciso contar con la *agencia* de todos y cada uno, con el protagonismo de cada una de las personas que han de desarrollarse, porque hay pruebas contundentes de que se complementan las libertades individuales con las oportunidades sociales, y tienden a reforzarse mutuamente. De ahí que deba estudiarse el desarrollo como un proceso integrado en el que intervienen actividades económicas, sociales y políticas en una profunda interconexión que hasta ahora no se ha destacado suficientemente en la literatura sobre el desarrollo, particularmente en la literatura de los economistas.

En el modelo de «desarrollo como libertad», las personas individuales son las destinatarias de los procesos de desarrollo, pero no han de ser consideradas como meros receptores pasivos de prestaciones, sino como agentes activos del cambio en las condiciones de vida que les afectan. El desarrollo es un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban las personas. La expansión de tales libertades depende de una multitud de factores como la educación, la sanidad, los derechos políticos y el acceso a los debates públicos, y todo ello es relativamente independiente de las tasas de crecimiento económico. Pero además, hay indicios suficientes para subrayar que existe una clara complementariedad entre lo económico y las otras variables: las libertades políticas (particularmente de expresión y de elecciones libres) contribuyen a fomentar la seguridad económica; las oportunidades sociales (educación y sanidad) facilitan la expansión económica, mientras que las libertades económicas (para participar en la producción y el comercio) proporcionan recursos para hacer posibles las oportunidades sociales y las libertades políticas.

Desde el punto del desarrollo como libertad es importante caer en la cuenta de que la renta y la riqueza no siempre son la llave para alcanzar el tipo de vida que una persona desea vivir. Como vio Aristóteles, la riqueza es sólo un medio, y no el fin que buscamos. Lo que buscamos es una vida plena, que no se interrumpa por una muerte temprana y que no esté limitada por enfermedades curables y

por incapacidad para participar de una multitud de bienes que tenemos razones para valorar. Por eso el desarrollo se opone frontalmente a las hambrunas, a la desnutrición actual de millones de personas, a la falta de acceso a la asistencia sanitaria, al agua potable y al saneamiento, a la falta de una educación básica, a la falta de empleo o de alguna seguridad económica, a la falta de un trato igualitario a las mujeres que permita a éstas disfrutar de las libertades de que gozan los varones, a la falta de condiciones sociales y económicas para alcanzar cierta longevidad que hoy es viable, y a la falta de libertades democráticas.

Este nuevo modelo es plural, no encorseta a todos los pueblos en un único patrón de desarrollo pretendidamente válido para todos los lugares del mundo o para todos los escenarios posibles, puesto que las libertades son diversas y el modo de ordenarlas en un sistema coherente es múltiple. Por ello son imprescindibles los debates políticos y la participación democrática para alcanzar en cada caso el modelo de desarrollo que localmente se estime más oportuno.

Entre los componentes del desarrollo como libertad, Sen destaca cinco tipos de libertades instrumentales que contribuyen de modo directo o indirecto a configurar la libertad general del individuo para vivir como le guste: 1. las libertades políticas, 2. los servicios económicos, 3. las oportunidades sociales, 4. las garantías de transparencia y 5. la seguridad protectora. Contra lo que se ha dicho a menudo, todas estas medidas de «desarrollo humano» no son un lujo que sólo pueden permitirse los países que ya son ricos, puesto que la mayor parte de los países que se han enriquecido empezaron, precisamente, por dar prioridad a la educación, la sanidad y en general la atención a las capacidades básicas de las personas, y ello ha sido un factor decisivo en la propia dinámica del desarrollo económico. La idea es que hay una serie de interconexiones empíricas entre los factores de desarrollo humano y los de desarrollo económico.

En el modelo de desarrollo como libertad es muy relevante centrar la atención en la *agencia* de las mujeres, esto es, su protago-

nismo en las tareas sociales de todo tipo. Esto es así tanto por el bienestar de las mujeres mismas como por la repercusión que tiene ese bienestar femenino en otros campos como la supervivencia de los niños y la reducción de las tasas de fecundidad. También hay datos que muestran la enorme importancia de la agencia de las mujeres en tareas económicas, políticas y sociales de diverso tipo. El reconocimiento del liderazgo de las mujeres es acaso lo más urgente que hay que hacer en la nueva política del desarrollo como libertad.

Finalmente, en el nuevo modelo de desarrollo como libertad se insiste en que no puede haber auténtico desarrollo sin una preocupación global por el proceso de aumento de las libertades individuales acompañado de un compromiso social de contribuir a llevarlo a cabo. Es preciso unir el objetivo con los medios, y éstos pasan necesariamente por el compromiso colectivo. Sin libertades individuales no hay verdadero desarrollo, pero sin compromiso colectivo no hay libertades individuales.

Véase también: Banco Mundial, Derecho al desarrollo, Economía ecológica, Estado del bienestar, Maldesarrollo.

Bibliografía:

- GOULET, Denis (1999), *Ética del desarrollo*. Madrid, IEPALA.
- HIDALGO CAPITÁN, Antonio Luis (1998), *El pensamiento económico sobre desarrollo. De los mercantilistas al PNUD*. Huelva, Universidad de Huelva.
- MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio (2000), *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Madrid, Trotta.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD), *Informe sobre el desarrollo humano*. Madrid, Mundi-Prensa, publicado anualmente desde 1990.
- SEN, Amartya (2000), *Desarrollo y libertad*. Barcelona, Planeta.
- ZAMORA, José Antonio (1999), «Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos» en FORO IGNACIO ELLACURÍA, *La globalización y sus excluidos*. Estella, Verbo Divino.

EMILIO MARTÍNEZ NAVARRO

MODELOS MENTALES-CULTURALES.

Las formas de pensar, sentir, actuar y hablar están indisolublemente unidas. Lo que las conecta es la existencia de modelos mentales. Los modelos mentales, grosso modo, son versiones conceptuales de cómo es el mundo, y tienen por tanto una base epistémica (creencias, actitudes), además de una base motivacional y emotiva (predisponiéndonos a actuar, evaluar, sentir, etc., de una cierta manera). Existen muchos tipos de modelos mentales. Por ejemplo, un modelo mental de espacialidad como el de arriba-abajo, que se deriva de nuestra experiencia ontogenética sobre el movimiento, la fuerza, etc. lo utilizamos mentalmente para conceptualizar estados mentales «irse por las nubes»), emocionales («estar en una nube»), conducta social («ser un trepa»), etc.

Los modelos mentales, para tener un vigencia epistémica, motivacional, y emotiva, han de ser encapsulados en formas simbólicas de representación. De esta forma pueden reconocerse, aprenderse, interpretarse, transmitirse y reproducirse (serían lo que algunos llaman «memes» (Dawkins), término opuesto a «genes», que regulan la transmisión natural). El lenguaje es la forma por antonomasia en que los modelos mentales culturales se representan simbólicamente de forma más duradera. Toda sociedad dispone de recursos simbólicos lingüísticos par encapsular simbólicamente sus modelos mentales. Para cada dominio semántico, se crean formas de simbolización lingüística. Algunos modelos mentales son puramente subjetivos (por ejemplo, mi concepción de mí mismo, de ciertas situaciones y objetos), mientras que otros son compartidos, teniendo un estatus epistemológico intersubjetivo. Otros modelos son más valorativos e ideológicos y complejos, por ejemplo, los que regulan la vida moral, o las creencias, las cosmovisiones, incluyendo el saber conceptual con pretensiones científicas; por ejemplo, modelos animistas, modelos mitológicos, religiosos, científicos, como la creencia en la vida después de la muerte, o en seres superiores sobrenaturales, o en las formas de curación de enfermedades, tales los de un curandero o un médico nurópata.

Una cultura, por tanto, puede estudiarse como un sistema complejo de modelos mentales con capacidad simbólica, epistémica, motivacional y conductual, que determinan en parte nuestras creencias, actitudes, disposiciones. Los modelos mentales guían y orientan las conductas, las creencias, las actitudes, los sentimientos, las motivaciones, en suma la personalidad individual y social con respecto a objetos, personas, situaciones, etc. Muchos de los modelos mentales culturales no son fijos, sino que van evolucionando, así como las formas de simbolización, y es frecuente que dentro de una cultura operen modelos mentales opuestos entre sí, o no comensurables (tradición y modernidad). Esta concepción cognitiva de la cultura no es puramente relativista porque mantiene que las culturas tienen muchos elementos mentales comunes, derivados de las mismas necesidades y capacidades humanas universales, pero al mismo tiempo se reconoce que cada cultura conforma una configuración específica de modelos mentales que deja una impronta en los miembros de esa cultura y que a veces hace difícil su penetración epistémica y emocional, produciéndose choques culturales. Dado que la cultura es algo mental, son los modelos mentales, es decir, lo que compartimos intersubjetivamente con los demás, lo que en definitiva suele determinar nuestras relaciones, creencias y actitudes hacia otros. Cada cultura, en cierto modo, es una especie de «apuesta» de cómo es el mundo. De ahí que la experiencia intercultural sea a veces difícil y dolorosa, y que requiera un proceso de aculturación y aprendizaje, sobre todo en valores. Este aprendizaje es lo que se denomina educación intercultural, que se centra en deshacer los esquemas mentales más etnocéntricos, chovinistas y con más prejuicios hacia otras formas de pensar-sentir. La educación intercultural ha de centrarse por antonomasia en el concepto de tolerancia.

En los modelos mentales y culturales se encapsulan muchas formas de violencia. Por ejemplo, una determinada concepción de la educación del niño se asocia a «la letra con sangre entra», o una justificación de violencia vengativa a «el que a hierro mata a hierro muere». Ello quiere decir que los procesos de educación para la paz o de no violencia

han de descansar en último término en dinámicas interactivas que suponen la re-orientación cognitivo-axiológica de los modelos mentales y culturales que hemos interiorizado. Una cultura de paz, en definitiva, supone la creación e interiorización de modelos mentales y culturales con capacidad epistémica, motivacional y axiológica «pacífica».

Véase también: Orientación psico-cultural.

Bibliografía:

- GARDNER, Howard (1988), *La Nueva Ciencia de la Mente*. Barcelona, Paidós.
 GEERTZ, Clifford *et alii* (1998), *El Surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Barcelona, Gedisa.
 HARRIS, Marvin (1974), *Vacas, Cerdos, Guerras y Brujas: Los Enigmas de la Cultura*. Madrid, Alianza Editorial.

JOSÉ MANUEL MARTÍN MORILLAS

MODERNIDAD. Está relacionado con moderno, moda y, a su vez, con modo. Significa estar al día, ser de la época presente, hacer las cosas de una forma o modo actual; aunque moda se refiera en general al gusto, usos, costumbres tendencias de una época determinada, no necesariamente la actual, y de ahí «pasar de moda». Desde la perspectiva occidental y europea se convierte en «universal» la historia de la «edad moderna» y la «modernidad» como una característica de una determinada forma de ver las culturas, las civilizaciones, las organizaciones sociales, etc. En cierta forma, Modernidad y occidentalización del mundo van unidas. Temporalmente se sitúa a finales del siglo XV y, a pesar de la convención de considerar «edad contemporánea» desde la Revolución Francesa de 1789, la modernidad como característica de la civilización occidental ha pretendido imponerse universalmente hasta la actualidad. Por este motivo, las culturas que «todavía» no tenían esas características, se consideraban «primitivas», por oposición a «modernas» o «desarrolladas», como si la forma de modernizarse, es decir, de actualizar las posibilidades humanas, realizada por hombres blancos europeos fuera la única posible.

Algunos hechos históricos que constituyen las características de la Modernidad son: la revolución científica del Renacimiento con la matematización y experimentación como único método científico; el llamado descubrimiento del Nuevo Mundo; la Reforma protestante y, posteriormente, la Contrarreforma católica; la secularización o defensa de la racionalidad frente a la dependencia teológica de la Edad Media; el individualismo y el comienzo de la economía capitalista; la constitución de los estados nacionales a partir de la Paz de Westfalia de 1648; la asimilación de la nación por el Estado especialmente a partir de la constitución de la Asamblea Nacional en la Revolución Francesa; independencia de Estados Unidos y conceptualización del principio de autodeterminación de los estados nacionales; primera formulación de los Derechos Humanos como Derechos del Hombre; idea del progreso de la humanidad según los criterios de los europeos; la Revolución Industrial como consolidación del capitalismo; el desarrollo tecnológico...

El tema de la Modernidad como problema filosófico consiste en examinar si la imposición del modelo occidental es realmente una consecuencia del progreso de la humanidad, que en todo caso seguirá los mismos patrones, o, más bien, la aniquilación de otras culturas por la colonización y el imperialismo, las dos guerras mundiales, genocidios como el de Auschwitz, la globalización económica... son acontecimientos que muestran el fracaso de la racionalidad occidental desde la Grecia Clásica y su expresión máxima en la Modernidad y la Ilustración. Ya Kant advertía que la conversión de la colonización en conquista, por parte de las naciones que se consideraban a sí mismas mejores moralmente, era una desviación del progreso del género humano hacia la paz. Algunos autores como Husserl defienden que no es el fracaso de la racionalidad sino su unilateralización y, por tanto, hay que recuperar el potencial de las razones humanas expresadas en el mundo de la vida cotidiana que ha sido abstraído por la idealización matemática y experimental y ha producido la crisis de las ciencias Europeas y la enfermedad de Europa. Filósofos de la Escuela de Franckfurt como

Horkheimer y Adorno, han hablado de la «dialéctica de la Ilustración» mostrando sus contradicciones y proponiendo como alternativa una Teoría Crítica comprometida con la racionalidad emancipadora y liberadora y no sólo con la racionalidad instrumental. Otro autor de esta corriente, Habermas, considera que el proyecto de emancipación, de derechos humanos, de democracia y de progreso, todavía no está acabado y propone la racionalidad comunicativa que recupere los mundos de la vida colonizados por el poder y el dinero y que han supuesto las «patologías de la modernidad»: una pérdida de libertad y una pérdida de sentido de las relaciones humanas sometidas al control del poder y la economía.

El debate sigue y es muy profundo, porque autores que están en la línea de Nietzsche y Heidegger consideran que el fracaso de la Modernidad es el hundimiento radical de la cultura occidental expresado por la frase de Nietzsche «Dios ha muerto». Así ya no se cree que habrá grandes teorías, incluso las de la racionalidad comunicativa, que puedan recuperar a la racionalidad de sus desviaciones, sino que es tan fuerte la relación entre saber y poder, que no queda más remedio que, desde la actitud postmoderna, hacer pequeños relatos que den cuenta de lo que nos hacemos unos a otros e introduzcan actitudes de resistencia a favor de los saberes sometidos, las economías de subsistencia, etc. No se trata de «superar» lo que ha ido mal, porque la superación todavía tiene algo de la propia metafísica occidental que se quiere abandonar. Más bien se trata, según Vattimo, de que esta metafísica que ha tenido su máxima expresión en el desarrollo tecnológico «remita», se acabe y podamos llegar a actitudes postmetafísicas e, incluso, posthistóricas, es decir, sin que necesariamente se defienda un progreso histórico con un fin, sino simplemente comprometidos con nuestra actualidad.

La riqueza de matices de este debate es fundamental para un compromiso con las nuevas culturas para hacer las paces, ya que ha de tener en cuenta la multiplicidad de formas de entender el desarrollo, la paz, la subsistencia y, en definitiva, las diferentes

maneras que las diversas culturas tienen para «modernizarse», esto es, para actualizar sus propias posibilidades. En este sentido hay «modernidades diversas» y no sólo se ha de imponer la modernidad occidental.

Véase también: Cultura de paz, Derechos humanos, Epistemologías de la paz, Paz, Postmodernidad.

Bibliografía:

- HABERMAS, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus.
- LYOTARD, Jean-François (1984), *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra.
- POLANYI, Karl (1989), *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid, La Piqueta.
- VATTIMO, Gianni (1986), *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

MOÍSMO. Es el término que se da a la escuela moísta (*Mo jia*), del nombre de su fundador Mo Di (Mo Ti) o Mo Zi. Es un pensamiento que nace en China entre los periodos Primavera y Otoño (Chunqiu: 770-476 a. C.) y el periodo de los Reinos Combatientes (Zhanguo: 475-221 a. C.).

En la época de Primavera y Otoño, China es un territorio dividido entre varios reinos que desean la hegemonía, tras la caída de la Casa Zhou que duró del siglo XI a. C. a 771 a. C. El final de este periodo coincidirá con un nuevo periodo, el de los Reinos combatientes (Zhanguo: 475-221 a. C.) que desembocará en la primera unificación de China por los Qin (221-206 a. C.).

En estos periodos turbulentos y dramáticos, nacieron multitudes de escuelas de pensamiento, llamados *las cien escuelas de pensamientos*. De la escuela moísta sólo nos podemos referir a un pensador: Mo Zi (479-381 a. C.) o Mo Di o Mo Ti. Al igual que los legistas y el confucianista Xun Zi, Mo Zi no cree en la bondad humana.

Mo Zi pertenecía a los *guardianes del templo*, eran caballeros andantes (*Xia*), y defen-

dían a los más desfavorecidos. Eran de formación militar y actuaban con una rectitud impresionante, no teniendo miedo a la muerte. Se oponían a los ritos, por supuesto a Confucio y sus ideas. Para los moístas los ritos sólo defendían a los ricos, la fastuosidad y el despilfarro. Los moístas eran austeros y creían en una igualdad entre los hombres.

El pensamiento moísta está más próximo al pensamiento cristiano, en cuanto a su acercamiento a los pobres, a su concepto de amor a los demás y por su idea de los espíritus o dioses que serían los que rigen los destinos humanos.

El pensamiento moísta también es cercano al comunismo, por su pensamiento dialéctico, por su defensa de las clases más humildes, y la concepción de austeridad e igualitarismo.

Tres son las aportaciones conceptuales básicas que hace a la filosofía universal:

1. Su desarrollo del concepto lógico a través de los cánones moístas: Los cánones moístas también ofrecen diversas clasificaciones lógicas del conocimiento.

«Por su fuente, el conocimiento es clasificado en tres tipos: el que se deriva de la experiencia personal del conocedor; el que transmite la autoridad (es decir, el que obtiene de oídas o de registros escritos); y el conocimiento por deducción (es decir, por medio de deducciones basadas en lo conocido sobre lo desconocido. Por los objetos de conocimiento, está clasificado en cuatro tipos; el conocimiento de los nombres, el de las realidades, el de la correspondencia y el de la acción». (Feng Youlan).

2. El amor mutuo:

«Si se lograra que todos en el mundo se amaran mutuamente, no habría estados que agredieran a otros estados; las casas o los clanes no se revolverían mutuamente; no habría bandidaje. Entre rey y sus ministros, entre padres e hijos reinaría la piedad y el amor recíprocos. Así, el mundo gozaría de orden y paz». (Mo Ti).

3. Condena a toda agresión armada:

«Asesinar a uno se califica de injusticia e, indefectiblemente, se castiga con la muerte. Según esto, matar a diez será crimen diez veces mayor y merecerá ser castigado con diez penas capitales. Asesinar a cien será injusticia cien veces más grave y merecerá cien penas capitales. Esto lo saben muy bien todos los reyes del mundo y lo condenan calificándolo de injusticia. Ahora bien, al tratarse de una injusticia mucho mayor, la de atacar a otro estado, no lo reconocen por malo, sino que lo elogian y lo juzgan acción justa. En verdad, ignoran ser una injusticia y escriben sus hazañas guerreras en memoria para la generaciones futuras». (Mo Ti).

Toda la estrategia política y ética de Mo Zi era la defensa de los más débiles frente a la agresión violenta de los estados. Mo Zi no es un pacifista como lo podemos ver hoy en el ámbito internacional. Para él todo ser agredido tiene derecho a defenderse de los violentos; sin embargo, no tiene ningún derecho de agresión a los demás, cuales sean los fundamentos.

Del moísmo podríamos decir que si tiene algo que ver con el cristianismo y el comunismo en algunos de sus planteamientos, también tiene algo que ver con el pacifismo y la no violencia, al igual que la *escuela del dao* (*daoísmo* o *taoísmo*), la *escuela de los nombres* (*Ming Jia*) y el budismo.

Véase también: Budismo, Confucianismo, Daoísmo, Escuela de los nombres, Legismo, Zen.

Bibliografía:

- FENG YOULAN (1989), *Breve historia de la filosofía china*. Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
 MO TI (1987), *Política del amor universal*. Madrid, Tecnos.

PEDRO SAN GINÉS AGUILAR

MONTGOMERY (Boicot a los autobuses). El boicot al transporte público, en Montgomery (Alabama), fue la primera movilización

importante realizada por la población de color en favor de sus derechos civiles.

Todo comenzó de manera espontánea el 1 de diciembre de 1955, cuando Rosa Park (n. 1913), una costurera de extracción popular, ocupó un asiento para blancos en un autobús de esa ciudad, desobedeciendo las leyes locales sobre segregación racial en los transportes públicos. Hasta ese momento, los negros no sólo eran relegados económica y laboralmente y sometidos a una inferioridad permanente, sino que se veían discriminados en el uso de los servicios públicos con letreros que indicaban «blancos solamente».

La señora Park, aquel día, subió al autobús en la Avenida Cleveland dirección a su casa tras una larga jornada de trabajo. Tomó asiento en la parte trasera del departamento reservado a los blancos, en un autobús que se llenaba tal y como avanzaba en su ruta. Al rato el conductor del autobús se le acercó y le ordenó, que junto con otros tres negros, dejaran aquellos lugares a los pasajeros blancos que acababan de tomar el autobús. No había más asientos libres, así que se vería obligada a seguir el viaje de pie; pero su reacción fue inesperada y de consecuencias importantísimas, serena pero firmemente, se negó a ceder su asiento, en una clara actitud de desobediencia hacia unas leyes injustas. El resultado inmediato de su reacción fue su detención. La noticia circuló con rapidez y, la imagen de la policía arrojando a aquella humilde mujer, provocó gran impacto. De inmediato, los líderes negros de las Iglesias del Sur decidieron convertir aquel enojoso asunto en una campaña de boicot al transporte, entre aquellos líderes estaba un joven pastor de una iglesia baptista local, el Reverendo Martin Luther King Jr.

La respuesta frente a esta situación de abuso y segregación detonó el apoyo masivo, de la comunidad negra, en favor del boicot que pretendía acabar, definitivamente, con esa realidad discriminatoria.

Desde el 5 de diciembre, la población negra dejaría de usar el autobús en la ciudad. El efecto fue fulminante, dado que más de dos tercios de los usuarios eran población de color. El resultado eran autobuses vacíos, sin clientela. Y, como respuesta de resistencia se articularon medidas de turnos de ve-

hículos particulares e incluso la marcha caminando a los lugares de trabajo; pero todas estas medidas vinieron rodeadas de gran dignidad y sin incidentes por parte de los huelguistas, no así desde los otros sectores. Desde todos los Estados del país se enviaron ropa y zapatos, pues en las largas caminatas hacia los lugares de trabajo sufrían desperfectos y faltaba dinero para comprarlos nuevos, y a pesar del esfuerzo que suponía se hacía bajo el grito de «por nuestros hijos» o «mis pies, cansados, mi alma ¡liberada!», la idea de dignidad que para las generaciones futuras se debía de implantar y defender haciendo oposición al sistema injusto y violento que venía imperando desde hacía muchas décadas les daba el aliento para seguir. Alguno de los incidentes los sufrieron los taxistas de color se pasaban por las paradas del autobús recogiendo a las personas a las cuales cobraban el precio del billete del autobús, lo que les costó la denuncia por parte de la policía por competencia desleal; y al marido de Rosa Park, el cual fue despedido de la peluquería en la que trabajaba, propiedad de un blanco, por hablar de la huelga. En conjunto el boicot de Montgomery resultó una hazaña dentro del movimiento de la noviolencia norteamericana.

El proceso fue difícil en todo momento, hubo duras negociaciones, procesos legales, amenazas hacia los huelguistas, represión y la aparición del Ku Klux Klan intentando implantar el terror. El propio Luther King, Jr. fue encarcelado, su casa atacada; pero la comunidad negra siguió persistiendo en el boicot. Fueron once meses de resistencia, de paciencia, que el 13 de noviembre de 1956 dio sus frutos, pues la Corte Suprema de la Nación declaró inconstitucionales las leyes referentes a la segregación en los autobuses de Alabama.

Las consecuencias más importantes fueron las graves pérdidas económicas en las compañías de transporte de viajeros que sintieron con alivio la anulación de las leyes segregacionistas en esta materia. Y la primera conclusión de aquella lucha fue el nacimiento de un nuevo liderazgo en la figura de Martin Luther King, Jr. que se erigió en el personaje más importante de la noviolencia y del mo-

vimiento por los derechos civiles y políticos de la población de color durante la siguiente década.

Montgomery fue la toma de conciencia y el pistoletazo de salida de todo un conjunto de luchas contra segregacionistas que marcarían los años posteriores en la conquista del voto y la igualdad jurídica entre todos los norteamericanos.

Véase también: Derechos humanos, Desobediencia civil, Marcha de Selma a Montgomery, Marcha sobre Washington, Minoría étnica, No-violencia.

Bibliografía:

- BRANCH, Taylor (1992), *Martin Luther King y su tiempo: EE UU desde 1954 a 1963*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- CARANDEL, José María y VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (1976), *1949-1960: imagen y recuerdos. Tiempos de satélites*. Barcelona, Difusora Internacional.
- LUTHER KING, Martin Jr. (2000), «The Montgomery Bus Boycott», en SHARMA, S. R., *International Encyclopedia of Nonviolence*. New Delhi, Cosmo Publicaciones, 29-42.

JOSÉ MANUEL ROJO ZEA
y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

MOVIMIENTO DE LA RESISTENCIA.
Véase Derecho de resistencia.

MOVIMIENTO ECOLOGISTA. Desde comienzos de la década de los setenta, los ecologistas se alzaron como un colectivo diverso de personas preocupadas por el deterioro del medio natural, el vertido descontrolado de residuos industriales a ríos, lagos y mares, el peligro de las centrales nucleares, el abuso de pesticidas y venenos en los productos alimenticios de origen vegetal y la defensa altruista de los valores conservacionistas, la lucha por el respeto a la vida de los animales y la protección de espacios de marcado interés natural.

En España, el hermetismo político y social existente en esa época provocó un retardo general en la maduración sectorial y global

ante el problema ambiental. En líneas generales, podemos resumir como rasgos singulares del movimiento e ideología ecologista los siguientes:

a) Las preocupaciones sobre los problemas ambientales empiezan a surgir ya avanzada la década de los 70, dado que el control ideológico y la falta de libertad de expresión e intercambio de ideas estaban rígidamente controladas y reprimidas por la autoridad del régimen franquista, esto hace que el primer Congreso constituyente de la Federación de Movimientos Ecológicos y Antinucleares no tenga lugar hasta 1977.

b) La fragilidad con que se organizan las incipientes estructuras sociales y gubernamentales hacen que todos los partidos políticos, sindicatos y sectores sociales más críticos inviertan sus energías en aspectos basados en la consolidación de la democracia, relegando la preocupación ambiental a segunda fila.

c) La lucha antinuclear y la defensa de las energías limpias contaba en otros países con el apoyo incondicional de prestigiosos físicos, biólogos, filósofos, antropólogos, sociólogos, y científicos, en general; cosa que en nuestro país era bien difícil debido al fuerte exilio de intelectuales que acarrió la dictadura.

A pesar de ello, las reivindicaciones ecologistas han ido alcanzando una progresiva resonancia, aunque han sido duramente criticadas, especialmente por la clase política y sectores empresariales. Éstos han difundido la caricatura del ecologista como individuo folclórico, sentimental, escasamente informado sobre los problemas que denuncia y defensor de propuestas poco realistas, cuando no descabelladas. Sin embargo, el hecho es que numerosas ideas y propuestas que son hoy ampliamente aceptadas han sido recogidas, elaboradas y defendidas, muchas veces en solitario, por los colectivos ecologistas. A modo de ejemplo, hace 25 años eran muy pocos los que defendían públicamente que la energía nuclear era peligrosa o los que propugnaban la necesidad de poner en marcha programas de reciclaje de residuos.

Y, a pesar de la caricatura, lo cierto es que la credibilidad social de los ecologistas es muy

elevada. De acuerdo con las encuestas de opinión, es muy superior a la que se otorga a los medios de comunicación, a los profesionales de la enseñanza o a la administración pública.

Las ideas ecologistas han ido ganando eco en la opinión pública en buena medida debido a que muchas de sus alarmas empiezan a hacerse realidad en forma de catástrofes y conflictos ambientales que afectan directamente a la calidad de vida y al bienestar de los ciudadanos. La profundización de la crisis ambiental ha hecho patente que el deterioro ambiental no puede ser concebido como el «precio» que se debe pagar por el desarrollo, sino que, al contrario, compromete de forma evidente las propias posibilidades de desarrollo y calidad de vida en zonas cada vez más amplias del planeta.

Los análisis sobre la problemática ambiental desarrollados desde el movimiento ecologista han ido ganando en profundidad de forma progresiva. De la preocupación por los efectos concretos sobre el medio ambiente y de la lucha contra los agentes más inmediatos de los problemas (caza y pesca abusivas, industrias contaminantes, etc.) se ha pasado la articulación de análisis más profundos sobre los fundamentos sociales y económicos de la depredación de la naturaleza y la degradación ambiental. Las organizaciones que desarrollaban protestas contra empresas balleneras en los 70, dirigen campañas contra el Banco Mundial en el comienzo del siglo XXI. Es todo un síntoma de esta evolución, en la que los enfoques más biocentristas han ido cediendo terreno ante los antropocentristas. Se trata, en todo caso, de un antropocentrismo solidario: la conservación del medio ambiente se percibe como un factor importante de la calidad de vida de todos los ciudadanos y como un compromiso moral con las generaciones futuras.

La intervención del ecologismo en el debate ambiental ha seguido una tradición de denuncia, desde unos planteamientos ingeniosos y atrevidos en sus modos de disuasión en lo económico, lo político, lo científico, lo cultural, lo urbanístico o lo educativo. Desde una perspectiva histórica, las vías concretas de acción desarrolladas desde los grupos eco-

logistas han ido diversificándose progresivamente. La aparición de nuevas oportunidades (nuevos cauces institucionales, opciones tecnológicas...) y también el incremento de la experiencia y la cualificación del movimiento explican este fenómeno. Así, a fórmulas tradicionales de intervención, basadas en la protesta pública, se añaden otras como el empleo de instrumentos legales, las acciones públicas de carácter demostrativo o las acciones directas de conservación y mejora del entorno.

El movimiento ecologista se ha organizado en un amplio y diverso conjunto de organizaciones en donde coexisten grupos reformistas (conservacionistas) y radicales (ecologistas sensu stricto). La biografía de las grandes Asociaciones Internacionales Pro-naturaleza, surgidas en los 60 y 70, ilustra la orientación y trascendencia de este movimiento social, cuya proximidad al mayo del 68 francés es innegable, como lo demuestran las líneas ideológicas, los valores éticos y los ideales filosóficos que promueven, tomando como referente el compromiso activista y la lucha frente al deterioro ambiental; aunque eso sí cada cual con sus matices particulares:

— *Greenpeace*. Surge en Canadá, en 1969, como grupo activo eco-pacifista comprometido con la defensa antinuclear, el vertido de residuos tóxicos y la protección de los mares y sus costas. En muy pocos años, su actividad se extiende por todo el planeta.

La sección española de esta organización internacional fue creada en 1984, aunque su colaboración con asociaciones ecologistas nacionales tenía precedentes históricos desde 1978, año en el que Greenpeace envía su primer barco a las costas gallegas para emprender una sistemática y paciente campaña de defensa de las ballenas y el vertido controlado de residuos radiactivos en la fosa atlántica.

Greenpeace lleva a cabo campañas para detener el cambio climático, proteger la biodiversidad, acabar con el uso de la energía nuclear y de las armas y fomentar la paz. En la actualidad Greenpeace cuenta con cerca de tres millones de asociados en todo el mundo. Recientemente ha alcanzado los 75.000 socios en España. Greenpeace se financia úni-

camente a través de las contribuciones de particulares, y no acepta subvenciones ni de empresas, ni de gobiernos.

— *El Fondo Mundial para la naturaleza* (WWF). Es una asociación internacional fundada en 1961 por un grupo de naturalistas preocupados por el estado de degradación, abuso y sobreexplotación a que se estaba sometiendo el medio natural. Los bosques, las áreas continentales y los mares y costas constituyen los ejes principales del programa de trabajo del WWF.

En la actualidad, el WWF está integrado por 28 organizaciones nacionales, tiene oficinas en más de 50 países y cuenta con el apoyo de varios millones de personas. Sólo en el año 1997 ha invertido 223 millones de dólares en conservación y desde su fundación ha desarrollado 10.600 proyectos en 156 países distintos.

Además de las aportaciones de sus socios, se financia a través de donaciones de bancos, empresas privadas e instituciones públicas. Aunque bastante activista, suele ser menos conflictiva que el resto de asociaciones ecologistas, poniendo especial énfasis en las estrategias de colaboración con instituciones y agentes sociales.

En España, WWF/Adena fue pionera en la conservación de espacios de elevado valor ecológico, como es el caso de Doñana.

— *La fundación de Ecologistas en Acción*, en el año 1998, marcó un hito en el panorama organizativo del ecologismo español, ya que supuso la unificación de 300 grupos locales, parte de ellos ya federados en la antigua CODA (Coordinadora de Organizaciones de Defensa Ambiental). En ecologistas en Acción se han integrado algunos de los grupos más combativos, como AEDENAT, (que contaba con 50 grupos locales en todo el estado), CEPA (federación de 110 grupos eco-pacifistas andaluces) o COMADEN (coordinadora de grupos madrileños).

Actualmente *Ecologistas en Acción* cuenta con unos 30.000 socios. La temática abordada por esta organización es muy amplia, incluyendo conservación de la naturaleza, gestión del agua, energía, residuos, transporte y urbanismo, biotecnología, educación ambiental y consumo y temas de globalización y paci-

fismo. La revista de esta organización —«El ecologista»— se ha consolidado como uno de los medios de comunicación propios del movimiento más influyentes.

Las iniciativas desarrolladas desde Ecologistas en Acción se apoyan esencialmente en el trabajo voluntario de sus socios activos.

Las líneas filosóficas asumidas por cada grupo ecologista y sus acciones correspondientes en la realidad, se transcriben fácilmente cuando desciframos el marco conceptual que orienta sus compromisos y campos de actuación; es decir, cuando analizamos el concepto implícito de ecología que maneja cada uno.

Si el énfasis se ha puesto en lo estrictamente natural, en el estudio científico de los problemas ambientales, limitado a las especies de plantas, animales o condiciones de vida de los mismos, se ha catalogado a los grupos y a sus componentes de ambientalistas, naturalistas, ecólogos o estrictamente conservacionistas.

Sin embargo, cuando estos grupos han volcado su actividad hacia los factores sociales y las estructuras políticas que promueven o imposibilitan un determinado tipo de interacciones con el entorno, se hace referencia a un ecologismo social; se promueve una visión de la Ecología de lo Humano que, generalmente y desde fuera de las clases gobernantes, adquiere el rol de contestación y crítica al orden social establecido.

Este marco conceptual implícito ha dado lugar a una toma de posiciones diferenciadas entre unos grupos y otros, y en muchos casos, a la ruptura y disolución de otras tantas asociaciones por divergencias de concepción entre sus miembros o exceso de protagonismos personales. De cualquier forma, con personalismos o sin ellos, el discurso del movimiento ecologista ha calado de lleno en la sociedad contemporánea y sus principios y reivindicaciones se han cruzado y diversificado en el ideario de los múltiples nuevos movimientos sociales que bajo el signo de la antiglobalización, el consumo responsable, la bioética y el blindaje de las economías locales mantienen vivas posturas reivindicativas de alto valor utópico y altruista.

Véase también: Ecología, Ecologismo, Ecología profunda.

Bibliografía:

- FERNÁNDEZ, Joaquín (1999), *El ecologismo español*. Madrid, Alianza Editorial.
- FOLCH, Ramón (1990), *Que lo hermoso sea poderoso. Sobre ecología, educación y desarrollo*. Barcelona, Alfa Fulla.
- HERAS, FRANCISCO (1997), «El sector voluntario y el medio ambiente», en JEREZ, A. (Coord.) *¿Trabajo voluntario o participación? Elementos para una sociología del tercer sector*. Madrid, Tecnos, 285-298.
- LLAUGUER, Aina (1999), «El ecologismo, una estrategia de Educación Ambiental», en HERAS, P. y GONZÁLEZ, M. (Eds.), *Treinta reflexiones sobre educación ambiental*. Madrid, Ministerio de Medio Ambiente, 159-166.
- RIECHMANN, Jorge y FERNÁNDEZ-BUEY, FRANCISCO (1994), *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona, Paidós.

Webs:

- <http://www.greenpeace.es> (Greenpeace España).
- <http://www.wwf.es> (WWF-España).
- <http://www.tierra.org> (Amigos de la Tierra).
- <http://www.ecologistasenaccion.org> (Ecologistas en Acción).

JOSÉ GUTIÉRREZ PÉREZ
y FRANCISCO HERAS HERNÁNDEZ

MOVIMIENTO INTERNACIONAL DE RECONCILIACIÓN. Es una asociación no gubernativa, formada por hombres y mujeres, de filosofía y pensamiento espiritual que tiene reconocido, por Naciones Unidas, el estatus de organización consultiva en el Consejo Económico y Social (ECOSOC).

En 1914, el inglés Henry Modgkin y el alemán F. Sigmund Shultze, tras participar en un encuentro ecuménico en Colonia, decidieron promover su no participación en ninguna guerra. A fines de ese año, unas 130 personas en Cambridge dieron vida a lo que sería el futuro Movimiento Internacional de Reconciliación (MIR), conocido en inglés como *International Fellowship of Reconciliation* (IFOR), mostrándose contrarios a la rea-

lización del servicio militar obligatorio y promoviendo la objeción de conciencia.

En octubre de 1919 el IFOR adquirió el calificativo de internacional, fijó su sede en Holanda y se constituyó como una federación de grupos cuyos miembros trabajan por la justicia y la paz, rechazando la preparación, el apoyo o el uso de la guerra para resolver las controversias internacionales o nacionales y adoptando la no violencia activa como estilo de vida e instrumento de transformación de conflictos. En estos primeros grupos participaron anglicanos, luteranos, cuáqueros y miembros de otras iglesias minoritarias. En décadas sucesivas se unirían otros grupos religiosos abarcando un espectro amplísimo: católicos, budistas, islámicos, baptistas, judíos, metodistas, presbiterianos, unitarios, etc.

En el período de Entreguerras el IFOR adquirió mayor importancia y compromiso. Se hizo muy activo en diversas líneas de trabajo: la propagación de leyes en favor del reconocimiento a la objeción de conciencia, la profundización de legislaciones favorables a la adquisición de nuevos derechos laborales y sindicales de los trabajadores, el favorecimiento de un sincero diálogo interconfesional de iglesias, el apoyo a las conferencias de desarme, el rechazo de las ideas y sistemas totalitarios, la defensa de los derechos de ciudadanía de los judíos en Europa, el apoyo a la lucha de liberación de Gandhi en la India, etc.

Durante la II Guerra Mundial, y en el posterior período de la Guerra Fría, continuó apoyando a los objetores de conciencia y a los *resistentes* contra la guerra, trató de salvar la vida de muchos judíos perseguidos por los nazis, denunció los horrores de la guerra incluidos las masacres producidas por lo bombardeos de los Aliados, así como la utilización de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, siendo esta última una línea de trabajo permanente en contra de la investigación y el desarrollo de tecnología militar nuclear y de la carrera de armamentos. Se opuso al intervencionismo militar norteamericano en Vietnam y apoyó, social y financieramente, la lucha por los derechos civiles de Martin Luther King y sus seguidores. Asimismo, durante los años 60 y 70, el

IFOR amplió sus escenarios a otros continentes favoreciendo los procesos de descolonización, fomentando el diálogo Norte-Sur, defendiendo los derechos humanos y creando grupos para la formación y el entrenamiento en técnicas de lucha y protesta no violenta. El matrimonio formado por Jean y Hildegard Goss-Mayr fue un ejemplo de ello y parte de tales resultados fue el éxito de la no violencia en Filipinas como «poder del pueblo», o la creación del «Servicio de Paz y Justicia» promovida por el obispo Helder Camara y el argentino Pérez Esquivel, etc. En los años 90 el IFOR ha seguido sus campañas en contra del uso de las guerras, tanto en la ex-Yugoslavia como en Iraq, y propiciando el diálogo interreligioso.

La importancia del IFOR se puede apreciar, también, en que algunos de los galardonados con el Premio Nobel de la Paz han pertenecido o han sido colaboradores muy directos de esa organización, este es el caso de Jane Addams, Emily Greene, Alberto Luthuli, Linus Pauling, Luther King, Mairead Corrigan, Pérez Esquivel o Rigoberta Menchú.

Actualmente el IFOR continúa su labor de apoyo del ecumenismo interconfesional, la objeción de conciencia, el desarme total nuclear, la educación para la paz, la colaboración con otros movimientos en campañas como la abolición de la pena de muerte, el boicot a la empresa Nestlé por sus productos sustitutivos de la leche materna, el desarrollo de una banca ética, entre otras. En esta línea de activismo y pragmatismo el IFOR ha hecho suyo el programa de UNESCO para la década 2001-2010 de «Cultura de la No violencia» para los niños, pero ampliándolo a otros sectores sociales y con un nivel más profundo de compromiso. Estas son las diez líneas de acción que, actualmente, desarrolla esta organización:

— Educación para los niños y los jóvenes: instrucción en la tolerancia y la no violencia tanto en la educación formal como informal.

— Educación y entrenamiento para adultos: organizando conferencias y reuniones locales y nacionales, talleres y encuentros, facilitando la constitución de redes y de programas de apoyo.

— Desarrollo de medios de comunicación no violentos: para promover la comunicación interactiva, así como las noticias alternativas a la violencia, promocionando la Década de la NoViolencia, así como elaborando materiales de esta filosofía.

— Denunciando la violencia intrafamiliar y de género: desvelando la violencia oculta y examinando los roles de género (masculino y femenino), trabajando por el cambio de modelos y patrones.

— Desarme: promoviendo la conversión industrial, denunciando los programas de investigación en armamento y suscitando la reflexión sobre la violencia cotidiana promovida por la tenencia y uso de armas de fuego.

— Justicia económica: no existe paz sin una distribución justa de los recursos, tanto entre Norte y Sur, como dentro de una nación, para ello el IFOR promueve el Jubileo 2000 de perdón de la deuda externa y la adopción del comercio justo, con programas que ayuden a los consumidores a saber hacerlo sin dañar y sin fomentar la violencia estructural.

— Diálogo interreligioso: promoviendo el conocimiento de las tradiciones, mensajes espirituales y patrimonios de cultura de paz y no violencia de todas las religiones para crear espacios de paz cultural universal.

— Equipos de paz o pacificadores: creando grupos de gente pacificadora y conciliadora, expertas en desescalar violencias y conflictos en pequeñas comunidades, facilitando la transformación y cambio de actitudes de cara a los conflictos.

— Zonas de paz: el IFOR contribuye con la promoción y creación de modelos de comunidad democrática y pacífica que son clasificadas como «zonas de paz», en las que se recogen experiencias y se fomentan comportamientos favorables a la realización de la paz positiva. Asimismo, estas localidades están dentro de una red mundial de ciudades y regiones de paz.

— Estructuras de construcción de paz: promoción de campañas para la toma de decisiones en favor de cambios a nivel local, regional, nacional e internacional que fomenten las estructuras y mecanismos de respuesta pacíficos, con programas educativos, de bienestar social, salud, etc.

El resultado es que el IFOR, con casi 90 años de vida, se ha convertido en una de las organizaciones pacifistas más sólidas a nivel internacional en la defensa de la cultura de la paz y la no violencia.

Véase también: NoViolencia, Poder del pueblo, War Resisters' International.

Bibliografía:

Fellowship (n.º 66, monográfico sobre la historia del IFOR-MIR).

Fellowship (revista del IFOR-MIR de Estados Unidos).

IFOR in Action (revista electrónica de la sede central).

WINK, Walter (Ed.) (2000), *Peace is the Way. Writings on Nonviolence from the Fellowship of Reconciliation*. Nueva York, Orbis Books.

Webs:

<http://www.forusa.org/> (Página oficial del IFOR-MIR).

<http://www.ifor.org/> (Página oficial de su sede central en Holanda).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y MARÍA ANGÉLICA BUENO CIPAGAUTA

MOVIMIENTO PACIFISTA. Véase *Pacifismo*.

MOVIMIENTO POR LOS DERECHOS DE LAS MUJERES. Véase *Feminismo*.

MOVIMIENTOS ANTIGLOBALIZACIÓN.

Los movimientos antiglobalización o, dicho más correctamente, los movimientos por una globalización alternativa, se pueden definir como un conjunto heterogéneo de personas, grupos y movimientos que se oponen a las consecuencias económicas, sociales y culturales de la globalización, tal y como se está desarrollando hoy en día, y que desafían al orden mundial resultante de la misma, reclamando una globalización más humana y justa.

Las personas, grupos y movimientos que conforman el entramado de los movimientos

por una globalización alternativa, proceden de contextos muy distintos y sus identidades son dispares. Algunos se oponen directamente a la globalización pero otros lo hacen de una manera indirecta.

Aunque su oposición al orden mundial, resultante de la globalización económica puesta en marcha en la década de 1970 y 1980, no sea, en ocasiones, el principal objeto de su movilización, sí se ha convertido en uno de los primordiales objetivos a desafiar. Esto se debe a que las consecuencias del proceso globalizador ponen en peligro no solo la consecución de los resultados que se pretenden obtener sobre la base de su identidad, sino también los intereses de aquellos en nombre de los cuales hablan.

Por este motivo, las razones por las que los diferentes movimientos se oponen a la globalización son numerosas. Las causas de la movilización colectiva van desde la exclusión económica, social, política y cultural crecientes, la protección de los derechos humanos, el mantenimiento y construcción de la paz, la protección de la identidad y el medioambiente, hasta la construcción de un orden mundial alternativo más humano.

Por lo tanto, si bien en algunos casos la globalización no era el objeto directo de su acción, acaba formando parte importante en sus agendas en cuanto entienden que ésta es uno de los principales agravantes de la situación a la que se oponen o pone en serio riesgo la causa por la que luchan. Éste es el motivo por el que su composición interna es tan diversa, estando conformados por un elenco geográfico, cultural, de ideología política, de género, y de edades muy heterogéneo.

En oposición a la globalización se observan movimientos ecologistas que esgrimen que «la tierra no es una mercancía», entendiendo que los recursos son limitados, y que deben ser repartidos equitativamente en un marco de desarrollo sostenible.

Otros movimientos como los de paz, alegan que la maquinaria económica desplegada por la globalización, en ausencia de una perspectiva y una regulación social que enmarque la actividad económica, no hace sino agravar numerosos conflictos, cuando no es la causante de no pocas guerras en el mundo.

Como es el caso de Colombia y Sierra Leona o Ruanda respectivamente.

Por su parte, los movimientos de derechos humanos denuncian un deterioro en el respeto y protección de los derechos humanos. También manifiestan un creciente déficit democrático que se traduce en una progresiva exclusión socioeconómica, política y cultural, en un aumento de la violación de derechos laborales, y en el incremento de la represión por parte de las instituciones del estado.

Los movimientos sindicales, los movimientos de mujeres, los movimientos estudiantiles como en Indonesia y Birmania, los movimientos islamistas, movimientos indígenas, anarquistas y okupas, entre otros, se oponen por uno u otro motivo a la globalización actual.

El orden mundial al que desafían todas estas personas, grupos y movimientos, es el resultado de una globalización fundamentalmente económica que se caracteriza por un sistema de libre mercado, libre circulación de capitales y una desregularización económica. Es un sistema institucionalizado en diferentes organizaciones y prácticas que son las que estructuran una forma de gobierno económico mundial. Se caracteriza por emplearse en extender la libre circulación económica y financiera y sistemas de democracia liberal, pero también por su déficit democrático y su freno a la libre circulación de personas.

El objeto principal de protesta de los movimientos antiglobalización se concentra fundamentalmente en las instituciones de gobierno económico mundial –FMI, Banco Mundial y OMC–. Alegan que estas instituciones están dirigidas básicamente por una elite empresarial y un número concreto y reducido de países que parecen más interesados en el beneficio económico que en el beneficio de los seres humanos.

Igualmente, denuncian que la toma de decisiones en el seno de estos organismos carece de suficiente transparencia y de mecanismos adecuados de fiscalización. Lo preocupante para estos movimientos es que estas decisiones tienen un profundo impacto en cuestiones tales como los derechos laborales, la propiedad intelectual, las políticas agrarias, los derechos humanos o el medioambiente, atribuyéndoles consecuencias dramáticas.

En su opinión, la acumulación de capital que genera este sistema económico conduce al aumento de la polarización entre países y de las desigualdades socio-económicas. Esta situación sumada a la ausencia de estructuras y de capacidad de distribución de la riqueza, conduce al recalentamiento de las tensiones sociales, contribuyendo a sentar las bases para un incremento de la violencia y la aparición de conflictos. Además, en no pocas ocasiones diversos grupos y movimientos han denunciado la implicación de empresas multinacionales y sus intereses económicos en el origen de los conflictos más cruentos sufridos hoy en día.

Otra cuestión que preocupa a estos movimientos es que la globalización económica tiende a propagar una serie de valores, actitudes y hábitos, que ponen en riesgo la diversidad cultural e identitaria.

También es objeto de denuncia el profundo debilitamiento del estado como principal estructura y bastión de la soberanía de los pueblos y, en principio, responsable de la protección de los derechos y libertades de sus ciudadanos. Este debilitamiento de las estructuras políticas tradicionales se produce sin proveer otras nuevas que protejan los derechos e intereses de los ciudadanos.

Por añadidura, no provee de mecanismos de participación política para la sociedad global en aquellos asuntos que le afectan. Algunos autores replican que la capacidad de participación de este sistema no es autocrática ya que los estados no han perdido su poder y capacidad de decisión en las políticas económicas. Sin embargo, los movimientos antiglobalización argumentan que las instituciones económicas globales pueden hacer tales presiones, que de hecho influyen enormemente en las políticas económicas de los estados.

La falta de democracia de este sistema no sólo se manifiesta en las instituciones económicas de gobierno global, sino también en el progresivo desarrollo de la exclusión y desigualdad social, económica, cultural y política, tanto en el ámbito nacional como entre diferentes países.

Los movimientos de la otra globalización no sólo se oponen a este orden mundial, sino que también reclaman un proyecto global de sociedad que respete y proteja los derechos y

libertades de todos y cada uno de los hombres y mujeres de este planeta, y donde la economía y la política estén al servicio del hombre y no al contrario.

Su objetivo es reinventar la política de manera que haya mayores cotas de democracia y participación, respetando la diversidad.

Los movimientos antiglobalización, actúan sobre la premisa «piensa globalmente, actúa localmente». Por ello, sus formas de protesta y de lucha por una globalización alternativa más humana y más justa, conjugan acciones locales con acciones de ámbito nacional e internacional.

Al reto diario de cada grupo y de cada movimiento en su esfuerzo por alcanzar sus propios objetivos, se suma la conciencia de la interrelación existente entre las decisiones e intereses económicos que se suceden en el mundo y el estado de las cosas en el ámbito local y nacional. Este hecho no sólo conduce a la oposición al status quo, sino también a la búsqueda de alianzas y vínculos con grupos afines. Se busca tejer una red que permita comunicarse, intercambiar experiencias y articular estrategias comunes de lucha. Internet, como instrumento del proceso globalizador, se ha convertido paradójicamente en un medio fundamental a través del que estos movimientos se comunican y organizan sus acciones conjuntas. Experiencia que se materializa con éxito por primera vez en Chiapas por el movimiento Zapatista.

Sin embargo, Internet no es la única vía de comunicación, existen otros medios como mensajeros entre las ONG's, viajes, o una simple carta postal. En definitiva, se trata de crear un entramado social y de sumar esfuerzos en beneficio de unos fines comunes. La cuestión es comunicarse con grupos afines, buscar alianzas y apoyos.

Las acciones de estos movimientos van desde la investigación y fiscalización de las actividades de las instituciones de gobierno económico mundial, los gobiernos, las empresas transnacionales, como Public Citizen y Global Watch en Estados Unidos, hasta la creación de foros de debate y coordinación como el Foro Internacional sobre la Globalización.

Sin embargo, las acciones que más han trascendido y que han supuesto un giro radical

en la actitud y respuesta ciudadana ante el proceso globalizador, han sido las manifestaciones de protesta simultaneas a la celebración de reuniones de la OMC, el Banco Mundial, el FMI o el G-8.

Fue la revuelta de Seattle en 1999 la que marcó el antes y el después en los movimientos contra la globalización. A Seattle le siguió Washington, Praga, Okinawa, Gotingenborg, Davos o Génova entre otras.

Teniendo en cuenta la diversidad de movimientos y grupos que participan en estas movilizaciones, las estrategias de protesta son heterogéneas. Así, en la misma manifestación se encuentran una gran mayoría de activistas que se expresan pacíficamente y un número mucho más reducido que utiliza la violencia contra los símbolos de neoliberalismo. Estos últimos justifican la violencia basándose en la atención que puede suscitarse en los medios de comunicación o en la violencia de la pobreza que acarrea el sistema capitalista.

Muchos de los que se manifiestan pacíficamente replican que estas tácticas significan reproducir los mismos instrumentos de represión del «sistema» y que se vuelven ineficaces cuando los medios hacen noticia a la propia violencia y no a los asuntos de fondo en la acción colectiva. Otro problema que aducen, es la desmotivación que se produciría en muchas personas y grupos a la hora de participar en las movilizaciones si se vuelven cada vez más violentas.

En definitiva, lo fundamental para estos movimientos es ponerse de acuerdo en los objetivos comunes y trabajar en el desarrollo de alternativas. Es importante crear espacios y puntos de encuentro, de expresión y participación ya sea a través de exposiciones de arte, conciertos, cafés o foros en Internet.

A escala internacional, un ejemplo que refleja este intento de buscar espacios para encontrar puntos de encuentro y alternativas, es la creación en el 2001 del Foro Social Mundial cuya sede está en Porto Alegre (Brasil).

La transparencia, la responsabilidad y la participación tanto en procesos locales, nacionales e internacionales se observan como elementos clave en este trabajo.

Sin embargo, para que se dé un verdadero cambio, profundo y duradero, muchos ven

necesaria una transformación en la lógica de las cosas, una transformación en la mentalidad de la gente. Para ello, es necesario replantear cómo entendemos y vivimos la realidad, las relaciones humanas, cómo construimos nuestra convivencia con los demás y con el medio ambiente, las redes sociales, políticas y económicas, para qué y por qué. Ésta es la base que permitiría sustentar una reforma que sería aceptada como necesaria.

En este sentido, la información es básica pero también el fomento de un pensamiento crítico y creativo que logre el compromiso y nuestra responsabilidad como individuos y como seres sociales llevándonos, así, a actuar.

Véase también: Capitalismo, Comercio Justo, Cooperación para el desarrollo, Ecologismo, Globalización, Movimientos Sociales.

Bibliografía:

- AMIN, Samir (1997), «Reflections on the international system», *Beyond cultural imperialism: globalization, communication and the new international order*. Golding, P. Sage Publications.
- HALLIDAY, Fred (2000), «Getting Real about Seattle», *Journal on International Studies*. Vol. 29, 1.
- HOOGVELT, Ankie (2001), *Globalization and the postcolonial world*. Palgrave.
- HOUTART, François y POLET, F. (2001), *El Otro Davos: globalización de resistencias y de luchas*. Madrid, Editorial Popular.
- RECIO, Albert (2001), «Más acá de la lucha antiglobalización». *Mientras Tanto*, 80.
- ROMA, Pepa (2001), *Jaque a la Globalización: cómo crean su red los nuevos movimientos sociales y alternativos*. Barcelona, Grijalbo.
- WOOD, Angela (2001), «Protesta global o turismo Político: las campañas contra la globalización», *Papeles de Cuestiones Internacionales*, 73.

JOANA ABRISKETA

MOVIMIENTOS DE CIENTÍFICOS Y TÉCNICOS CON COMPROMISO SOCIAL. Los cambios acaecidos, especialmente, desde el final de la II Guerra Mundial (carrera de armamentos, gran crecimiento económico,

la introducción de nuevos procesos productivos en sectores como la transformación de energía, agricultura, industria, etc., la aparición de nuevos productos, como plásticos, nuevos tipos de automóviles, etc., la expansión del consumo, entre otros) y las consecuencias sociales y ambientales de los mismos que, poco a poco, fueron percibiéndose, provocaron, en un principio, una crisis de legitimación del orden social establecido, movimientos de oposición al mismo generaron una pérdida de credibilidad y un aumento de la desconfianza en el proceso científico-técnico, señalado como un factor causal de primera magnitud de dichas problemáticas y como un elemento clave en la legitimación del referido orden social.

La toma de conciencia de las implicaciones de los cambios señalados tuvo lugar, primeramente, por parte de muy pocas personas y grupos, como científicos preocupados por algunas consecuencias de la ciencia y tecnología contemporáneas cuyo trabajo les había permitido conocer o, a veces, cuyo propio trabajo había generado (es el caso de físicos que trabajaron en el Proyecto Manhattan de fabricación de las primeras bombas atómicas), y más tarde, por grupos sociales más amplios, especialmente, a partir de mediados de los años 60. Es el caso de los movimientos contra la guerra de Vietnam y el empleo de la ciencia y la tecnología para fines destructivos o el aumento en el nivel de conciencia de las consecuencias ambientales generadas por los cambios referidos anteriormente.

En este contexto es en el que se fueron creando redes, organizaciones y asociaciones de científicos y técnicos con algunas de las preocupaciones mencionadas.

Entre los objetivos más generales de la mayor parte de estos grupos están promover un comportamiento más responsable socialmente entre los científicos y los técnicos (fomentando una mayor toma de conciencia sobre las consecuencias sociales y ambientales de su propio trabajo), llamar la atención sobre conflictos sociales en los que están implicados aspectos científicos y técnicos y promover unas ciencias y unas tecnologías que contribuyan en la construcción de sociedades más justas, más sostenibles ambientalmente, más pacíficas, en suma, más deseables.

Algunos de estos colectivos tienen un campo de preocupación relativamente reducido, pero otros, con el tiempo han ido ampliando su agenda considerablemente, hasta acercarse, incluso, a muchos de los objetivos de la investigación para la paz (es el caso, por ejemplo, del movimiento *Pugwash*).

Algunos de estos grupos se constituyeron hace mucho tiempo, es el caso de los movimientos preocupados por la carrera de armamentos, especialmente por el desarrollo de armas nucleares, pero otros son más recientes, debido a que su campo de interés es también reciente; es el caso de los colectivos preocupados por las implicaciones sociales de la ingeniería genética, de la microelectrónica, de la informática, de las telecomunicaciones, entre otras áreas tecnológicas con una relevancia social cada vez mayor.

Véase también: Ciencia y tecnología para la paz, I+D militar, Manifiesto Russell-Einstein, Pugwash, Unión de científicos comprometidos.

Bibliografía:

- GRASA, Rafael (1988), «Ciencia, científicos e investigación para la paz», en *Cultura de la paz y conflictos*, Zaragoza, Seminario de investigación para la paz, Centro Pignatelli, 163-183.
- MARTÍN RAMÍREZ, Jesús y FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (1996), *De la agresión a la guerra nuclear*. Rotblat, Pugwash y la Paz. Oviedo, Ediciones Nobel.
- MITCHAM, Carl (2001), «Los científicos e ingenieros como críticos morales en el mundo tecnocientífico», en IBARRA, Andoni y LÓPEZ CEREZO, José A. (Eds.), *Desafíos y tensiones actuales en Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Madrid, Biblioteca Nueva, Organización de Estados Americanos, 199-216.
- ROTLAT, Joseph (1984), *Los científicos, la carrera de armamentos y el desarme*. Barcelona, Serbal/UNESCO.
- SMITH, Philip y TENNER, Armin (Eds.) (1997), *Dimensions of Sustainability*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.

Webs:

<http://www.ippnw.org> (Asociación Internacional de médicos para la prevención de la guerra nuclear).

<http://www.fas.org/> Federación de Científicos Americanos (FAS).

<http://www.loka.org/> (Instituto Loka).

<http://www.pugwash.org/> (Movimiento *Pugwash*).

<http://www.cpsr.org/> Profesionales de la Informática para la Responsabilidad Social (CPSR, Computer Professionals for Social Responsibility).

<http://www.inesglobal.org/> Red Internacional de Ingenieros y Científicos para la Responsabilidad Global (INES, International Network of Engineers and Scientists for Global Responsibility).

<http://www.ucs.org/> Unión de Científicos Comprometidos (UCS, Union of Concerned Scientists):

JESÚS ANDRÉS SÁNCHEZ CAZORLA

MOVIMIENTOS INDIGENISTAS. *Definición y Origen del movimiento indígena.* El movimiento indígena puede considerarse como el resultado de la organización de los diversos pueblos indígenas del mundo en pos de un reconocimiento nacional e internacional y de unas garantías mínimas de respeto hacia sus culturas y formas de vida. Pretende proteger y garantizar unas medidas de desarrollo que aseguren la supervivencia de unos pueblos y unas culturas diferenciadas, que constituyen uno de los grupos sociales más vulnerados y vulnerables del planeta.

El movimiento indígena engloba a organizaciones indígenas y no indígenas de muy diversa índole que trabajan prioritariamente en beneficio del desarrollo de los pueblos indígenas. Esta heterogeneidad de organizaciones es debida, entre otros factores, a la inexistencia de un concepto que defina claramente quiénes son y quiénes no son pueblos y organizaciones indígenas. A pesar de tal inexistencia, sí se han producido intentos de establecer un concepto que fuera aceptado en el ámbito internacional, en contra muchas veces del sentir y pensar de los afectados, de los cuales cabe destacar la definición dada por el relator especial de Naciones Unidas D. José Martínez Cobo, en su Estudio sobre los Problemas de Discriminación contra las Poblaciones Indígenas, realizado entre 1973 y 1984

y la establecida en el Convenio n.º 169 de la OIT de 1989, relativa a los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, ya que gozan de mayor aceptación, tanto por la doctrina internacional, como por los propios pueblos indígenas. De estas definiciones, destacan como características más comunes la permanencia en el territorio de los pueblos indígenas desde tiempos inmemoriales, la voluntaria perpetuación de tradiciones y costumbres y la autoidentificación como pueblos indígenas.

El movimiento indígena, como tal, encuentra sus orígenes a finales de los años 50 y comienzos de los 60 del siglo XX, al establecerse dentro de los pueblos indígenas de Estados Unidos una serie de organizaciones con unos planes de actuación influidos por los movimientos de reconocimiento y defensa de los derechos civiles y políticos y por los movimientos de organizaciones negras que luchaban en aquella época por la finalización de la discriminación racial. Rápidamente la idea del movimiento se expande por los países anglosajones, estableciéndose organizaciones en Canadá y Australia y se organizan los primeros encuentros internacionales a finales de los años 60. Posteriormente, las organizaciones indígenas de otros continentes deciden seguir los pasos de sus homólogas anglosajonas y así, durante la década de los 70 aparecen organizaciones indígenas por América Central y del Sur, y en Europa. Durante los años 80, estas organizaciones se expanden a África y finalmente a finales de la década de los 80 y comienzos de los años 90 aparecen organizaciones indígenas en el continente asiático.

Características y objetivos del movimiento.

El movimiento indígena puede caracterizarse como un movimiento globalizado, al ser un movimiento internacional en donde se incluyen organizaciones indígenas de todas partes del mundo, y globalizador, al ser un movimiento que apuesta por su internacionalización, consciente de la capacidad de presión política que ese elemento globalizador les otorga, buscando aunar en un solo planteamiento o demanda las voces de todos los pueblos indígenas del mundo, independientemente del origen, religión, situación social o política que les toque vivir.

Por otro lado, podemos considerar al movimiento indígena como un movimiento solidario, puesto que apuesta por el trabajo en red entre unas organizaciones y otras, personalizando y asumiendo de manera solidaria los problemas y demandas de organizaciones determinadas, poniendo en práctica el celebre refrán de «la unión hace la fuerza», trabajando paralelamente el doble ámbito local e internacional y persiguiendo los mismos fines para el conjunto de organizaciones que componen el movimiento.

Por último, podemos considerarlo como un movimiento transformador, puesto que la finalidad que persigue es la de cambiar la realidad social, política y económica nacional e internacional para así tener cabida como pueblos diferentes a los que se respete y proteja sus formas de vida y culturas. La transformación que persiguen se puede resumir en las demandas principales que vienen manteniendo desde el comienzo de su trabajo. Las principales vienen a ser:

1. Respeto a su dignidad como pueblos y culturas diferentes, que lleva aparejado el reconocimiento de su identidad, tanto individual como colectiva y de todos aquellos derechos dirigidos al desarrollo de la identidad.

2. Reconocimiento de títulos de propiedad y del control efectivo sobre sus tierras y territorios, reconociendo la dualidad ambiental existente para los pueblos indígenas entre las tierras y los territorios y respetando el libre ejercicio del control sobre todas sus tierras y territorios para hacer posible el desarrollo de sus culturas, sus costumbres y creencias religiosas y permitir la aplicación de sus modelos económicos de desarrollo sostenible.

3. Reconocimiento y aplicación de su derecho a la autonomía y a las formas de autogobierno, que les permita aplicar sus sistemas de organización política, generar sus propios sistemas normativos y ejercer el control efectivo sobre sus tierras y territorios siguiendo las costumbres y prácticas establecidas en sus culturas.

4. Reconocimiento y aplicación de sus sistemas tradicionales de justicia y de sus siste-

mas normativos, de las filosofías que los motivan y los valores que imperan en dichos sistemas, además de asegurar la convivencia entre los sistemas judiciales de derecho positivo y los sistemas de derecho indígenas.

5. Participación política y social, tanto en el ámbito nacional como internacional principalmente para todas aquellas decisiones que afecten directa o indirectamente a la vida cotidiana de su pueblo.

Situación y logros del movimiento. Dentro del movimiento indígena, la situación de las diferentes organizaciones y en las diferentes partes del mundo es muy diversa. Se pueden establecer tres fases, a juzgar por las diferentes situaciones que viven los pueblos indígenas en el mundo. Una primera fase inicial de reconocimiento y respeto de su dignidad como pueblos, en la que desgraciadamente se encontrarían demasiados pueblos indígenas que todavía no han podido conseguir el reconocimiento suficiente dentro de sus territorios. Principalmente hablamos de pueblos indígenas de los continentes africano y asiático, en donde son raras las excepciones de gobiernos que reconocen y respetan teórica y prácticamente a los pueblos indígenas. El reconocimiento y respeto de su dignidad significa no sólo asumir la existencia de unos grupos sociales diferentes al resto dentro de un territorio nacional, sino que significa reconocer todas las demandas indígenas y comprometerse a trabajar en el reconocimiento e implementación de dichas demandas.

Una segunda fase sería de desarrollo normativo, en la cual, una vez logrado el respeto de los gobiernos, se desarrollan una serie de normas o cuerpo jurídico para asegurar ese respeto y garantizar el desarrollo social, cultural y político de los pueblos diferentes. En esta fase podríamos decir que se encuentran todos los demás pueblos no mencionados anteriormente porque si bien es cierto que unos países han desarrollado, más que otros, leyes sobre las cuestiones indígenas, todavía falta mucho por hacer y regular en la mayor parte del mundo para responder efectivamente a las demandas indígenas. Además hay que añadir en este apartado que los procesos de creación normativa son muy variados de un

país a otro, y que mientras en unos se han tenido en cuenta los planteamientos indígenas antes de crear las normas, en otros se ha regulado su situación sin contar con ellos para nada, lo cual hace que a pesar de contar con un desarrollo normativo, esas normas creadas no sean eficaces y no respondan para nada a la filosofía de estos pueblos.

Por último, la tercera y última fase sería la fase de implementación de las formas de autogobierno y de autonomía indígenas, la cual desgraciadamente no deja de ser un sueño para la mayor parte de pueblos indígenas. Tan solo existen contados ejemplos de autonomías que no dejan de constituir una esperanza para el resto de pueblos indígenas y un punto de referencia clave para todos los demás. La autonomía Kuna en Panamá, la autonomía de Nunavut en Canadá o en menor medida la autonomía Saami en Finlandia, son ejemplos de lo que se puede ir construyendo.

Lógicamente, esta fase no encuentra límites ya que siempre se puede avanzar y perfeccionar el modelo de autogobierno o de autonomía. Lo importante es que todos los pueblos indígenas tengan sus miradas puestas en esta fase para que tarde o temprano podamos hablar de un movimiento indígena exclusivamente inmerso en esta tercera y última fase.

En el ámbito internacional podríamos afirmar que nos encontramos entre las dos primeras fases. Obviamente la fase de autonomía queda todavía muy lejos de toda una comunidad internacional en donde sólo tienen capacidad de decisión los gobiernos y donde sólo se reconocen como sujetos del Derecho Internacional los estados.

A pesar de todo, sí se ha dado una serie de avances que bien pueden ser catalogados como grandes avances si tenemos en cuenta la dificultad que entraña la transformación y la creación de espacios en el ámbito internacional para todo aquel sujeto que no sea un estado soberano. Estos avances son consecuencia directa de la política dual de actuación que siempre ha tenido el movimiento indígena, conjugando siempre el trabajo en el ámbito nacional con el trabajo en el ámbito internacional, lo cual ha motivado la paradoja según la cual en la actualidad hay pueblos sin dere-

chos ni reconocimiento en el ámbito nacional, y con espacios de participación y reconocimiento en el ámbito internacional.

El proceso experimentado por el movimiento indígena en el ámbito internacional, además de ser sorprendente por la rapidez y efectividad de sus presiones, constituye un auténtico ejemplo de cómo la sociedad civil bien organizada puede motivar cambios trascendentales para el devenir de las relaciones internacionales en el futuro. El hecho de que se haya conseguido la creación de un foro permanente dentro del seno de las Naciones Unidas, al más alto nivel permitido (con dependencia directa del ECOSOC) significa un logro importantísimo no solo para las pretensiones de los pueblos indígenas, sino también para todo aquel que trabaja desde la sociedad civil por provocar modificaciones del sistema internacional. Pero lógicamente el foro no ha surgido de la noche a la mañana, sino que lleva aparejado muchas interminables jornadas de trabajo y confrontación en ámbitos internacionales, de *lobby* político y de presión.

El acceso de líderes indígenas a organizaciones internacionales data ya de la época de la Sociedad de Naciones, cuando representantes del pueblo Cree solicitaron su participación en dicha organización, mientras que la Organización Internacional del Trabajo, organización creada al amparo de la Sociedad de Naciones, creaba un Comité de expertos sobre los trabajadores nativos en 1926, comenzando de esa manera un trabajo a favor de los pueblos indígenas que no ha cesado hasta nuestros días.

Más tarde, ya en la década de los 70 se organizaron las primeras conferencias internacionales y los primeros intercambios con las Naciones Unidas, que motivaron la redacción de un extenso estudio sobre la discriminación contra los pueblos indígenas, realizado por el relator especial D. José Martínez Cobo, que se alargó entre 1973 y 1984, y que a su vez motivó la creación en el seno de las Naciones Unidas de un grupo de trabajo para las poblaciones indígenas en 1982. Dicho grupo tenía y tiene como misiones principales el seguimiento de la situación y violaciones de derechos humanos que se pro-

ducen contra los pueblos indígenas, y la creación de una normativa dirigida a mejorar la situación de estos pueblos. Compuesto por un grupo de cinco expertos independientes nombrados por la Comisión de Derechos Humanos y dependiente de la Subcomisión de Derechos Humanos, el grupo de trabajo se ha convertido con los años en el mayor foro de participación social de las Naciones Unidas, y en un punto de referencia obligado para todas las organizaciones que trabajan por el movimiento indígena. El nivel de participación es tan alto (más de 1.200 personas en los últimos años) que da pie a un trabajo paralelo tan importante o más que el del propio grupo de trabajo.

A pesar de sus enormes limitaciones, de sus sesiones, durante la tercera semana del mes de julio de cada año, en las que convergen líderes y representantes indígenas llegados de todo el mundo, han partido las iniciativas más significativas relacionadas con los pueblos indígenas de las últimas décadas. Gracias a su impulso se declaró el año 1993 como el año internacional de los pueblos indígenas, y la década comprendida entre el año 1994 y 2004 como la década internacional de los pueblos indígenas. Década en la cual estamos inmersos y a la expectativa de que se acaben de cumplir los dos objetivos principales que tenía: la aprobación en la Asamblea General de Naciones Unidas de una declaración internacional sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas y la creación de un foro permanente dentro del propio sistema de las Naciones Unidas que posibilite completar y perfeccionar, si cabe, el trabajo del grupo de trabajo. Hasta la fecha se ha creado el foro permanente, con la resolución 2000/22 de 28 de julio de 2000, marcando un hito interesante dentro de la propia organización porque sin duda supone un apoyo muy interesante de la organización a la causa de los pueblos indígenas. Desgraciadamente no todo es positivo y en cuanto al proyecto de declaración, las cosas no marchan tan bien. Tras su aprobación por el grupo de trabajo en 1993 y por la Subcomisión para la Prevención y Protección de las Minorías en 1994, se encuentra estancada en la Comisión de Derechos Humanos, en donde

a pesar incluso de que se ha creado un grupo de trabajo *ad hoc* para el tema del proyecto de declaración no parece muy probable que prospere, ya que hasta la fecha tan sólo se han aprobado dos de los 45 artículos de que se compone la declaración y el enfrentamiento y constante bloqueo entre los representantes indígenas y los representantes gubernamentales no hace presagiar un futuro muy halagüeño a corto plazo, antes de que finalice la década internacional.

Paralelamente, el movimiento indígena viene trabajando desde la óptica de los movimientos sociales, buscando siempre avanzar en este largo camino que les separa del reconocimiento, del respeto y en definitiva de la supervivencia. Sin lugar a dudas, puede ser considerado como un ejemplo para el resto de las organizaciones y sociedad civil en general, ya que, lo que este movimiento viene consiguiendo en las últimas décadas resulta muy esperanzador para quienes creen en la hegemonía de los derechos humanos dentro del marco de las relaciones internacionales y en la humanización de las organizaciones y del derecho internacional. Quizás, el colofón a este reconocimiento internacional fue la concesión en 1992 a la Sra. D.^a Rigoberta Menchú Tum, líder indígena del pueblo Maya, del premio Nobel de la paz.

Véase también: Cultura para la Paz, Educación para la convivencia, Genocidio, Indígenas, Protección de minorías.

Bibliografía:

- AA. VV. (1995), «Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas», en *ALAI*, año XIX, II época, 16 de marzo.
- BERRAONDO, Miguel (2000), *Los derechos ambientales de los Pueblos Indígenas: La situación en la región amazónica*. Quito, Editorial Abya Yala.
- ETXEBERRÍA, Xavier (1998), «El Desafío del otro Indígena». *Letras de Deusto*. Vols., 28, 79, abril-junio.
- GABE, Mugarik (1994), *Pueblos Indígenas*. Bilbao, Mugarik Gabe.
- , (1995), *Pueblos Indígenas. Nuestra visión del desarrollo*. Barcelona, Mugarik Gabe e Icaria editorial.

GARCÍA ROMEU, Bibiana, LÓPEZ, Atencio y HUERTAS, Héctor (1998), *Los Pueblos Indígenas frente al nuevo milenio*. Madrid, WATU/Acción Indígena.

GOBIERNO VASCO (1998), *Derechos de los Pueblos Indígenas*. Vitoria.

MIKEL BERRAONDO LÓPEZ

MOVIMIENTOS SOCIALES. El concepto de movimiento social ha sido objeto a lo largo del tiempo de numerosas definiciones sin que se haya llegado a un acuerdo entre los teóricos sobre su significado exacto. Sin embargo, a la hora de conceptualizar movimientos sociales la mayor parte de los académicos incluyen una serie de elementos como definitorios de este término. De manera que un movimiento social podría ser definido como un *grupo de personas o agente colectivo* con unos *objetivos comunes y solidaridad* cuyas acciones dirigidas a alcanzar dichos objetivos tienen una *continuidad en el tiempo* y un carácter de *desafío colectivo al orden existente*.

Origen de los movimientos sociales modernos. Entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX se puede empezar a hablar de movimientos sociales modernos tal y como los entendemos hoy en día.

Con la consolidación de los estados nacionales, la expansión de las carreteras, los medios de comunicación impresos y el crecimiento de las asociaciones privadas se creó el marco social y político que transformó la acción colectiva y los movimientos sociales.

Desde la formación del Estado-nación, los movimientos sociales se han convertido en actores que han retado la política convencional. Han conseguido articularse como agentes sociales clave en la profundización de la democracia del Estado-nación, del orden internacional, así como en otras esferas de ámbito privado como la familia.

A modo de ejemplo, se puede citar cómo el movimiento obrero en el siglo XIX provocó la inclusión de la clase trabajadora en las democracias liberales, o cómo los movimientos de mujeres y los movimientos por los derechos civiles en la década de 1960 supusieron la ampliación de nuestro entendimiento

sobre lo que realmente significa desarrollar y aplicar una política democrática. Cabe mencionar igualmente como ejemplo digno de ser incluido, las actuales actividades transnacionales de los movimientos sociales que dejan ver lo que implicaría un gobierno global democrático y una globalización más humana y más justa, o el importante papel jugado por los movimientos de derechos humanos en todo el mundo.

Como se puede observar, existe una gran variedad de movimientos sociales. Su elenco va desde movimientos indígenas, movimientos ecologistas, movimientos de mujeres o movimientos antiglobalización, hasta movimientos de paz, movimientos de derechos humanos, o movimientos islamistas, entre otros.

Características de los movimientos sociales. Para entender mejor qué son los movimientos sociales cabe hacer una descripción de aquellos elementos que los caracterizan y que los diferencian de otras formas de acción colectiva.

En primer lugar los movimientos sociales son una interacción más o menos informal de redes sociales que aúnan a una pluralidad heterogénea de individuos, grupos y organizaciones.

A través de estas redes, se hace posible crear las condiciones para que se dé la movilización, procurando los recursos necesarios para la acción, y el marco para la elaboración de una forma específica de ver la realidad. Es en los intereses y valores comunes donde se encuentra la base de las acciones colectivas.

Es necesario recalcar que un movimiento social no debe ser confundido con una organización o con una ONG. Para poner un ejemplo que ilustre mejor qué es un movimiento social, el movimiento de paz *Paz Colombia* se define a sí mismo como una convergencia nacional integrada por sindicatos, organizaciones de campesinos, organizaciones indígenas, comunidades afro-colombianas, ONG's de derechos humanos, medioambientales y de desarrollo, movimientos por la paz, asociaciones de jóvenes y estudiantes, grupos de comunidades de desplazados, organizaciones de mujeres, colombianos en el

extranjero, autoridades regionales y la Iglesia. Es decir, que este movimiento abarca una pluralidad heterogénea de individuos, grupos y organizaciones que sin perder su identidad y características propias se articulan en una estructura de redes. Esto permite crear una serie de condiciones que hacen más sencillas la movilización y la obtención de los objetivos e intereses comunes.

Esos objetivos e intereses comunes son los que hacen posible que se dé un punto de encuentro necesario para construir una «red de redes» que permita llevar a cabo acciones conjuntas.

En el caso de *Paz Colombia*, el objetivo de este movimiento es el compromiso de la sociedad Colombiana en términos de paz, derechos humanos y justicia.

Es decir, que aunque los objetivos y formas de entender la realidad de los individuos y grupos que conforman el movimiento son distintas, les une el objetivo común de trabajar por la paz, los derechos humanos y la justicia.

En segundo lugar, los movimientos sociales son actores en una situación de conflicto. Se entiende aquí por situación de conflicto la relación de oposición entre aquellos que se movilizan y aquellos a los que el movimiento social desafía.

Por lo tanto, el motivo por el que habitualmente la gente se une, es para plantear exigencias comunes a sus adversarios, a los gobernantes o a las elites.

Si bien el desafío colectivo no es la única clase de acción, sí es la más común. Esto se debe a la carencia de los recursos habituales (como medios económicos, organización, acceso al estado, etc.), que son controlados por los grupos a los que los movimientos sociales se oponen. Por estos motivos, el movimiento social, recurre a otros métodos que lo conviertan en el punto de encuentro de sus seguidores y que atraigan la atención de adversarios y terceras partes.

De todas maneras, las estrategias, las formas de desafío colectivo y las pautas de conducta del grupo, dependen, entre otras cosas, de la naturaleza del sistema en el que se encuentran o de si se trata de un sistema represivo o del grado de represión del mismo.

Por último, es la continuidad en el tiempo de las manifestaciones de acción colectiva frente a los adversarios lo que confiere el carácter de movimiento social.

Debates teóricos sobre los movimientos sociales. La teoría del movimiento social ha tratado de dilucidar a lo largo del tiempo, por qué actúa colectivamente la gente, cuándo lo hace y cuáles son los frutos de la acción colectiva.

Los primeros teóricos que intentan explicar los movimientos sociales modernos, Marx y Engels, entendieron que el problema de la acción colectiva radicaba en la estructura social.

Es sobre los elementos que aducen Marx, Lenin y Gramsci como fundamento para la acción colectiva donde se asienta la teoría moderna de los movimientos sociales. Estos elementos son: la conciencia de clase y la situación de conflicto, la organización como base necesaria para la acción colectiva y el desarrollo de una identidad conjunta que mueva a la acción.

Hasta la década de 1960 el estudio de los movimientos sociales sufrió un letargo del que sólo se despertaría a raíz de la profunda eferescencia social que se experimentó durante esta década en todo el mundo.

Diversas corrientes teóricas surgieron a partir de este momento tratando de dar explicación a la reactivación de las manifestaciones de acción colectiva y como reacción a las lagunas teóricas manifiestas en los modelos anteriores. Las teorías más destacadas que aparecieron son: la teoría del comportamiento colectivo, la teoría de la movilización de recursos, la teoría de los nuevos movimientos sociales y la teoría del proceso político.

En primer lugar, la *Teoría del Comportamiento Colectivo* aparece en Estados Unidos de Norteamérica y considera a los movimientos sociales respuestas semiracionales a condiciones anormales de las estructuras sociales. Es decir, que son un síntoma de una sociedad enferma, que revela tensiones que no pueden ser absorbidas por el sistema.

La *Teoría de la Movilización de Recursos* surge también en los Estados Unidos. Para esta corriente el movimiento social está orien-

tado a la consecución de unos objetivos, por lo que la organización, el liderazgo y las decisiones estratégicas son cuestiones fundamentales para que éstos sean alcanzados. Según esta vertiente, el éxito de un movimiento social se asienta sobre los recursos internos del mismo y las relaciones que establecen con otros grupos.

La *Teoría de los Nuevos Movimientos Sociales* surge en Europa en la década de 1970. Según esta teoría, los Nuevos Movimientos Sociales aparecen como reacciones sintomáticas de los cambios y de las nuevas condiciones sociales. Partiendo de la idea de que nos encontramos ante un nuevo tipo de sociedad, se concluye que los movimientos sociales que se manifiestan en este marco, son también nuevos. Estos movimientos se alzarían contra el predominio social y cultural que bebe de elementos característicos del sistema capitalista occidental. En su lugar, éstos proponen un estilo de vida diferente que supondría un cambio radical de la lógica de valores y que permitiese encaminarse hacia una sociedad más justa, racional y humana. Desde un punto de vista político significaría una defensa de la sociedad civil frente al estado y una profundización democrática. Dentro de los llamados Nuevos Movimientos Sociales cabe incluir movimientos ecologistas, de derechos humanos, pacifistas, antimilitaristas o los movimientos por una globalización alternativa, entre otros.

La *Teoría del Proceso Político* surge del intento de sintetizar y conciliar la Teoría de la Movilización de Recursos y la Teoría de los Nuevos Movimientos Sociales. Para los defensores de esta teoría la autoridad política es una fuente de recursos externos para los movimientos sociales. De manera que considerar y entender la realidad política en la que los movimientos se desenvuelven es una cuestión fundamental para comprender el origen de la movilización, la forma que adquiere y las probabilidades de éxito. Igualmente, la identidad colectiva y la estrategia de la protesta están condicionadas por la relación de los actores sociales con el contexto político.

Análisis de los movimientos sociales: oportunidades políticas, estructuras de movilización, procesos enmarcadores. A la hora de analizar el surgimiento y desarrollo de los movimientos sociales, por qué surgen, cuándo surgen y cómo se mantienen, las diferentes tradiciones teóricas han destacado la existencia de tres elementos claves. Estos elementos son: las oportunidades políticas, las estructuras de movilización y los procesos enmarcadores.

Las oportunidades políticas hacen referencia a los recursos exteriores al grupo que se moviliza y que se materializa en el sistema político en el que se encuentran integrados. La importancia del análisis de las estructuras políticas radica en que el entorno político puede suponer una fuente importante de incentivar o represión de la acción de los movimientos sociales.

En relación con las estructuras de movilización, éstas son los canales colectivos formales e informales a través de los cuales la gente puede movilizarse e implicarse en la acción colectiva. Es decir, que aunque son los individuos los que deciden participar en la movilización, ésta es generalmente puesta en marcha y mantenida en el tiempo por los grupos de contacto, las redes sociales o las instituciones a las que pertenecen. Estas estructuras juegan, por lo tanto, un importante papel en el surgimiento, desarrollo y mantenimiento de los movimientos sociales.

En último lugar, los procesos enmarcadores se refieren a los esfuerzos estratégicos realizados por grupos de personas que conforman los movimientos sociales y cuyo fin es construir formas compartidas de entender la realidad y a sí mismos. Estos valores y formas de entender la realidad son lo que da legitimidad y lo que mueve a la acción colectiva.

Aplicación del debate teórico a otros marcos distintos a los occidentales: el caso Latinoamericano. Tanto las corrientes teóricas norteamericanas como las europeas se desarrollaron en base a las características socio-políticas de sus propios contextos. Esto significa que sus marcos teóricos no necesariamente se ajustan o son proyectables a otras rea-

lidades distintas, tales como la asiática, la africana o, en este caso, la latinoamericana. Por este motivo, su aplicación debe hacerse con cautela y visión crítica.

En primer lugar, cabe resaltar que muchos de los movimientos sociales en Estados Unidos de Norteamérica y en Europa surgen en el marco de democracias liberales. Contrariamente, los movimientos sociales latinoamericanos aparecen en sistemas autoritarios o en regímenes militares en los que la sociedad civil es débil y está fragmentada.

Por otro lado, muchos de los movimientos del contexto occidental se encuentran en un estado de bienestar, mientras que el contexto Latinoamericano se caracteriza por un escaso desarrollo por parte de los estados de sistemas de bienes y servicios sociales.

Además, teniendo en cuenta la fuerte intrusión del Estado tanto en la esfera pública como en la privada, la formación de identidades sociales y colectivas están fuertemente condicionadas por éste. En tal contexto, los movimientos sociales en Latinoamérica no atienden tanto a valores post-materialistas como el anti-consumismo, sino a cómo consumir lo suficiente para subsistir. Los servicios sociales básicos, así como los derechos y libertades fundamentales del ciudadano, son los objetivos principales de las demandas de la acción colectiva.

Aun así, cabe subrayar que existen importantes movimientos que incluyen elementos culturales y de identidad, como también la búsqueda de nuevas formas de organización política. A modo de ejemplo se pueden citar el movimiento ecologista en Brasil, los movimientos de derechos humanos en toda la región y el papel que jugaron en su lucha contra los regímenes militares, los movimientos de mujeres en todo el continente, los movimientos indígenas, o movimientos de paz en Colombia.

A pesar de las grandes dificultades que los movimientos sociales han tenido en esta realidad, han jugado y juegan un papel político importante en la recuperación de espacios de libertad. Sin embargo, teniendo en cuenta el papel que protagoniza el estado, la recuperación y fortalecimientos de la sociedad civil es un proceso complejo.

Aparte de todas las críticas que han recibido estas teorías en otros contextos sociales y políticos como es el caso del Latinoamericano, si se tiene en cuenta el papel que juega el estado en las sociedades latinoamericanas o la presencia de elementos culturales en algunos movimientos sociales, su aplicación es también de utilidad a la hora de analizar los movimientos sociales.

Véase también: Movimiento ecologista, Movimiento pacifista, Movimiento por los derechos de las mujeres, Movimientos indígenas, Organizaciones no gubernamentales.

Bibliografía:

- DELLA PORTA, Donatella, DIANI, Mario (1999), *Social Movements: an introduction*. Oxford, Blackwell Publishers.
- POWERAKER, JOE (1995), «Theorizing Social Movements», en *Critical Studies on Latin America*. London, Pluto Press.
- MARDONES, José María (1996), *10 Palabras Claves sobre Movimientos Sociales*. Navarra, Verbo Divino.
- MCADAM, Doug, MCCARTHY, J. y ZALD, M. (1999), *Movimientos Sociales: Perspectivas Comparadas, Oportunidades Políticas, Estructuras de Movilización, Marcos Interpretativos Culturales*. Madrid, Istmo.
- MORRIS, Aldon D., MCCLURG, Carol (1992), *Frontiers in Social Movements Theory*. New Haven, Yale University Press.
- TARROW, Sidney (1997), *El Poder de los Movimientos Sociales, la Acción Colectiva y la Política*. Madrid, Alianza Editorial.
- ZUBERO, Imanol (1996), *Movimientos Sociales y Alternativas de Sociedad*. Madrid, Ediciones HOAC.

Webs:

- <http://www.galeon.com/pazcolombia/> (*Declaración Final de Paz Colombia*. Conferencia Internacional por la Paz y los Derechos Humanos, Costa Rica, Octubre de 2000).
- <http://www.galeon.com/pazcolombia/> (*Documento de Apertura del Encuentro de Costa Rica*. Conferencia Internacional por la Paz y los Derechos Humanos, Costa Rica, Octubre de 2000).

ANA HOMET ALONSO

MUJERES. Las mujeres en tanto colectivo de género tienen y han tenido una profunda relación con la paz en todas sus acepciones y en múltiples dimensiones. En primer lugar, dicha relación estaría definida por el propio papel de género tradicionalmente asignado a las mujeres, de modo que su función maternal, es decir, de reproductoras de vida, se contradice con la acción de quitar la vida, y, por tanto, con su implicación directa en la violencia y la guerra. Al mismo tiempo, su tradicional exclusión del poder político, en manos de los varones, ha sido causa y consecuencia de su exclusión de los ejércitos, teniendo en cuenta que el poder político suele ir de la mano del poder militar. Por tanto, como ha indicado Cándida Martínez, la división de papeles de género ha marcado tanto la condición femenina como las formas de vivir la paz y la guerra. Y, aunque no se puede afirmar que las mujeres han sido siempre defensoras de la paz –en muchas ocasiones han participado en actividades relacionadas con la guerra, e incluso la han alentado–, no es menos cierto que su tradicional desvinculación directa de la guerra y su función como dadoras de vida las ha llevado a implicarse de forma estrecha en el concepto de paz y en las prácticas pacíficas. Cuando las mujeres han intentado superar su papel de género de la mano del feminismo, a menudo han incorporado estos presupuestos a su acción pública, tanto en la reivindicación no violenta de sus derechos como en su intervención activa en la causa de la paz, al tiempo que el propio feminismo ha contribuido de manera decisiva en la redefinición de los derechos humanos y, por tanto, de la Paz Positiva.

Por tanto, básicamente la relación entre las mujeres y la paz tiene una triple dimensión: el discurso del género y la paz, vinculado a la misma idea del género de la paz; las mujeres como agentes activos y pasivos de paz; y la conceptualización acerca de los conflictos de género y la paz positiva.

En primer lugar, los discursos y las prácticas de género han implicado una diferente situación de mujeres y hombres ante la paz y la guerra. Como ha señalado Cándida Martínez, la relación entre las mujeres, la paz y la guerra, es a la vez intensa y contradictoria.

Por un lado, en su calidad de reproductoras, contribuyen a sustentar y reproducir los papeles de género socialmente exigidos, lo que implica la reproducción y el mantenimiento de los valores masculinos, incluidos los militaristas y los patriarcales que someten a las mujeres. Por otro, la guerra atenta contra la función social y política fundamental de las mujeres, obstaculizando o impidiendo la correcta reproducción del grupo familiar y privándoles de sus apoyos familiares y afectivos. También el desarrollo de las actividades pacíficas, a menudo en manos de varones, que permiten el sostenimiento de la comunidad, como la agricultura, y que conceptualmente también se han vinculado al mundo femenino. En efecto, aunque la actividad agrícola, que, durante milenios, ha sido el motor de la economía humana, ha estado mayoritariamente bajo el control masculino, también ha sido simbolizada en lo femenino. El concepto generalizado de la mujer como tierra dispuesta para ser cultivada –idealmente por un varón– deriva de la identificación de la fecundidad de la naturaleza con la fecundidad femenina, considerados un mismo fenómeno. De ahí que un espacio de paz –entendida ésta como ausencia de guerra– haya sido históricamente definido como aquél en que la tierra es fértil y las mujeres paren numerosos hijos. Asimismo, la paz se asocia a la domesticidad, el ámbito considerado femenino por excelencia, pues permite la correcta vida familiar, tanto de mujeres como de hombres, mientras que la guerra hace a estos últimos abandonar su hogar, precisamente con la excusa de defenderlo, en su función protectora.

Al mismo tiempo, al ser el mundo de la guerra estrictamente masculino, la paz (negativa) y lo que ella conlleva constituiría para las mujeres el ámbito *natural* en que se desarrollarían su vida y su correcta participación en la sociedad. Es decir, al menos para la mitad de la humanidad la paz es y ha sido el estado ideal natural según el tradicional discurso de género. Y de ahí también que, en relación con la guerra, las mujeres, junto con los niños y ancianos –los colectivos excluidos de la actividad militar–, hayan formado parte del sector de la población susceptible de ser «protegido» por la función

guerrera de los varones a la vez que han sido las víctimas de la guerra. En la guerra tradicional, consistente en el enfrentamiento directo entre dos ejércitos, el mayor número de bajas se produce entre los guerreros, mientras que el resto de la población tan sólo se ve implicada directamente en caso de asedio, saqueo o invasión masiva. Ciertamente, las mujeres, como todos, pueden ver seriamente afectadas sus vidas por efectos de la guerra, a consecuencia de hambrunas, enfermedades, muerte o ausencia del varón proveedor y protector, recesión económica en general, etc., sin hablar de los traslados y deportaciones masivas de población, siendo los refugiados mayoritariamente mujeres y niños. Además, en el transcurso de las guerras, las mujeres han sufrido también una específica violencia de género, violaciones sexuales, mediante las cuales los vencedores simbolizan en el cuerpo de las mujeres el dominio sobre el territorio y las posesiones de los vencidos. Esta condición de víctima se ha acentuado con la creciente incidencia de la guerra sobre la población civil en el mundo contemporáneo, en que los bombardeos masivos e indiscriminados sobre zonas habitadas han provocado un espectacular aumento de las víctimas civiles, que pueden superar en número a las bajas militares.

De este modo, no es de extrañar que en muchas sociedades históricas y contemporáneas, la paz como concepto abstracto haya sido personificada en forma de mujer y, como tal, haya asumido los atributos propios de mujeres, como la fertilidad, la maternidad y la domesticidad. Por lo que concierne a la sociedad occidental, en la Antigüedad Clásica, las divinidades que personificaban la paz (la griega Eirene, y la romana Pax) eran femeninas y el simbolismo que las rodeaba era el propio de las funciones reproductoras identificadas con las mujeres, tanto la maternidad humana como la fertilidad de la naturaleza. También en China, por ejemplo, la paz ha sido vinculada al mundo femenino y, así, uno de los ideogramas que expresan este concepto representa a una mujer dentro de una casa. En efecto, se ha establecido una íntima relación entre paz y vida, entre paz y prosperidad-fecundidad, entre paz y hogar, ligada a

la función de género atribuida a las mujeres como reproductoras y cuidadoras del grupo familiar y de la comunidad en general.

Esta simbología ha tenido un notable éxito iconográfico a la hora de simbolizar tanto la paz como la guerra. De ahí que mientras la primera ha solido ser representada mediante imágenes de pacíficas matronas fértiles o por diosas del amor (unión y fertilidad frente a desunión y destrucción de la guerra), la impactante imagen de una mujer con un niño en brazos en medio de un paisaje bélico ha sido un frecuente recurso iconográfico para simbolizar la barbarie de la guerra.

En segundo lugar, a menudo partiendo de esta función de género, las mujeres se han implicado activa y pasivamente en la consecución y mantenimiento de la paz y la regulación pacífica de conflictos. Por un lado, las mujeres, en su vida cotidiana, han desarrollado pautas de relaciones sociales y de regulación y resolución pacífica de conflictos, como la paciencia, la caridad, el cuidado, la compasión o la mediación, vinculados estrechamente al tradicional papel de género femenino. Como objetos pasivos, las mujeres han sido utilizadas a menudo, por medio de matrimonios, como enlaces entre familias e incluso entre facciones políticas y Estados, sirviendo para sellar o favorecer paces y alianzas entre varones. Al mismo tiempo, su condición de enlaces entre familias y, por tanto, de cohesionadoras familiares y sociales, ha propiciado su papel activo de mediadoras dentro la familia o entre las familias a las que pertenecen, lo que, en el caso de monarquías dinásticas, se ha traducido a menudo en una intensa actividad diplomática entre Estados. Asimismo, su función de cuidadoras de la familia ha sido ampliada a la comunidad, actuando como mediadoras sociales, mediante el ejercicio de la beneficencia y la caridad. Las mujeres han destacado en estas actividades de forma significativa, e incluso las han utilizado para salir del espacio doméstico de la casa precisamente ampliándolo a toda la sociedad, extendiendo a ésta su papel de madres cuidadoras. De este modo, se han inclinado a favorecer los sectores más débiles, que corresponden a su función educadora y cuidadora en el seno de la familia: niños huérfanos

o pobres, ancianos, muchachas descarriadas y personas sin apoyos familiares en general. Esta actitud se ha plasmado a menudo en una forma distinta de entender el ejercicio del poder, como ocurrió en el caso de las llamadas «santas reinas» de época medieval y moderna, caritativas y hacedoras de la paz, que no sustentaban su poder en la violencia, sino en la Mediación en las relaciones humanas, tanto políticas como sociales.

En cuanto al movimiento directo y consciente de mujeres en favor de la paz, ha solido estar también vinculado al cumplimiento de su papel de género. Por un lado, las mujeres, relegadas tradicionalmente a la esfera de lo privado, han irrumpido en el ámbito público para reclamar la paz y actuar como mediadoras entre varones, cuando han visto amenazado el correcto funcionamiento de su papel de género, la reproducción, a causa de la guerra. De este modo, las primeras movilizaciones de mujeres, como las de las sabinas para acabar con la guerra entre sus familiares varones, sabinos y romanos, se han producido para pedir la paz. Sin embargo, no ha sido hasta época contemporánea que las mujeres se han implicado de manera masiva y directa en la consecución y mantenimiento de la paz, irrumpiendo con fuerza en el ámbito público para reclamarla. Acción directa en favor de la paz que se ha producido desde dos posiciones de partida, que a menudo han convergido en un mismo objetivo. Por un lado, desde los presupuestos tradicionales, es decir, en su calidad de madres reproductoras de vida, como ocurrió en su implicación activa en el movimiento de no-violencia para la independencia de la India, liderado por Gandhi, o la mediación de madres y esposas en conflictos como el de Irlanda del Norte, donde numerosos grupos fundados por mujeres se han movilizado por los derechos civiles, la paz y la reconciliación inter-étnica, demostrando su capacidad de relacionarse por encima de las tendencias. Las mujeres, además, forman parte importante y a veces mayoritaria en numerosas organizaciones no gubernamentales en favor de la paz, la igualdad y el desarrollo. Precisamente, éstos (igualdad, desarrollo y paz) han sido incorporadas a los objetivos de impor-

tantes movilizaciones feministas y han sido el lema de las conferencias internacionales sobre mujeres. De este modo, no resulta extraño que los Premios Nóbel de la Paz hayan recaído diez veces en manos femeninas, siendo la sección en que las mujeres han sido más veces galardonadas. Cabe destacar que la participación de las mujeres en los movimientos por la paz ha sido, a lo largo de la historia, numérica y cualitativamente más importante que en otras acciones públicas.

Por otro lado, el feminismo ha aportado al movimiento por la paz tanto sus activas movilizaciones como un nuevo y más amplio concepto de paz. En efecto, a lo largo del siglo XX y en el mundo actual, buena parte de las organizaciones feministas, entre las que se incluyen algunas de las que mayor repercusión pública han tenido (p.e. Mujeres de negro, WILPF), se han implicado activamente en las movilizaciones por la paz y el desarme, vinculando éstos a la reivindicación de los derechos femeninos.

Al mismo tiempo, las prácticas no violentas, que han sido las utilizadas fundamentalmente por el feminismo en su movimiento de reivindicación de los derechos de las mujeres (salvo recursos puntuales a la violencia, como en parte del sufragismo inglés), así como las prácticas y valores tradicionalmente considerados femeninos aplicables a la resolución pacífica de conflictos (compasión, negociación, mediación, etc.), han sido incorporados por el movimiento pacifista, al que han servido como inspiradores.

En tercer lugar, la consideración de los conflictos de género, a partir del feminismo ha contribuido de manera fundamental a una reconceptualización de la paz positiva, que no se entiende posible mientras haya violencia de género. En efecto, la inclusión de los derechos de las mujeres en los derechos humanos implica una reconsideración del concepto de paz estructural. Si la paz positiva se entiende que no puede ser posible mientras haya un grupo social discriminado u oprimido por otro, eso significa que no podrá alcanzarse mientras subsista la discriminación u opresión por causa del sexo, sobre todo cuando, en términos cuantitativos, afecta a más de la mitad de la humanidad, y, cua-

litativamente, a la desigualdad social más profunda, generalizada y constante en el tiempo. Es decir, la forma de discriminación tal vez más difícil de combatir y superar. Así lo ha entendido el feminismo, que ha acuñado el lema: «ni guerra que nos destruya ni paz que nos oprima». De este modo, el movimiento feminista, independientemente de su adhesión al pacifismo, al reivindicar la igualdad y liberación de las mujeres, es en sí mismo movimiento por la paz, pues contribuye activamente a la construcción de un mundo más igualitario y justo y, por tanto, pacífico.

Véase también: Conflictos de género, Ecofeminismo, Feminismo, Feminización de la Paz, Género, Patriarcado.

Bibliografía:

- BROCK-UTNE, Birgit (1989), *Feminist Perspectives on Peace and Peace Education*. Nueva York, Pergamon.
- DÍEZ JORGE, M.^a Elena (2001), «Imágenes de la paz y la mujer: Relaciones de género en la iconografía de la paz y de la guerra», en *Actas del Congreso «Imágenes de la lucha de género»*, Málaga.
- FISAS, Viçenc (Ed.) (1998), *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*. Barcelona, Icaria.
- MAGALLÓN PORTOLÉS, Carmen (1993), «Hombres y mujeres: el sistema sexo-género y sus implicaciones para la paz». *Mientras tanto*, 54, 61-76.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (2000), «Las mujeres y la paz en la historia: aportaciones desde el mundo antiguo», en MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.), *Historia de la paz: tiempos, espacios y actores*. Granada, Universidad de Granada, 255-290.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida y MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2000), «La paz desde la perspectiva de los Estudios de Género: Una aportación fundamental para construir un mundo más igualitario, justo y pacífico», en RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier (Ed.) *Cultivar la paz. Perspectivas desde la Universidad de Granada*, Granada, Universidadde Granada, 125-132.

Webs:

- <http://www.ffq.qc.ca/marche2000> (Marcha Mundial de las Mujeres en el Año 2000).
- <http://www.nodo50.org/mujeresred> (Mujeres en Red).
- [http://www.unifem.undg.org/United Nations Development Fund for Women \(UNIFEM\)](http://www.unifem.undg.org/United Nations Development Fund for Women (UNIFEM)).
- <http://www.almaz.com/nobel/women.html> (Women Nobel Prize Laureates).

M.^a DOLORES MIRÓN PÉREZ

MUJERES (Conferencias Internacionales sobre...). Al amparo de la Organización de Naciones Unidas, se ha venido celebrando, desde 1975 una serie de Conferencias Mundiales de las Mujeres, en las que se establecieron como objetivos principales la defensa y promoción de los derechos de las mujeres en un contexto de igualdad, desarrollo y paz. Estos tres objetivos fueron ya considerados fundamentales cuando la Asamblea General de Naciones Unidas declaró 1975 Año Internacional de la Mujer, relacionando el papel de las mujeres con problemas políticos, sociales y de desarrollo, que se convirtieron en el lema común a todas las Conferencias: México (1975), Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Pekín (1995). Igualmente estos tres temas han ido siendo retomados por los Foros alternativos de ONG's realizados al mismo tiempo que las Conferencias. De este modo, se ha ligado la consecución de los derechos plenos de las mujeres a la construcción de un mundo más igualitario, justo y pacífico.

Además de estos objetivos generales, cada Conferencia ha ido desarrollando y recapitulando los proyectos y resultados de las anteriores, al tiempo que ha propuesto otros nuevos a medida que se enriquecía de las experiencias anteriores y de las nuevas aportaciones metodológicas y prácticas. Así, la I Conferencia, celebrada en México, significó el punto de partida, imponiéndose como metas acabar con la discriminación, integrar a las mujeres en el desarrollo y aumentar su participación en la vida política y la cooperación internacional. Unas metas cuyos resultados y planteamientos fueron examinados y revisados en la Conferencia de Copenhague. Nairobi sig-

nificó, por su parte, la incorporación con fuerza de las mujeres del Tercer Mundo, vinculando de forma clara la evolución de la situación de las mujeres con las dinámicas económicas y políticas internacionales, colocándolas en el centro de muchos de los problemas fundamentales de la humanidad.

De todas las Conferencias, la más importante fue la celebrada en Pekín, tanto por el número de participantes como por la trascendencia de sus resultados, siendo sus dos ideas básicas para conseguir la igualdad: el «empoderamiento» de las mujeres y la integración de la perspectiva de género en todas las políticas, programas y proyectos. De este modo, se reconocieron oficialmente «los derechos humanos de las mujeres y niñas como parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales», incluyéndose asimismo, dentro de éstos, los derechos sexuales. Igualmente, este foro reconoció la labor de las organizaciones feministas, y propuso seguir luchando para conseguir la paz, la seguridad y un desarrollo sostenible centrado en las personas. Más específicamente, se propusieron soluciones y mecanismos de lucha para acabar con la feminización de la pobreza, los problemas de acceso a la educación, los de salud y uso del cuerpo, la violencia directa de género, así como promocionar la independencia y los derechos económicos de las mujeres, el acceso al poder y la toma de decisiones, y la participación de las mujeres en la solución pacífica de los conflictos armados, la cultura de la paz y la ayuda a mujeres refugiadas.

Estos objetivos y proyectos han sido revisados por la Sesión Especial de la Asamblea General de Naciones Unidas, celebrada en Nueva York (2000), que han observado la lentitud y la resistencia que encuentran en muchos puntos, pero también algunos logros importantes.

Véase también: Feminismo, Género, Pacifismo feminista.

Bibliografía:

PANOS INSTITUTE (1995), *Armas para luchar, brazos para proteger: Las mujeres hablan de la guerra*. Barcelona, Icaria.

PIERSON, Ruth Roach (Ed.) (1987), *Women and Peace. Theoretical, historical and practical perspectives*. London, Croom Helm.

PIETILÄ, Hikka (1990), «La contribución de la mujer como prerequisite para una paz duradera», *Quince años de feminismo. Poder y libertad*. Partido Feminista de España, 16-19.

MERCEDES ALCAÑIZ MOSCARDÓ

MUJERES DE NEGRO. Movimiento feminista pacifista de mujeres, surgido en el contexto de los conflictos étnico-religiosos más sangrientos y duraderos en la últimas dos décadas, y que toma su nombre de la indumentaria que adoptan en sus movilizaciones, como expresión de luto por todas las víctimas de la guerra y todas las formas de violencia. Defienden el diálogo y la negociación frente a la resolución violenta de los conflictos, construyendo «puentes de paz para la libertad/liberación, por una política internacional que expulse las guerras, la violencia y la pobreza».

Este movimiento de mujeres hunde sus raíces en el conflicto árabe-israelí, cuando, en 1988 las pacifistas israelíes con el apoyo de palestinas y norteamericanas, se movilizaron contra la ocupación de Palestina, manifestándose desde entonces periódicamente vestidas de negro y en silencio, movilizaciones que han intensificado a raíz del estallido de la Segunda Intifada en el año 2000. De este modo, se ha promovido la construcción de puentes de paz entre mujeres israelíes y palestinas, la solución no violenta del conflicto mediante el reconocimiento del derecho de ambos pueblos a la libertad y a un estado propio, para establecer una paz justa y duradera. En reconocimiento por su lucha en favor de la paz, el Parlamento Europeo ha otorgado al movimiento de Mujeres de Negro de Israel el Premio Andrei Sajarov 2001.

En 1991, pacifistas italianas crearon un grupo de Mujeres de Negro en contra de la Guerra del Golfo, poniéndose en contacto con mujeres yugoslavas. Precisamente ha sido la organización Mujeres de Negro yugoslava la más activa y la que ha alcanzado mayor notoriedad internacional. Esta Organización no

gubernamental ha tenido un papel destacado durante la guerra civil de Yugoslavia, y está formada por mujeres feministas, procedentes de todas las comunidades y repúblicas de la antigua Yugoslavia, aunque en un principio la iniciativa surgió de las feministas serbias. Desde 1991 estas mujeres han unido sus voces y sus acciones en contra de la guerra por encima de las fronteras étnicas y religiosas, estableciendo redes de apoyo y solidaridad femeninas, a menudo clandestinas, entre los distintos pueblos en conflicto. Así, se han movilizado periódicamente en el centro de las ciudades más importantes—singularmente en Belgrado—; han animado a los soldados a desertar, prestándoles apoyo práctico y promueven la objeción de conciencia; ayudan asimismo en los campos de refugiados y cooperan con grupos de asistencia a mujeres violadas; han apoyado a los presos políticos; promueven la investigación sobre los desaparecidos, etc. Todo ello a menudo en un clima de persecución política y de una cooperación no siempre fácil entre las mujeres de todas las etnias. En todo momento, han ligado su ideología feminista a la lucha no violenta, proclamando su deseo de

«fomentar valores diferentes a los que impone un espíritu patriarcal: no violencia frente a violencia, solidaridad frente a opresión, vida frente a necrofilia, muerte y destrucción».

Tras la caída, el 5 de octubre de 2000, del régimen principalmente responsable de la guerra y las violaciones contra la población civil, Mujeres de Negro han seguido organizando acciones en contra de la cultura de la violencia y del nacionalismo-militarismo, todavía presente en la sociedad ex-yugoslava, promoviendo los principios del antimilitarismo, el feminismo y la no violencia.

En la actualidad, existen numerosas organizaciones feministas pacifistas de Mujeres de Negro en todo el mundo, siendo de destacar su implantación en los países de América Latina, entre los que el grupo de Colombia está cobrando especial fuerza en su lucha contra la violencia gubernamental, paramilitar, de las guerrillas y del narcotráfico.

La Red Internacional de Mujeres de Negro reúne a los grupos de mujeres de los países de la ex-Yugoslavia, Europa, Estados Unidos, América Latina, Asia y África. Desde 1992, ha organizado encuentros internacionales promovidos por ex-yugoslavas e italianas, con una participación creciente de mujeres de otros países. En el noveno encuentro, que se celebró en Bruselas en octubre de 2000, participaron unas 250 mujeres de Alemania, Bélgica, España, Estados Unidos, Francia, Grecia, Inglaterra, Israel, Italia, Países Bajos, Palestina, Suecia, Suiza y ex-Yugoslavia. Asimismo, han participado en conferencias internacionales ante la ONU, el Parlamento Europeo, el Consejo de Europa, etc. De este modo, divulgan

«la solidaridad entre mujeres por encima de las fronteras, divisiones y barreras estatales, étnicas, religiosas y raciales, impulsando la creación de coaliciones multiculturales de mujeres por la paz, la participación de mujeres en la resolución no violenta de conflictos, los vínculos entre el feminismo y el antimilitarismo».

Actualmente, están desarrollando una acción intensa de información y movilización ante la escalada bélica surgida a raíz de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, declarándose en contra tanto del terrorismo fundamentalista como de la guerra de Estados Unidos contra Afganistán, así como en favor de los derechos de las mujeres afganas.

Véase también: Feminismo, Mujeres, Pacifismo feminista, Patriarcado.

Bibliografía:

- FALBEL, Rita, KELPFISZ, Irena y NEVEL, Donna (Eds.) (1990), *Jewish women's call for peace. A handbook for Jewish women on the Israel/Palestinian conflict*. Ithaca, Firebrand Books.
- MAGALLÓN, Carmen (1994), «Mujeres en negro, contra la guerra en Yugoslavia», *Papeles*, 51, 69-80.

Web:

<http://wib.matriz.net> (*Mujeres de Negro*).

M.^a DOLORES MIRÓN PÉREZ

MULY-TRACK DIPLOMACY. Véase *Diplomacia Paralela*.

MURO DE BERLÍN. El denominado Muro de Berlín es uno de los símbolos más sobresalientes y llamativos del período de la Guerra Fría. Las dos superpotencias surgidas de la II Guerra Mundial, EE UU y la URSS, se enfrentaron desde el punto de vista ideológico, económico, militar y cultural, siendo uno de sus teatros de operaciones toda Europa y, en particular, Berlín.

El Muro fue la mejor expresión de la división entre el mundo occidental y el comunista, representados ambos por la partición, primero de Alemania y después de Berlín.

Acabada la guerra mundial, Alemania fue ocupada militarmente y dividida en cuatro partes por las potencias Aliadas: Francia, Reino Unido, Estados Unidos y Unión Soviética, ninguna de las cuales quería que volviera a renacer un régimen como el nazi. Asimismo, Berlín, la capital del Reich fue dividida en cuatro sectores. Muy pronto se pudo comprobar que el futuro de la capital no estaba claro, sino mediatizado por las muchas tensiones entre el bloque capitalista y el soviético. En junio de 1948, los rusos bloquearon todos los accesos a los sectores de Berlín occidental, así como de éste hacia la República Federal, dado que para acceder a Berlín era necesario pasar por territorio controlado por las tropas soviéticas. Esto significó, en la práctica, asfixiar la economía berlinesa. Fue el Bloqueo de Berlín. El cual fue superado por un *punte aéreo* que duró 321 días (del 24 de junio de 1948 hasta el 12 de mayo de 1949), en el que Berlín fue abastecido de alimentos, medicinas y todo tipo de productos a través de unos 270.000 vuelos. Finalmente los soviéticos hubieron de acceder a desbloquear la situación y abrir, de nuevo, las fronteras.

Años después, 1953, los trabajadores del sector oriental de Berlín secundaron una oleada de huelgas, boicots y contestaciones al gobierno pro-soviético. Pedían los mismos derechos que los alemanes pro-capitalistas. El gobierno de la República democrática represalió el movimiento y el mundo occidental

contempló impasible los acontecimientos. Eran los años más duros de la Guerra Fría.

El bloqueo de Berlín y las luchas anti-soviéticas fueron la antesala del comienzo de la construcción del Muro de Berlín (13 de agosto de 1961) que sería el hito determinante para la creación de dos países, con dos sistemas, dos gobiernos, dos ejércitos, etc., en un solo territorio. Nacían en esa fecha, en sentido simbólico y oficial, la República Federal de Alemania (pro capitalista) y la República Democrática Alemana (pro comunista).

El Muro comenzó a construirse, desde la parte germano-soviética, en el verano de 1961. Los «democráticos» cerraron la Puerta de Brandeburgo, separaron las vías de transporte, desconectaron las líneas de teléfono, cortaron todos los flujos de trabajadores del Este al Oeste (unos 60.000 alemanes orientales trabajaban en el Berlín capitalista), impidieron el intercambio comercial y se comenzaron a establecer controles de entrada y salida. Cuando se terminó de construir el Muro había, entre los dos Berlines, 166 kilómetros de hormigón de largo por 4 de ancho y por cinco de alto, sistemas sofisticados de vigilancia, cables de alarma, alambradas, minas antipersona, torretas de vigilancia, etc.

Durante los 28 años que el muro estuvo en pie, más de 5.000 personas consiguieron escapar, de las que casi 200 murieron en el intento. El primero fue Peter Fechter, el 17 de agosto de 1962, y el último, Chris Gueffroy, el 6 de febrero de 1989.

El Muro fue la respuesta a la tensión creciente entre Moscú y Washington. De hecho, el Berlín de los aliados occidentales era un enclave geoestratégico dentro del mundo del socialismo real. En noviembre de 1958, Kruschchev lanzó un ultimátum a las potencias occidentales sobre Berlín: o en seis meses se revisaba en un sentido más favorable a la URSS que otorgara a la zona occidental el estatuto de ciudad libre, fuera del control occidental, o Moscú llegaría a un acuerdo por separado con la RDA, según el cual cedería a ésta plena soberanía de Berlín-Este y los accesos a la ciudad.

Las negociaciones y el encuentro entre Kennedy y Kruschchev, en Viena en 1961, no sirvieron para mover la posición occidental

expresada por el presidente norteamericano en julio de 1961: mantenimiento de la presencia occidental en Berlín occidental, mantenimiento del derecho de acceso, libre elección por parte de Berlín oeste de su régimen político (*three essentials*).

La aceleración del ritmo de huidas (unos 160.000 refugiados entre enero y agosto de 1961) a la zona occidental precipitó que el 13 de agosto de ese mismo año se iniciara la construcción de un muro que separaba ambas zonas de la ciudad y aislaba completamente al Berlín occidental. El Muro fue la parte más visible del *telón de acero* al que se refirió Winston Churchill. El Muro indignó a la opinión pública occidental, desacreditó la posición soviética y se convirtió en el símbolo más visible de la voluntad de los vencedores de la Guerra que se habían repartido el mundo en Yalta, Postdam y Teherán.

Las *revoluciones de 1989* derribaron a los gobiernos comunistas en las «democracias populares» por el sistema más insospechado, el uso masivo de la desobediencia y del disenso político, formas de resistencia no violenta que surgieron en la Polonia del sindicato católico *Solidaridad*, y en una Hungría y una Checoslovaquia más flexibles a los cambios. Las *revoluciones de terciopelo* convirtieron en absurdas las divisiones fronterizas y los muros levantados para dividir al Primer y Segundo mundo.

Finalmente, el mayor símbolo de la división de Europa se abrió el 9 de noviembre de ese año, en junio del siguiente los norteamericanos desmontaban el *Check Point Charlie* y, unos años después, el Muro, pieza a pieza, sería desmontado y unificadas las dos Alemaniás. Una parte de la historia más convulsa del siglo XX había terminado.

Véase también: Bombas de Palomares, Guerra Fría, OTAN, Pacto de Varsovia.

Bibliografía:

HILTON, Christopher (2002), *The Wall: The People's Story*. London, Sutton Publishing.
SCHWEIZER, Peter (Ed.) (1992), *The Fall of the Berlin Wall: Reassessing the Causes and Consequences of the End of the Cold War*. Stanford, Hoover Institution.

Web:

<http://www.geocities.com/Athens/Styx/6198/spapar1.htm> (Historia sucinta del Muro de Berlín, 1961-89).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

MUSEO DE LA PAZ. El museo es aquel lugar cuya finalidad es la de adquirir, conservar, estudiar y exponer los objetos que mejor ilustran las actividades del hombre y por tanto que custodia y cuenta la memoria de la humanidad y el desarrollo del conocimiento humano, de ahí que constituya la estructura ideal para ilustrar la aspiración humana a la Paz y al respeto del otro.

De un tiempo a esta parte ha surgido la idea de crear museos de la paz y además se está convirtiendo en un tema central de la agenda de no pocos museos nacionales, así como de los profesionales de los museos. Pero si los museos o monumentos que conmemoran la guerra existen en numerosos países, los museos de la paz han sido, hasta hace poco, bastante escasos y queda por recorrer un largo camino antes de poder conseguir el mismo nivel de reconocimiento cívico que disfrutaban los museos de la guerra.

Contamos no obstante con más de una veintena de museos de paz alrededor del mundo, con diferentes enfoques y temática variada. Entre las primeras experiencias de museos de paz nos encontramos con: el Palacio de la Paz de la Haya fundado por Andrew Carnegie a principios del siglo XX, que personifica la paz a través de la legislación internacional y constituye una excepción al mensaje «anti-guerra» de los primeros museos de la paz, tales como el Museo Internacional de la Guerra y de la Paz de Jean de Bloch, en Lucerna (Suiza, 1902) destruido por la guerra, o el Museo contra la Guerra de Ernst Friedrich (1923), otro más de los precursores, y destruido por el gobierno nazi. Éstos contribuyeron a formular un concepto de museo cuyo mensaje antiguerra sigue vivo gracias a los museos aparecidos años después; así en Alemania se crea el Museo contra la Guerra de Berlín, el Puente del Museo de la Paz de Remagen, (1980) o la Casa Contra la Guerra (Sieverhausen, 1981).

También Francia cuenta con iniciativas de este tipo, como es el caso del Museo Memorial de Caen (1988) y el Centro Mundial para la Paz, la Libertad y los Derechos Humanos de Verdun (1993), constituidos en campos de batallas del siglo XX.

En la misma línea, adoptando una posición de compromiso contra la guerra, denunciando aspectos de la brutalidad de la misma y las repercusiones que tiene, también se crearon algunas entidades a raíz de acontecimientos específicos como los museos del holocausto: Yad Vashem en Israel y los centros situados en numerosos antiguos campos de concentración, por ejemplo Dachau en Alemania y Auschwitz en Polonia.

De manera similar Japón ha contribuido activamente a estas experiencias, contando con dos escenarios de indiscutible valor simbólico: el Museo Conmemorativo de la Paz de Hiroshima (1955), creado para exponer la realidad del bombardeo atómico o el Museo de la Bomba Atómica de Nagasaki, y en esa línea también señalaremos el Museo del Quinto Dragón Afortunado de Tokio (1976) –el Quinto Dragón Afortunado fue el nombre del navío sometido a la prueba de la bomba de hidrógeno norteamericana en el atolón de Bikini en marzo de 1954–, el Museo de la Paz del Japón en Tokio (1983), el Museo de la Paz Himeyuri de Okinawa (1989), el Museo de la Paz de la Casa Comunal en la ciudad de Kochi (1989), consagrado a la paz y al medio ambiente, o el Centro Internacional de la Paz de Osaka (1991).

Al lado de estos centros pioneros tenemos que señalar que los museos de la paz modernos van más allá del restrictivo mensaje «contra la guerra» de sus predecesores. Está emergiendo un nuevo concepto del museo de la paz, de significación más amplia y positiva, en la que, además de la guerra y sus víctimas, se tienen en cuenta otros aspectos que comprometen la paz mundial como el hambre, la pobreza, los atentados contra los derechos humanos, los problemas de integración y racismo, el deterioro del medio ambiente, invitando a reflexionar y a obrar en favor de una existencia pacífica compartida por todos. Y todo ello a través no sólo de sus contenidos permanentes sino de una serie de activi-

dades periódicas, en muchos casos vinculadas y comprometidas con su entorno, como son conferencias, publicaciones, exposiciones temporales, actos testimoniales, etc.

En este camino hemos de destacar la labor realizada por el Museo Internacional de la Paz y de la Solidaridad de Samarcanda (1986), fruto de una iniciativa popular del Club Internacional de la Amistad «esperanto», organización no gubernamental sin fines de lucro, miembro del Oficio Internacional de la Paz de Ginebra y de la Red Internacional de los Museos para la Paz; o el Museo de la Paz de Chicago (1981), nacido con el fin de motivar a todos para que formulen soluciones creativas al problema de la violencia, siendo de especial interés entre otras actividades su Programa Móvil sobre la Paz, creado en 1992, para enseñar a los niños, padres y profesores a valorar la paz, a resolver los conflictos de un modo no violento y a expresar sus emociones de forma constructiva, contando para ello con la colaboración de escuelas públicas de Chicago.

No podemos olvidar tampoco otras iniciativas recientes: por ejemplo, se está planeando seriamente crear en Kenya un Museo Africano de la Paz, y un museo nacional de la paz en el Reino Unido, o en Oslo (Noruega) un museo dedicado a preservar la historia de los Laureados de los Premios Nobel. Existen además museos que se dedican sobre todo a la acción humanitaria en Londres o en Ginebra. No deben pasarse por alto asimismo los museos de la no violencia, en particular el conjunto de museos Gandhi esparcidos por la India. En Holanda, en mayo de 1999, se abrió un nuevo museo en La Haya donde se exponen compromisos de esta ciudad con la paz internacional, y se está considerando crear museos dedicados a operaciones de mantenimiento de la paz de las Naciones Unidas. También en Costa Rica la Fundación Oscar Arias tiene ambiciosos planes para un museo de la paz en América Central.

Igualmente, en los últimos años, numerosas galerías y museos convencionales han decidido privilegiar exposiciones que incluyen materiales directamente relacionados con la paz y el movimiento pacífico y magnífica ocasión para ello fue el año 2000, pues el 18

de mayo de ese año, coincidiendo con la iniciativa de las Naciones Unidas de proclamar el año 2000 Año Internacional de la Cultura de la Paz, los museos del mundo entero celebraron el Día Internacional del Museo en torno al tema «los museos por una vida de paz y armonía en la sociedad», desarrollando actividades a favor de la paz que promuevan la tolerancia y la convivencia pacífica.

Véase también: Derechos humanos, Integración, Noviolencia, Paz, Racismo.

Bibliografía:

- AA. VV. (1998), «Peace Museums Worldwide», en *Archivos de la Sociedad de las Naciones con la colaboración del Departamento de los Estudios sobre la paz*. Ginebra, Universidad de Bradford, Naciones Unidas.
- DUFFY, Terence (1993), «Museos de Paz; pasado, presente y futuro», *Revista Museum Internacional*, vol.46, 1, París, UNESCO, 4-8.
- , (1997), «Los museos de la paz del Japón», *Revista Museum Internacional*, 196, París, UNESCO, 49-54.
- ICOM (2000), «Noticias de los Museos», *Noticias del ICOM (Internacional Council of Museum)*, 1, 2-3.
- , (2000), «Día internacional del Museo. Los museos para una vida de paz y de armonía en la sociedad», *Noticias del ICOM (Internacional Council of Museum)*, 1, 4-7.

Webs:

- <http://www.peacemuseum.org>: (página de la asociación de museos de la paz).
- <http://www.friends-partners.org>: (página de amistad entre la población estadounidense y soviética).

MARÍA ISABEL CABRERA GARCÍA

MUTILACIÓN GENITAL FEMENINA.

Son variados los términos que se utilizan normalmente para designar este tipo de prácticas, como, por ejemplo, escisión, circuncisión femenina, ablación, clitoridectomía o infibulación, pero todos ellos remiten a una mutilación genital a la que es sometida la población femenina de ciertas zonas geográ-

ficas y que supone una manifestación más de la discriminación y la injusticia social que sufren las mujeres en el mundo.

Esta práctica se encuentra bastante diseminada a lo largo y ancho del mundo, pero es muy usual en más de una veintena de países del África Subsahariana y Nordoriental y, de manera más irregular, en algunas zonas de Oriente Medio y Asia.

Existen diversas variedades de circuncisión femenina que, atendiendo al grado de agresión sobre el cuerpo de las mujeres, pueden ser clasificadas en tres grupos: a) Escisión mínima o circuncisión *sunna*, que algunos asimilan a la circuncisión masculina, consiste en la resección del prepucio del clítoris y es la forma que suele predominar actualmente en la mayoría de los países árabes que se resisten a abandonar esta cruel práctica; b) escisión completa con ablación del clítoris y sus anexos, que era la forma más usual, por ejemplo, de la sociedad tradicional egipcia; c) infibulación o circuncisión faraónica, que es la manifestación más brutal y consiste en una escisión completa a lo que se añade una oclusión casi total de la vulva conseguida mediante puntos de sutura.

Está bastante extendida la idea de que la mutilación sexual de las mujeres fue una práctica introducida y reglamentada por el Islam, lo cual es un error. La confusión viene del hecho de que gran parte de los países en los que actualmente se da esta costumbre poseen una población mayoritariamente musulmana. Sin embargo, se trata de una costumbre anterior al Islam que, parece ser, tiene sus orígenes en la época predinástica del Egipto faraónico, aunque el primer documento histórico que recoge la ablación del clítoris data de la época de los Ptolomeos en el siglo II antes de Cristo. De hecho, en el Corán no existe mención alguna sobre clitoridectomía en cualquiera de sus formas, pero algunas sociedades islámicas, apoyándose en ciertos hadices más o menos auténticos, justifican esta práctica a condición de guardar moderación. Lo cierto es que en el Islam, la escisión del clítoris nunca ha sido considerada como un precepto religioso y sólo una de las cuatro escuelas jurídicas, la escuela *shafíí*, recomienda la circuncisión (*jitán*) tanto para el hombre

como para la mujer. Otra de las razones que demuestra que la mutilación genital de las mujeres es una costumbre social extra-religiosa es que se realiza por igual entre todas las confesiones de la zona afectada. De esta forma, encontramos países como Egipto y Sudán en donde tanto las niñas musulmanas como cristianas sufren esta amputación, o Etiopía en donde también afecta a las niñas de la comunidad judía *falasha*. Por su parte, países árabes, de mayoría islámica, como los del Magreb y los del Oriente Medio desconocen esta práctica.

Las razones por las que se utilizan estas prácticas castrantes son de diversa índole, pero, sin duda, las mutilaciones sexuales son un medio de control sexual de las mujeres y una forma más de asegurar la virginidad antes del matrimonio y la castidad después de él, bien sea por imposibilidad física de realizar el acto sexual (infibulación) o bien sea por inhibición del deseo sexual (escisión). Además de esto, la tradición y la mentalidad popular atribuyen a la mutilación genital de las mujeres otra serie de motivaciones erróneas relacionadas con la salud, la higiene, el honor, la pureza, la estética, la fecundidad, el matrimonio, la aceptación social, etc.

La mutilación sexual femenina es una práctica social muy difícil de controlar, ya que, en primer lugar, es un tema tabú que no suele trascender del ámbito privado, y, en segundo lugar, se practica a niñas entre cuatro y diez años en la intimidad familiar por parteras tradicionales que, con experiencia pero sin formación médica alguna, realizan dicha operación en condiciones higiénicas deficientes y con material inadecuado. Por este motivo, aunque existen países como Egipto, que prohibió la escisión de las niñas en 1959, y Ghana, que desde 1994 penaliza esta práctica, lo cierto es que la erradicación de la mutilación sexual femenina depende más de una política educativa, sanitaria y divulgativa adecuada, que logre concienciar a la sociedad, comenzando por las propias mujeres, y desmitificar viejas creencias erróneas.

Son muchas las consecuencias que tienen estas intervenciones para el cuerpo y la mente de las mujeres. La mutilación genital es, ante

todo, una agresión violenta y directa contra el cuerpo de las mujeres, que no sólo puede provocar múltiples complicaciones médico-sanitarias que pueden conducir hasta la muerte, sino que priva a las mujeres del desarrollo completo de su sexualidad al verse reducida muy considerablemente su capacidad de placer sexual. Este importante obstáculo al desarrollo de la potencialidad física de las mujeres repercutirá igualmente en su salud mental, psicológica, afectiva, de autorrealización y autoestima. Por otro lado, es incuestionable que la mutilación genital femenina es una manifestación de las violaciones de derechos humanos basadas en el género. Cuestiones como la identidad cultural no deben servir de coartada para perpetuar su existencia; más bien, la comunidad internacional, avalada por diferentes convenciones (*Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, la Declaración de Viena o La Convención sobre los Derechos del Niño*, entre otras), debe actuar coordinada y eficazmente para proteger los derechos de los niños y de las niñas contra todo perjuicio físico y mental, tanto si se da en ámbito público como privado.

Véase también: Islam, Mujeres.

Bibliografía:

- AL-SA'DAWI, Nawal (1991), *La cara desnuda de la mujer árabe*. Madrid, Horas y horas, 25-30, 59-70.
- AMNISTIA INTERNACIONAL (1998), *La mutilación genital femenina y los derechos humanos. Infibulación, excisión y otras prácticas cruentas de iniciación*. Madrid.
- EL KHAYAT-BENNAI, Guita (1988), *Le Monde arabe au féminin*. Paris, 36-43.
- ERLICH, Michel (1986), *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*. Paris.

Web:

<http://med.unex.es/medmund/infomundi/mutil.html> (Información sobre las mutilaciones a nivel mundial).

CARMELO PÉREZ BELTRÁN



NIÑOS

N

NACIONALISMO. Es una ideología que aparece con el sistema-mundo capitalista y cuyo origen inmediato, aunque tiene antecedentes históricos lejanos, puede situarse en la Inglaterra de Cromwell (1648) o en la Francia de la Gran Revolución (1789). En ambos casos se afronta la pérdida de legitimidad de un sistema político basado en un rey soberano al que se sustituye mediante la creación de un pueblo en el que reside la soberanía. La ideología, sin embargo, estaba siendo propagada por los mismos reyes europeos que, en sus aventuras militares expansionistas, necesitaban convencer a sus súbditos de la necesidad de pagar tributos o impuestos y, al mismo tiempo, necesitaban ejércitos más eficientes y eficaces.

La relación del nacionalismo con el ejército ya está implicada en el rechazo que Nicolás Maquiavelo expresaba hacia el ejército mercenario: los que cobran por servir a un rey pueden, en cualquier momento, cambiar de bando si obtienen mejor soldada. Había que buscar otra razón que permitiera al Príncipe buscar sus fines sin parar en medios. Clausewitz, al referirse al ejército como «el pueblo en armas», proporciona una buena solución al problema de Maquiavelo: los ejércitos tienen que ser legitimados por el hecho de ser la representación armada de la nación como el gobierno es su representación política (de ahí que «la guerra sea la continuación de la política por otros medios»). En realidad, Clausewitz estaba describiendo la primera gran leva en masa que se produce en

la Francia revolucionaria de 1783 y en la que los soldados dejan de ser los «soldados del Rey» (como los mosqueteros) y pasan a ser los *enfants de la Patrie* (La Marsellesa se compone en 1782).

Esta primera etapa de la ideología tiene que ver, entonces, con la creación del Estado moderno. Las elites que lo propagan tienen el propósito de crear una comunidad política a partir del Estado preexistente, sustituyendo la soberanía del rey por la soberanía del pueblo o la nación y respondiendo a la anomía producida por estas primeras etapas de la transformación económica producida por el capitalismo histórico. Son, pues, «Estados a la búsqueda de su nación». Como modelo del nacionalismo estatal, se buscará la homogeneización cultural y lingüística del territorio anterior mediante el sistema educativo, el uso de la historia (más o menos manipulada en función de la entidad a crear), la transmisión de símbolos, la exaltación de héroes y próceres y la adjudicación a esa nueva entidad de los sentimientos de apego al territorio, nostalgia por la propia infancia y sentido de «comunidad de cunas y tumbas» que aparecen en otros contextos pre-nacionalistas. Este primer nacionalismo tiene ya unas características religiosas fácilmente explicables por el hecho de que va acompañado por «la muerte de Dios». De alguna manera, la nación se convierte en un Dios laico ante el cual el individuo tiene que sacrificar hasta su vida, en una especie de martirio secular que le hace pasar a un panteón de héroes caídos por la

patria, cuyos monumentos son las tumbas del soldado desconocido.

El siglo XIX europeo verá aparecer una nueva especie de la ideología nacionalista, esta vez en lo que acabará siendo Alemania e Italia. Ahora consiste en la pretensión de que, por compartir una lengua o poder compartirla, por tener determinados rasgos culturales en común, pueden encontrarse naciones que, por el mero hecho de serlo, tienen derecho a tener su propio Estado. La unificación de esos dos Estados actuales sigue el modelo de «naciones a la búsqueda de su Estado» y se convertirá en la pauta de los nacionalismos subestatales.

Ambos nacionalismos tienen muchos puntos en común: la idea de que las naciones existen (y ciertamente existen en la mente de los que creen en ellas hasta tener consecuencias prácticas con independencia de que tengan o no base histórica y, en general, empírica), que las naciones tienen territorios propios sobre los que tienen derechos inalienables, que las naciones tienen intereses y el derecho a defenderlos y que los individuos pertenecientes a la nación le deben lealtad absoluta. Los himnos nacionales, cuando tienen letra, suelen ser un compendio de esta ideología común.

Cuál sea la base de tal pertenencia ya no es un elemento común. Los primeros nacionalismos fueron más cívicos e incluso individualistas: se pertenece a una nación, que es el resultado de «un plebiscito cotidiano», por el mero hecho de haber nacido en su territorio (*ius solis*). Sin embargo, los nacionalismos del siglo XIX tienden a presentarse en una versión cultural e incluso racial que hace miembros de la nación a los hijos de sus miembros (*ius sanguinis*) para lo cual hacen falta algunos antepasados míticos que inicien el linaje.

Lo que más diferencia a los nacionalismos estatales de los subestatales es la conceptualización del «otro». La construcción del Estado moderno se hace, en general, mediante la confrontación con un enemigo exterior (normalmente otro Estado) que resulta funcional para la unificación y uniformización de los propios. El enemigo de los nacionalismos subestatales es, en cambio, el propio Estado al

que se pertenece y del que se pretende la separación, normalmente recurriendo al principio de autodeterminación. En ambos casos, pero sobre todo en este último, el recurso al victimismo es una práctica bastante frecuente y, a lo que parece, rentable a corto plazo.

La relación con la violencia, entonces, dependerá del tipo de nacionalismo y de los procesos históricos que le han llevado hasta una situación de frustración y, por tanto, de agresividad más o menos colectiva y más o menos manipulada por sus elites. En general, se supone que los nacionalismos culturales son más propensos a pasar de sus conflictos a la violencia ya que presentan y perciben el mundo de una forma más polarizada (nosotros-ellos), sin posibilidades de terceros (*tertium non datur*), como pudo ser el nazismo. Hay, sin embargo, suficientes ejemplos de nacionalismos culturales no violentos y de nacionalismos cívicos e incluso individualistas y violentos (tipo Michigan Militia), para tomar esta proposición como regla.

Una forma extrema de propensión a la violencia aparece en los nacionalismos en los que la referencia religiosa se hace explícita en términos de pueblo elegido, modelo tomado del pueblo de Israel por Inglaterra y de ahí pasado a los Estados Unidos de América y su *manifest destiny*. No son los únicos casos (el Japón es otro extremo), pero en todo ellos aparece una justificación del comportamiento violento del país con respecto a otras colectividades en términos de esa elección que le hace estar al margen de las ordinarias instituciones internacionales incluidas las Naciones Unidas.

Esta ideología europea fue exportada por los europeos a sus colonias y aceptada por sus elites en los procesos de descolonización, especialmente en los que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Ni unos ni otras tuvieron en cuenta la heterogeneidad de los territorios creados por los colonos (o por los criollos en el caso latinoamericano del siglo XIX) y, una vez alcanzada la independencia, intentaron inútilmente crear una nación a partir de un Estado más o menos independiente siguiendo, sin embargo, el modelo del nacionalismo cultural homogeneizador y teniendo a los relativamente lejanos ex-colonos como

«otro» contra el que autoafirmarse. En muchos casos, lo que ha resultado es un Estado sin nación con evidente propensión a la violencia, sobre todo teniendo en cuenta el debilitamiento del Estado producido por la globalización, tanto en su sentido histórico como en su sentido ideológico.

Sobre la existencia de las naciones discuten los «primordialistas» y los «instrumentalistas», los que creen que sí existen y los que creen que no. Lo que sí está claro es que los nacionalistas se encuentran entre los primeros y frente a esa especie de fe (como con respecto a la religión convencional) es inútil dedicar esfuerzos racionales con respecto a la ideología o a sus fundamentos históricos. De una forma u otra, todos los nacionalismos (estatales y subestatales) son productos históricos en los que han intervenido factores económicos, políticos, sociales y, también, culturales. Sus respectivas naciones siempre tendrán algo, por lo menos algo, de arbitrario y de construido. Pero demostrar que carecen de base histórica es, políticamente, inútil: el nacionalista lo interpretará como un dato más que prueba que su nación es objeto de persecución o ataque.

De todas maneras, no parece que, desde una perspectiva de construcción de la paz, tenga mucho sentido luchar contra los nacionalismos ni, mucho menos, luchar desde un nacionalismo contra otro (estatal contra subestatal y viceversa). La paz no se consigue luchando contra la existencia de nacionalismos, que van a seguir existiendo mientras no exista otra forma viable de organización del sistema-mundo capitalista que necesita del modelo del Estado-nación. Pero si, en términos de educación para la paz, tiene sentido educar para otros tipos de lealtad a las naciones, por ejemplo, en términos de la lealtad constitucional de la que habla Habermas.

En todo caso, resultan curiosos, en el contexto de la discusión de los nacionalismos, dos fenómenos contemporáneos, a saber, el aumento de ejércitos profesionales en los países centrales y, desde finales de los años 60 del s. XX, la proliferación de conflictos intraestatales que no por ello son necesariamente nacionalistas.

Véase también: Autodeterminación, Nazismo.

Bibliografía:

- AA. VV. (1997), *Nacionalismo, internacionalismo. Una visión dialéctica*. Colectivo de Estudios Marxistas, Sevilla-Bogotá, Muñoz Moya Editor.
- , (1998), *Los desafíos de la Unión Europea*. Córdoba, INET.
- , (2000), *Nacionalismo. Pasado, presente y futuro*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Colección Humanidades.
- SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ (1994), *Los Nacionalismos*. Centro Pignatelli, Zaragoza, Gobierno de Aragón.
- TORTOSA, José (1996), *El patio de mi casa: el nacionalismo dentro de los límites de la mera razón*. Barcelona, Icaria.

JOSÉ MARÍA TORTOSA

NAZISMO. En sentido estricto, Nazismo es el movimiento político desarrollado en Alemania por la National Sozialistische Deutsche Arbeiter Partei (SNDAP) bajo la dirección de Adolfo Hitler (1889-1945) entre los años 1921 y 1945, responsable de la II Guerra Mundial, prohibido por el acuerdo de Potsdam y condenado por el Tribunal Militar de Nüremberg en 1946.

Pero en un sentido más amplio, se podría entender por nazismo o nazi-fascismo, a cualquier tipo de movimiento o ideología fascista-racista de los que tuvieron su apogeo histórico entre los años veinte y cuarenta del siglo XX y que constituyen la versión conservadora del Estado totalitario, que subordinan el individuo y la libertad a la omnipotencia del poder del Estado.

El armisticio de 1918 y los tratados de paz de Versalles, que pusieron fin a la I Guerra Mundial, dejaron mal resueltos o avivaron algunos problemas políticos hasta entonces secundarios o desconocidos. Las reformas democratizadoras y las aceleraciones del cambio interno hacia la industrialización y la urbanización o las grandes emigraciones o migraciones internas del gigantesco proceso de nacionalidades puesto en marcha por los tratados de paz, crearon un fermento de in-

quietud y malestar permanente. Tanto en los países vencedores como en los vencidos, amplios sectores sociales se dejan arrastrar hacia los problemas políticos de la expansión nacional, la renovación de los mitos sobre periodos de esplendor histórico nacional y el resurgimiento del tradicionalismo. Por otra parte, en los estratos intermedios de la población, la amenaza de la proletarización y la expansión de las reivindicaciones obreras, la revolución soviética y el sindicalismo revolucionario, les lleva a una movilización contra el parlamentarismo liberal o democrático y contra los peligros que se vislumbran por las energías liberadas por la revolución soviética. La vuelta al pasado en cuanto a mitos y símbolos políticos, exaltación del nacionalismo patriótico, ilustran una respuesta violenta y también totalitaria que se extiende entre importantes núcleos de la pequeña burguesía aislada, sujeta a presiones contradictorias de ideologías políticas, que para nada la integran en sus esquemas de futuro. Efectivamente, ni el capitalismo monopolista ni el socialismo obrero habían desarrollado una teoría integradora de las clases intermedias y los nacionalismos y particularismos que surgen por doquier, eran la respuesta, a su vez excluyente en el plano ideológico, a las ideologías dominantes, socialismo y capitalismo. Este último, se apresuró a utilizarlo como fuerza de choque contra el avance socialista, sindicalista o comunista de las clases obreras.

De entre la plétora de pequeños partidos nacionalistas, el más original por su mezcla de elementos socialistas y reaccionarios sería el Partido Fascista Italiano, fundado en 1919 por Benito Mussolini, que sería el primero en conquistar el poder en 1922 y en elaborar los supuestos de la dictadura de partido nacionalista en la administración y gobierno del Estado. El modelo de golpe de estado ensayado con éxito por Mussolini fue utilizado por casi todos los movimientos nacionalistas, militaristas o similares. Hitler ensayaría en Munich un golpe contra el Estado en 1923. En septiembre del mismo año, el general Primo de Rivera capitaneaba en España un golpe contra el sistema parlamentario y ensayaba un modelo corporativista como el italiano en las relaciones laborales. En octubre, Mustafá

Kemal Atatürk se hacía elegir primer presidente de la república Turca e inauguraba una era modernizadora sin precedentes en la vida de su país, mediante la fórmula del partido único. Golpes de estado semejantes, encabezados casi siempre por figuras militares o políticos nacionalistas se suceden entre 1924 y 1933 con una cadencia cada vez más intensa: Bulgaria, Albania, Polonia, Portugal, Lituania, Yugoslavia, Hungría, Rumanía. Finalmente, la llegada de Hitler al poder en enero de 1933, conseguida electoralmente, marcaría el comienzo de una era violenta, agresiva y totalitaria, que terminaría desembocando en la II Guerra Mundial.

Las interpretaciones sobre el origen del fascismo-nazismo son diversas. Las hay que ponen su atención en las ideas hipernacionalistas heredadas del siglo XIX, en la teoría del espacio vital ligada al imperialismo, en el deterioro del parlamentarismo liberal, en la explosión de catástrofes colectivas como la inflación o el paro, en el temor al avance del socialismo, en la expresión política de un grupo social encadenado entre el socialismo y el capitalismo e, incluso, en la actividad de una banda de aventureros, sin que a su acción quepa atribuir raíces de carácter histórico. Por lo que se refiere a los elementos fundamentales de su doctrina, podrían sintetizarse de la siguiente forma:

- Omnipotencia del Estado, al que los individuos deben estar totalmente subordinados.
- Protagonismo de las élites y rechazo de la igualdad de los hombres, en contraposición al liberalismo y al comunismo. Esta desigualdad, presente en general en el funcionamiento social del nazismo, se concreta particularmente en la infravaloración de la mujer y en la sobrevaloración de la «raza», como expresión más firme del nacionalismo.
- Exaltación del jefe carismático, a quien hay que respetar y seguir.
- Defensa del principio del espacio vital para la nación, que lleva inevitablemente a la expansión exterior y al imperialismo.
- Desconfianza en la razón y exaltación de los elementos más irracionales de la conducta, los sentimientos y el fanatismo.

— Actitud vitalista, basada en la moral de la fuerza y en la intuición del nuevo signo de los tiempos.

— Vuelta al pasado en cuanto a mitos y símbolos políticos.

En la implantación del fascismo en Italia tuvieron que ver la vigencia psicológica de una ideología miliciana heredada de la I Guerra Mundial, la gravedad de la crisis económica que exigía soluciones de emergencia para las clases más débiles y la pérdida de los beneficios de los grandes industriales, que buscaron su defensa en la entrega del poder. En esta situación, en 1919 Benito Mussolini, maestro de escuela y antiguo miembro del partido socialista, crea los «Fasci Italiani di Combattimento», en 1921 el Partido Nacional Fascista, en 1922 consigue que el rey Víctor Manuel le pida que forme gobierno y en 1925 instaura la Dictadura Fascista con la disolución de partidos y organizaciones obreras, supresión de la prensa antifascista, prohibición de salir del país, creación de una policía política y de un tribunal de excepción. Las instituciones que se crearon, tales como el Consejo Nacional de Corporaciones o la Cámara de Fascistas y de Corporaciones, no fueron sino instrumentos para ratificar las decisiones del «Duce» Mussolini, que es quien ostentó realmente todo el poder.

El caso alemán tiene como connotaciones peculiares la acentuación de su política expansionista en Europa, que condujo a la II Guerra Mundial, y la concreción de la búsqueda de la unidad racial en su lucha contra los judíos, consiguiendo la exterminación de seis millones de personas de este origen, mediante los procedimientos más cruentos, sanguinarios y terribles que ha registrado la historia de la humanidad.

En la evolución política alemana hacia el totalitarismo nazi intervienen varios factores: la tradición cultural nacionalista de la segunda mitad del siglo XIX, origen y herencia de la unificación; los enfrentamientos sociales que se producen entre las dos concepciones extremas del socialismo (comunistas, socialistas y socialdemócratas) a partir de 1917; los problemas económicos derivados de la situación en que quedó Alemania tras la I Guerra

Mundial (crisis productiva, inflación, reparaciones de guerra) y el problema de inestabilidad política que arrastra la República de Weimar, caldo de cultivo favorable para el surgimiento del nazismo.

Hitler nació en Austria en 1889, participa en la I Guerra Mundial en el ejército bávaro y entra en contacto en Munich con el Partido Obrero Alemán, que reorganiza en 1920 para formar el NDDAP, Partido Obrero Alemán Nacional-socialista o partido Nazi. En 1923 intenta un golpe de estado por el que permanece en prisión un año y donde redacta su biografía y su programa, «Main Kampf» (Mi Lucha), que se concreta en los siguientes aspectos: odio a los judíos, superioridad de la raza aria, rechazo de la lucha de clases, teoría del líder indiscutible, teoría del espacio vital, exaltación de los valores de la guerra y concepción del mundo como algo regido por una ley casi física, la de la fuerza. Participa desde entonces en la lucha parlamentaria y tras obtener catorce millones de votos en las elecciones de 1932 jura el cargo de Canciller el 30 de enero de 1933. Antes de un mes suspenderá las garantías constitucionales y asumirá plenos poderes, incluida la capacidad de legislar. Inmediatamente suprime la autonomía de los Estados Federales alemanes, crea el ministerio de educación y propaganda, prohíbe los partidos políticos y los sindicatos, excepto el suyo y fuerza al clero y a los obispos a jurar fidelidad al Estado.

Los instrumentos políticos de que se valió Hitler para implantar en tan corto plazo la dictadura personal y la de su partido fueron la identificación del partido con el Estado; el control de la administración civil y militar mediante el juramento de lealtad al «Führer»; la vigilancia sobre jueces y tribunales para suprimir la autonomía del poder judicial; la utilización de la violencia como método político a través de la policía secreta, la Gestapo; el establecimiento del terror dentro de su propio partido; la persecución sangrienta e implacable de las diferencias raciales y culturales y la búsqueda de una política social que consiguiera el pleno empleo mediante la utilización de un sistema militar contra el paro basado en el desarrollo de las obras públicas, el aumento de la actividad de las industrias

de guerra y la ampliación del número de soldados. Conseguido el pleno empleo en 1938, era necesario en opinión del ministro liberal Schacht, disminuir las inversiones y el gasto público, liberalizar el consumo, controlado para facilitar el ahorro, e integrar a Alemania en la economía internacional; de lo contrario, la recesión sería inevitable. Pero no era esta la idea de Hitler, que sustituyó a Schacht por Göring y optó por una alternativa no contemplada por Schacht: la incorporación de nuevos recursos; ese fue el origen que llevó a la anexión de Austria y de los Sudetes y, en último término, al comienzo de la II Guerra Mundial.

Véase también: Antisemitismo, Genocidio, Intolerancia, Militarismo, Nacionalismo, Violencia.

Bibliografía:

- BADIA, Gilbert (1964), *Introducción a la ideología nacionalsocialista*. Barcelona, Ayuso.
- CABRERA, Mercedes; JULIA, Santos y MARTÍN ACEÑA, Pablo (Comps.) (1991), *Europa en crisis, 1919-1939*. Madrid, Pablo Iglesias.
- COLLOTI, Enzo (1972), *La Alemania nazi*. Madrid, Alianza.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio y RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis (1996), *Fascismo y neofascismo*. Madrid, Arco Libros.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena (1992), *Los fascismos europeos*. Madrid, Itsmo.
- PAYNE, Stanley (1995), *Historia del Fascismo*. Barcelona, Planeta.
- TOYMBEE, Arnold (1964), *La Europa de Hitler*. Barcelona, Vergara.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

NECESIDADES HUMANAS: PRINCIPALES DEBATES. La referencia a las necesidades humanas se ha convertido desde hace algunas décadas en un componente inevitable del discurso sobre la caracterización y la construcción de la paz. La pertinencia resulta especialmente clara si la expresión «necesidades humanas» se interpreta, como es habitual, para hacer referencia a las necesidades humanas *fundamentales* o *básicas*, es decir, a todo aquello cuya carencia produce un daño serio a la persona que sufre esa carencia. Para

muchos autores, cualquier persona a la que se prive de la satisfacción de al menos sus necesidades fundamentales está sometida a violencia estructural, por lo que la satisfacción generalizada de las necesidades humanas básicas debe formar parte, como uno de los elementos más destacados, de cualquier definición de paz. Así mismo, el concepto de necesidades humanas es de gran importancia para aquellas concepciones del desarrollo que, rechazando una interpretación puramente economicista de éste (por ejemplo, en términos de mejora en ciertas magnitudes macroeconómicas, como el P.I.B., la renta *per capita*, etc.), consideran el grado de satisfacción de las necesidades humanas básicas uno de los criterios principales para medir el desarrollo humano.

Ahora bien, el recurso al concepto de necesidades humanas se ve en ocasiones entorpecido por diversos malentendidos y debates, por lo que es necesario realizar ciertas precisiones que lo hagan utilizable para la reflexión sobre la paz.

El primero de esos debates es el de si las necesidades humanas son cuestión de *elección* (personal o cultural). De ser esto así, cada persona tendría sus propias necesidades (aquellas que decidiera tener) o al menos, cada sociedad habría elegido cuáles son las necesidades de sus miembros, que podrían ser diferentes a las de los individuos de otras sociedades contemporáneas o a las de grupos humanos de otras épocas. Esta concepción de las necesidades humanas es comprensible como reacción a la pretensión de imponer como necesidades universales ciertos bienes que sólo lo son para algunos individuos o grupos. En determinados momentos, ese tipo de concepciones anti-absolutistas ha podido invocarse frente al imperialismo cultural o la pretensión de atribuir carácter universal a códigos morales de raíz occidental. Ahora bien, una concepción relativista, como la descrita, de las necesidades humanas presenta varios problemas. Uno de ellos es que podría utilizarse para justificar la aspiración de quienes viven en sociedades opulentas a mejorar aún más su situación en detrimento del bienestar de otros menos favorecidos, ya que tanto de los unos como de los otros podría decirse

que nunca han satisfecho completamente sus respectivas necesidades. Pues, utilizando una caricatura extrema, alguien podría afirmar que si disponer de agua potable es una necesidad para el ciudadano medio del Cuerno de África, para el ciudadano medio del norte de Europa el disfrutar de unas vacaciones en el extranjero también ha llegado a convertirse en una necesidad.

Éste y otros argumentos apoyan la tesis de que las necesidades humanas (siempre en el sentido de necesidades *básicas* o *fundamentales*) han de ser las mismas para todos los seres humanos y poseer un carácter objetivo, en el sentido de que no pueden ser el resultado de una elección individual o colectiva. La noción de necesidades humanas básicas ha de estar íntimamente vinculada a la constitución biológica común de los seres humanos. La posibilidad de cambios en el repertorio de las necesidades humanas básicas, si bien no tiene por qué excluirse completamente, no puede estar ligada a cambios operados a relativamente corto plazo, como los que se producen históricamente en las formas de organización social, sino a modificaciones mucho más lentas relacionadas con nuestra evolución como especie.

La concesión que deben hacer los defensores de necesidades universales y objetivas, con objeto de evitar una proyección ilegítima de prejuicios etnocéntricos que cargue de razones a los defensores del relativismo cultural, consiste en considerar como necesidades humanas básicas únicamente aquellas que no pueden considerarse un medio para la satisfacción de otras necesidades. En la terminología de Thomson (1987), se distingue entre necesidades *derivativas* y *no-derivativas*. Estas últimas son aquellas que no pueden considerarse ya un medio para la satisfacción de otras necesidades, y sólo ellas son merecedoras de la consideración de necesidades humanas básicas. De forma semejante, Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn (1998) distinguen entre necesidades humanas en sentido estricto y los *satisfactores* de esas necesidades. Así, tener un puesto de trabajo puede considerarse una necesidad derivativa o un satisfactor, en ciertos contextos culturales, de una necesidad humana básica, como es la subsistencia. Pues

la posesión de un puesto de trabajo *puede* ser un medio necesario *para* la satisfacción de esa necesidad. En cambio, no tiene sentido preguntarse *para qué* necesitamos sobrevivir; de ahí que la subsistencia sea un ejemplo paradigmático de necesidad humana fundamental.

Bien es verdad que no todos aquellos autores que están de acuerdo en considerar las necesidades humanas como un elenco finito y relativamente estable de necesidades comunes a diferentes culturas y épocas estarán de acuerdo a la hora de ofrecer una lista. La dificultad para consensuar una lista es fácilmente comprensible. Si definimos las necesidades humanas básicas como todo aquello cuya carencia produce un daño serio a la persona que la sufre, enseguida nos surge el problema de que la seriedad del daño es cuestión de grado. ¿A partir de qué grado de daño hablaremos, pues, de daño *serio* y por tanto, de estado de necesidad? La respuesta puede estar clara en el caso de necesidades paradigmáticas como la subsistencia, pero no tanto en el caso de otras que, como el ocio, han sido propuestas por algunos autores. Por esta razón, Thomson (1987) rechaza el propósito de elaborar una lista de necesidades humanas. Sin embargo, desde ciertas perspectivas, como los estudios para la paz y el desarrollo, sí que resulta de interés poseer una relación de las necesidades humanas, por muy tentativa y revisable que sea, una relación que permita, por ejemplo, proponer en contextos específicos asignaciones de recursos escasos en función de prioridades.

Entre los autores que sí proponen una relación de necesidades básicas podemos mencionar a Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn (1998) y Galtung (1985). En cualquier caso, las diferencias entre los contenidos precisos de las listas respectivas no debería considerarse un argumento en favor de un punto de vista relativista con respecto a las necesidades humanas. Es perfectamente compatible reconocer, por un lado, que pueden surgir discrepancias con respecto a dónde situar exactamente la frontera entre necesidades básicas y no básicas (dado el mencionado carácter gradual de la noción de daño «serio») y admitir, al mismo tiempo, que la mayor

o menor gravedad de una carencia y, por tanto, el carácter más o menos básico de una necesidad depende de nuestra constitución como seres humanos y no de contingencias o elecciones históricas y culturales.

Un último debate importante con respecto a las necesidades humanas concierne al tipo de justificación de los juicios acerca de cuáles son esas necesidades. Con respecto a este punto, se ha discutido si la afirmación de una cierta necesidad humana como tal es un juicio descriptivo (una generalización empírica) o un juicio normativo. En otras palabras, se ha debatido si ese tipo de juicios tienen que ver más bien con cómo es, de hecho, la realidad humana o con cómo debería ser.

Considerar los juicios sobre necesidades puramente descriptivos plantea la dificultad que de la consideración de que algo es una necesidad humana fundamental se extraen habitualmente consecuencias normativas (por ejemplo, sirve para decir que los recursos escasos *deberían* asignarse antes a satisfacer esa necesidad que a proporcionar bienes cuya necesidad no es tan perentoria); a esto se une que, al menos desde Hume, numerosos filósofos han advertido sobre el carácter falaz de extraer conclusiones acerca de cómo deben ser las cosas a partir de afirmaciones acerca de cómo son de hecho. Pero también resulta problemático considerar los juicios sobre necesidades puramente normativas. Pues resulta difícil comprender cómo podría construirse una teoría verosímil de las necesidades humanas que no estuviera basada en un conocimiento empírico exhaustivo de la naturaleza humana. Una lista de necesidades elaborada *a priori* correría el riesgo de quedarse tan alejada de la realidad humana que no valiera siquiera como guía normativa para la acción individual y colectiva; además, se multiplicarían las oportunidades de que muchos individuos y culturas no se sintieran identificados con una propuesta que, a pesar de sus pretensiones universalistas, habría salido inevitablemente de un cierto contexto cultural y estaría seguramente marcado por los presupuestos de éste.

La solución que aporta Thomson (1987) consiste en reivindicar que el término «necesidades» posee al mismo tiempo un significado

descriptivo y un significado normativo. El concepto de necesidades humanas tendría, por ello, la particularidad de permitir pasar de afirmaciones sobre el «ser» a afirmaciones sobre el «deber ser», un paso que en muchos otros casos resulta, efectivamente, falaz. El concepto de «necesidad humana» es tal que no diríamos que alguien lo entiende si estuviera al mismo tiempo que otra persona sufre la privación de alguna necesidad humana básica y que, sin embargo, no ha de adoptarse acción alguna para satisfacerla (estando esa satisfacción al alcance de los agentes implicados y no concurriendo circunstancias muy excepcionales que pudieran justificar el no emprender ninguna acción). Si estamos convencidos de que la subsistencia y el afecto son necesidades humanas básicas, eso significa, por un lado, que los seres humanos, de hecho, sufren un grave daño si se ven completamente privados de afecto o de aquellos satisfactores que les permiten sobrevivir; pero también significa que todos tenemos ciertas obligaciones con respecto a la satisfacción de esas necesidades por parte de nosotros mismos y de los demás.

Véase también: Desarrollo, Necesidades humanas fundamentales.

Bibliografía:

- DOYAL, Len, y GOUGH, Ian (2000), *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona, Icaria.
- GALTUNG, Johan (1985), *Sobre la paz*. Barcelona, Fontamara,
- MAX-NEEF, Manfred, ELIZALDE, Antonio y HOPENHAYN, Martín (1998), Desarrollo y necesidades humanas, MAX-NEEF, Manfred (Ed.), *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona, Icaria.
- THOMSON, Garrett (1987), *Needs*. London & New York, Routledge.

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

NECESIDADES HUMANAS FUNDAMENTALES. Esta teoría fue presentada en la obra *Desarrollo a Escala Humana: una opción para el futuro*, publicada en 1986. Sus autores presentan una visión sistémica de las

necesidades humanas que denominan Teoría de las Necesidades Humanas Fundamentales. Afirman que el sistema está conformado por tres subsistemas: el de las necesidades; el de los satisfactores; y el de los bienes o artefactos económicos. Señalan que las necesidades humanas fundamentales son pocas, finitas y las mismas a lo largo de toda la historia humana, presentando una propuesta de clasificación en la cual identifican nueve necesidades fundamentales: Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Creación, Participación, Ocio, Identidad y Libertad. Los satisfactores son las formas inmateriales mediante las cuales en cada cultura o sociedad se da cuenta de las necesidades. Siendo los bienes o artefactos económicos los elementos materiales que hacen posible potenciar la capacidad de cada satisfactor para dar cuenta de una o más necesidades.

El modelo de «desarrollo» (crecimiento) económico imperante hoy en el mundo, es tributario de un sistema de creencias anclado en la ideología del progreso, y es (eventualmente) la culminación del paradigma científico moderno. De modo tal que es imprescindible la modificación de tal sistema de creencias si es que se quiere realmente alcanzar la sustentabilidad.

En esta perspectiva adquiere pleno sentido la propuesta de una nueva teoría sobre las necesidades humanas como la planteada por los autores del *Desarrollo a Escala Humana*. Para ello es imprescindible cambiar en primer lugar la noción dominante respecto al concepto de necesidad. La necesidad entendida como análoga al deseo, tiene un carácter de infinitud que se retroalimenta a sí misma, ya que por cada necesidad satisfecha surgirán muchas otras necesidades que será necesario satisfacer. Lo anterior da origen a una concepción respecto al sistema económico, definido a priori como orientado a la satisfacción de las necesidades humanas, como un sistema en permanente crecimiento, y que por tal razón está funcionalizado hacia el crecimiento. Es casi inconcebible para un economista pensar, por ejemplo, en el crecimiento cero. Es así como casi toda la reflexión económica está organizada en torno al crecimiento.

De allí entonces que haya sido necesario repensar y revisar la noción de necesidad. Si se piensa la necesidad humana como algo asociado a la naturaleza de los seres humanos como entes vivos, esto es, asociado a su biología y psicología constitutivas, se habla entonces del ámbito fisio-neuro-psicológico donde se encuentra radicado aquello que se llama «vida humana». De ser así lo que se encuentra es la existencia de una naturaleza humana inalterable (en lo substantivo) a lo largo de la historia y a lo ancho de las culturas. Aquello que se denomina Derechos Humanos, reconocido por el conjunto de la humanidad, sólo puede tener un correlato de invarianza en el ámbito de las necesidades humanas, siendo éstas las mismas para el conjunto de aquellos que se reconocen a sí mismos como seres humanos.

Sin embargo, en el plano de las teorías económicas e incluso psicológicas, se piensa en las necesidades como infinitas, ilimitadas y siempre crecientes, afirmando de este modo (implícitamente) la existencia de una naturaleza humana cambiante en el tiempo. De lo cual se derivaría lógicamente la existencia de distintas naturalezas humanas y de allí a su vez, la de naturalezas de distinta categoría, algunas más evolucionadas que otras.

Surge entonces, por consiguiente, la necesidad de un nuevo concepto que dé cuenta de la dimensión aparentemente cambiante de la necesidad, el cual en esta teoría se llama satisfactor. Los satisfactores son elementos que cambian de cultura en cultura, de sociedad en sociedad, de pueblo en pueblo. Cada comunidad humana comparte un conjunto de satisfactores propios y específicos que, incluso, la diferencian de otra comunidad. El elemento cambiante en el sistema teórico propuesto son los satisfactores. Existiendo a la vez como se señala en esta teoría, varios tipos de satisfactores, siendo algunos de ellos beneficiosos y otros dañinos al observarlos desde una perspectiva sistémica.

La teoría más conocida respecto a las necesidades humanas y que está como sustrato de la noción de necesidades básicas, largo tiempo usada en las teorías desarrollistas, es la teoría de Abraham Maslow (1975) quien afirma que existen cinco categorías de necesidades

que se suceden en un orden ascendente. Las organiza en dos grandes bloques que establecen una secuencia creciente y acumulativa de lo más *objetivo* a lo más *subjetivo* de tal modo que el sujeto tiene que cubrir las necesidades situadas a niveles más bajos (más objetivas) para verse motivado o impulsado a satisfacer necesidades de orden más elevado (más subjetivas).

La categorización de las necesidades corre el riesgo, como de hecho ocurre, de establecer esquemas de jerarquización, que suponen de facto un aislamiento de unas categorías de necesidades respecto de otras, estableciendo también, prioridades de unas sobre otras.

De este modo, implícitamente, se afirma que el proceso de humanización o maduración humana, transita desde la referencia a lo que llama necesidades fisiológicas, pasando por otros tipos hasta las necesidades de autorrealización o metanecesidades, posibles sólo de lograr cuando se ha satisfecho y dado cuenta de los niveles anteriores.

Pero a la vez los conceptos de Maslow, al igual que otras concepciones sobre las necesidades, imponen una visión «occidentalizada» sobre las necesidades humanas que implica una visión de mundo reduccionista con una concepción única del ser humano: blanco, rico, occidental y cristiano (y también hombre si es posible).

Algo similar ocurre con las concepciones provenientes de autores, tales como Marcuse (1972) y Heller (1978), quienes desde la(s) teoría(s) marxista(s) relativizan el carácter de las necesidades humanas, al introducir nociones como las de necesidades «falsas» y «verdaderas», o de necesidades «alienadas» y/o «represivas» y necesidades «radicales». La pregunta necesaria a hacerse entonces es: ¿quién y desde dónde determina dicho carácter?

Se ha generado así, desde las concepciones ancladas en la ideología del progreso una visión de las necesidades como un sistema jerarquizado, donde algunas son más «imprescindibles» que otras y que desconoce las interrelaciones y afectaciones mutuas. Desde una visión fragmentada del universo de las necesidades como ésta, es imposible acceder a descubrir la existencia del elemento faltante en las teorías tradicionales sobre las necesi-

dades humanas, cual es el subsistema de satisfactores.

En esa visión al no disponer de la noción de satisfactor se pasa directamente desde la necesidad (algo eventualmente reconocido universalmente y en tanto tal, objetivable) al deseo (algo esencialmente subjetivo). Los economistas han acuñado para resolver el problema una variable proxy del deseo que sería el concepto de preferencias expresadas por las personas mediante el consumo. Constituyéndose así un corpus teórico extraordinariamente simplista en relación al universo de las necesidades humanas.

La propuesta de *Desarrollo a Escala Humana* contiene la propuesta de una teoría de las necesidades humanas fundamentales y una concepción del desarrollo que rompe radicalmente con las visiones dominantes que lo hacen análogo al crecimiento económico.

En dicha concepción se plantea la existencia, en el ámbito de las necesidades, de un sistema conformado por tres subsistemas: el subsistema de las necesidades humanas fundamentales, el subsistema de los satisfactores y el subsistema de los bienes. Si estos tres subsistemas conforman un sistema, consecuentemente se afectan mutuamente. Entonces, ¿Cuál es el papel que cada uno de estos subsistemas juega?

El subsistema de las necesidades propiamente tales incluye lo que podría describirse como la interioridad del ser humano. Las necesidades son algo que está radicado al interior de la piel y que solamente se puede vivir en forma subjetiva. La necesidad siempre se experimenta en un plano absolutamente personal. Lo afirmado no significa una postura individualista, sino más bien que las necesidades son algo que constituye a los humanos como tales en cuanto está impreso en su propia naturaleza, somos nuestras necesidades. Por lo tanto cuando se habla de naturaleza humana se hace referencia a este subsistema. Siendo las necesidades algo que es fundamentalmente dado, por más que se quiera no se las puede modificar, de la misma manera como no se pueden modificar los subsistemas biológicos, porque ellos hacen parte de la vida. Por tal razón se afirma que las necesidades humanas fundamentales son uni-

versales, es decir, son y han sido las mismas para todos los seres humanos a lo largo de la historia y de las culturas.

El segundo subsistema es el de los satisfactores. Al contrario del anterior subsistema, los satisfactores son las formas históricas y culturales mediante las cuales se da cuenta o se actualizan las necesidades humanas fundamentales. Son la historización de las necesidades. Constituyen las formas mediante las cuales en cada cultura, en cada sociedad, en cada circunstancia histórica, se buscan y diseñan las mejores formas de actualizar las necesidades de sus integrantes. Sin embargo en cuanto formas de hacer las cosas, los satisfactores por una parte son inmateriales y por otra parte constituyen la interfaz entre lo que es la exterioridad y la interioridad, entre el subsistema de los bienes y el de las necesidades fundamentales. Los satisfactores se corresponden con lo que podría denominarse la dimensión inmaterial de la cultura.

El tercer subsistema es el de los bienes. Los bienes son los artefactos materiales de la cultura y son primordialmente pura exterioridad, son objetos o cosas que potencian la capacidad de los satisfactores para poder dar cuenta de la necesidad. Los seres humanos viven rodeados de bienes. Que son todos los elementos producidos por los humanos que están fuera de la propia piel. Ahora bien, lo que ocurre es que estos elementos, en cuanto son exterioridad, tienen una existencia física, son materiales. Por definición, un bien es algo de tipo material, algo concreto y consecuentemente tiene un peso entrópico. De modo tal que grava al sistema mayor que es el sistema de la vida, de la biosfera y ésta es una cuestión que no es trivial, es bastante significativa. Por otra parte, los bienes en cuanto tienen peso entrópico, están acotados dentro de límites biofísicos que no se puede transgredir.

Se plantea en esta teoría que las necesidades son pocas, finitas y consecuentemente son clasificables. Se sugiere una taxonomía de nueve necesidades humanas fundamentales las cuales serían las siguientes: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, creación, participación, ocio, identidad y libertad. Cada una de estas necesidades fundamentales constituye a su vez un subsistema del subsistema

de necesidades humanas fundamentales dentro del sistema de las necesidades.

Se puede pensar, entonces, en que estas necesidades constituyen un nuevo esfuerzo por cartografiar aquello que se ha llamado con distintas denominaciones: mente, espíritu, psiquis, alma, interioridad, aparato psíquico, entre muchas otras; pero de lo cual todos reconocen su existencia a partir de la propia experiencia del vivir, y de la observación fenomenológica del existir y operar de la vida de cada cual. El aporte de novedad de este esfuerzo cartográfico reside: en que identifica y denomina vivencias humanas tan compartidas y evidentes en sí mismas hasta el punto de ni siquiera requerir una definición; y por otra parte, en que las organiza conceptualmente con una mirada sistémica, entendiéndolas en su doble carácter no sólo de carencia o privación, sino también en su dimensión de potencial para el despliegue de la vida. Es la propia necesidad la que empuja a satisfacerla, y para ello se despliega el existir individual y social. De allí se deriva que la satisfacción de las necesidades humanas no es la meta sino que es el motor de los procesos de desarrollo y evolución humana.

Se introduce gracias a esta simple distinción, una quiebra con toda una tradición intelectual e incluso ideológica, que ha tendido a ver a las necesidades humanas exclusivamente como una limitación o un obstáculo, a consecuencias de una suerte de condena o castigo divino o extranatural, o como resultado de dotaciones genéticas diferenciales, o como producto de una evolución histórica y cultural ajena al propio actuar humano, desconociendo su naturaleza dialéctica y contradictoria y el enorme potencial transformador contenido en ellas.

Se sostiene, por otra parte, que esas nueve necesidades identificadas tienen un rango o estatuto ontológico, similar. No hay ninguna necesidad de menor categoría que otras. Conforman todas un sistema y consecuentemente están profundamente imbricadas unas con otras, constituyendo lo que podría llamarse la naturaleza humana, y se organizan en forma análoga a los sistemas o subsistemas que conforman el organismo biológico humano en cuanto seres vivos. Existiendo,

por consiguiente, permanentes retroalimentaciones mutuas entre ellas, las cuales operan tanto como potenciadores o limitantes unas de las otras dependiendo del contexto que se viva. Por consiguiente, de la misma manera que sería muy difícil establecer si es más importante en la biología humana el sistema cardiovascular o el sistema gastrointestinal, ocurre algo parecido con las necesidades. La visión dominante ha hecho creer que la necesidad fundamental es la necesidad de subsistencia, sin embargo en esta propuesta no hay jerarquías dentro del sistema. Todas las necesidades tienen una importancia similar.

Al ser las necesidades humanas fundamentales iguales para todos e iguales en importancia, cambia el concepto de pobreza y también el de riqueza, porque en la visión tradicional, la pobreza está asociada exclusivamente a déficit o ausencia de subsistencia, vale decir de pan, techo y abrigo. Según esta propuesta teórica para todas las necesidades existe un umbral presistémico. La privación en cualquiera de ellas más allá de un cierto nivel, conduce al desmoronamiento del sistema de necesidades y consecuentemente de la vida. La gente se muere no solamente de hambre sino que se muere también por carencia de afecto o por carencia de identidad. De allí que sea necesario comenzar a hablar de pobreza y de riquezas.

Es posible así comenzar a preguntarse: ¿qué pobreza en términos de carencias o de insatisfacción experimentan aquellos niños o adolescentes que asesinan a sus compañeros de curso en los colegios de Estados Unidos? Y esa es la sociedad que se ha constituido en el modelo cultural a imitar, y hacia la cual todos aparentemente transitan mediante el esfuerzo por el crecimiento económico, la inserción en la economía global, la liberalización de los mercados o la construcción de grandes centros comerciales, donde se concentran los nuevos templos de la sociedad de consumo.

Por otra parte, la hegemonía de la visión cultural tradicional que establece una jerarquía de necesidades propia de otras culturas, ha terminado imponiendo concepciones de la realidad donde se tiende a desvalorizar los recursos y riquezas propias, empobreciendo-

se de esa manera al imponerse escalas de valores, de deseos y de consumo ajenos a la historia e identidad de cada pueblo. ¿Qué decir, por ejemplo, de la enorme riqueza contenida en los satisfactores para actualizar la necesidad de *afecto* en las sociedades latinas? ¿O la enorme abundancia contenida en la relación que establecen con la naturaleza los pueblos andinos y amazónicos para dar cuenta de sus necesidades de *entendimiento y subsistencia*?

Veáse también: Necesidades humanas: Principales debates.

Bibliografía:

- HELLER, Agnes (1978), *La teoría de las necesidades en Marx*. Madrid, Península.
- MARCUSE, Herbert (1972), *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix Barral.
- MASLOW, Abraham (1975), *Motivación y Personalidad*. Barcelona, Sagitario.
- MAX-NEEF, Manfred, ELIZALDE, Antonio, y HOPENHAYN, Martín (1986), *Desarrollo a Escala Humana: Una opción para el futuro*. Número especial de la Revista Development Dialogue, CEPAUR/ Fundación Dag Hammarskjöld, Uppsala.

ANTONIO ELIZALDE HEVIA

NEGOCIACIÓN. El conflicto es algo inevitable en el desarrollo del ser humano, imprescindible para el proceso de cambio individual y social. La educación sobre el conflicto supone trabajar no sólo en el conocimiento del mismo, sino también en sus formas de solución. Normalmente podemos resolver un problema cuando alguna de las partes implicadas se retira, abandona la discusión. Si todas las partes están dispuestas a encontrar la solución, se deberán utilizar procedimientos adecuados para ello: la negociación es una de las cinco grandes actitudes que una persona puede tomar ante la regulación de un conflicto.

El objetivo básico de la negociación es aprender a negociar y buscar, sin ayuda exterior, soluciones constructivas ante los conflictos y que sean satisfactorias para todas las partes implicadas en los mismos. La base de esta técnica es el diálogo para la búsqueda de posibles

soluciones, por lo que hay que trabajar aspectos claves en el proceso de comunicación:

— La empatía o capacidad de ponernos en el lugar de los demás, ya que es una tarea complicada para los sujetos en conflicto. Normalmente, domina la personalidad más fuerte implicada en el problema.

— Escucha activa, con actividades que nos enseñen a escuchar y comprender las posturas y argumentos de los demás.

— Tender a utilizar una conducta asertiva que nos permita reaccionar adecuadamente en cada uno de los momentos que atraviese la solución del conflicto.

En la bibliografía sobre este concepto, se encuentran dos formas básicas de negociación, la colaborativa y la competitiva. En la *colaborativa*, las partes implicadas buscan juntas una solución lo más justa y positiva posible para todos. Para llegar a este paso, se necesita conocer cuál es el problema y qué quiere cada parte, por lo que, con el uso del diálogo, muchos de los conflictos se resuelven aquí, con una mejora de la comunicación. Como llegar a la cooperación total es muy complicado, se plantea el modelo *competitivo*, en el que los implicados, al no conseguir un acuerdo total, deben llegar a ganar lo máximo posible a cualquier coste de la otra parte. La actitud de un negociador competitivo es la de defender y mantener su propia posición, aún con el riesgo de alargar el conflicto, más que de alcanzar su resolución. Se suele emplear este procedimiento cuando no hay forma de llegar a un acuerdo entre todos o no se dispone del tiempo necesario para ello.

Para mejorar un proceso negociador, se recomienda cumplir una serie de premisas básicas:

— *Priorizar los intereses de ambas partes, sobre las posiciones que se defienden.* Es necesario debatir sobre cuáles son los intereses comunes que favorecen a los implicados en la negociación, por encima de sus posturas particulares. Cualquier intento de cambio en las propuestas, se entendería como un fracaso en el proceso, ya que las personas se identifican con dichas propuestas.

— *Cuidar el proceso de comunicación entre los sujetos implicados.* Normalmente, durante el desarrollo de la negociación, la tensión es muy grande y el proceso comunicativo se ve perjudicado. Para evitar este problema es fundamental que las partes expresen su intención de contar con los intereses del otro a la hora de plantearse las soluciones para resolver el conflicto.

— *Negociar aspectos que van más allá de la desaparición del problema.* Además de debatir cómo arreglar el problema, se necesita incluir acuerdos sobre otros aspectos, tales como el mantenimiento de las relaciones interpersonales o el grado de compromiso sobre los pactos.

— *Las soluciones han de ser beneficiosas para todas las partes.* Es fundamental presentar soluciones que respeten al máximo los intereses de cada uno de los implicados, igualando los beneficios y los perjuicios.

En la bibliografía existente sobre la negociación, se considera que la adolescencia es uno de los mejores momentos para la práctica de esta técnica, ya que, según Piaget, es la etapa de aparición de las operaciones formales y en la que los procesos cognitivos presentan una gran capacidad de desarrollo. La negociación es un procedimiento adecuado en esta etapa por:

— El adolescente es capaz de analizar detalladamente las causas y consecuencias que origina un conflicto.

— Si un adolescente escapa de un problema sin reflexionar sobre el mismo, no se produce ningún estímulo para el avance cognitivo. Sin embargo, la búsqueda de soluciones ante un conflicto supone aprender a reflexionar, a dialogar y a desarrollar la capacidad de síntesis y toma de decisiones.

Véase también: Mediación.

Bibliografía:

BURNLEY, Jane (1993), «Conflicto», en HICKS, David, *Educación para la Paz*. Madrid, Morata.

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

NEGOCIACIÓN INTERNACIONAL. La política internacional tiene como instrumento para resolver las disputas y conflictos internacionales la diplomacia internacional. Tradicionalmente esta ha sido una tarea de los funcionarios de exterior de cada país, pero la experiencia ha mostrado la utilidad y el saber de entidades no-gubernamentales. La vieja escuela de la diplomacia realiza acuerdos pero no negocia. Es decir, se adopta un punto de vista basado en la confrontación de intereses y se cree que lo que uno gane lo pierde el oponente. En cambio el enfoque moderno de la negociación sostiene que ésta ha de ser entendida como búsqueda conjunta de una solución que genere ganancias mutuas. La negociación ha sido definida como el proceso mediante el cual dos o más partes intentan lograr sus objetivos respectivos que resultan ser, aparentemente, incompatibles. Las situaciones de negociación tienen cinco características principales: 1) Las partes tienen, o perciben, un conflicto de intereses respecto a uno o más temas; 2) las partes se comunican para dividir o intercambiar uno o más recursos escasos, tanto tangibles como intangibles, tales como bienes, dinero, información, derechos, privilegios, distinciones; 3) los compromisos son posibles; 4) las partes se hacen ofertas y contraofertas condicionales; y 5) las partes se reúnen temporalmente, y sus resultados se determinan conjuntamente. Además en las negociaciones internacionales puede existir un trasfondo de amenaza o coerción puesto que las alternativas al no-acuerdo pueden consistir en algún tipo de sanción económica u otra medida de fuerza, incluidas las militares.

Se puede hablar de diferentes culturas de negociación. Los perfiles de cada cultura influyen en las negociaciones que se llevan a cabo. Las culturas difieren en el grado en que valoran: 1) el colectivismo, entendido como la importancia que se da a la interdependencia y a la dependencia de grupos de parentesco o a la promoción de valores grupales, 2) la jerarquía, es decir, la importancia que dan a los roles jerárquicos fijos (adscritos) en la estructuración de las interacciones y en la asignación de los recursos; 3) la excelencia, que consiste en la importancia que dan a los

esfuerzos activos para modificar el entorno y sobresalir respecto a otros a través del crecimiento personal y el logro; 4) autonomía o individualismo, que es la importancia que dan a la independencia y a la persecución de metas e intereses personales, que a su vez se pueden entender como autonomía afectiva y autonomía intelectual o auto-dirección; 5) el compromiso igualitario, que es la valoración que hacen las culturas de la importancia de trascender el interés egoísta, comprometerse con principios abstractos y promover el bienestar de otros; y 6) la importancia que dan a la preservación de las relaciones y al proceso de negociación más que a los resultados. Cada grupo humano puede ser caracterizado en estas dimensiones.

Véase también: Diplomacia civil noviolenta, Diplomacia paralela, Mediación, ONU.

Bibliografía:

- HOPMANN, Terrence (1998), *The negotiation process and the resolution of international conflicts*. University of South Carolina Press.
- LAX, David y SEBENIUS, James (1987), *El directivo como negociador*. Instituto de Estudios fiscales.
- ZARTMAN, William (1994), *International multilateral negotiation: approaches to the management of complexity*. Jossey Bass.
- ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

NEOCOLONIALISMO. Véase *Postcolonialismo*.

NEOHINDUISMO. Las filosofías orientales modernas más importantes son las que configuran el movimiento neohinduista. Este movimiento se va gestando con el encuentro de la tradición hindú con la modernidad occidental. Se realiza un esfuerzo por conservar la esencia de la propia tradición, asimilando los aspectos positivos de occidente, lo que da lugar a ciertas reformas. El neohinduismo aparece como un gran haz de corrientes espirituales. Precursores importantes, son Rammohan Roy (1772-1833) y Devendranath Tagore (1817-1905) que son fundador y or-

ganizador, respectivamente, de la Brahma-Samaj, un movimiento reformador de carácter universalista.

La primera figura verdaderamente importante de este renacer del neohinduismo es Ramakrishna (1836-1886), místico universal, cuya enseñanza, subraya la presencia total de Dios dentro y fuera de nosotros, la igualdad y la armonía de todas las religiones, la tolerancia mutua, la fraternidad y el amor como vía suprema de unión con la Divinidad. Esta era la clave de su mensaje. Para Ramakrishna la paz es:

— Es fruto del abandono de los deseos y de la entrega amorosa a Dios.

— Esta paz, que es espiritual e interior, es fuente de la exterior

En el siglo XX como portadores del neohinduismo hay una serie de educadores, poetas, políticos, pensadores, maestros... Tenemos a Gandhi (1869-1948), con su lucha pacifista y su mensaje sobre la no-violencia como principio ético universal, que aprendió de los textos sagrados del hinduismo como de su contacto con monjes jainistas; no-violencia como inofensividad absoluta que no se queda en un aspecto meramente negativo, sino como actitud positiva, como buena voluntad, como amor perfecto hacia todos los seres, hacia toda vida. Tenemos también al poeta Tagore (1861-1941), músico y educador, que fundó una escuela llamada «Morada de Paz». Tiene un pensamiento universalista, religioso y pacifista, que se define por su anhelo de fraternidad universal con la humanidad y con toda la naturaleza. Destacamos a Ramana Maharshi (1879-1950), Sri Aurobindo (1872-1950) y Radhakrishnan (1888-1975). Respecto a Krishnamurti (1895-1986), hay dificultades para poder considerarlo neohinduísta, a no ser de una manera muy genérica y amplia. El análisis de su concepción de la paz como transmutación radical de la conciencia por disolución del yo, que obra como núcleo cancerígeno y origen de toda violencia, es actual y a la vez tiene todas las profundas resonancias de toda investigación vivencial de la conciencia. Excepto Radhakrishnan, los cuatro últimos son destacados portadores iluminados de la tradición hindú.

La realización de Dios,

«se caracteriza por un perfume especial en el que priman la paz y la felicidad profunda. La paz es, en toda la tradición hindú, tal como el yoga ha mostrado repetidamente, uno de los valores supremos. Pero no se trata de la paz superficial y pasajera que conocemos, sino de “una paz que trasciende toda comprensión” —como lo expresó la Bhagavad Gita (...) propia de la dimensión espiritual» (Merlo, 157).

Las enseñanzas de estos maestros constituyen un verdadero reto a la tradición Occidental. Sus palabras exigen una transformación tal, no sólo de nuestras vidas, sino también de nuestros esquemas conceptuales y formas de pensar e investigar la realidad, en definitiva de nuestra conciencia, que la colisión de paradigmas está asegurada. Si queremos investigar la verdad, no como lo suele hacer la filosofía occidental: desde el mero discurso racional, el cual, como se ha visto en su propia historia, ha recogido finalmente los pobres frutos del «pensamiento débil», de la postmodernidad, sino investigar desde la totalidad del ser humano, no tenemos más remedio que aprender de la filosofía oriental, especialmente la india y la china. La investigación dentro de sus propias tradiciones no era tanto una práctica «hablista», argumentativa, simbólica, especulativa, como una práctica operativa, vivencial, encaminada a transformar al ser humano; por tanto esa indagación no estaba desligada del vivir, comprometiendo no sólo al intelecto sino al hombre total, en su integridad. Así, esas grandes tradiciones filosóficas-espirituales orientales, desde esta perspectiva, son más bien un camino o modo de existencia, una metodología que abre la vida a la verdad, más que proposiciones que pretenden únicamente describir objetivamente lo real. Es la totalidad del ser humano y no sólo su intelecto el que seriamente puede realizar este camino. Es un camino pragmático, un saber operativo como forma de vida, un compromiso vital con la verdad. En esto está la radical insuficiencia de la racionalidad occidental, que se nota aún

más en los temas de paz, ya que uno puede investigar en ellos durante toda la vida y seguir siendo violento. Sin embargo la propia investigación para la paz en el contexto oriental implica ya una transformación de la persona. De esta forma, investigación y educación son inseparables.

Véase también: Enfoque humanístico-transpersonal, Hinduismo.

Bibliografía:

MERLO, Vicente (1996), *Siete ensayos sobre el hinduismo*. Barcelona, Fundación Centro Sri Aurobindo.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

NEUTRALIDAD CIENTÍFICA. La idea de una *ciencia para la paz* puede entenderse de dos formas bien distintas. En primer lugar, si se asume que la ciencia es el resultado de una actividad autónoma, no dependiente de condicionamientos sociales, la cuestión se reduce a cómo emplear la ciencia para unos ciertos usos (pacíficos) mejor que para otros (caracterizados como violentos en algún sentido). Pero si se concibe la ciencia como una actividad social y el conocimiento científico como los resultados socialmente construidos (al menos, en ciertos sentidos y en algún grado) de aquella actividad, entonces la cuestión se convierte en la de cómo ha de construirse la ciencia para que promueva la paz mejor que la violencia.

Este segundo planteamiento choca con una doctrina, que algunos no dudan en calificar como «mito»: el de la *neutralidad* de la ciencia. Esta doctrina se ha presentado con diversas formulaciones y ha desempeñado históricamente funciones diversas. Uno de los episodios históricos más significativos en la formación del mito de la neutralidad con respecto a las ciencias naturales se produjo con el establecimiento, en el siglo XVII, del *Royalist Compromise* entre el rey de Inglaterra y los miembros de la Royal Society de Londres. En virtud de ese pacto, el primero concedía a los segundos libertad para opinar, comunicarse y publicar sus ideas, a cambio del compromiso por parte de los científicos

de no ocuparse de cuestiones políticamente sensibles. En palabras de Robert Hooke, uno de los miembros más distinguidos de la Sociedad, esas cuestiones incluían la Teología, la Metafísica, la Moral, la Política, la Gramática, la Retórica y la Lógica. De esta forma, la ciencia natural ganaba el derecho a no verse coartada por los poderes político y eclesiástico, al tiempo que impedía la reproducción en su interior de las guerras de religión que assolaban Europa en aquella época, mediante la declaración enfática de su *neutralidad* con respecto a aquellos temas.

Ya en el siglo XX, el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein formuló con mayor precisión el ideal de neutralidad científica mediante la estricta distinción entre *hechos* y *valores* que encontramos en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). De acuerdo con el Wittgenstein del *Tractatus*, la ciencia natural es el conjunto de las proposiciones verdaderas sobre el mundo, entendido como la totalidad de los hechos. Ahora bien, «en el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor» (*Tractatus*, proposición 6.41) y, por tanto, la ciencia no puede contener juicios de valor.

Esta cruda formulación de la tesis de la neutralidad, de acuerdo con la cual la ciencia es ajena a los valores y se ocupa únicamente de describir hechos, se enfrenta con una primera objeción cuando se reconoce la presencia de, al menos, un tipo de valoraciones en la ciencia. Pues, en efecto, las teorías científicas son juzgadas y comparadas de acuerdo con criterios como su capacidad explicativa, su acierto predictivo, su simplicidad. Es frecuente referirse a estos criterios como *valores epistémicos*. Con ellos, los juicios de valor (al menos, ciertos juicios de valor) entrarían inevitablemente en la ciencia, pero la tesis de la neutralidad científica parecería, con todo, poderse poner fácilmente a salvo con ayuda de una leve reformulación. Podría, en efecto, admitirse la presencia de juicios de valor en el desarrollo de la tarea científica, a condición de tratarse de juicios relativos a valores epistémicos, no a valores de otros tipos (como los morales) que, de acuerdo con los defensores de la neutralidad, deberían considerarse *externos* a la ciencia. Naturalmente, los de-

fensores de la doctrina de la neutralidad admitirán sin dificultad que, en ocasiones, valores morales y otros elementos «externos» (intereses políticos, prejuicios religiosos, etc.) han condicionado la actividad y los resultados científicos. Pero cuando tal cosa ha ocurrido deberíamos considerar tales episodios como ejemplos de «mala ciencia». La buena práctica científica habría excluido en el pasado (y *debería* excluir, en cualquier caso) todo criterio de evaluación teórica y metodológica más allá de los valores estrictamente epistémicos.

Éste es el sentido de neutralidad científica que defendieron, para las ciencias sociales, Max Weber y otros sociólogos alemanes a principios del siglo XX. Según Weber, las problemáticas abordadas por las disciplinas empíricas, incluidas las ciencias sociales, son problemas fácticos y han de recibir una respuesta «libre de valores». Incluso cuando la sociología se ocupa de los valores vigentes en la sociedad debe tratarlos como hechos, como los valores que *de hecho*, son aceptados por los individuos y los grupos sociales, sin pronunciarse acerca de la validez de los valores o normas que describe. En palabras de Ferdinand Tönnies, uno de los compañeros de Weber:

«Como sociólogos no estamos ni a favor ni en contra del socialismo, ni a favor ni en contra de la extensión de los derechos de las mujeres, ni a favor ni en contra de la mezcla de razas» (citado por Proctor, 1991).

De este modo, la defensa de la sociología científica por parte de Weber y otros sociólogos de su generación se convirtió en un alegato en favor de una ciencia neutral, entendida como una ciencia libre de valores morales y políticos. Como en el caso de la ciencia natural del siglo XVII y el *royalist compromise*, también ahora el ideal de neutralidad cumple una función social: los sociólogos del grupo de Weber pretendían ganar respetabilidad académica para su disciplina y, de paso, conseguir que las autoridades les dejaran trabajar en paz, en un momento en que la teoría sociológica estaba dominada por los sociólogos marxistas hasta

el punto de que la policía prusiana identificaba a los sociólogos con socialistas.

Con el correr del siglo XX, y tras la creciente documentación de la influencia de intereses y otros factores sociales sobre la *práctica* científica, los defensores del ideal de la neutralidad se vieron obligados a distinguir cuidadosamente entre la descripción de esa práctica científica (lo que H. Reichenbach llamó el «contexto de descubrimiento») y la cuestión de la validez del conocimiento científico resultante de esa práctica (el «contexto de justificación», siguiendo con la misma terminología). La aspiración a la neutralidad renunció a eliminar valores e intereses prácticos de la actividad científica para contentarse con salvaguardar de su influencia a la evaluación de las teorías científicas. De esta forma, la versión más matizada de la doctrina de la neutralidad científica vendría a sostener que la validez de los resultados de la investigación científica sólo se establece y debe establecerse con respecto a un(os) determinado(s) valor(es) epistémico(s) y es independiente de todo valor práctico.

¿Pero es posible sostener esta versión matizada de la doctrina de la neutralidad? ¿Es posible reconocer la presencia de valores epistémicos en la evaluación del conocimiento científico al tiempo que se niega cualquier papel a los valores prácticos? Las dificultades de esta formulación de la tesis de la neutralidad comienzan cuando nos percatamos, con ayuda de la historia de la ciencia, de que no hay una lista cerrada de valores epistémicos. Así, valores que, como la *certeza*, se contaban entre los objetivos prioritarios de científicos y epistemólogos como Descartes se han visto desacreditados por la realidad de la praxis científica contemporánea, que aspira en el mejor de los casos a un conocimiento *probable*, pero siempre falible y revisable. Valores como la *explicación* y la *predicción* han tenido un peso muy diferente en diversos momentos y contextos de la investigación científica, en tanto que valores como la *simplicidad*, ampliamente aceptados, han sido sin embargo interpretados de formas muy diferentes por diversos grupos de científicos.

De este modo, los valores epistémicos no pueden proporcionar el eslabón final ni en la

cadena explicativa de las creencias (esto es, a la hora de explicar por qué los científicos creen lo que creen) ni en la cadena de justificaciones, pues tras señalar que aceptamos una teoría por su elevado acierto predictivo o por su precisión habremos de justificar por qué consideramos relevantes esos valores epistémicos y no otros. Pues bien: en las últimas décadas diversos historiadores y sociólogos de la ciencia (Barry Barnes, David Bloor, Harry Collins, etc.) han señalado que la explicación de la elección de valores epistémicos viene dada por intereses y valores prácticos, mientras que algunos filósofos y filósofas de la ciencia, como Helen Longino y Kristin Shrader-Frechette, han puesto de manifiesto la misma dependencia en el plano de la justificación. De este modo, la tesis de la neutralidad científica es puesta en duda tanto en el plano fáctico como en el normativo: cómo se lleva a cabo la evaluación de las creencias científicas depende, de hecho, de ciertas opciones previas con respecto a valores no exclusivamente epistémicos y, además, no puede ser de otro modo si no se quiere detener la cadena de justificaciones arbitrariamente en un punto.

Ahora bien: si es cierto que la construcción de la ciencia depende en algún grado de elecciones con respecto a valores y objetivos prácticos (fundamentalmente morales y políticos), la pregunta fundamental es cuáles deben ser esos valores. En otras palabras: una vez que se rechaza por imposible el ideal de la neutralidad científica, la «buena» ciencia no será ya aquella que esté libre de valores, sino aquella que, entre otras cosas, esté orientada hacia valores que podamos considerar moralmente superiores. Naturalmente, determinar cuáles sean éstos no es cuestión sencilla y exige un amplio debate democrático e intercultural. A ese debate, la Investigación para la Paz y el pensamiento pacifista aportan su propia propuesta axiológica: las opciones de la política científica que tanto influyen en la construcción social de la ciencia deberían estar orientadas por el propósito de promover la paz en un sentido amplio y exigente que incorpora aspectos como la satisfacción generalizada de las necesidades humanas en un contexto de equidad y sostenibilidad ambiental.

Naturalmente, este desiderátum establece un marco bastante amplio y no debería convertirse en una exigencia asfixiante que ahogara la libertad de investigación; al fin y al cabo, hay muchas razones para considerar el conocimiento como un valor en sí mismo y para no desdeñar la búsqueda de conocimiento aparentemente «inútil». Pero no es un marco tan amplio que permita cualesquiera opciones en política científico-tecnológica. Así, el marco normativo de la paz es incompatible con las desmesuradas cantidades que muchos gobiernos invierten en *I+D militar* y exige dedicar unos recursos humanos y económicos mucho mayores que los actuales a la investigación en campos como las energías renovables, las enfermedades tropicales y otras afecciones «de pobres», la mediación y regulación de conflictos o la agricultura sostenible.

Véase también: Ciencia y tecnología para la paz, Evaluación de tecnologías.

Bibliografía:

- GONZÁLEZ GARCÍA, Marta, LÓPEZ CEREZO, José y LUJÁN, Jose Luis (Eds.) (1997), *Ciencia, tecnología y sociedad: Lecturas seleccionadas*. Barcelona, Ariel.
- IRANZO, Juan *et alii* (Comp.) (1995), *Sociología de la ciencia y la tecnología*. Madrid, CSIC.
- LAUDAN, Larry (1984), *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*. Berkeley, University of California Press.
- PROCTOR, Robert (1991), *Value-Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier (1997), «Esencialismo y neutralidad científica», en RODRÍGUEZ ALCÁZAR, Francisco, MEDINA DOMÉNECH, Rosa, y SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad: contribuciones para una cultura de la paz*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

NIÑOS SOLDADO. *Concepto.* Si bien no existe una definición jurídica del término Niños Soldado, la Convención sobre los

Derechos del Niño de Naciones Unidas de 1989 permite extraer un concepto, ya que a partir de su artículo 1 que establece:

«se entiende por niño todo ser humano menor de 18 años de edad, salvo que en virtud de la ley que le sea aplicable, haya alcanzado antes la mayoría de edad»,

puede deducirse que un niño soldado es un ser humano menor de 18 años de edad enrolado en un ejército regular o en cualquier tipo de organización armada irregular. Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla, ya que algunos organismos internacionales restringen este concepto a aquellos niños que participan de manera directa en el combate o cuya participación indirecta está estrechamente relacionada con el mismo. Así, según la interpretación de Naciones Unidas, los términos «utilizar» y «participar», contenidos en algunas de las normas que establecen un límite de edad para la participación en conflictos armados, han sido adoptadas a fin de abarcar tanto la participación directa en el combate como la participación activa en actividades militares relacionadas con el combate, como la exploración, el espionaje, el sabotaje, la utilización de niños como señuelos o coreos, el suministro de alimentos u otros elementos hasta el propio frente.

Además de las actividades relacionadas con el combate, estos niños, al igual que los soldados mayores deben realizar también actividades de tipo doméstico o de apoyo como buscar comida, limpiar, lavar la ropa, transportar diversos elementos hasta los campamentos, etc, y en ocasiones los grupos armados reclutan niños para que realicen en exclusiva estas tareas; sin embargo, en el transcurso del conflicto armado la mayoría de ellos termina como soldado. Esta es la llamada participación indirecta de niños en conflictos armados, modalidad que según la Organización Internacional del Trabajo (OIT) constituye explotación laboral de menores en actividades peligrosas.

El amento del fenómeno y sus causas. El uso y participación de niños en conflictos armados no es un fenómeno nuevo, sin embargo, las dimensiones del problema se han in-

crementado enormemente en los últimos años, debido principalmente a dos circunstancias. La primera son los cambios en la naturaleza de los conflictos armados, con un número cada vez mayor de conflictos internos, en los que se desdibuja casi completamente la distinción tradicional en el derecho internacional humanitario entre combatientes y población civil. La segunda es la proliferación de armas ligeras, que por su bajo costo y fácil manejo han favorecido el reclutamiento de niños cada vez más jóvenes por parte tanto de ejércitos regulares como de grupos armados irregulares.

Los últimos informes de la Amnistía Internacional y la Coalición para Frenar el Uso de Niños Soldado denuncian que en el año 2003 entre 300.000 y 500.000 niños participaron en alguna de las casi cuarenta confrontaciones armadas que se libran en el mundo, especialmente en los conflictos de República Democrática del Congo, Colombia, Myanmar, Liberia, Sierra Leona, Sri Lanka, y Sudán. No obstante, es difícil establecer la cifra exacta debido, en gran parte, a que los gobiernos y grupos armados son reacios a proporcionarla por razones de imagen.

El uso de niños en conflictos armados frecuentemente es realizado de manera forzosa, siendo objetivo especial, los niños de la calle, así como los huérfanos, los desplazados, los refugiados, los no acompañados, y los niños de las propias zonas de conflicto; situación que se debe entre otras cosas, a la carencia de efectivos, o a ciertas características que pueden resultar ventajosas como la facilidad para mandar sobre ellos, su maleabilidad e impresionabilidad, su falta de compromisos de tipo familiar, o su tendencia a no desertar. Por otro lado, un gran número de niños participa en conflictos armados de forma «voluntaria», aunque sin embargo, esta suele ser forzada por algunos aspectos de violencia estructural, directa o cultural. En este contexto, algunas de las razones más frecuentes por la que los niños deciden enrolarse son: para obtener un sustento para ellos o su familia, para buscar un entorno protector, para probar su virilidad, o por el deseo de vengar las atrocidades cometidas contra su familia o comunidad, siendo el caso más frecuente el

de niños de las propias zonas en conflicto que han perdido a su familia (padres muertos o separados, huidos, reclutados, etc.) y que precisan de cierta seguridad económica y física. Son muy pocos los niños que participan por un deseo genuino, y aún en estos casos, hay factores que los condicionan, como la manipulación ideológica o la destrucción de sus sociedades.

Marco Jurídico. Para hacer frente al alarmante aumento del uso y participación de niños en conflictos armados, se han creado normas de derecho internacional que buscan limitar estas terribles prácticas. Así, las primeras normas que de alguna forma hacen referencia a la participación de menores de edad en conflictos armados, hacen parte del Derecho Internacional Humanitario que establece en los dos Protocolos de 1977 Adicionales a los Convenios de Ginebra (Art. 77 del Protocolo I, y Art. 43 del Protocolo II) los 15 años como edad mínima para participar en conflictos armados. Este límite tan bajo, se debe a que, en esta época todavía no estaba perfectamente desarrollada la protección jurídica internacional de los niños, y a que, el uso y participación de niños como soldados no era tan alarmante como lo es actualmente.

Paradójicamente, la Convención de los derechos del niño de 1989, que constituye el punto máximo de desarrollo en materia de protección internacional de la infancia, no mejoró esta protección, ya que en su artículo 38, párrafos 1 y 2, señala que «los Estados partes adoptarán todas las medidas posibles para asegurar que las personas que no hayan cumplido los 15 años de edad no participen directamente en las hostilidades, y que se abstendrán de reclutar en sus fuerzas armadas a personas que no hayan cumplido los 15 años de edad». Esta disposición fue muy criticada por no aprovechar la oportunidad única de elevar la edad mínima para la participación en conflictos armados, hecho que resulta incompatible con uno de los principios fundamentales sobre los que se apoya la Convención: el principio de *no discriminación* ya que de acuerdo al artículo 38, una amplia porción de niños, los comprendidos entre los 15 y los 17 años quedan excluidos de esta protección por razón de su edad.

Con miras a salvar esta contradicción se realizaron grandes esfuerzos por elevar la mencionada edad a través de un Protocolo Facultativo a la Convención sobre los Derechos del Niño, que no sólo fijara en 18 años la edad mínima para la participación en conflictos armados, si no que además constituyera una prohibición absoluta, ya que esta Convención, al igual que los Protocolos I y II Adicionales a los Convenios de Ginebra sólo prohíbe la participación directa y el reclutamiento forzado. No obstante, tuvieron que pasar seis años para que pudiera aprobarse por consenso el proyecto de Protocolo Facultativo a la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la Participación de Niños en los Conflictos Armados, proyecto que fue adoptado por Naciones Unidas mediante la resolución 54/263 de 25 de mayo de 2000.

Para inicios del año 2002, 89 países habían firmado el Protocolo Facultativo a la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la Participación de Niños en los Conflictos Armados, sin embargo, solo 10 países lo habían ratificado (Canadá, Bangladesh, Sri Lanka, Andorra, Panamá, Islandia, Vietnam, Vaticano, República Democrática del Congo, y Nueva Zelanda), cifra suficiente para que el Protocolo entrara en vigor el 12 de Febrero de ese mismo año. Por desgracia, esta norma sólo pudo elevar la citada edad mínima a 18 años, no pudiendo lograrse establecer una prohibición absoluta, debido a la oposición de algunos países como EE UU, Cuba, China, Pakistán, o Irak. Así, la obligación establecida en el artículo 1 del Protocolo, únicamente exhorta a los Estados a

«adoptar todas las medidas posibles para que ningún miembro de fuerzas armadas menor de 18 años participe directamente en las hostilidades»,

pero sin establecer una prohibición taxativa, además, sólo «prohíbe» la participación directa, con lo cual, la participación indirecta sigue estando permitida. Asimismo, los Estados Partes pueden reclutar menores de 18 años siempre que dicho reclutamiento sea voluntario, ya que de acuerdo al artículo 2 del Protocolo,

«los Estados Partes velaran porque no se reclute obligatoriamente en sus fuerzas armadas a ningún menor de 18 años».

Jo Becker, de la Coalición para Frenar el Uso de Niños soldado, plataforma que participó activamente en la campaña para aprobar el Protocolo Facultativo, atribuye este hecho a que muchos gobiernos basaron sus posiciones más en estrechos intereses militares que en el interés superior del niño, principio que constituye la base de la Convención sobre los Derechos del Niño.

Efectos de los conflictos armados sobre los niños soldado. Además del evidente riesgo de morir, los niños soldado sufren excesivamente los rigores de la vida militar. En este contexto, es frecuente que los más pequeños sufran deformaciones de hombros y espalda como consecuencia de llevar cargas demasiado pesadas para ellos. Igualmente son comunes la malnutrición, la adicción a las drogas, las infecciones de la piel y las vías respiratorias junto con otras enfermedades como las sexualmente transmitidas. Además, se ha podido constatar que padecen graves consecuencias psicológicas producto de las experiencias traumáticas sufridas, ya que muchos de ellos son sometidos a un trato cruel y degradante que incluye torturas y violaciones.

En la mayoría de los casos son humillados, manipulados psicológicamente, o sometidos a ritos de iniciación que pueden incluir palizas, obligación de presenciar o cometer atrocidades (incluso contra sus propios padres), amputaciones o prácticas de canibalismo. Las niñas suelen ser además víctimas de violencia de género, al ser forzadas a mantener relaciones sexuales con los soldados, lo que las hace muy vulnerables a enfermedades de transmisión sexual, como el SIDA, a embarazos no deseados y a abortos. El objetivo es demostrarles su subordinación, brutalizarles y adoctrinarles para que sean capaces de destruir, torturar o matar. Estas acciones suelen provocarles diferentes trastornos psicológicos y de la personalidad como miedo, desconfianza, dificultades de comunicación, baja autoestima, depresión, etc., que se agravan por el hecho de ser vividas estando separados de sus familias y en plena etapa de maduración.

Rehabilitación y reintegración social. La rehabilitación y reintegración social de los niños soldado hace parte del marco más amplio de reconstrucción posbélica, aunque puede y debe iniciarse en medio del conflicto. Este es un proceso particularmente difícil, lo que se debe en gran medida a que no suelen incluirse en los acuerdos de paz, si estos existen, y a que pueden presentarse problemas en este proceso. Así, se pueden presentar obstáculos como es el hecho de que los niños se muestren reticentes a volver con sus familias debido al apego a su identidad de soldados y a la notoriedad social que ello les proporciona, a la consideración del grupo armado como protector y sostén, al miedo a represalias por haber cometido crueldades contra su familia o comunidad, o a la resistencia a someterse a rígidas estructuras familiares o comunitarias. Igualmente, sus familias o comunidades también pueden ser reacias a acogerles por su actitud violenta o criminal, por sus discapacidades físicas o enfermedades, o por falta de recursos para mantenerles. Para vencer estas barreras, los programas de rehabilitación y reinserción de los niños soldado deben dirigirse además a sus familias y comunidades, para lo que es preciso desarrollar programas orientados primero, a la localización y reunificación familiar, y posteriormente a algún tipo de integración que se adecue a las necesidades específicas de los niños según diferentes factores (experiencias sufridas, edad, género, tiempo como soldados, cultura, etc.) Esto además, facilita la reconciliación entre el excombatiente y su familia o comunidad, lo que contribuye a lograr los objetivos de estos programas, que además de curar las heridas físicas y psicológicas de los niños, busca ante todo, evitar que los niños vuelvan a tomar las armas, lo que a su vez, ayuda a que el conflicto no vuelva a reproducirse, y en ello, la educación para la paz y la educación en derechos humanos juega un papel fundamental.

Véase también: Derechos del niño, Derechos de la infancia.

Bibliografía:

ARELLANO VELASCO, Marcela (2003), «Niños soldado y cultura de la violencia» en MUÑOZ

MUÑOZ, Francisco; MOLINA RUEDA, Beatriz y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (eds.), *Actas del I congreso hispanoamericano de educación y cultura de paz*. Granada, Universidad de Granada, 223-231.

COHN, Ilene y GOODWIN-GILL, Guy (1997), *Los Niños Soldado, un estudio para el instituto Henry Dunant, Ginebra*. Madrid, Editorial Fundamentos.

GÓMEZ ISA, Felipe (2000), *La participación de los niños en los conflictos armados. El protocolo Facultativo a la Convención sobre los Derechos del Niño*. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, Bilbao, Universidad de Deusto.

SEDKY-LAVANDERO, Jéhane (1999), *Ni un solo niño en la guerra*. Barcelona, Icaria.

Webs:

<http://www.hrw.org>. (Human Rights Watch).

<http://www.chid-soldiers.org> (Coalition to stop the use of child soldiers).

MARCELA ARELLANO VELASCO

NO INTERVENCIÓN. Principio estructural del Derecho Internacional Público que prohíbe la interferencia autoritaria de un Estado en los asuntos que pertenecen al dominio interno de otro. Aunque esta regla de conducta forma parte del conjunto de principios básicos que presiden las relaciones internacionales desde la *Paz de Westfalia* (1648) y se convertirá en uno de los pilares del orden instaurado por el *Congreso de Viena* (1815), será en el marco del nuevo escenario internacional erigido con la creación de la ONU cuando alcance su auténtica consagración jurídica y política. El propósito fundacional de la *Carta de San Francisco* de librar a la humanidad del flagelo de las guerras, el rabioso deseo de los numerosos Estados nacidos de la descolonización de África y Asia de preservar su independencia externa y el escenario internacional creado por los alineamientos ideológicos de la guerra fría se concitarán entonces para hacer de dicha prohibición el pilar básico del orden internacional.

Pese a las permanentes invocaciones al mismo en el escenario mundial, el principio de no intervención no ha sido objeto de codifi-

cación internacional, circunstancia ésta que, si por un lado le proporciona flexibilidad y dinamismo, por otro favorece el casuismo y da pie a diversas teorías sobre su fundamento normativo. Así es objeto de discusión si este principio se menciona expresamente en el artículo 2.7 de la Carta de las Naciones Unidas («ninguna disposición de esta Carta autoriza a las Naciones Unidas a intervenir en los asuntos que son esencialmente de la jurisdicción interna de los Estados») o si, por el contrario, se trata de una norma implícita que –en todo caso– habría que deducir de otros. Así es frecuente presentarlo como el corolario indispensable del reconocimiento de la igual soberanía e independencia de los Estados: mientras el derecho de autodeterminación constituiría la dimensión positiva de la autonomía de los Estados (qué tienen los Estados derecho a hacer), el principio de no intervención se insertaría en la negativa (qué está prohibido a los Estados hacer). Otros han intentado elevarlo a la categoría de un auténtico derecho fundamental independiente de los Estados. También suele aparecer vinculado al principio de prohibición o amenaza del uso de la fuerza del artículo 2.4 de la Carta con el que ciertamente guarda un orden secuencial lógico. Con independencia de dónde se sitúe su fundamento, lo cierto es que el principio de no intervención ha sido reafirmado en numerosas ocasiones por la Asamblea General de la ONU, de modo especial en la *Declaración de Inadmisibilidad de la Intervención* (1965) y en la *Declaración de Principios de Derecho Internacional relativos a las Relaciones de Amistad y Cooperación entre los Pueblos* (1970). También la jurisprudencia del Tribunal Internacional de Justicia ha confirmado la positivación de este derecho de los Estados, sobre todo en su decisión sobre el caso Nicaragua de 1986.

En favor del principio de no intervención se alega que pone en manos de los pueblos la responsabilidad de su propio destino y que entre sujetos estatales tiene un sentido igualador, democratizador. Si la autodeterminación es el derecho de un pueblo de llegar a ser libre por sus propios esfuerzos, la prohibición de intervenir es el principio que garantiza que su éxito no será impedido o su

fracaso evitado por la intromisión de un poder externo. Incluso se ha sostenido que el reconocimiento de los pueblos como sujetos con autonomía para decidir su forma de gobierno presupone diferentes concepciones no sólo del bien sino también de la justicia política; que la presencia de razones en un pueblo para no reclamar libertades civiles y políticas no debe ser interpretado como un síntoma de inmadurez o subdesarrollo cultural, sino como la presencia de distintas interpretaciones de la moralidad y los derechos que una sociedad internacional –no por realismo político sino de un modo tolerante– debe respetar. En este sentido, a favor de la regla de la no-intervención cabría aducir un cierto reconocimiento del derecho a la diferencia, mientras que, por el contrario, en la tendencia actual de generalizar el derecho de injerencia se observaría un rebrote del eurocentrismo que confunde lo occidental con lo universal.

La no intervención consta de dos elementos. Primero, la intensidad de la interferencia ha de alcanzar el nivel de una «intervención». Segundo, la intervención debe afectar a asuntos pertenecientes a la «jurisdicción interna» del Estado.

La noción de intervención del principio consuetudinario de no intervención –válida para todos los Estados– es más restringida que la contenida en el artículo 2.7 de la Carta, de exclusiva aplicación a las actuaciones de las Naciones Unidas. El primero proscribía toda forma de interferencia *coactiva* en los asuntos internos de un Estado. Ello incluye la amenaza de la fuerza, la intervención armada, bien en forma de una intervención militar directa o mediante el apoyo a las actividades de grupos terroristas o paramilitares en otro Estado, e incluso las sanciones económicas o las medidas políticas si resulta probado que tienen efectos coactivos (Caso Nicaragua, 1986). La *Declaración de Principios de Derecho Internacional relativos a las Relaciones de Amistad y Cooperación entre los Pueblos* proclama al respecto que:

«ningún Estado puede emplear o impulsar el uso de medidas económicas, políticas o de otro tipo con vistas a lograr la subordinación en el ejercicio de sus de-

rechos soberanos, ni organizará, asistirá, fomentará, financiará, incitará o tolerará actividades armadas, subversivas o terroristas dirigidas a provocar el derrocamiento violento del régimen de otro Estado».

La prohibición de intervención del artículo 2.7 de la Carta es más amplia dado que incluye lo que podría denominarse como intervención *blanda*, esto es, las sugerencias o recomendaciones a un Estado sobre materias pertenecientes a su dominio reservado.

Se consideran asuntos pertenecientes a la jurisdicción interna de los Estados (*domaine réservé*) el orden constitucional y el sistema político, social, económico y cultural. No obstante, la noción de «jurisdicción interna» no es totalmente esencialista. En su día la Corte Internacional Permanente de Justicia (antecesora del actual Tribunal Internacional de Justicia) declaró en 1923 que el concepto de jurisdicción interna es esencialmente relativo y depende del desarrollo de las relaciones internacionales. En un tono más reservado, el *Tribunal Internacional de Justicia* ha considerado que, si bien existe una presunción en favor del carácter reservado de los asuntos mencionados, la misma puede ser destruida mostrando que el Estado ha suscrito compromisos internacionales, a través de la costumbre o de tratados, en tales materias. Así ha ocurrido con los derechos humanos, cuya salida del coto del dominio reservado parece, en general, sobradamente admitida. Con independencia del fundamento jurídico de la obligación para los Estados de respetarlos, los derechos humanos han dejado de pertenecer a dicha categoría de asuntos. Ningún Estado puede sustraerse a su responsabilidad internacional so pretexto de que esta materia es esencialmente de su jurisdicción interna.

Véase también: Paz de Westfalia, Tribunal Penal Internacional.

Bibliografía:

CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio (1995), *Soberanía de los Estados y Derechos Humanos en el Derecho Internacional Contemporáneo*. Madrid, Tecnos.

- MILL, John (1984), *A few words about non intervention, Collected Works*. vol. XXI, Toronto-Londres, Routledge & Kegan Paul.
- RERMIRO BROTONS, Antonio (1996), *Civilizados, bárbaros y salvajes en el nuevo orden internacional*. Madrid, MacGraw-Hill.
- ROLDÁN BARBERO, Javier (1994), *Democracia y Derecho Internacional*. Madrid, Civitas.
- TESÓN, Fernando (1996), «Collective humanitarian intervention», *Michigan Journal of International Law*, 17.

FEDERICO ARCOS RAMÍREZ

NÓMADAS (pueblos). Si tenemos en cuenta que durante la mayor parte de nuestra historia, los humanos hemos sido cazadores-recolectores, trasladándonos de un lugar a otro en busca de recursos, podemos afirmar que el modo de vida nómada ha tenido gran protagonismo en la cultura humana. Todavía existen pueblos que practican este modo de vida, como los *inuit* de las zonas árticas, los indígenas australianos o los bosquimanos de Sudáfrica. Sin embargo, su forma de vida es diferente de los nómadas más conocidos, sociedades con un sistema más sofisticado de búsqueda de recursos. Estos pueblos aprovechan los bienes que les proporcionan las tierras no cultivables en distintos lugares y épocas del año (pastos y agua para el ganado, cultivos estacionales, etc.). En su mayoría son pastores que habitan las zonas áridas o semidesérticas del planeta, como los mongoles, tuaregs o beduinos. Hay además otro tipo de nómadas que se trasladan de una población a otra ofreciendo distintos servicios: comerciantes, quincalleros, músicos, temporeros, etc. Entre ellos los más conocidos son los gitanos.

El nomadismo pastoril implica una economía de subsistencia marcada por la precariedad en la mayoría de los casos. La escasez de recursos ha hecho suponer que los grupos nómadas vivían en permanente rivalidad por obtener los mejores pastos, controlar los pozos de agua o adquirir más ganado. Por ejemplo, se suele afirmar que los beduinos de la Península Arábiga vivían prácticamente hasta el siglo VII en un constante estado de guerra sólo interrumpido por las treguas o los meses sagrados. Es cierto que los beduinos tra-

dicionalmente roban ganado, a veces con violencia, como forma de equilibrar y repartir los escasos recursos entre tribus. Estas circunstancias estructurales conformaron una cultura de violencia perpetuada en la historia, pero también prácticas e instituciones pacíficas que aseguraron su supervivencia.

Por otra parte está la histórica rivalidad entre nómadas y sedentarios, que se refleja en las connotaciones negativas de algunos apelativos de estos pueblos (bárbaros, bereberes, gitanos, vándalos, etc.) o de sus instituciones (tribus, hordas, algaradas, razzias, etc.). En la historia se asocia a los nómadas con la guerra, la invasión violenta y el declive de la civilización, presuponiendo que sus formas de organización y su estilo de vida se basan en la guerra e indican un estadio inferior o primitivo de sociedad.

Sin embargo los nómadas no siempre se han relacionado de forma violenta con las poblaciones sedentarias. La tradicional enemistad entre ellos se basa en una relación conflictiva entre dos tipos de vida que parecen opuestos e incompatibles. Mientras el nómada considera legítimo recolectar frutos o aprovechar pastos y agua en sus zonas de desplazamiento, el campesino sedentario no acepta la intrusión en sus cultivos o la competencia con su ganado. Estas diferencias se han resuelto de formas muy diversas a lo largo de la historia, y aunque conocemos mejor las invasiones de nómadas en zonas sedentarias (por ejemplo, las tribus germánicas en Europa Occidental o las hordas mongolas en Asia Central), en muchas ocasiones ha existido la cooperación y el intercambio más o menos pacífico. Por ejemplo, la labor de los Fulani, pastores nómadas de Nigeria, es esencial para los agricultores y ganaderos, pues les proveen de abono y animales de raza, además de proporcionar gran parte de la carne y la leche a la población del país, que de otra manera no sería posible obtener. La simbiosis entre poblaciones sedentarias y nómadas fue muy importante en la historia antigua de los árabes, porque los nómadas eran los únicos que podían atravesar el desierto y transportar mercancías valiosas esenciales para la economía de los núcleos urbanos. Éstos a cambio proporcionaban a los nómadas medios

de vida y productos que no estaban a su alcance (tejidos, té, trigo, etc.). En otros periodos los beduinos fueron contratados por los estados para mantener la seguridad en los caminos o en sus fronteras.

La organización social de los nómadas cazadores-recolectores se caracteriza por la ausencia de estructuras estatales, porque no hay sentido de la propiedad y por tanto nadie acumula riqueza ni poder. Esto no significa que tengan mayor o menor propensión al conflicto, sino que éste se maneja de forma distinta. Estos pueblos no han institucionalizado la guerra, por lo que sus contiendas tienen una capacidad de agresión hacia el exterior mucho más limitada que la de un ejército organizado. A diferencia de las sociedades estatales, donde la mayoría de la población está distanciada de la lucha armada por la existencia de un ejército o grupo guerrero, los cazadores-recolectores se defienden directamente en caso de guerra es decir, tienen una relación distinta con la violencia. La complejidad política supone mayor violencia estructural (desigualdades sociales, control político, etc.), pero también mejora la distribución de los recursos en periodos de escasez y propicia la cooperación social.

Los pastores nómadas no tienen una sociedad tan igualitaria, pues existen diferencias económicas y sociales entre tribus, además de las jerarquías internas por razón de sexo, edad u honorabilidad. En su organización social y política el parentesco suele ser el vínculo social más importante, aunque no es el único. Algunos pueblos nómadas, como los gitanos o los beduinos, se rigen por un código honorífico íntimamente relacionado con la protección de las personas que componen el grupo y sus bienes. Los actos de violencia directa, como la venganza, encuentran su limitación y su contrapartida en otras instituciones que ponen de relieve el alto valor que se concede a la vida y a los recursos para la subsistencia. El precio de la sangre o el rescate frenan la escalada de los conflictos, y fórmulas como el asilo de los perseguidos o proscritos, la alianza entre grupos, la mediación y el arbitraje de jefes o patriarcas, la hospitalidad y generosidad, etc. regulan los conflictos de forma pacífica dentro

y fuera del grupo. Estos mecanismos se basan en el intercambio recíproco de bienes o valores, que no puede ser simultáneo ni siempre se hace explícito. En muchos casos los compromisos sociales que se tejen entre los actores del conflicto evitan la violencia y promueven el reparto o la justicia distributiva. Estos pueblos cuentan, por tanto, con una organización política y estructuras guerreras para defender los rebaños y los territorios, e incluso algunos de ellos han llegado a constituir estados o imperios, como la dinastía mongola de los Yuan, en China, los Iljanes de Persia o los árabes en Oriente Medio.

En la actualidad los pueblos nómadas están siendo forzados a sedentarizarse o adaptarse de alguna manera a las fronteras y estructuras estatales, lo que ocasiona conflictos de trasfondo cultural y económico. Un mundo superpoblado en el que se tiende cada vez más a la explotación intensiva de los recursos parece no tener cabida para los nómadas. Sus desplazamientos hacen muy difícil su acceso a la educación y a la integración en la vida política, aunque varios países han iniciado proyectos específicos adaptados a sus necesidades. Sus prácticas sociales y derecho basado en la costumbre siguen teniendo vigencia de forma paralela a los usos y prácticas legales de los países en los que se integran, y a menudo entran en conflicto o provocan rechazo social, como ocurre con los gitanos en diversos países de Europa.

Véase también: Gitanos.

Bibliografía:

GALATY, John y SAIZMAN, Philip Carl (1981), *Change and Development in Nomadic Pastoral Societies*. Leiden, E. J. Brill.

Web:

<http://www.gamji.com/fulani2.htm>> (IRO, Ismail. *Should Pastoral Fulani Sedentarize? A Literature Review and Theoretical Framework on Policy Issues in the Socioeconomic Transformation of the Pastoral Fulani of Nigeria*).

ANA RUTH VIDAL LUENGO

NO-PROLIFERACIÓN/PROLIFERACIÓN. El término proliferación/no-proliferación está relacionado con la diseminación a nivel mundial de las armas de destrucción masiva y, en concreto, de las nucleares. La no-proliferación de armas nucleares constituye una de las grandes preocupaciones de la Comunidad Internacional desde el inicio mismo de la era nuclear en 1945, con el lanzamiento de las dos primeras bombas nucleares sobre las ciudades de Hiroshima y Nagasaki por parte de Estados Unidos. En la actualidad se habla también de no-proliferación de armas químicas y biológicas, pero no de armas convencionales, para las que se reserva la expresión «control de armamentos convencionales» (del que se exceptúa el ámbito de los misiles, a los que también se les aplica el concepto proliferación/no-proliferación). A partir de 1997, con la entrada en vigor de la Convención para la Prohibición de las Armas Químicas, se ha comenzado a utilizar también el concepto «régimen de no-proliferación de armas químicas». No obstante, conviene tener en cuenta que, en la mayoría de las ocasiones, no es posible establecer una clara separación entre la no-proliferación de las armas nucleares, las químicas, las biológicas e incluso, de los misiles balísticos (entendiendo por tal, aquel que vuela siguiendo una trayectoria y objetivos preestablecidos), por lo que es cada vez más habitual la utilización del concepto no-proliferación de armas de destrucción masiva y de misiles balísticos.

Por otra parte, se utiliza el término «régimen de no-proliferación de armas nucleares» para referirse a un conjunto de principios, reglas y procedimientos de toma de decisiones aceptadas de forma voluntaria por una mayoría de Estados que renuncian de forma expresa a la posesión, adquisición y transferencia a terceros (de forma directa o indirecta) de armamento nuclear. La base del «régimen de no-proliferación nuclear» la constituye el Tratado de No-Proliferación de Armas Nucleares o TNP de 1968 (que entró en vigor en 1970). Con 188 Estados Parte (lo que representa el 97 por ciento de los miembros de Naciones Unidas), el TNP es el tratado multilateral de control y limitación de armamentos más universal. Es precisamente su carác-

ter universal lo que le diferencia de otros tratados de limitación de armamentos o de desnuclearización con una vocación más regional, como el Tratado de Tlatelolco de 1967, por el que se crea una zona libre de armas nucleares en América Latina y el Caribe.

Aunque la idea no-proliferación nuclear comienza a utilizarse en 1961 por parte de Estados Unidos, como tal, el término no aparece hasta 1965, en el marco de la adopción de una Resolución de las Naciones Unidas (Resolución Ómnibus DC/225) y en virtud de la cual, se concedía especial atención a la adopción de un tratado o convención para prevenir la «proliferación de armamentos nucleares». En los borradores de lo que será el futuro Tratado de no-proliferación de armas nucleares (propuestos por Estados Unidos y Rusia, respectivamente) quedarán ya contemplados los cinco puntos básicos de lo que debía entenderse bajo el término no-proliferación nuclear: 1) La no-transferencia de armas nucleares o de tecnología nuclear a Estados que no poseyesen aun dicho armamento o la tecnología suficiente para su fabricación; 2) Un acuerdo o compromiso formal de no-utilización de armamento nuclear en contra de los Estados no-nucleares; 3) Un acuerdo o compromiso formal a través del cual, las Naciones Unidas pudiesen salvaguardar la seguridad de los Estados que resultasen amenazados por Estados con capacidad nuclear (en esos momentos Estados Unidos, la URSS y Reino Unido, a los que después se sumarían Francia y China); 4) Un compromiso formal (no un acuerdo) con vistas a alcanzar progresos tangibles hacia la consecución de un desarme nuclear, incluyendo la adopción de un Tratado de Prohibición Total de Pruebas Nucleares, el establecimiento de una zona completamente libre de armas nucleares, así como una reducción sustancial de los arsenales nucleares de las potencias ya nucleares; y 5) Un compromiso formal por parte de las potencias no-nucleares para no adquirir (de forma directa o a través de terceros) ni fabricar armamento nuclear.

Hasta ese momento nunca se había tenido en cuenta en la definición del concepto «proliferación nuclear» el aumento de armas nucleares en manos de las potencias ya nuclea-

res. Sólo se había hecho referencia al incremento del número de Estados en posesión de ese tipo de armamento. El físico indio Hommi Bhabha propuso por este motivo distinguir entre «proliferación nuclear vertical», para el primer caso, y «proliferación nuclear horizontal», para el segundo. La India se refería constantemente a la adquisición de armas nucleares en manos de las potencias ya nucleares como proliferación «vertical», «de hecho», «existente», «actual», «continuada» o «real» y, a la opción nuclear consecuente por parte de los Estados no-nucleares, como proliferación «horizontal», «adicional», «futura», «posible» o «probable». Desde el punto de vista indio, la proliferación nuclear vertical era la causante directa de la proliferación nuclear horizontal: la adquisición creciente de armas nucleares por parte de las potencias nucleares tenía una consecuencia directa sobre aquellos Estados que no las poseían, al amenazar su seguridad. Por ese motivo, la India afirmaba que el TNP debía perseguir la proliferación de todas las formas de adquirir armamento nuclear, incluyendo la proliferación vertical (es decir, el incremento del número de cabezas nucleares de los Estados ya nucleares, o inclusive, la mejora técnica de dichos arsenales) en lugar de centrarse solamente en la horizontal, como defendían EE UU y la URSS en sus respectivos borradores de Tratado. En 1967, la India sería uno de los países que más fuertemente criticaría el texto de los borradores del TNP presentados por soviéticos y norteamericanos, al considerar que los mismos omitían de forma interesada medidas concretas de no-proliferación, como la limitación de armamentos y el desarme nuclear, consideradas necesarias no sólo para garantizar la seguridad de los Estados no-nucleares y reducir así el riesgo de proliferación nuclear horizontal, sino también porque su omisión en el nuevo tratado era considerada discriminatoria para los Estados no-nucleares. En definitiva, la India, al igual que otros muchos Estados, consideraba que el concepto no-proliferación nuclear, tal y como quedaba definido en el TNP, era incompleto, ya que no se refería al armamento nuclear en manos de las potencias ya nucleares y no cumplía el

punto más importante de la Resolución 2028 (XX) de la Asamblea General de las Naciones Unidas, que entre otras cosas, establecía que «el TNP debía perseguir un balance aceptable de responsabilidades mutuas y obligaciones entre Estados nucleares y no-nucleares». A cambio, para contentar a los más críticos, se introdujo en el Tratado una cláusula –incorporada en su artículo VI–, a través de la cual los Estados poseedores de armamento nuclear se comprometían «de buena fe» a limitar y a reducir sus arsenales nucleares en «fecha cercana», algo que muchos Estados no-nucleares consideraron una medida ambigua e insuficiente.

La entrada en vigor del TNP en 1970 vino a agravar mucho más la discriminación entre Estados, al crearse dos tipos de obligaciones: de una parte, los Estados ya nucleares o P-5 (teniendo dicha consideración, en virtud de lo establecido por el artículo IX.3 del Tratado, únicamente aquellos Estados que hubiesen fabricado y hecho explotar un arma nuclear u otro dispositivo nuclear explosivo antes del 1 de enero de 1967), con derecho a mantener su armamento y estatuto de potencia nuclear (Estados Unidos, Rusia, Reino Unido, Francia y China); de otra parte, el resto de Estados, considerados de por vida Estados no-nucleares y sin derecho a serlo, con independencia de que ratificasen o no el TNP. Ha sido precisamente el mantenimiento de dicha distinción, basada en la existencia de Estados nucleares y no nucleares, con compromisos obligacionales distintos en virtud del TNP, la causa de los mayores enfrentamientos entre los P-5 y determinados grupos de países.

No obstante, a pesar de las críticas de las que ha sido objeto el TNP por su carácter discriminatorio, no se puede negar su aportación decisiva a lo largo de más de 30 años a la contención de la proliferación incontrolada de armamentos nucleares. Al margen de los propios Estados nucleares, sólo la India, Pakistán y Sudáfrica han llevado a cabo con éxito la explosión de una bomba nuclear. Únicamente tres Estados, ninguno de ellos parte en el TNP, poseen en la actualidad capacidad nuclear suficiente para poder fabricar armas nucleares: la India, Israel y Pakistán. Ello constituye un gran éxito para el Tratado, te-

niendo en cuenta que cuando éste se firmó en 1968 los pronósticos apuntaban a que serían alrededor de dos docenas el número de países que tendrían acceso al arma nuclear a finales de la década de los ochenta. Sudáfrica constituye el primer ejemplo de un Estado que habiendo adquirido capacidad nuclear propia con posterioridad a la entrada en vigor del TNP, eligió de forma voluntaria desmantelar su arsenal nuclear y someter su programa nuclear civil a las inspecciones internacionales previstas en el Tratado. Tan sólo un Estado, Corea del Norte, intentó abandonar el TNP (esgrimiendo motivos de seguridad nacional), algo que finalmente no se llegó a producir. En la década de los noventa el TNP se vio reforzado como consecuencia de la aplicación de la Resolución 687 (1991) del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas por medio de la cuál se condenaba a Irak por incumplimiento reiterado del TNP, obligándola a desmantelar su programa nuclear militar y a someter todas sus instalaciones nucleares a control del Organismo Internacional de la Energía Atómica (OIEA), encargado de la verificación de los compromisos adquiridos por los Estados bajo el TNP. Era la primera vez en la historia del *régimen de no-prolifерación nuclear* que el Consejo de Seguridad daba su apoyo unánime al OIEA, adoptando sanciones concretas en contra de Irak, lo que significaba el apoyo al TNP y ello a pesar de que por entonces dos de sus miembros permanentes, Francia y China, no habían suscrito aun el Tratado. Por último, el TNP volvió a recobrar protagonismo como consecuencia de la firma del Protocolo de Lisboa del Tratado START I, el 23 de mayo de 1992, a través del cual Bielorrusia, Kazajstán y Ucrania (las tres repúblicas nucleares ex-soviéticas) se comprometían a «firmar el TNP como repúblicas independientes no nucleares».

En 1995 se celebró en Nueva York la Conferencia de Revisión y Prórroga del TNP que, entre otras cosas, decidió prorrogar el Tratado, concluido por un período inicial de veinticinco años, indefinidamente. Sin embargo, la idea principal era que la prórroga indefinida del TNP no debía verse como el fin último y exclusivo de la Conferencia de 1995, sino que debía aprovecharse la Conferencia

para arrancar mayores concesiones a las potencias nucleares y progresar en las negociaciones para lograr un mundo libre de armas nucleares. Con esa finalidad, se adoptó el documento denominado *Principios y Objetivos de Desarme y No-Proliferación Nuclear* que, aunque no fue considerado como jurídicamente vinculante por parte de las potencias nucleares, debería presidir la agenda de las negociaciones sobre la materia de las próximas décadas. Dicha agenda, quedó articulada en torno a cinco grandes prioridades a alcanzar a corto y medio plazo. La primera consistía en lograr la universalidad del TNP, es decir, conseguir que los Estados que no fueran aun Partes en el Tratado lo ratificasen a la mayor brevedad (especialmente Israel, India y Pakistán, que hasta la fecha, siguen siendo reacios a hacerlo). La segunda, alcanzar un desarme nuclear total bajo un efectivo control internacional. Para ello, se establecieron un conjunto de medidas progresivas que deberían comenzar por *la negociación y entrada en vigor* de un Tratado de Prohibición Total de Pruebas Nucleares (CTBT), no más tarde de 1996 (adoptado finalmente el 10 de septiembre de 1996 pero aun no en vigor, entre otras cosas, a falta de ratificación por parte de Estados Unidos, Israel, India o Pakistán); la apertura inmediata de negociaciones que conduzcan a la rápida adopción de una Convención para la prohibición de la producción de materiales fisionables para la fabricación de armas nucleares o dispositivos explosivos semejantes (*Convención de materiales fisionables* o «Cut-off») y, finalmente, la «voluntad de los P-5 de reducir sus arsenales nucleares y eliminarlos progresivamente», así como promover el «desarme general y completo bajo estricto y eficaz control internacional». En ese contexto habría que situar las negociaciones bilaterales entre Estados Unidos y Rusia para la reducción de sus arsenales de armas estratégicas (START II y III), que permitiría situarlos, para el año 2015 en torno a las 1.500 cabezas cada uno. En tercer lugar, la creación de Zonas Libres de Armas Nucleares (ZLANs): se reconoce la importancia de la creación de estas zonas, especialmente en Oriente Medio (en dónde resulta más problemático, debido a la exis-

tencia de un Estado nuclear no parte en el TNP, Israel) y se indica que la creación de otras nuevas en el futuro, sería bien acogida. Desde 1995 se han establecido tres nuevas ZLANs: en el Continente Africano (Tratado de Pelindaba de 1996, que aun no está en vigor), en el Sureste Asiático (Tratado de Bangkok de 1995, en vigor desde 1997) y, en Asia Central (*Declaración de las Cinco Naciones de Almaty* de 27 de febrero de 1997). Otra de las cuestiones de las que se ocupó, sin mucho éxito la Conferencia del TNP fue arrancar un compromiso de no-primero uso de las armas nucleares por parte de los P-5 contra Estados que ya hubiesen ratificado el Tratado (*garantías negativas de seguridad*); o el fortalecimiento del sistema de salvaguardias internacionales del OIEA, con vistas a evitar futuros casos de incumplimiento del Tratado como el de Irak.

Muchos Estados que bajo el prisma del TNP tienen la consideración de países no-nucleares (especialmente los pertenecientes al movimiento de países no-alineados), han venido acusando a las cinco potencias nucleares de rechazar su participación en una negociación multilateral, que tendría como fin último la adopción de un compromiso jurídicamente vinculante y con fecha concreta para la eliminación total de sus arsenales nucleares. Por su parte, los Estados nucleares esgrimen que, para llegar al desarme nuclear es necesario seguir una política de pequeños pasos, sin establecer fechas concretas ni límites a la negociación. Los P-5 consideran además, que ni la Asamblea General de Naciones Unidas, ni la Conferencia de Desarme de Ginebra (CD), son los foros internacionales más adecuados para negociar la futura agenda de desarme, prefiriendo las negociaciones directas entre los P-5. Estas deberían tener lugar, primero, a nivel bilateral, entre Estados Unidos y Rusia, para después ampliarse al resto de los países nucleares, dentro de un marco multilateral restringido.

Por todo ello, y pese a que a lo largo de los últimos años se hayan alcanzado algunos acuerdos en materia de desarme y no-prolifерación específicos (por ejemplo, la adopción de un Tratado de Prohibición Total de Ensayos Nucleares en 1996), existe un clima

de frustración motivado por el estancamiento de las negociaciones de desarme en los foros multilaterales, especialmente por la parálisis que sufre desde hace años la Conferencia de Desarme. La CD, de la que son miembros en la actualidad un total de 61 Estados, opera sobre la base de una agenda de diez puntos llamada «decálogo». Cada año se encarga de debatir las principales cuestiones en materia de control de armamentos y desarme (siendo el único órgano de Naciones Unidas con capacidad para negociar tratados internacionales en materia de desarme multilateral). Se encargó por ejemplo de la negociación del CTBT, de la Convención de Armas Químicas y desde 1998 se ocupa, (sin demasiado éxito) del borrador que posibilite la adopción de una Convención para la prohibición de la producción de los materiales fisiónables (como el plutonio o el uranio enriquecido) con propósitos militares.

La causa de bloqueo de la CD se debe, como ya se ha indicado, a la existencia de diferentes enfoques acerca de cómo debe enfocarse la agenda futura de las negociaciones de desarme. El movimiento de países no-alineados (formado por un total de 30 Estados, entre ellos, India, Pakistán, Sudáfrica o México) desea que la cuestión del desarme nuclear sea la primera prioridad de la CD. Para ello, propone la creación de un asesor especial dentro de la Conferencia encargado de coordinar las posiciones de los Estados en materias como la prevención de la guerra nuclear y de la carrera de armamentos en el espacio exterior, la limitación del desarrollo de nuevos tipos de armas de destrucción masiva o un régimen de transparencia en materia de exportaciones de armamentos. Sin embargo, dicha pretensión choca totalmente con la posición de las cinco potencias nucleares, que, como se ha indicado, defienden que cualquier asunto relacionado con la limitación y reducción de armamentos nucleares no puede ser discutido dentro de un marco multilateral.

Finalmente, en 1996 el Tribunal Internacional de Justicia (TIJ) contribuyó a través de su Opinión Consultiva sobre la legalidad de la amenaza o el empleo de armas nucleares, de 8 de julio, a establecer un marco adicional para las negociaciones sobre el desar-

me nuclear, al referirse a la obligación de los Estados Parte en el TNP de cumplir su artículo VI, «obligación que va más allá de la mera obligación de observar una conducta; se trata de una obligación de lograr un resultado concreto –el desarme nuclear en todos sus aspectos, procediendo de una determinada manera, a saber, emprendiendo negociaciones de buena fe sobre la cuestión».

Véase también: Armagedón, Desnuclearización, I+D militar, Zonas libres de armamento nuclear.

Bibliografía:

- BARLETTA, Michael (2000), *Proliferation Challenges and Nonproliferation Opportunities for New Administrations*. Washington, Center for Nonproliferation Studies.
- GARRIDO, Vicente, MUELLER, Harald y MARQUINA, Antonio (Eds.) (1996), *The implications of the 1995 NPT Review and Extension Conference: A Spanish point of view*. UNISCI PAPERS, 7.
- GARRIDO REBOLLEDO, Vicente (1998), «El debate entre la no-proliferación y el desarme», en *Anuario del CIP. 1997-1998*. Barcelona, Icaria, 161-176.
- GARRIDO REBOLLEDO, Vicente (2001), *El régimen de no-proliferación nuclear: participación e implicaciones para España* (Tesis Doctoral). Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense. –versión en CD ROM–.

VICENTE GARRIDO REBOLLEDO

NORMAS DE CONVIVENCIA. Uno de los cuatro pilares fundamentales de la educación, según el Informe de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI de la UNESCO, es *aprender a vivir juntos*, respetándonos y colaborando en la elaboración y desarrollo de las normas básicas de convivencia como aporte fundamental en la prevención y la creación de soluciones pacíficas a los inseparables conflictos del ser humano.

Existe una serie de capacidades claves para conseguir la convivencia social, tales como la empatía, saber ponerse en lugar de los demás, la cooperación, la comunicación o la participación y el respeto de una serie de

normas justas e igualitarias que regulen la vida en sociedad. Es evidente que los ciudadanos desean cada vez más, sociedades más justas, con la posibilidad de tomar sus propias decisiones y de colaborar activamente en la construcción de las reglas que rigen los grupos, aportando ideas constructivas. Convivencia y participación son dos conceptos inevitablemente unidos en toda comunidad que se precie de ser democrática

Para llegar a conseguir la colaboración ciudadana en la construcción de las normas de convivencia es fundamental fomentar capacidades relacionadas con la perspectiva personal y el ámbito social. Para una coherente participación en los cauces democráticos de las sociedades actuales, es necesario promover el conocimiento de los valores personales y de la propia forma de ser; por medio de este autoconocimiento podremos desarrollar la capacidad de empatía, de saber darnos en lugar de los demás, a través del respeto, la cooperación y la solidaridad. Una vez que se asimila esta perspectiva social se ha de promover la idea de transformar de nuestro contexto todo aquello que no nos parece justo y que es susceptible de mejora; es en este apartado donde se demuestra el grado de implicación personal y de compromiso en la creación y respeto de las normas básicas de convivencia de los grupos a los que pertenecemos.

No se puede hablar de normas de convivencia sin referirse al terreno educativo; es en este campo, junto al ámbito familiar, donde se van a transmitir los valores y las normas de convivencia básicas para que los niños y adolescentes se desarrollen correctamente en los diferentes grupos sociales. Es evidente que son muchas las situaciones de encuentro que se viven en un centro educativo y protagonizadas por todos los miembros de la comunidad educativa, por lo que el fomento de la convivencia es uno de los objetivos básicos de la gestión de estas instituciones. Para ello se necesita la implicación de todos los sectores en la elaboración de unas normas básicas, claras y bien definidas, que sustenten la organización del centro.

Está totalmente demostrado que cuando los alumnos participan en la construcción de dichas normas de convivencia, el sentimiento

de pertenencia, de respeto y de identificación con la institución es mucho mayor que cuando estas reglas son impuestas y ajenas a la opinión y a los intereses de los integrantes de la comunidad educativa. Los estudios sobre gestión escolar en el ámbito de la convivencia dejan bien claro que colaborar y conocer las reglas que rigen los centros promueve una mayor responsabilidad en el respeto a las mismas, puesto que cada alumno, cada miembro de la comunidad educativa es consciente y se siente parte de lo que se le solicita en la vida de su institución, al mismo tiempo que conoce perfectamente las posibles sanciones que corresponden a cada una de las infracciones a dichas normas. No queremos decir que esta implicación vaya a eliminar los conflictos que se producen en la normal convivencia de los grupos, pero sí va a ayudar a una regulación más pacífica y creativa de los mismos, puesto que los sancionados van a percibir su corrección como una falta a unos acuerdos comunes y consensuados y no como una imposición a unas reglas de las que no se sienten partícipes. Para llegar a conseguir estos acuerdos comunes es necesario que en las instituciones educativas se fomente el diálogo, la comunicación clara y explícita y se promuevan canales para la participación y el debate democrático.

En el Real Decreto 732/1995 de 5 de mayo, se establecen las normas básicas de convivencia en los centros escolares, cuyo marco de referencia es el siguiente:

— La dignidad de la persona y sus derechos inviolables, según la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el artículo 10 de la Constitución Española.

— El artículo 15 de la Constitución Española, que prohíbe cualquier tipo de trato inhumano o degradante.

— El artículo 15 de la Constitución Española, que defiende el derecho a la educación de todos los ciudadanos.

— Los artículos 24 y 25 de la Constitución Española que regulan los derechos cuando se produce un procedimiento disciplinar: el derecho a la defensa, el principio de presunción de inocencia y el sentido rehabilitador y reeducador de las penas o sanciones.

Véase también: Convivencia.

Bibliografía:

RAMO, Zacarías y CRUZ, Jose (1997), *La Convivencia y la Disciplina en los Centros Educativos*. Madrid, Escuela Española.

Webs:

<http://comunidad-escolar.pntic.mec.es/659/tribuna.html> (Opinion-Comunidad escolar).

<http://www.expage.com/page/convivencia> (La convivencia en la etapa infantil).

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

NORTE-SUR. A lo largo de la historia se han utilizado palabras diferentes para designar a los países situados en el centro del Sistema-Mundo capitalista y a los situados en la periferia, es decir, respectivamente, a los que tenían poder para definir y utilizar las reglas del juego en provecho propio y los que tenían que aceptar dichas reglas más o menos contra su voluntad. Inicialmente, y en especial en las etapas de expansión territorial, se llamaron metrópolis y colonias a los dos extremos de la relación. Las primeras, expansivas y las segundas incorporadas a la fuerza e incluso por la violencia al funcionamiento del sistema.

Producida la descolonización y/o la independencia y en los tiempos de la Guerra Fría, el geógrafo Alfred Sauvy propuso un nuevo vocabulario: existiendo un Primer Mundo, industrializado basado en el modelo del capitalismo privado, y un Segundo Mundo industrializándose según el modelo del capitalismo de Estado, había, sin embargo, un Tercer Mundo, periférico, no industrializado, dependiente y pobre y que, políticamente, podía tender hacia la No-Alineación.

El cambio de vocabulario es también un cambio de concepción. Metrópoli y colonia implicaban una relación entre los países así clasificados: las colonias existían porque existía una metrópoli y viceversa. Sin embargo, Tercer Mundo es un concepto puramente clasificatorio sin que tenga que existir, necesariamente, una relación entre los problemas del

Tercer Mundo y los del Primero o Segundo, teniendo la relación antagónica entre estos últimos el carácter de contradicción principal desde el punto de vista de ambos.

Con la desaparición del Segundo Mundo como actor en la escena mundial (la Guerra Fría desaparece porque desaparece el Segundo Mundo), la palabra Tercer Mundo pierde algo de su sentido descriptivo y reaparece, como contradicción, la que siempre existió entre países centrales y países periféricos que ahora serán llamados Norte y Sur respectivamente.

Norte y Sur son, entonces, herederos del vocabulario que ha pretendido designar, a lo largo del capitalismo histórico, la Violencia Estructural dentro del sistema mundial. El Norte incluye a los países ricos, poderosos política y militarmente y capaces de presentar su cultura como «la» cultura. El Sur, en cambio, heredero de colonia y de Tercer Mundo, incluye a los países pobres, sin poder y penetrados culturalmente.

Como todo intento de designar de forma sintética realidades sociales complejas, este nuevo vocabulario no está exento de dificultades. En primer lugar, que, siendo un concepto básicamente geográfico, la geografía no coincide con la realidad social: Mongolia está en el Norte geográfico y Australia está en el Sur geográfico, cuando, geopolíticamente, su situación es la contraria, a saber, el Sur y el Norte en el sentido aquí adoptado. En segundo lugar, que mantiene el defecto de Tercer Mundo, es decir, que son palabras demasiado descriptivas como para mostrar las relaciones entre ese «Norte» y ese «Sur», casi haciendo pensar que estar en una u otra categoría es resultado de accidentes naturales y perdiendo de vista el carácter de interacción que tenía metrópoli y colonia. Y en tercer lugar, y esto es válido también para el vocabulario previo al fin de la Guerra Fría, porque Norte y Sur no deja ver la complejidad de la existencia de un Norte en el Sur (las elites, poderosas y ricas, de los países pobres que actúan como caballo de Troya de los intereses del Norte) y de un Sur en el Norte (la pobreza en zonas de los países ricos, zonas que, como es el caso del Bronx en los Estados Unidos, llegan a tener una esperanza de vida como la de países periféricos como Bangladesh).

Hay una forma de hablar que obvia estas dificultades y es, como ya se ha dicho, la de centro (el Norte del Norte y el Norte del Sur) y periferia (el Sur del Sur y del Norte) que no son palabras de connotación geográfica sino social y relacional, habiendo autores que, como Immanuel Wallerstein, proponen la introducción de semiperiferia (en este caso, sí países) como zona intermedia y que se convierte en factor de estabilidad del sistema mundial como las llamadas clases medias lo pueden ser de los países en los que se encuentran estas últimas, es decir, los países centrales. Como se ve, las palabras centro y periferia no coinciden con las palabras países centrales y países periféricos que, en términos generales, sí coincidirían con las de Norte y Sur tal y como se las ha definido aquí.

Norte y Sur, a pesar de sus limitaciones, tienen, sin embargo, una utilidad particular en los términos de la presente obra, a saber, permitir una tipología de las guerras en el sistema mundial. Estarían, en primer lugar, las guerras Norte-Norte, que son, por lo general, guerras por la hegemonía, guerras que buscan dar una respuesta a quién va a ser la potencia hegemónica en el sistema mundial. Si se las llama guerras mundiales sólo se reducirían a dos, pero las guerras por la hegemonía empiezan mucho antes en Europa y las llamadas «mundiales» sólo son las dos últimas de la serie.

Las guerras Norte-Sur, como guerras coloniales, tienen, a su vez, una división: las guerras del Norte contra el Sur, guerras de invasión y ocupación, pero también de castigo y de prevención de ulteriores revueltas contra el poder de los países centrales y del centro en general, y guerras del Sur contra el Norte, guerras de independencia y de desafío al poder hegemónico y sus adláteres en cada momento.

Finalmente, las guerras Sur-Sur, en algunos casos, guerras de baja intensidad utilizadas por las superpotencias de la Guerra Fría para enfrentarse por país interpuesto y, en la actualidad, como guerras subestatales que forman la mayor parte de guerras contemporáneas desde finales de los 60, lo que, obviamente, no implica que no existan guerras entre países del Sur, como el Ecuador y el Perú o la India y Paquistán.

De todas maneras, la estructura centro-periferia permite entender mejor este conjunto de guerras que la estructura Norte-Sur, sobre todo cuando se trata de guerras Sur-Sur. Al intentar analizar estas últimas en términos Sur-Sur, la tentación es verlas como si realmente fueran sólo guerras intraestatales. La introducción de centro-periferia permite ver, en cambio, la presencia del centro en tales conflictos como, en su día, se veía en las guerras de baja intensidad. Las guerras Sur-Sur, incluso cuando aparentemente no salen de las fronteras de un Estado preexistente, son guerras que hay que ver en el contexto del sistema-mundo en el que se producen, con presencia de industria del armamento, acceso a materias primas para el centro, aportación de mercenarios y asesores y demás formas de intervención real del centro en la periferia en los llamados conflictos Sur-Sur.

Véase también: Guerra fría, No-Alineación, Postcolonialismo, Tercer Mundo.

Bibliografía:

CHOZA ARMENTA, José (Eds.) (1997), *Norte-Sur: la fábrica de pobreza*. Madrid, Editorial Popular.

VELARDE FUERTES, Juan (1996), *Norte-Sur: Un nuevo orden mundial humano*. Madrid, Club de Debate, Editorial Complutense.

JOSÉ MARÍA TORTOSA

NOVIOLENCIA. Comienza a ser un lugar común identificar la noviolencia a ciertas experiencias históricas tales como el proceso de independencia de la India, la caída del Muro de Berlín, la separación de la antigua República de Checoslovaquia o el desplome del Apartheid. Así como, también, se asimila con ciertos personajes históricos, como: Gandhi, Luther King y Nelson Mandela. Todo ello tiene la gran ventaja de encontrar ejemplos que nos permiten extraer de ellos modelos o patrones generales de comportamiento, o desarrollo de procesos con una naturaleza singular y particular que se alejan de otros modelos teórico-políticos ligados al paradigma hegemónico de la violencia. Sin embargo, la noviolencia, a pesar

de la publicidad que ha adquirido en las últimas décadas y de su asociación a ciertos procesos y movimientos sociales sigue siendo una notable desconocida.

En cualquier caso, y dados los ejemplos anteriores, podríamos ya identificar a la noviolencia con una forma de práctica sociopolítica, como todo un conjunto de estrategias y procedimientos de lucha, forcejeo y presión político-social. Así, también, como una doctrina de los cambios sociales que ha tenido un cierto éxito allí donde se ha aplicado o, al menos, donde se han dado una serie de condiciones y circunstancias muy favorables para culminar sus planteamientos en tales procesos.

Ahora bien, mientras gran parte de la terminología, de las tipologías y de las herramientas de análisis se sigan asociando, básicamente, al paradigma de la violencia y a las epistemologías que le respaldan, es difícil que tengan una gran relevancia la aplicación de nuevas categorías, metodologías y epistemologías relacionadas directamente con el análisis de lo que se entienden como Estudios de la Paz. No se trata de negar una por la otra, sino de hacer que el conocimiento humano sea verdaderamente plural, tal como son los hechos y los valores en los que se fundamentan la gran cualidad de lo existente. Así como la capacidad de toda teoría de interrelacionar múltiples fenómenos manteniendo el pluralismo de enfoques y tratamientos.

1. *Sobre el concepto de noviolencia.* A la noviolencia le sucede igual que a otros muchos conceptos tales como agresividad, ciencia, paz, poder, violencia, etc., que tienen un abanico muy amplio de interpretaciones y de elementos nocionales. Dado que los conceptos no son sólo construcciones mentales sino sobre todo construcciones sociales, sujetas por tanto a un contexto histórico espacio-temporal, es ese contexto el que ha ido moldeando a aquellos, dándoles un cierto sentido y razón. Esto implica que no son inamovibles y que pueden ser discutibles: de hecho lo son y no sólo desde civilizaciones o culturas diferentes, sino desde posiciones y perspectivas académicas diversas. Así, con la noviolencia sucede igual, se trata de una construc-

ción cultural, con dimensiones teórico-prácticas, que se encuentra en una fase histórico-conceptual de crecimiento y vitalidad pero, también, de discusión de sus fronteras y de su alcance.

Así ha sucedido que, en contextos poco favorables, la noviolencia se ha venido asociando a todo un conjunto de tópicos, falsedades y limitaciones, que los teóricos de la noviolencia han tratado de contrarrestar con argumentaciones de todo tipo. Procedamos por partes.

a) *Morfosintaxis del concepto*. La primera cuestión tiene que ver con el problema de cómo debiéramos de escribir el término. Bien por separado (no violencia), con un guión que une (no-violencia) o todo junto (noviolencia).

En la primera acepción «no violencia» podría confundirse, con cierta facilidad, con situaciones, estados, relaciones o condiciones «sin violencia» física o directa, o de *a-violencia*; y, tomado en conjunto, ciertamente pueden existir muchos ejemplos de la vida cotidiana y diaria en la que tenemos situaciones de este tipo pero, las cuales, habría que diferenciarlas claramente e, incluso, identificarlas con otro concepto distinto que no nos llevara a la confusión con el que identificamos como una teoría ético-política o con un conjunto de actuaciones y procedimientos de presión y lucha.

La forma «no-violencia» debe su origen a la interpretación que los colonialistas ingleses hicieron de las formas de protesta y contestación de los seguidores de Gandhi, tanto en Sudáfrica, como en la India. Los británicos detectaron claros matices entre lo que era la resistencia armada y la mera aquiescencia o colaboración con Londres. Las formas de boicot, la resistencia pasiva, la no cooperación, etc., la acabaron identificando con el término no-violencia, porque no era ni pura ausencia de violencia, ni pura obediencia política. Durante muchísimo tiempo, esta forma de referirse al término, tuvo bastante éxito en la historiografía sobre los cambios y los movimientos sociales desde estas tipologías de lucha (Joan Bondurant, Clarence Case, Richard Gregg, etc.) y, aún, es muy usada porque claramente se distingue de la anterior «no violencia». Asimismo, también se identi-

ficó y asimiló esta manera de escribirla, con uno de los fundamentos éticos de algunas religiones como el jainismo, el budismo y el hinduismo, interpretando el significado y los valores de *ahimsa* a una traducción literal, a lenguas occidentales, como no-violencia.

Finalmente el origen del término unido, como *noviolencia*, hay muchas posibilidades de poderse atribuir, sin cometer un grave error, al teórico italiano Aldo Capitini (maestro, entre otros, de Norberto Bobbio) el cual, en 1931, ya comenzó a usarlo unido para referirse tanto al precepto ético-religioso *ahimsa*, como a las luchas llevadas a cabo por Gandhi y los suyos, identificando el término noviolencia con aquel otro inventado por el propio líder indio cuando se refería a *satyagraha* o búsqueda de la verdad. Con esta tercera morfología, Capitini pretendía que la semántica del concepto no fuese tan dependiente del término fuerte «violencia». Y, quería, en consecuencia, resaltar la importancia de que la noviolencia se identificara con una concepción humanista, espiritual y abierta de las relaciones humanas conflictivas. Capitini, al escribir noviolencia, quería decir que ésta no era sólo un conjunto de técnicas y procedimientos en los que se renunciaba al uso de las armas y de la violencia, sino que era sobre todo un programa *constructivo* y *abierto* de tipo ético-político, social y económico de emancipación en el que se pretendía, al máximo de lo posible, reducir el sufrimiento humano.

Teniendo en cuenta la notable aceptación que noviolencia ha tenido en la literatura social de la Investigación para la Paz, no es extraño que en un breve plazo se acabe integrando, de esta manera, al conjunto de conceptos del resto de las ciencias sociales.

b) *Confusión socio-política de su semántica*. Parte del proceso histórico-conceptual de incompreensión y confusión que afecta a la noviolencia tiene mucho que ver con saber quiénes, cómo y por qué la han catalogado o analizado desde perspectivas y términos de referencia ajenos a la misma. Por ejemplo, si asimilamos en las ciencias sociales como aceptable que las revoluciones se han hecho con violencia, mediante la lucha armada o la toma del poder por la fuerza, tiene que parecer

evidente que la noviolencia es «antirrevolucionaria». Si la interpretación de los cambios mentales y sociales están asociados al *realismo* político o a una concepción maquiavélica del poder y lo que esto significa, parece deducirse que la noviolencia se asimilaría con el «idealismo» y con la «utopía».

Asimismo, y en ese orden de cosas, se hablaría de noviolencia como «pasividad» o como *resistencia pasiva*, y así la denominaron los británicos durante su estancia en la India, porque identificaban la violencia en sus dos vertientes: lo heroico con lo que ellos hacían y lo terrorista con lo que hacían sus enemigos, dejando el carácter de pasivo para las extrañas cosas que hacía el «faquir semidesnudo», o sea, Gandhi.

También se ha llegado a asimilar con «impotencia», esto es, como lo carente de poder, identificando poder con violencia, y desdénando así muchas capacidades y respuestas humanas que consiguen producir efectos o cambios de voluntades sin el uso de la violencia.

Se habla también de que es «ineficaz», olvidando que la concepción de eficacia no es ajena a interpretaciones funcionales, éticas y estructurales, es decir, a criterios de racionalidad, los cuales pueden convertir o interpretar —en función de qué parámetros usemos—, lo que es ineficaz en todo lo contrario. Si el elemento fundamental es tener en cuenta el sufrimiento humano, la noviolencia es la más eficaz de las formas de lucha política y, en consecuencia, el *maquiavelismo* podría catalogarse como una de las más ineficaces.

El catálogo de confusiones se extiende mucho más. Se habla de la noviolencia como una forma de «aquiescencia política», es decir, como una forma más de consentimiento y asentimiento socio-político, como un acatamiento callado, pura «servidumbre voluntaria», menospreciando su vitalidad multiforme que va desde las tipologías de boicot y no cooperación hasta la desobediencia civil y las más amplias formas de resistencia. Se le achaca, asimismo, de ser «ingenua» o de practicar la «indiferencia ético-social» o de «hacerle el juego al poder», etc.

Como puede verse no es sólo un muestrario de los incorrectos significados atribuidos a la noviolencia; sino que, también se trata,

de un claro ejemplo de cómo las ciencias sociales no contribuyen, en muchas ocasiones, a resolver los problemas conceptuales y terminológicos, sino más bien a confundirlos, porque no conviene olvidar que los discursos científicos están revestidos de criterios de referencia y de racionalidad sesgados por todo tipo de posiciones (éticas, políticas, etc.).

c) *Noviolencia como contraria y distinta de la violencia*. Otra manera de análisis del término es aceptar que cuando hablamos de noviolencia estamos ratificando la negación de la violencia, tanto en el sentido de recusar y rechazar su uso, es decir, de estar en contra de la violencia por lo que significa de generación de daño y sufrimiento humano, por la carga de anti o contra valores que hay detrás de ella, etc.; como de manifestar que cuando se habla de noviolencia nos estamos refiriendo a una doctrina teórico-práctica muy distinta a una simple negación de la violencia. En este apartado nos vamos a referir, muy brevemente, a una simple muestra de algunos aspectos de la primera y de la segunda cuestión, es decir, de la noviolencia como rechazo de las diversas formas y expresiones de la violencia, como de la noviolencia como alternativa doctrinal.

Ahora bien, y qué tipo de violencia se rechaza. Usaremos tres tipos de clasificaciones de la violencia que, hoy día, son perfectamente aceptadas por la Investigación para la Paz, me refiero a la violencia directa (física activa), la violencia cultural y la violencia estructural. Sin entrar lógicamente, por problemas de espacio, en las múltiples dificultades de interpretación, conceptualización, etc., que ellas implican.

Por *violencia directa* hemos de entender la violencia clásica, es decir, aquella que causa daño, sufrimiento y hasta muerte en las personas: asesinatos, secuestros, torturas, guerras. Asimismo este tipo de violencia hemos de caracterizarla del siguiente modo, a saber, hemos de entender que la violencia se produce cuando:

- 1) un sujeto *A* —persona, grupo, Estado, etc.— causa sufrimiento o lesiones físicas a otro sujeto *B* —persona o grupo—;
- 2) cuando *A* lo hace en contra de la voluntad de *B*;

- 3) cuando *A* lo hace de manera intencional; y,
- 4) cuando lo hace mediante el uso de la fuerza física.

La forma más brutal de todo ello son los métodos militares, bélicos y armados (guerra nuclear y total, guerra de guerrillas, holocausto, terrorismo, etc.). Frente a ello, la noviolencia se expresa de diversas formas como: pacifismo (el no a la guerra), la objeción de conciencia (no matar por mandato o en nombre del Estado), etc; y, muy especialmente, como despliegue de todo un conjunto de métodos y procedimientos de lucha político-social no armados, no cruentos o, sin uso de las armas de la violencia, pero desplegando otros muchos dispositivos y mecanismos que tienen una relación muy directa con la concepción del *poder social* y con las interpretaciones del consentimiento y la obediencia políticas, lo que se denomina métodos de acción noviolenta.

Por *violencia cultural* se entienden aquellos aspectos de la civilización, la educación y la socialización que se ejemplifican en los símbolos, la religión, el lenguaje, el arte, la ideología, las ciencias, etc., que pueden servir para justificar y legitimar la violencia directa o la violencia estructural. Frente a esto, la noviolencia denuncia la cultura de la guerra y de la violencia: armamentismo, militarismo, sexismo, etnocentrismo, competitividad destructiva, etc., y construyendo, articulando, reforzando y difundiendo una *cultura de la paz* (derechos humanos, solidaridad, reparto de la riqueza, derecho a la paz, etc.) que abarcaría la educación, la socialización, los medios de comunicación y otros aspectos civilizatorios.

Finalmente, la *violencia estructural* es aquella que se ejerce de manera indirecta y no necesariamente ha de ser intencional (aunque puede haber una violencia estructural intencional). Ella se manifiesta en las estructuras socio-políticas que impiden la realización de la persona humana o que dificultan la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales. Ante este tipo, la noviolencia plantea un proceso de toma de conciencia y de conversión para reconocer cuáles son (y por qué) las

víctimas que va dejando tras de sí todo sistema político, económico y social. Se trata de darle a todo eso remedio y solución, aquí y ahora, no esperando a hacer la revolución (¿posiblemente violenta?) para liberar a los necesitados y a los desheredados. Se puede aludir a un tipo de proceso combinado, gradual e integral –siguiendo a Norberto Bobbio– de pacifismo en los *medios* (cuidar los instrumentos con los que obtenemos mayores cotas de paz y justicia), pacifismo en las *instituciones* (construir instituciones que verdaderamente generen espacios de paz, igualdad y equidad y no todo lo contrario) y pacifismo en los *finés* (cuidando cómo se educan y socializan los seres humanos y las funciones de éstos dentro de la sociedad, como se puede comprobar en el cuadro adjunto, según el cual los comportamientos (violentos o no) no son casuales sino, también, fruto de patrones ontológicos y comportamentales.

Como se puede ver a cada forma de violencia corresponde una dimensión teórico-práctica de la noviolencia que se amplía significativamente desde métodos de lucha no armados e incruentos, hasta un «programa constructivo» y creativo de bienestar de todos.

2. *Algunos principios y valores constitutivos de la noviolencia.* Hablar de valores y principios nos va a servir para trazar unas líneas maestras sobre las que poder discutir ciertos límites, contextos y parámetros en los que se viene desarrollando la doctrina de la noviolencia para establecer una mayor precisión teórica.

a) *No matar.* En realidad deberíamos de manifestarlo en sentido positivo: preservar la vida con dignidad. Sin embargo, la noviolencia se expresaría incluso yendo más allá, como la tarea de *humanizar* a la humanidad, a pesar de que en ciertas situaciones sea ineludible la lucha. Asimismo, podría expresarse utilizando el concepto de *ahimsa*, esto es, no dañar, no perjudicar, no herir, no causar sufrimiento y, lógicamente, también, no matar. O, para ser más precisos tratar de limitar, al máximo de lo posible, el uso de la violencia hacia el resto de los seres vivos.

Comportamiento «normal» o primitivo VIOLENCIA	Comportamiento no violento o digno del ser humano NOVIOLENCIA
Reacción visceral, impulsiva, inconsciente, a menudo más directa	Reacción de todo el ser humano, visceral pero con inteligencia, corazón, conciente de controlar sus emociones
Superficial	Profundo
Importancia de los valores externos	Importancia de los valores internos
Desconfianza (confianza ciega), imágenes del enemigo	Confianza, comprensión y respeto del otro, capacidad de perdonar
Directo al interés individual y personal o de pequeño grupo	Directo al interés común de las partes, solidaridad
Estricto, normativista y reglamentista	Sentido crítico, con conciencia, sentido de la responsabilidad, creatividad
Recetario	Soluciones <i>ad hoc</i>
Centralización	Descentralización
El conflicto visto como un proceso negativo: — que crea tensión y estrés, — destructivo para la relación (con los demás y para mí mismo por una posible escalada de la violencia), — el resultado es la cuestión fundamental, — se busca la parte culpable del asunto, — se permanece anclado en el pasado,	El conflicto es visto como un posible proceso positivo: — control sobre uno mismo, no sobre el conflicto, — método interesante, incluso durante el curso, de su aplicación, buscar la desescalada de posibles violencias, — el proceso es tan importante como el resultado, — se intenta entender lo que ha sucedido, los porqués, — pensar y mirar hacia el futuro,
Tiempo necesario: impaciencia, ansiedad, desasosiego	Tiempo necesario: paciencia, serenidad, calma
Abuso del poder (conocimientos y tecnología), formas negativas de uso del poder	Uso del poder (conocimientos y tecnología), formas positivas de ejercicio del poder
Formas exteriorizadas de fuerza, falta de confianza en sí mismo	Fuerza interior, humildad y modestia, confianza en sí mismo
Falta de comunicación o comunicación poco clara	Comunicación clara
Crítica negativa y destructiva	Afirmación positiva, crítica constructiva
Juicios absolutos y categóricos: mejor/peor, bueno/malo	Juicios relativos: diferentes, no maniqueos

Fuente: PATFOORT, Pat (1992), *Costruire la nonviolenza. Per una pedagogia dei conflitti*. Molfetta (BA), La Meridiana, 70.

El principio de no matar es un valor fundamental y prescriptivo en la doctrina de la no violencia, pero no es un mandato que pudiéramos calificar de absoluto en cualquier circunstancia. No existe unanimidad de criterios a la hora de interpretar tal mandato. Para algunos, el uso de la defensa propia, estaría

dentro de esas salvedades, pero no serían las únicas.

Obviamente cuando hablamos de «no matar» no precisamos si nos referimos sólo a otras personas, también a nosotros mismos o, incluso a los animales. La no violencia entiende que ese mandato debería de extender-

se al máximo de lo posible, aunque caben –como dijimos antes– algunas objeciones.

Por ejemplo, ¿serían incompatibles con la noviolencia ciertas formas de eutanasia y de suicidio? Es importante recordar que esta prescripción recomienda vivir una vida con dignidad y bajar el nivel de sufrimiento, pero también recuerda que sólo cada uno es dueño de su propia vida y nadie más. En el primer caso, un enfermo en una fase terminal e irreversible, pudiera en conciencia no querer seguir viviendo en tales circunstancias y solicitar morir dignamente. En el segundo caso, algunas situaciones vividas en los campos de concentración y exterminio motivaban quitarse la vida como un último acto de dignidad y protesta, no dejando tal recurso al verdugo. No parece que uno y otro caso, sean totalmente incompatibles con una visión no violenta de estos problemas humanos.

Asimismo, no es igual quitarse la propia vida que negársela a otros o elegir por otros. Esto último sí sería incompatible con el «no matar» de la noviolencia. De hecho, algunos partidarios de la noviolencia estuvieron, incluso, dispuestos a perder su vida por una causa altamente justa, pero no estuvieron igualmente dispuestos a quitársela a su oponente por igual motivo.

Finalmente, seleccionando algunas interpretaciones de las muchas posibles en este apartado, efectivamente «no matar» se contempla como un *deber* pero, también, es reivindicado por la noviolencia como un *derecho*, como la posibilidad de ser contemplado como una norma, según la cual ninguna instancia (Estado, ley, etc.) pueda despojarle al noviolento del derecho de elección, del «derecho a no matar», del derecho a preservar hasta este grado su conciencia.

b) *Búsqueda de la verdad*. La verdad es un concepto bastante polisémico, escurridizo y polémico. No hablamos aquí sólo de una verdad epistemológica, ética, religiosa o de cualquier otro tipo, sino más bien de una actitud ante la verdad. Salvando entrar en la compleja concepción gandhiana de la verdad, como *sat* (ser, esencia, real, absoluto, etc.) y que merece, en otro lugar de esta obra, una mayor extensión, lo importante a destacar de la aportación gandhiana es contemplar la verdad como expe-

riencia, búsqueda, predisposición y encuentro, tal como él señalaba: como si fuera un aventura cordial. Una verdad que ofrece, siempre, respuestas limitadas (no absolutas), que nos expone frente a lo desconocido, que motiva para la apertura y la vida libremente vivida.

Así, *buscar* la verdad en la noviolencia proviene de distinguirla de *tener* la verdad. La búsqueda es camino por la indagación y la investigación, salteando incertezas, errores y riesgos. De ahí la importancia de estar en consonancia con otros principios de la noviolencia como el sentido de *falibilidad*, esto es, saber que nuestras verdades lo son dentro de una lógica, de un sistema de pensamiento, de un contexto, etc., pero que tales verdades pueden cambiar por parciales y limitadas. Y, asimismo, buscar es cumplir otro principio de la noviolencia, el de la *reversibilidad* de nuestras acciones, actuar de tal manera que podamos rectificar, corregir y enmendar aquello que hacemos.

c) *Diálogo y escucha activa*. Todo diálogo es impredecible como actividad humana. Dialogar no es sólo hablar, o sea, exponer razones a otro o a uno mismo, sino también saber escuchar. La escucha requiere mucha concentración y atención. Dialogar y escuchar son principios de la solidaridad comunicativa, base de reconocimiento, del valor que se le da a la palabra y de la capacidad que tenemos de reconocernos unos a otros como humanos e iguales. No está de más decir que esto mismo se puede hacer extensible hacia los animales, los cuales, expresan sus sentimientos de otra manera.

El diálogo nos incorpora, también, al terreno de la incertidumbre, de una comunicación abierta, donde no existe el monopolio de la certeza, es reconocimiento de dignidad paritaria, es terreno exploratorio del otro y de uno mismo.

En tal sentido, la noviolencia quiere significar que nos estamos refiriendo a otro lenguaje, aquel que da a la palabra su valor más cabal y profundo, que permite recobrar o profundizar en la confianza y la esperanza de lo que somos y significamos como humanos, sin tener que imponer la fuerza bruta, sino buenas razones. Es el diálogo, finalmente, el que permite mantener una forma de contacto con la contraparte que se interpreta como

el lugar donde se permite la conciliación entre varias partes enfrentadas.

d) *Pensar de manera alternativa y creativa*. Esto implica ser conscientes de las posibilidades de transformar la realidad, del carácter procesual de esos cambios, de nuestra conciencia de que podemos hacer (y hacernos) las cosas de otra manera, de que podemos crear otros modelos, otros paradigmas interpretativos, que la racionalidad tiene múltiples caminos y desarrollos, etc.

Pensar y construir de manera alternativa la realidad implica, en muchas ocasiones, resistirse moralmente, desobedecer civilmente, no cooperar con lo que se considera que es un mal, no colaborar con la abyección, etc. Razonar y discurrir creativamente implica deslegitimar el uso y las razones de las violencias, no dejarse seducir por sus soluciones inmediatas y fáciles, por sus resultados rápidos y superficiales. Es conocer la capacidad destructiva que la violencia tiene no sólo sobre quienes recae sino por quienes la ejercen. Hacer las cosas de manera creativa es un sentido y un sentimiento de pertenencia a la humanidad, de confianza en el género humano, un signo de inteligencia y de esfuerzo para hacer las cosas e interpretar la complejidad del mundo de otra manera. Creación como una actividad, también, sobrehumana, que catapulta y sobre-dimensiona el quehacer humano, dándole un componente no repetitivo, no mecánico, no instrumental, no estandarizado, sino socializador, pedagógico, singular, original y primordial. Puede ser un nadar contracorriente, no hacer lo que hace la generalidad y superar múltiples obstáculos.

Es, en definitiva, el plantear como principio de actuación la capacidad de pensar y hacer de manera alternativa y creativa por cuanto que –como tal– ve en ello un poder intrínseco, aquel que tiene toda alternativa por el hecho de serla o de quererlo ser. Por esa capacidad interna de no sentirse vencida o rendida ante las adversidades, ante las contrariedades o ante los impedimentos sociales o mentales. Se trata de un talante y una predisposición a no sentirse víctima porque vaya contracorriente o porque tiene la capacidad de no encerrarse en sus propias fronteras y sueños. Es esa dis-

posición a renovarse permanentemente y a recoger de otras alternativas sus potencialidades y posibilidades, es superar las propias limitaciones y no ponerse fronteras a qué pensar, cómo actuar y qué hacer.

3. *Argumentos en favor de la noviolencia*. A continuación vamos a apoyar algunos de los principios, anteriormente analizados, sobre la base de mostrar algunas razones y discernimientos reflexivos que informarán y motivarán lo que hemos señalado. Lo vamos a hacer bajo el despliegue de dos tipos de discurso: uno, en la relación que puede existir entre medios-fines; y, otro, en las posibles consecuencias a las que se puede llegar con el uso sistemático de la violencia. Procedamos.

a) *La relación entre medios y fines*. ¿Qué tipo de relaciones pueden establecerse entre medios y fines a juicio de la noviolencia? Filosóficamente se asume que todas las acciones pueden analizarse como medios para el logro de un fin o propósito. Pero, igualmente, cabe admitir que ciertas acciones pueden buscar ser un fin en sí mismas. Así, mientras algunas acciones se hacen motivadas para un fin, otras no lo están, de lo que se podría deducir que algunas de éstas pueden ser catalogadas como un medio y un fin a la vez. Este podría ser el caso de la noviolencia, que debería de ser contemplada como un medio y como un fin en sí misma.

Ahora bien, una estructura de relación del tipo medio-fin, podría ser interpretada, además, a la luz de otros criterios. Elegiremos dos: uno, respecto de la *valoración moral* de las acciones; y, otra, respecto del grado de *efectividad* de las mismas.

Se podría señalar que si se realizan acciones utilizando medios en los que mueren seres inocentes, se tortura, se esclaviza a la gente y se le hace sufrir, podríamos decir que, en sí mismas, esas acciones resultan reprobables e inmorales sin, ni tan siquiera, preguntar si los fines que se perseguían haciendo eso eran justos; simplemente, aplicamos una «corrección ético-moral» en materia de observancia de medios sin entrar, ni tan siquiera, en la valoración moral de los fines, de lo que se podría deducir que no vale cualquier medio

«inmoral» para obtener un determinado fin por muy justo que este pudiera ser.

En lo que respecta a la valoración de efectividad en la relación medios-fines se puede objetar lo que sigue: pudiera ser que no siempre ciertos medios (todo instrumento tiene un grado de eficacia limitado en función del espacio, el tiempo o su propia naturaleza, entre otros) nos permitieran obtener ciertos fines, o sea, que pueden existir limitaciones o fronteras entre los medios (desde un criterio de eficacia) y los fines. Este tipo de límites son bastante habituales. Valga el ejemplo de querer alcanzar la Luna utilizando una silla.

Ahora bien, la crítica mayor a esta manera de conducirse, es decir, de tener muy en cuenta y ser muy escrupulosos en los medios, tanto desde su valoración moral como desde su grado de efectividad, vendría de la máxima: «el fin justifica los medios», donde no cabe analizar los medios sólo a la luz de criterios morales o de eficacia, sino más bien del éxito final –llamémosle así– en la obtención de los fines deseados y apetecidos, en función del grado de obtención de las metas que nos hemos propuesto. Pongamos otro caso hipotético: que un Estado decide dominar o doblegar a otro Estado y para ello se dispone a usar la bomba atómica, pudiera ser que es inmoral o podríamos decir, que es poco efectivo porque no discrimina entre la gente que es leal o contraria al Estado atacante pero, finalmente, se consigue el objetivo máspreciado: dominar ese nuevo territorio. Vale cualquier medio para obtener ese fin, aunque se pudiera objetar que existen muchos otros medios que pudieran quizás conducirnos a tal fin. Lo importante no es cómo hacerlo o cómo conseguirlo, sino alcanzar las metas pasando a un segundo plano otro tipo de criterios. Es decir, que para ciertas personas existen ciertos fines (estado, ideología, justicia, etc.) que están por encima de cualesquiera otros criterios, tanto morales, de efectividad, de coherencia u otros, dando por hecho que tales fines, además, merecerían por su valor ser obtenidos por cualesquiera medios. O sea, demos mucha importancia a los fines y no nos preocupemos tanto por los medios, sin entrar en la crítica que quizá tales fines no sean tan loables o al menos

pueden ser discutibles, o quizá no sean plenamente compartidos.

¿Y qué podemos considerar desde la no-violencia? Una de las cuestiones que más se remarca es que un determinado fin no se obtiene mediante cualquier medio; y, así como en cada medio que se usa está implícito un determinado fin, si se usan determinados medios (o se realizan ciertas acciones) sólo se podrán obtener unos fines y no otros. En consecuencia la máxima atribuida a Maquiavelo «el fin justifica los medios» es rechazada porque si se pretende conseguir un fin será necesario usar sólo algunos instrumentos bien precisos adaptados a esa obtención y no otros, o sea, que no todo sirve, que no todo es eficaz, y además puede ser inmoral, para obtener un fin. Si esto es así, se le atribuye a la relación medios-fines una *condición relacional* ineludible e insalvable, muy similar por analogía a aquella a la que Gandhi se refería de la semilla y el árbol: de una semilla de manzano sólo se puede obtener el árbol del manzano y su correspondiente fruto, las manzanas.

Tal interpretación puede ser muy polémica dado que tal analogía, de la semilla-árbol, puede hacer emerger muchas contradicciones de la acción humana como aquellas de pretender obtener la paz mediante instrumentos de guerra («si quieres la paz, prepárate para la guerra»).

Ahora bien, Gandhi insistió mucho en esto: en que era muy importante cuidar los medios para así cuidar los fines. Él lo veía como una cuestión de *coherencia interna* y no sólo con una mirada sensible a criterios morales o grados de eficacia. Y esa coherencia tenía mucho que ver –a su modo– con la naturaleza intrínseca de las cosas y de la relación entre ellas, que enlazaba con su concepción de la unidad de todo lo existente, de un hilo íntimo y relacional entre todos los seres y sus acciones.

Sin embargo, las ideologías dominantes tienden a legitimar la violencia afirmando que el fin justifica los medios, es decir, que un fin justo legitima el uso de cualesquiera medios injustos. Afirmar tal cosa, además de lo dicho anteriormente, equivaldría a confundirse en una contradicción intrínsecamente perversa –que la no-violencia denuncia y que argumenta

de otra manera—: es verdaderamente la importancia concedida al fin la que conduce a considerar cómo de valiosa es la elección de los medios. Se trata, por así decirlo, de un *principio estratégico* porque en el momento de la acción sólo somos dueños de los medios que empleamos porque estos son inmediatos y concretos pero no somos del todo dueños (al menos de igual forma) del fin que perseguimos, pues éste, por lo general, es abstracto, está lejano, está por venir, etc. Dicho de otra manera, sólo somos dueños de un fin a través de la *mediación* de los medios, dado que el fin se refiere a lo que vendrá, mientras que los medios se refieren al *hic et nunc*, aquí y ahora, al presente.

Sin embargo, resulta curioso que nos enseñan a sacrificar el presente por el porvenir prefiriendo la abstracción de los fines a la realidad de los medios, aceptando incluso hacer uso de unos medios que contradicen al fin que pretendemos, rechazando su realización a través de un porvenir hipotético que no pertenece a los hechos. Desde una filosofía de la no violencia, se advierte que existe el gran riesgo de que la justicia sea siempre postergada al mañana y que la violencia «buena» sea impuesta a nuestros semejantes como un mal menor para obtener aquel fin tan loable. Incluso estratégicamente hablando la no violencia nos recuerda que toda eficacia política ha de medirse no por lo que obtendrá sino por *cómo* y de *qué manera* lo consigue.

Finalmente, una última cuestión, Gandhi insistió muchísimo en la convertibilidad de ambos términos: medios-fines. Porque podría darse el caso que se puedan usar los medios de la no violencia para fines que no sean justos. En consecuencia, la elección de los medios no es más importante o, simplemente *sustitutiva*, a la elección de los fines. Al contrario, resulta esencial que el fin perseguido sea justo porque la opción por ciertos medios no reemplaza a la importante elección de los fines. Pongamos un caso histórico: durante un tiempo, nazis y fascistas, decidieron usar métodos de lucha no armada o, al menos, aparentemente no violenta para evitar ser perseguidos por los Estados demo-liberales. Ocultaban a través de tales medios los fines que perseguían: una sociedad y un Estado racial, jerárquico y vio-

lento. Quizá ellos fueron muy torpes para ocultar tan torcidos fines pero otras formas de pensamiento y acción no lo son tanto y detrás de medios que pueden aparentar ser pacíficos, se esconden fines deleznable o egoístas. Para terminar, es por eso que Gandhi no se cansó de insistir, una y otra vez, en esa íntima relación, coherente y convertible, entre medios-fines.

b) *Contra las consecuencias del uso de la violencia*. Ya hemos señalado que podemos usar el concepto de no violencia como la negación de la violencia y, también, como la significación de mucho más que eso. Esta negación la podemos sustentar, tanto en criterios de convicción y fundamentación ética, como en criterios de responsabilidad. Podríamos decir que la podríamos sostener, o bien bajo una ética de la convicción, o bajo una ética de la responsabilidad.

En el primer caso, no vamos a insistir más puesto que ya hemos expresado, *grosso modo*, algunos de los principales valores y fundamentos sobre los que soportar la doctrina de la no violencia. Ahora lo que pretendemos es exponer algunos otros basados en una ética de la responsabilidad o consecuencialista, pero no desde una exposición propiamente ética sino desde la *historia moral*. A continuación usaremos cuatro argumentos:

— ¿Dónde se encuentra el punto de saturación espacio-temporal de la violencia?: La violencia se ha interpretado como partera de la Historia y, *a fortiori*, habría que entender que ningún cambio significativo se pudiera realizar si no es con dosis, más o menos grandes, de violencia política. Como además se ha alcanzado un alto nivel tecnológico en la guerra moderna, y se han hecho cada vez más refinados y distantes las técnicas de exterminio de los opositores, parece que podríamos concluir a la vista del siglo XX, que éste ha significado una escalada histórica, una espiral justificativa y legitimadora de múltiples formas de violencia. La pregunta es inmediata: ¿cuál es el punto límite y soportable de violencia en el mundo? y, sobre todo, una lección: ¿cuándo se va a aprender que la violencia ha demostrado tener fortísimas limitaciones, y que no acaba de conseguir todo lo

que pretende cuando se usa? Dicho de otro modo, parece que tenga un alto grado de ineficacia.

— Las tendencias deshumanizadoras y embrutecedoras de la violencia: La violencia acaba insensibilizando a quienes la utilizan, se produce en ellos una *alexitimia* (o incapacidad para expresar sentimientos), que les permite cometer actos de crueldad y barbarie. El drama es que han perdido el sentido de la identidad moral como seres humanos. Los torturadores, verdugos, maltratadores, etc., han debilitado, *in extremis*, sus respuestas humanas, siendo capaces de aumentar sus atrocidades como si fuera un trabajo más. De alguna manera, la capacitación para hacer la guerra, conduce a este tipo de situaciones en las que hay un completo alejamiento entre víctimas y victimarios. En tales casos la violencia no sólo destruye a las víctimas sino también a sus verdugos.

— La violencia causa la progresiva depauperización o degradación de los fines que se persiguen: uno de los problemas del uso de la violencia y la lucha armada, para cualquier causa, reside en el peligro asociado de vaciar de contenidos y de torcer los fines justos que perseguía al convertir los medios violentos en fines en sí mismos. La violencia acaba erosionando muchos de los principios morales proclamados alejando el origen justo de una causa y trasmutándola por los medios.

— El peligro de la militarización de la sociedad y de los individuos: el uso prolongado y sistemático de la violencia acaba demandando más cuotas de recursos, decisiones y poder. El uso dilatado de medios violentos ha consolidado ciertas tendencias hacia el autoritarismo, el despotismo y otras formas de arbitrariedad. Lo excepcional se acaba naturalizando y, lo militar, acaba impregnado mayores esferas de la vida civil y privada, orientando políticas y valores. Llegándose, incluso, a ciertos estadios o círculos viciosos de los que es muy difícil salir.

4. *Experiencias históricas de la noviolencia.* Podríamos referirnos a que la noviolencia, al menos en un sentido genérico, es decir, consciente o parcialmente consciente y, por tanto, no necesariamente motivada desde

un punto de vista ideológico, filosófico o ético-político, ha sido un comportamiento muy presente en toda la historia de la humanidad.

En este sentido, un recorrido somero por esa historia nos permite encontrar muchos ejemplos de actuaciones, formas de pensamiento y de interpretación del mundo que, hoy día, podríamos calificarlos de noviolentos o que tienen patrones similares a lo que hoy se denomina noviolencia. En muchos de estos ejemplos podemos ver cómo ha habido un proceso de deslegitimación de la violencia y de necesidad de encontrar alternativas concretas a ella, o de mejora de lo que definimos como humano, un proceso largo y costoso.

Así, indagar sobre la noviolencia en la historia, y no necesariamente al revés, nos permite no sólo interpretar la historia de la humanidad de otra manera, sino observar muchos hechos anteriormente imperceptibles, máxime si interpretamos tales acontecimientos y procesos históricos a la luz de esa regla de actuar bajando, al máximo, los niveles de sufrimiento y de daño.

Desde la antigüedad clásica y los ejemplos expuestos por Aristófanes y *Lisistrata*, *Antígona* de Sófocles, el comportamiento de Sócrates, Epicuro y su *Carta de la felicidad*, el estoicismo greco-romano, el senequismo, los *Pensamientos* de Marco Aurelio. El comportamiento de los primeros cristianos y sus formas de resistencia y de interpretación del poder temporal. Pasando por el mundo medieval cristiano y un personaje como Francisco de Asís. El mundo moderno, tanto parte del pensamiento utópico, como los esfuerzos por denunciar la guerra o limitar su abyección. Algunas formas de protestantismo de las iglesias minoritarias (cuáqueros, amish, mennonitas, etc.) y sus formas comunitarias. Las lecciones de Etienne De la Boétie sobre la *servidumbre voluntaria*, la defensa de los indios de Bartolomé de Las Casas, buena parte del pensamiento de Spinoza, las críticas de Jonathan Swift en *Los viajes de Gulliver*, y así un largo etcétera.

Asimismo, el mundo oriental ha legado un patrimonio vastísimo de interpretación del mundo que alimenta la concepción de la noviolencia, este es el caso del precepto ético de *ahimsa* o, incluso, el de *wu-wei*.

Por otra parte, la moderna concepción de la no violencia no sólo se ha alimentado de estas fuentes doctrinales, filosóficas y religiosas, sino que también ha bebido, en la época contemporánea, de muchas aportaciones del socialismo utópico y científico, del anarquismo, del feminismo, del liberalismo y el democratismo, entre otros.

Personajes como Henry David Thoreau, John Ruskin, León Tolstoi o Gandhi han sido maestros de la no violencia específica, esto es, consciente, intencionada, ideológica y doctrinal. Y, junto a ellos, otros muchos como: Jane Addams, A.J. Muste, Martin Luther King, Cesar Chavez, Petra Kelly, Aldo Pérez Esquivel, Dom Hélder Câmara, Chico Mendes, Óscar Romero, Dorothy Day, Romain Rolland, Lanza del Vasto, Vinoba Bhaave, Narayan Desai, Danilo Dolci, Lorenzo Milani, Aldo Capitini, Toyohito Kagawa, Albert Luthuli, Nelson Mandela, Desmond Tutu y un largo etcétera. Todos ellos han sido, de alguna manera, fuentes de inspiración para un desarrollo ulterior de experiencias históricas de muy diverso tipo, tales como:

a) *La lucha contra la dominación colonial o similar*: independencia de las Trece colonias (1776), resistencia a la dominación rusa en Finlandia (1899-1904), luchas satyagrahas en Sudáfrica y la India (1905-1947), resistencia germana a la ocupación militar del Ruhr (1923), huelga general en Argelia (1961), la lucha tibetana contra China (años 70 a 90), Lituania (años 90), Intifada palestina (1987), lucha por la independencia de Timor Este (2000), etc.

b) *La lucha contra los regímenes dictatoriales y totalitarios*: colapso del golpe de Kapp (1920), resistencia en varios países europeos (Holanda, Dinamarca, Suecia, etc.) a la ocupación nazi en los años 1940-1945, resistencia latinoamericana a las diversas dictaduras de los años 30 a 50, revuelta popular en Checoslavia ante la ocupación soviética (1968), revolución iraní (1978-1979), la lucha del «poder del pueblo» en Filipinas (1986), en Birmania (1988) contra golpe en Rusia (1991), derribo del presidente Suharto en Indonesia (1998), revolución blanda en Serbia contra el régimen de Milosevich (2000), etc.

c) *La reivindicación de derechos y libertades*: movimiento por los derechos civiles y políticos en los Estados Unidos en los años 50 y 60, campaña sarvodaya en India y Sri Lanka en los años 50, Movimiento por la democracia en China (1989), colapso de los regímenes comunistas (1989), eliminación del Apartheid (años 90), etc.

A pesar de que es una teoría política joven, todos estos ejemplos son bien significativos de una manera de reducir los costos humanos en el curso de una lucha. No en todos ellos se da la no violencia específica, aquella que busca un programa creativo y constructivo con el adversario pero, al menos, son formas de acción política que han venido generando una sinergia de masas, una acción consciente de construcción de *poder social*, en términos de cambio de mentalidad, en la manera de gestionar los conflictos y de abordar otras formas de reivindicación no sólo frente a la violencia directa sino, también, frente a la estructural.

5. *Conclusiones*. De lo dicho anteriormente podemos ya deducir algunas definiciones sobre la no violencia, cada una de las cuales nos ofrece una dimensión más precisa y clara de lo que significa ésta. No sólo como doctrina ético-política, sino como toda una filosofía, en el sentido más genérico del término, como búsqueda y amor al conocimiento, a la experimentación y a la vida.

Finalmente ofrezco, a continuación, algunas posibilidades de interpretación de lo que es la no violencia y a la luz de ello voy a hacer algunas reflexiones.

Primero, la no violencia es un *método de intervención en conflictos*, un conjunto de procedimientos y técnicas que permiten gestionar, transformar o, incluso, resolver y transcender ciertos conflictos. Por lo pronto la idea más clara es bajar, hasta sus niveles máximos, el uso o la presencia de la violencia en cualquier conflicto (sea familiar, intergrupual, intergeneracional, internacional, etc.) y tratar de tender puentes de diálogo y entendimiento entre todas las partes en un conflicto. Como tal metodología tiene sus instrumentos de análisis, sus herramientas de intervención, sus procedimientos o reglas, etc.

Segundo, la noviolencia es un *método de lucha*, o sea, no es sólo lo anterior –mera gestión o intervención en conflictos– sino que es una forma de lucha no armada y no cruenta contra las injusticias, contra la opresión, contra las diversas formas de violencia. Salvando que su peculiaridad principal es renunciar al uso de la violencia para obtener justicia, igualdad, libertad, derechos humanos, etc., negándose a la pasibilidad o a la aquiescencia, pero dejando abiertas las puertas a la negociación, al compromiso y al trabajo constructivo con el adversario. Como tal método tiene, como ya dijimos antes, toda una serie de componentes que le son propios: interpretativos, estratégicos, tácticos, etc.

Tercero, la noviolencia es *humanización de la política*, dado que uno de los componentes más interesantes e importantes de la noviolencia es su dimensión política (teórico-práctica), su apuesta es la confección de una ciencia política sencillamente menos o nada violenta, no asumiendo que la violencia política haya de ser inevitable o heroicamente justificable, señalando que la ciencia política puede ser una disciplina que libere a la humanidad de la violencia, política y noviolencia como el arte de lo posible y del equilibrio. Es hacer política sin tener que matar, ni justificar la muerte no natural. El método no es aplicar más dolencia a una afección, el procedimiento no es añadir más cáncer al cáncer, la cuestión es bien sencilla: dejar de matarse para hallar la fórmula de dejar de matarse y de resolver los problemas que nos aquejan. Esa es la revolución normativa y teórica.

Cuarto, la noviolencia es un viaje de *introspección personal*, esto quiere decir una práctica y un dominio del auto-conocimiento, de los límites propios y de autocontrol, de meditación, de viaje socrático y/o budista al interior. Es un diálogo interior que explora e indaga, analiza y concluye, que busca un equilibrio mental, corporal y espiritual. Implica, asimismo, encontrar un sentido íntimo y profundo a la vida, a lo que hacemos, cómo lo hacemos y por qué lo hacemos. Contiene un nivel de exigencia fuerte y de compromiso que recupera el sentido de la búsqueda como una forma de caminar y no como una meta a alcanzar.

Quinto, la noviolencia es una *cosmovisión del ser humano*, de la humanidad y de la naturaleza. En ella se da una concepción del ser humano abierto a cambios y transformaciones, incompleto e imperfecto, con conciencia moral, con capacidad para vertebrar su racionalidad y sensibilidad. Es una filosofía de la historia basada en la libertad y la dignidad humanas, como realización y aspiración, como búsqueda permanente e inagotable fuente de inspiración, también en la creencia de que el amor es lo que verdaderamente mueve al mundo y que se plasma de mil formas: alianzas, cooperación, filantropía, etc. Una cosmovisión cuya doctrina ética no se olvida de los seres sensibles, no sólo del ser humano, sino también de los animales y de la Naturaleza, en el sentido de Gaia, espíritu vivo y sensible. Que tiene en cuenta la osmótica relación entre medios y fines y que, sobre todo, recupera el *humanismo natural*, un nexo indisoluble entre lo que los seres humanos somos y la Naturaleza a la que pertenecemos.

Véase también: Ahimsa, Defensa civil noviolenta, Epistemologías de la Paz, Métodos de Acción Noviolenta.

Bibliografía:

- BOBBIO, Norberto (1992), *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona, Gedisa.
- BONDURANT, Joan (1958), *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*. New York, Princeton.
- CAPITINI, Aldo (1992), *Scritti sulla nonviolenza*. Perugia, Protagon.
- CASE, Clarence M. (1972), *Nonviolent Coercion: A Study in Methods of Social Pressure*. New York, Garland Pubs.
- GREGG, Richard (1959), *The Power of Nonviolence*. New York, Fellowship.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2001), «La noviolencia como alternativa política», en MUÑOZ, Francisco A., *La Paz Imperfecta*. Granada, Universidad de Granada, 181-251.
- , et alii (2003), *El poder de la fragilidad*. Bogotá, Kimpres.
- PONTARA, Giuliano (2000), «No violencia», en BOBBIO, Norberto, y MATTEUCCI, Nicolai y PASQUINO, Gianfranco (Eds.), *Diccionario de Política*. Madrid, Siglo XXI, 1.050-1.058.

SÉMELIN, Jacques (2001), *La no-violencia explicada a mis hijas*. Barcelona, Plaza & Janés.
 SHARP, Gene (1973), *The Politics of Nonviolence Action*. Boston, Porter Sargent.

Webs:

www.nonviolence.org (Página oficial del movimiento internacional por la no violencia).
 www.noviolencia.org (Página del grupo Ahimsa de España).
 http://membres.lycos.fr/manco/ (Movimiento por una alternativa no violenta, Francia).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

NOVIOLENCIA (en España). En esta voz se tratará de resumir las actuaciones de quienes en España empezaron a utilizar la expresión *noviolencia* (o «no violencia», o «no-violencia»; en adelante NV) hasta 1978. La fijación de esta fecha tope (advenimiento formal de la democracia con la aprobación de la Constitución) obedece no sólo a que marca realmente una nueva etapa para el desenvolvimiento de la idea de la NV, como para tantas otras cosas, sino también a la dificultad de reseñar la multitud de escritos, grupos e instituciones que más tarde se han situado en esta corriente de pensamiento.

Si prescindimos de las informaciones sobre Gandhi o Martin Luther King que por la prensa o alguna revista pudieron llegar a la opinión española, los primeros que hablaron de NV en España tratando de darle una proyección social fueron el francoitaliano Lanza del Vasto y el mallorquín Lorenzo Vidal.

Desde 1959 Lanza del Vasto, discípulo directo de Gandhi e introductor de la doctrina de éste en Francia, fue invitado a exponer sus ideas por algunos catalanes que le habían conocido en el país vecino, y poco después se formó en Barcelona el grupo de *Amics de l'Arca*, al calor de las charlas y los campamentos anuales en los que Lanza exponía sus enseñanzas. Se trataba sobre todo de una NV centrada en la formación espiritual.

Lorenzo Vidal, inspector de enseñanza primaria en Cádiz, lanzó en 1964, como iniciativa pionera y aislada, el Día Escolar de la No-violencia y la Paz (DENYP). Su tarea de educador y poeta no era fácil cuando lo co-

rriente en los libros escolares era glorificar al héroe violento, y algunos problemas tuvo con las autoridades militares.

Tras el enfoque espiritual y el enfoque pedagógico de estos pioneros, vino el enfoque político de Gonzalo Arias. La novela *Los encartelados*, publicada en Francia y difundida clandestinamente en Madrid, anunciaba en clave humorística una campaña para pedir elecciones a la Jefatura del Estado, que el autor en persona se comprometía a iniciar un día anunciado de 1968 portando carteles en pecho y espalda. La iniciativa, insólita en la España de Franco, valió al autor algún tiempo de prisión.

Esta primera acción pública bajo el lema expreso de la NV pretendía dar forma a la reivindicación de algunos de los derechos más fundamentales que se negaban a los españoles: libertad de expresión, derecho a la participación en las decisiones públicas, derecho al disenso. Gandhi y M. L. King habían podido partir del reconocimiento de estos derechos, además de la libertad de reunión, para iniciar sus campañas. En un país de dictadura era preciso conquistarlos primero. La lucha tuvo no sólo la forma del «encartelamiento», sino que se dieron charlas, se publicaron artículos, libros y traducciones, desafiando a la censura o en abierta desobediencia cívica.

Dos años después, el tema de la objeción de conciencia absorbió las energías de los pocos prosélitos españoles de la NV. Desde esta posición ideológica, Pepe Beunza había anunciado su decisión de afrontar los largos años de prisión con que se castigaba entonces el desafío a la conscripción militar, reducto de totalitarismo avasallador de las conciencias incluso en países supuestamente democráticos. Un grupo de simpatizantes de varios países emprendió la que se llamó «Marcha a la prisión» en apoyo del primer objetor de conciencia inspirado en la NV. El punto de partida era Ginebra, y el de llegada (teórico) Valencia, en cuya prisión se encontraba Pepe. El planteamiento era: «Queremos llamar a las puertas de la prisión para estar con Pepe, ya que somos culpables de tener sus mismas ideas». Naturalmente los caminantes sabían que no podrían continuar su marcha más allá

de la frontera francoespañola. La larga marcha en enero-abril de 1971, con sus reuniones públicas de información en cada etapa, sirvió a corto plazo para dar impulso a la objeción de conciencia más en Francia que en España, donde la prensa la silenció. Los siete componentes españoles de la marcha fueron detenidos y procesados por el gravísimo delito de «comprometer la paz e independencia del Estado», mientras que se negaba la entrada en España de los cientos de acompañantes internacionales, disueltos violentamente por la policía española en el puente internacional de Puigcerdá. Pero a la larga, aquel arranque y los objetores que vinieron después conseguirían la supresión de la odiada «mili».

El tema de la objeción de conciencia dio lugar a otras acciones en el tardofranquismo, acciones que pueden parecer irrisorias desde la perspectiva de la democracia conquistada, pero que implicaban un riesgo indudable. Varios jóvenes pagaron con semanas o meses de cárcel la osadía de exhibir en la vía pública carteles en favor de los objetores. Por otra parte, el final del franquismo sorprendió a Beunza (tras sus estancias en prisión y en un batallón disciplinario en el Sáhara) y a un grupo de nuevos objetores embarcados en la experiencia de servicio civil autogestionado (es decir, en desafío a la legalidad vigente) en el barrio barcelonés de Can Serra, lo que pronto llevaría a varios a la cárcel.

Mientras el general Franco agonizaba en El Pardo, un grupo de noviolentos, aparentemente dispersos en distintos frentes de combate (objeción de conciencia, publicaciones y libertad de expresión, nacionalidades oprimidas, luchas sociales, conflicto de Gibraltar), se reunieron para aprobar el 16 de noviembre de 1975, o sea cuatro días antes de la muerte de Franco, un texto que, pese a su escasa difusión, merece citarse como significativo en nuestra pequeña historia. Se titula *Mensaje a los partidos y grupos políticos de los pueblos españoles*, y puede verse como apéndice de la segunda obra citada en la bibliografía al final de este artículo. En su brevedad, es una buena expresión de la filosofía política de la NV, que no aspira a tomar el poder porque todo poder estatal implica cierto grado de violencia, y un llamamiento a todos

para que el salto a la democracia que se veía venir fuera pacífico.

Recordemos también a Lluís Xirinacs y sus prolongadas huelgas de hambre. Pero más que éstas, la iniciativa de Xirinacs que desempeñó un importantísimo papel de aguijón y catalizador fue, tras la muerte de Franco, su presencia ante la Cárcel Modelo de Barcelona, 12 horas al día y durante un año y nueve meses para reclamar la amnistía para los presos políticos. Aunque la adhesión de este luchador a la doctrina de la NV no sea a veces clara, aquella acción ejemplar reunió todas las características de la NV: objetivo justo y reconciliador, forma de expresión digna y pacífica, aceptación sin masoquismo del propio sufrimiento como precio de la eficacia de la acción, perseverancia, apertura al diálogo y alarde de imaginación en la forma original de manifestarse.

Otra notable acción imaginativa de aquella época que es preciso recordar fue la *Marxa de la Llibertat* en Cataluña (marzo de 1976), convocada y organizada como manifestación noviolenta y que sirvió de cauce de expresión a la inequívoca voluntad del pueblo catalán de afirmar su derecho a la autodeterminación. Puede pensarse con fundamento que aquella marcha dio a la NV un crédito que contribuyó a que el sector extremista de los nacionalistas catalanes no llegara a caer en la tentación del terrorismo.

Hubo algunos otros testimonios de NV en el período de transición. Recordemos por ejemplo una de las reacciones a la orden de Manuel Fraga, como ministro del interior, por la que declaraba «materia reservada» la cuestión de los malos tratos policiales. Es decir, prohibía hablar de las torturas. Para los noviolentos esto era servir en bandeja una ocasión de desobediencia cívica. Y en efecto la orden fue desafiada, con la mayor publicidad posible en aquellos momentos, primero en San Sebastián y luego en Madrid, por un grupo de noviolentos que fueron detenidos. La caída del último gobierno del postfranquismo y el nombramiento de Adolfo Suárez como presidente del Gobierno sorprendieron a este grupo en plena acción.

En cuanto a las publicaciones sobre NV durante el franquismo, es evidente que las de

más claro contenido político tropezaron con la censura del régimen. Las dos primeras obras citadas a continuación fueron objeto de sendas primeras ediciones ilegales bastante reducidas, y la tercera se publicó en Francia y se introdujo clandestinamente en España. La censura dejó pasar algunas traducciones de obras extranjeras sobre Gandhi o Martin Luther King, así como otras de contenido básicamente religioso. Más repercusiones tuvieron probablemente los artículos publicados en algunas revistas (*Mundo Social, Cuadernos para el Diálogo, Vida Nueva, Índice, El Ciervo...*), que podían atreverse a apoyar la lucha no violenta en favor de la libertad de expresión y de los derechos humanos en general, a riesgo de multas o incautación de tiradas recién salidas de la imprenta.

Véase también: Desobediencia Civil, Insumisión, Movimientos Sociales, No violencia, Objeción de Conciencia.

Bibliografía:

- ARIAS, Gonzalo (1985), *La no violencia ¿tentación o reto?* Ed del autor (3.^a).
- , (1995), *El proyecto político de la no violencia*. Madrid, Nueva Utopía.
- , (1998), *Los encartelados*. 3.^a ed. con apéndice documental y notas, Vélez-Málaga, Ahimsa.
- LA FUENTE DEL CAMPO, José Luis y VIÑAS CIREIRA, Jesús (1977), *Los objetores. Historia de una acción*. Madrid, Cares. (Edición incautada por orden judicial).
- LEDERACH, John Paul (1983), *Els anomenats pacifistes: La no violència a l'Estat Espanyol*. Barcelona, Edicions de la Magrana.
- RIUS, Xavier (1988), *La objeción de conciencia. Motivaciones, historia y legislación actual*. Barcelona, Integral Edicions.

GONZALO ARIAS BONET

NUEVA ECONOMÍA. A finales de los años noventa se generalizó la idea de que la economía mundial entraba en una nueva época, de características novedosas y con capacidad para generar un horizonte de prosperidad y crecimiento económico insospechados. Basta echar una ojeada a las hemerotecas para comprobar en qué gran medida se entendía que

esta «nueva economía» era ya algo irreversible y plenamente consolidado en los países más avanzados del mundo.

La coincidencia de estas nuevas formas de actividad productiva con una larga etapa de crecimiento económico en Estados Unidos permitía aventurar su éxito y minimizar las voces de quienes pensaban que se asistía nada más que a una fase de gran dinamismo pero de alta volatilidad financiera.

Los hechos, siempre más tozudos que las teorías, dieron al final la razón a quienes habían asegurado, por el contrario, que detrás de la «nueva economía», si bien había una novedosa forma de producción y organización se escondían los viejos problemas estructurales, de endeudamiento y de especulación financiera siempre consustanciales a las economías capitalistas, que no habían dejado de responder a su tradicional naturaleza.

Por eso, es conveniente distinguir entre las modernas transformaciones productivas que se dan en nuestra época y los fenómenos coyunturales de euforia financiera que fueron considerados, demasiado a la ligera, como un signo de que esos cambios no traían nada más que expansión y bonanza económica permanente.

Por un lado, es preciso reconocer que en las economías de nuestro tiempo se dan una serie de características que las diferencian de las de décadas anteriores y que tienen que ver, sobre todo, con los efectos de la incorporación de una nueva base tecnológica que permite un uso diferente de la información. Lo que básicamente caracteriza a estas nuevas economías son tres rasgos esenciales.

En primer lugar la importancia del conocimiento como detonante y sostenedor de la actividad económica, de manera que se convierte en el recurso esencial del que depende la acumulación de capitales y la obtención de beneficios.

Si bien es verdad que la información y el conocimiento han sido recursos fundamentales en todo tipo de sociedad, la generalización del nuevo orden tecnológico está permitiendo que su uso sea mucho más versátil, económico, rápido y extensible, y eso es lo que hace posible que la innovación continuada, la creatividad, la explotación en fin de los

recursos informacionales sea hoy día la fuente principal de generación de valor y beneficios en los procesos económicos.

En segundo lugar, la generalización de esas nuevas tecnologías de la información ha permitido organizar la producción y la distribución de una forma mucho más parcelada y segmentada, creando redes y obteniendo beneficios gracias a las sinergias que se producen en su entorno. Máximo ejemplo de ellos es internet, y en general las redes telemáticas, como red de redes que permite externalizar, deslocalizar y descentralizar prácticamente cualquier actividad productiva.

Finalmente, todo lo anterior tiende a darse, porque las nuevas tecnologías lo permiten, a escala planetaria, generando un fenómeno de globalización que afecta principalmente, por no decir que en exclusiva, a los recursos que están más directamente involucrados en la producción de beneficios.

Los dos fenómenos anteriores han dado lugar a la aparición de nuevas formas de actividad económica, a nuevos sectores y a nuevos productos y productores, todo lo cual ha constituido la vanguardia de esta «nueva economía». Sus inmensas expectativas de crecimiento provocaron a finales de los años noventa una verdadera oleada de especulación, una auténtica «inflación de expectativas prometedoras» que se alimentaba así misma pero que no pudo evitar, finalmente, ser presa de sus propias tensiones internas.

Las llamadas empresas *puntocom* protagonizaron efectivamente un gigantesco proceso de capitalización en las bolsas, pero detrás de ellas no había nada más que la expectativa de que en un futuro más o menos cercano muchas como ellas serían muy necesarias. Su cotización, y a la par la de todos los sectores de vanguardia tecnológica, se elevaban sin límite queriéndose creer que de su mano venía la prosperidad ininterrumpida en el conjunto de las economías y de los sectores económicos. Sin embargo, y como en realidad era previsible, salvo para los gurús que entonces hacían el agosto y luego debieron guardar un ridículo silencio, la expansión de estos sectores *puntocom* tenía el mismo límite que tiene la actividad económica sostenida por el endeudamiento y la especulación financiera que

los mantenía al margen de la producción de bienes y servicios y de la generación de demanda solvente. A lo largo del primer semestre de 2001, las profecías del crecimiento sin pausa saltaron por los aires y la economía mundial amenazaba con entrar en una recesión que se hizo ya claramente visible después del once de septiembre. En pocos meses, se perdieron millones de empleos en todo el mundo, mostrando así la imposibilidad de que el endeudamiento y la ganancia especulativa se conviertan en locomotoras capaces de arrastrar convenientemente a la economía de cualquier país.

Ahora bien, si los hechos han demostrado que el fenómeno de la «nueva economía» como algo reducido al impulso singularizado de empresas de vanguardia con alta capitalización en bolsa es sencillamente una especie de quimera, eso no puede llevar a no reconocer los rasgos esenciales de la economía de nuestros días y a los que se aludió más arriba.

La información y el conocimiento como eje de los procesos económicos, la estructura en red y la posibilidad de dimensionar globalmente la actividad social y económica (o lo que es igual, la pauta de satisfacción de las necesidades) son los rasgos que en la actualidad definen el alcance potencial de nuestras economías y, ya en muchos aspectos, su manifestación real.

Lo que ocurre sencillamente es que, como ha ocurrido en otras épocas históricas, la incuestionable capacidad hoy día existente para generar nuevas fórmulas productivas, nuevas actividades económicas y mejores procedimientos de organización y distribución no están orientadas hacia la satisfacción colectiva. Todo lo contrario, sin perjuicio de admitir las enormes ventajas que la innovación tecnológica trae consigo, no es menos cierto que hoy más que nunca se desaprovechan las posibilidades de satisfacción para orientar la actividad económica en la línea exclusiva de obtener beneficios privados. Por eso, la llamada «nueva economía» está paradójicamente vinculada a la existencia de grandes privilegios, de una fuerte discriminación, de barreras más elevadas que nunca a la hora de entrar en los mercados, de desigualdades crecientes y de una globalización aberrantemente asimétrica

que sólo afecta a los recursos que contribuyen a aumentar las ganancias y no la satisfacción de los seres humanos. Desde ese punto de vista, nada más desgraciadamente viejo que la «nueva economía».

Véase también: Globalización, Postcolonialismo.

Bibliografía:

- ARRIOLA, Joaquín y GUERRERO, Diego (2000), *La nueva economía política de la globalización*. Bilbao, Universidad del País Vasco.
- ESTEFANÍA, Joaquín (2001), *La nueva economía. Globalización*. Madrid, Nuevas Ediciones de Bolsillo.
- NAVARRO, Vicenç (2000), «¿Existe una Nueva Economía?», *Sistema*, 159, 29-51.

JUAN TORRES LÓPEZ

NUEVA MASCULINIDAD. En principio, es un término mediante el cual se pretende englobar a diversas corrientes de pensamiento y acción política que abogan por la (re)definición de la masculinidad tradicional. Dichas corrientes en absoluto obedecen a intereses comunes, pero ciertamente todas ellas rechazan la actual concepción de la masculinidad industrializada y occidental. No obstante, en el marco de la Filosofía de la Paz, este término se suele identificar con la corriente más crítica de la concepción masculina; también denominada *profeminista*. Dentro de los estudios de género, la visión profeminista de la Nueva Masculinidad reflexiona sobre la identidad y la experiencia masculinas, así como sobre los distintos valores que desde el modelo hegemónico de la masculinidad tradicional se han ensalzado (por ejemplo la agresividad) o marginado (por ejemplo la ternura). En todo caso, desde una perspectiva psicológica, política y filosófica, apuesta por el cambio en la forma de entender la masculinidad, proponiendo alternativas positivas para la vida de los hombres de acuerdo a los valores que subyacen en la Cultura de Paz, y más específicamente en el feminismo. Desde esta perspectiva, la Nueva Masculinidad denuncia la inexistencia de una definición crítica de la masculinidad y que la visión tradicional de la condición

masculina, aparte de generar unas relaciones asimétricas entre los sexos –y entre los seres humanos–, se caracteriza por una serie de déficits emocionales (por ejemplo el tacto o el cuidado) que dificultan el crecimiento personal de los varones. Esto se traduce en el establecimiento de unas relaciones humanas basadas en la dominación, la exclusión y la violencia.

Aunque, dicho esto, el uso del concepto se asocia fundamentalmente a la concepción más crítica de la masculinidad, no por eso deja de tener relación con otras posiciones de idiosincrasia diferente. Esto se debe a su reciente aparición (finales de los años 80) y su estrecha vinculación con los denominados *Men's Groups*. El origen de estos grupos resulta indisoluble de las consecuencias que se derivan de los avances políticos y sociales logrados por el feminismo en las últimas décadas del s. XX. Los cambios en las relaciones entre los sexos han causado perplejidad, alerta y reflexión en los varones del mundo occidentalizado. Así, los *Men's Groups* surgen a inicios de los años 70 en EE UU y rápidamente se extienden por países como Australia, Canadá y Reino Unido. Aunque poseen agendas teóricas y políticas muy diferentes, todos estos grupos centran sus preocupaciones en torno a la reflexión de la condición de los hombres desde la propia experiencia masculina. De todos ellos, son dos los que utilizan asiduamente la expresión *Nueva Masculinidad*: por una parte, los llamados *mitopoéticos*, que proponen un intento esencialista de recuperar los verdaderos principios de lo masculino de acuerdo al equilibrio espiritual perdido con lo femenino, y cuyos representantes más destacados serían los escritores R. Bly y R. Moore. Por otra parte, los *profeministas*, que desde una crítica de género, consideran indispensable la colaboración con la intelectualidad feminista para lograr una nueva forma de vivir las relaciones entre los sexos sin por ello renunciar a su propia masculinidad, y cuyos máximos representantes serían M. Kimmel, M. Kaufman y R. Connell.

Véase también: Cultura de paz, Ética del cuidado, Feminismo, Género.

Bibliografía:

- BADINTER, Elisabeth (1993), *XY La Identidad masculina*. Madrid, Alianza Editorial.
- BLY, Robert (1998), *Iron John*. Madrid, Gaia.
- MESSNER, Michael (1997), *Politics of masculinities*. London, Thousand Oaks,.
- MIEDZIAN, Myriam (1995), *Chicos son, hombres serán*. Madrid, Horas y Horas.
- MOORE, Robert y GILLETTE, Douglas (1993), *La nueva masculinidad*. Barcelona, Icaria.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

NUEVAS TECNOLOGÍAS Y CONFLICTOS. Véase *Ciencia y Tecnología para la Paz*

NUEVO ORDEN ECONÓMICO INTERNACIONAL. Un Nuevo Orden Económico Internacional es la reivindicación que los países recién accedidos a la *descolonización* y a la independencia política formularon en las instituciones internacionales, creadas a partir de 1944, frente a las antiguas metrópolis y los países más desarrollados. Dicha reivindicación, sin embargo, resulta inseparable de la comprensión de las dificultades para el desarrollo de los Estados formalmente emancipados, en el período postcolonialista, y de la emergencia del *Tercer Mundo* como construcción sociopolítica, es decir, en palabras de Sauvy rememorando a Sieyès, del segmento mayoritario de la población mundial «ignorado, explotado, despreciado como el Tercer Estado, (que) también quiere ser algo».

Los países que integraban ese Tercer Mundo presentaban, en efecto, características comunes (población en rápido crecimiento, dependencia agrícola e industrialización insuficiente, ser colonias hasta tiempos recientes, pobreza extensa), que reforzaban la impresión de ser una «comunidad de destinos», como afirmaba, en 1955, la Declaración de la Conferencia de Bandung, que constituye el acta de nacimiento del Movimiento de los No Alineados, es decir, ni con Washington ni con Moscú, ni con el Primer Mundo ni con el Segundo Mundo. Y, sobre todo, desde principios del siglo XX, pero mucho más tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial, dichos territorios se habían mostrado signi-

ficativamente menos dóciles de lo esperado. La descolonización fue, por tanto, arrancada tanto como otorgada, pero no consiguió remover los obstáculos que se oponían al logro de una cierta independencia más allá de la puramente formal. En el contexto de los años cincuenta y de principios de los sesenta, en plena Guerra Fría, los líderes de los grandes países del Tercer Mundo (Mao Zedong, Nehru, Nasser, Sukarno, Tito, N'krumah), cimentaron así las bases del Movimiento de los Países No Alineados, primero euroasiático, y tras el triunfo de la revolución en Cuba, tricontinental, la llamada «Organización de solidaridad de los pueblos de Asia, África y América Latina». Y fue del seno de este movimiento de los No Alineados, al que no fue invitada la URSS, que surgieron la reivindicación de un nuevo orden económico internacional (NOEI), los intentos de apertura de un diálogo Norte-Sur, la creación de la OPEP en 1960, y la del «Grupo de los 77» en 1971.

El NOEI tratará precisamente de modificar el viejo orden económico global, jerárquicamente organizado y controlado políticamente por Estados Unidos, concebido en Bretton Woods en 1944, y que estará vigente hasta 1971 con la crisis inducida en el Sistema Monetario Internacional por los mismos Estados Unidos, como consecuencia de sus dificultades para seguir manteniendo su ventaja competitiva frente a Europa y Japón, con recursos drenados por su papel de gendarme político/militar en Indochina, mientras la URSS cumplía similares papeles (la doctrina brezhneviana de la «soberanía limitada») en su área de influencia, las zonas ocupadas por las tropas soviéticas al finalizar la II Guerra Mundial.

El problema de este orden bipolar, de este duopolio imperial, aunque desequilibrado, fueron: primero, los descontentos (Hungría en 1956, Checoslovaquia en 1968, Polonia en 1980/81, en el bloque soviético; y China en 1949, Cuba en 1959, Argelia en 1962, Vietnam y las zonas de África aún colonizadas o en las que imperaba el «Apartheid» durante los sesenta/setenta y más allá, en el bloque comandado por Estados Unidos); y, segundo, la constatación de que, puesto que el sistema global seguía siendo capitalista, las re-

giones situadas fuera del *centro* seguían siendo incapaces de alcanzar a los países ricos. Por el contrario, tras dos décadas de estrategias oficiales de desarrollo auspiciadas por Naciones Unidas, lo que se constataba en los primeros setenta era el agravamiento de los desequilibrios entre el Norte y el Sur y la profundización del Subdesarrollo (el «desarrollo del subdesarrollo» en expresión de Frank) de los países periféricos.

Dicha constatación conducirá, así, de una parte, a la decisión de elevar sustancialmente los precios del petróleo por parte de la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo) en 1973, como consecuencia del apoyo estadounidense a Israel en la Guerra del Yom Kippur, que aparentemente supuso una prueba simbólica del nuevo poder de los países terceros. En los hechos, sin embargo, importa recordar que dicha medida sólo fue posible por el apoyo a la misma de los aliados más firmes de Estados Unidos en Oriente Medio (Arabia Saudita y el Irán del Sha), de modo que debemos tomar en consideración a quién benefició y a quién perjudicó realmente. Benefició, desde luego, a los países productores, que se encontraron así con una abundante cosecha de «petrodólares»; a las multinacionales del petróleo, en su mayoría estadounidenses; a los grandes bancos de los países avanzados, donde fueron depositados los petrodólares; y a Estados Unidos, mucho menos dependiente del petróleo que sus competidores inmediatos, la Europa avanzada y Japón. Para el resto, sin embargo, y singularmente para los países terceros y del bloque soviético no productores de petróleo, el impacto fue devastador, al encontrarse con dificultades adicionales para vender sus materias primas y productos primarios en los países avanzados, con una demanda desfalleciente, al tiempo que se incrementaba el coste de las importaciones y, sobre todo, de las importaciones petrolíferas.

Por otro lado, sin embargo, las dificultades crecidas con dicha medida fueron reconocidas en la sexta sesión especial de las Naciones Unidas, el 1 de mayo de 1974, en la que se aprobó la Declaración y Programa de Actuación para el Establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional, en

reconocimiento de la grave situación en la que se hallaban los países subdesarrollados, agravada por el shock petrolífero de 1973, que desequilibró dramáticamente los presupuestos públicos y la balanza de pagos de los países terceros.

Ahora bien, la enumeración de los objetivos previstos en dicha declaración y su contraste con las reclamaciones recientes del Grupo de los 77, que agrupa en realidad a 133 países que concentran el 80% de la población mundial, permiten entender hasta qué punto el espíritu de Bandung ha desaparecido, sustituido por la *Globalización* liberal, pero también el inmenso retroceso que el último cuarto del siglo XX ha supuesto para buena parte de la población mundial. Los objetivos del NOEI en 1974 pueden resumirse en seis puntos: 1) Objetivos de ayuda y asistencia, por los que se demandaba, ya a mediados de los setenta, que cada país desarrollado dedicara una cantidad mínima equivalente al 0,7% de su PNB a ayuda al desarrollo, más otras medidas, como la renegociación de la deuda; 2) Objetivos en el comercio internacional, tales como la mejora de los términos y condiciones del comercio entre el Norte y el Sur, la eliminación de las barreras arancelarias y no arancelarias que limitan las exportaciones de los países periféricos, y el fortalecimiento de la cooperación técnica y económica entre los países menos desarrollados; 3) Objetivos en las finanzas internacionales, como la reforma del sistema monetario internacional, la promoción de tipos de cambio estables, la protección contra los efectos de la inflación, y una adecuada participación de los países periféricos en la adopción de decisiones en el Fondo Monetario Internacional y en el Banco Mundial; 4) Objetivos de industrialización, ciencia y tecnología y actividades de empresas transnacionales, por los que se instaba a la industrialización de la periferia, la transferencia de tecnología a los países menos desarrollados, la regulación y supervisión de las prácticas de las transnacionales, y la explotación equitativa de los recursos naturales; 5) Objetivos políticos, como aquellos dirigidos a asegurar la soberanía económica de los Estados, estableciendo compensaciones por las situaciones anteriores de explotación y de domi-

nio y el logro del desarrollo industrial; 6) Objetivos sociales, tales como lograr una distribución más equitativa del ingreso y la riqueza, elevar el nivel del empleo y su calidad, la ampliación y mejora de la educación, la sanidad, la nutrición, la vivienda y la asistencia social.

¿Qué es, en cambio, lo que hoy, más de un cuarto de siglo más tarde, reclama el Grupo de los 77? Lo mismo, pero, sin duda, con una muy inferior fuerza política y desde situaciones dramáticamente agravadas por el desvanecimiento de aquel sentimiento de una «comunidad de destinos», la intensificación de la competencia, la heterogeneidad creciente de los antiguos terceros mundos y, sobre todo, la oposición, explícita o larvada, de los países centrales, y singularmente de Estados Unidos, a los planteamientos del NOEI. La ayuda al desarrollo, en efecto, lejos de aproximarse al 0,7% del PNB de los países avanzados ha disminuido constantemente (0,23%, por ejemplo, en España), y, además, está condicionada política y comercialmente. Las barreras comerciales y arancelarias que los países ricos erigen frente a las exportaciones de los países pobres (en productos agrícolas, pero también en industrias como el textil, el vestido o el calzado) han crecido en las últimas décadas, como reconoce el mismo Banco Mundial, a la par que las subvenciones agrícolas en los países del Norte, que permiten a los productores más ineficientes de los Estados centrales mantener su cuota de mercado. Pese a las peticiones de condonación, la deuda externa, varias veces pagada de no haber mediado perturbaciones monetarias externas originadas en Estados Unidos, es un dogal que imposibilita el desarrollo de muchos países periféricos y el instrumento de una constante intervención del Norte a través de organismos supuestamente multilaterales, como el Fondo Monetario Internacional y sus «políticas de ajuste de talla única». La industrialización de algunas áreas semiperiféricas y periféricas, en cambio, es un hecho, cuyo objetivo último ha sido la competitividad negativa, la destrucción del poder sindical en el Norte y el tradicional «ciclo del producto», pero el monopolio tecnológico y la posibilidad de patentar privadamente

la vida que a todos pertenece permanecen firmemente en manos de las transnacionales del Norte, ajenas a todo control y que concentran una porción creciente de la producción (aproximadamente un tercio) y del comercio (aproximadamente dos tercios) mundiales. Los casi-Estados del Sur, por último, se disuelven generalizadamente con la reaparición de los fundamentalismos, de las guerras civiles desestructuradas de la posguerra fría, con el imparable auge de la economía criminal que penetra y corrompe sus estructuras, o con la retribalización de la vida social y el inmenso peso de la economía informal o sumergida, al margen de toda regulación estatal, que detrae recursos para el mantenimiento de políticas sociales elementales, cuestionadas además por las presiones de las instituciones de gobierno mundial (FMI, Banco Mundial, OMC, OCDE).

Un Nuevo Orden Económico Internacional es, pues, hoy, más que en los setenta, una reivindicación plena de sentido, pero también a contracorriente de las políticas imperantes en las últimas décadas, que han reforzado una extrema polarización social, económica y demográfica entre el Norte y el Sur, mermando las formas de expresión democrática, desmantelado parcial o totalmente las estructuras de bienestar, y deslegitimado a los Estados de forma peligrosa para la estabilidad misma del sistema. Resta por comprobar si las elites apuestan por seguir obteniendo ventajas a corto plazo, por restaurar la credibilidad de los Estados, o por ensayar nuevas formas de legitimación sin esperanza, inevitablemente más violentas y lesivas para los derechos humanos.

Véase también: Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Nueva Economía.

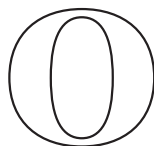
Bibliografía:

- ARRIOLA, Joaquín y GUERRERO, Diego (2000), *La nueva economía política de la globalización*. Bilbao, Universidad del País Vasco.
- IGLESIA GARCÍA, Jesús de la (1994), *El orden económico mundial (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y GATT)*. Madrid, Síntesis.

JORGE HURTADO JORDÁ



OLIMPIADAS



OBJECIÓN DE CONCIENCIA. *Concepto y antecedentes históricos.* La objeción de conciencia es hoy un concepto clave de las relaciones entre dos sistemas normativos básicos de la vida social: la moral y el derecho. A diferencia de otros conceptos fronterizos con éste, como son los de *desobediencia civil* e *insubmisión*, que tienen un contenido más bien político e ideológico en su relación con el derecho, la objeción de conciencia tiene un contenido esencialmente moral. En este sentido, podemos definir la *objeción de conciencia* como la actitud que adopta un sujeto y la acción efectiva que éste lleva a cabo, negándose a cumplir alguna de las normas del ordenamiento jurídico al cual se halla sujeto, basando su conducta en motivos de conciencia, es decir, en creencias y principios morales, religiosos o espirituales en sentido amplio. Esta conducta de incumplimiento de algunos deberes jurídicos puede ser un acto totalmente ilícito, en la medida en que el ordenamiento no reconozca el derecho a dicha objeción, o también puede ser un acto conforme a derecho, si las disposiciones legales o las decisiones judiciales reconocen el derecho a la objeción en ese supuesto. Por tanto, la objeción de conciencia es, en primera instancia, una actitud de carácter moral que lleva a un individuo a desobedecer algún precepto jurídico particular y es también, en algunos casos y secundariamente, un derecho subjetivo reconocido de alguna forma por el ordenamiento jurídico.

Lo que se plantea en la objeción de conciencia es un conflicto entre dos deberes, el

deber moral y el deber jurídico y, por tanto, el conflicto entre dos legislaciones que rigen simultáneamente la conducta de los individuos. Por eso, este problema ha estado presente en todos las épocas, pues dentro de la sociedad conviven diversos códigos normativos que afectan a los sujetos y ha sido notorio el conflicto entre la regulación religiosa y moral, por un lado, y la regulación jurídica y política por otro. Baste citar como ejemplo la actitud de Sócrates, que en el proceso penal seguido contra él por graves acusaciones de impiedad y corrupción, alegaba haber seguido siempre la voz interior del dios o de la conciencia, sin considerar que eso fuese contrario a las leyes de Atenas, lo cual no impidió su condena por el tribunal que le juzgaba. O el caso de Antígona, que desobedeció la disposición legal del rey Creonte que prohibía enterrar el cadáver de su hermano Polínices, para obedecer la disposición moral de los dioses, que obligan a los parientes a dar sepultura a sus muertos; lo cual le acarreó a ella la condena a muerte. En el Antiguo testamento se relatan muchos casos en los que por seguir los preceptos de su religión muchos judíos sufrieron penas como el tormento y la muerte (Macabeos, el profeta Daniel), lo que tuvo continuación en las persecuciones de los cristianos de los primeros siglos de nuestra era. El problema de la obligación del pago de tributos fue planteado al propio Jesús y resuelto por él con la famosa distinción: «al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Esta historia se repite

desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna, sobre todo en lo referente a la cuestión del enrolamiento obligatorio en los ejércitos para los creyentes de ciertas confesiones religiosas, que son contrarias a todo tipo de guerra. Por eso, la teología católica desarrolló desde Agustín de Hipona, Isidoro de Sevilla y Tomás de Aquino hasta Francisco de Vitoria, la teoría de la guerra justa, contra la que no cabía oponer objeciones de conciencia.

Siendo el tema de la guerra donde se han producido más movimientos de oposición por razones morales, con la aparición del servicio militar obligatorio en los Estados modernos el problema de la objeción ha pasado al terreno legislativo. En algunos casos se produjo la dispensa del ejercicio de las armas a los miembros de ciertas comunidades religiosas. En Francia en 1793 se dispensó del servicio militar a los anabaptistas. Más tarde Napoleón extendió este privilegio a otros grupos religiosos pacifistas, como los menonitas y los ducobors. En 1802 se eximió de este servicio a los cuáqueros en Estados Unidos. En Rusia se aplicó esta medida a los menonitas en 1875. En el primer cuarto del siglo XX varios países reconocen legalmente el derecho a la objeción de conciencia al servicio militar por razones morales o religiosas, siempre que se solicite individualmente: así ocurre en Gran Bretaña, Australia, Canadá, Sudáfrica, Nueva Zelanda, Estados Unidos, Holanda, Dinamarca, Suecia, Noruega, Finlandia, Paraguay. Tras la II Guerra Mundial algunos países incorporan dicho derecho de objeción en el propio texto constitucional (Holanda, Alemania, Austria, Portugal, España) y hoy la regulación legal de este derecho está generalizada en varios países democráticos: Luxemburgo, Francia, Bélgica, Italia, etc., además de los países mencionados anteriormente.

Modalidades más frecuentes de la objeción de conciencia. Considerada en su aspecto estrictamente moral, la objeción de conciencia puede ser planteada por cualquier individuo ante cualquiera de las normas del ordenamiento jurídico al que se halla sujeto. Las modalidades que adopta la objeción son tan amplias como el propio ordenamiento. Basándose en convicciones personales de carácter moral, religioso, filosófico o incluso político, un su-

jeto de derecho puede negarse a cumplir un determinado precepto jurídico. Por citar algunos campos donde se plantea la objeción, tenemos: el servicio militar y la participación en acciones bélicas; el saludo a la bandera; los juramentos; el pago de impuestos con fines considerados inmorales por el objeto; ciertas prácticas médicas como el aborto, la anticoncepción, la eutanasia, por parte de los profesionales; la recepción de tratamientos médicos a menores por parte de sus padres (transfusiones de sangre); el sometimiento al ideario de un centro docente; la revelación de datos cubiertos por el secreto profesional (sacerdotes, periodistas), y así un sinfín de supuestos más.

En cualquier caso, la actitud del objeto de conciencia es siempre la negativa a realizar la conducta, activa o pasiva (realizar una acción o dar un permiso), que le impone el ordenamiento jurídico. Por eso, el resultado de esta actitud moral viene a ser normalmente el sufrimiento de la sanción prevista en las normas a causa de su incumplimiento. Por ejemplo, el que se niega a hacer el servicio militar puede ser procesado y condenado a prisión, el que se niega a jurar puede no recibir el nombramiento o cargo, el que se niega a realizar o permitir tratamientos médicos puede ser separado de su cargo o sufrir una acusación por omisión del deber de socorro, etc. En cualquier caso, el objeto es aquella persona que en su vida personal y en un caso concreto elige cumplir con su deber moral e incumplir su deber jurídico, cuando hay conflicto entre ambos, optando por sufrir el castigo previsto en las leyes antes que renegar de sus convicciones personales.

La regulación legal de la objeción de conciencia. Para salvar este conflicto entre deberes morales y deberes jurídicos y permitir que los objetores queden en paz con su conciencia sin necesidad de sufrir un castigo por ello, en diversas épocas y regímenes políticos se ha previsto la exención del cumplimiento de ciertas normas para las personas que alegaban problemas de conciencia. Esto se ha dado sobre todo para las cuestiones relativas a la guerra y en los regímenes democráticos, como hemos visto. Pero después el derecho a la objeción de conciencia se ha extendido también a algunos otros campos.

El reconocimiento de un derecho general a la objeción de conciencia no puede darse en ninguna legislación. Ello supondría que cualquier norma del ordenamiento jurídico podría ser incumplida por un individuo, simplemente con alegar que el cumplimiento de la misma va en contra de sus creencias personales. El derecho general de objeción por motivos morales abriría un conflicto total entre los códigos morales particulares y el sistema jurídico que rige en una sociedad. Sin embargo, lo que sí se reconoce, tanto en las Declaraciones de derechos de los organismos internacionales como en los textos constitucionales de muchos Estados, es el derecho a la libertad de pensamiento, de religión y de conciencia. La libertad de conciencia adquiere así el rango de derecho fundamental, junto a la libertad religiosa, pero ésta sólo existe si puede manifestarse sin cortapisas ni obstáculos. Otra cosa es que dicha manifestación tropiece con las obligaciones establecidas legalmente: en este caso es cuando surge el problema de la objeción de conciencia, que requiere un reconocimiento y protección específica en las leyes.

Los textos internacionales más importantes que reconocen la libertad de conciencia son: la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU (1948), artículo 18; el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (Roma, 1950), artículos 4-3-b y a; el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos de la ONU (1966), artículos 8-3-c y 18. La Constitución Española establece también como derecho fundamental «la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades» (art. 16.1) y como, según la propia Constitución (art. 10.2), la interpretación de estos preceptos debe hacerse «de conformidad con la Declaración Universal de los Derechos Humanos», es obvio que en dicho precepto debe incluirse la libertad de conciencia. Ahora bien, aunque la libertad de conciencia es un derecho fundamental, la objeción de conciencia no lo es: la objeción es, según la doctrina mayoritaria, un derecho autónomo, expresamente reconocido en nuestro ordenamiento jurídico, con rango constitucional, pero no fundamental.

La Constitución española reconoce el derecho de objeción de conciencia sólo en dos supuestos: para ser eximido del servicio militar obligatorio (art. 30.2) y para los profesionales de los medios de comunicación en el ejercicio de la libertad de información como un derecho a la «cláusula de conciencia y al derecho profesional» (art. 20.1.d). Aparte de la Constitución, en el plano legislativo sólo el derecho de objeción al servicio militar ha tenido un desarrollo posterior, en la Ley 48/1984, de 26 de diciembre, reguladora de la objeción de conciencia y de la prestación social sustitutoria, en la Ley Orgánica 8/1984, de 26 de diciembre, y en el R.D. 551/1985, de 24 de abril. El resto de ámbitos en los que suelen darse casos de objeción no se han desarrollado legislativamente y, por consiguiente, los conflictos jurídicos planteados se han resuelto en sede jurisdiccional. Los más llamativos han sido los casos de objeción a prácticas abortivas planteados por profesionales de la medicina en centros públicos y también las objeciones de familiares de enfermos a que éstos reciban ciertos tratamientos médicos (transfusiones de sangre, intervenciones quirúrgicas, etc.).

En nuestro país el aborto fue despenalizado por la Ley Orgánica 9/1985, de 5 de julio, en tres supuestos: para salvar la vida de la madre, cuando ha habido violación previa o cuando el feto tiene graves taras físicas o psíquicas. Las proposiciones de ley presentadas en el Congreso para regular la objeción de conciencia de los profesionales de la medicina que se opusiesen a practicar abortos legales, no prosperaron. Por consiguiente, las objeciones de conciencia que se han planteado en este tema han sido resueltas hasta ahora por órganos jurisdiccionales, con fundamento en el precepto constitucional de libertad de conciencia (como ejemplo, véase la STS de 20 enero 1987).

La negativa a recibir tratamiento médico suele tener su origen sobre todo en creencias religiosas. Por ejemplo: 1) El rechazo a recibir hemotransfusiones por la prohibición divina de consumir cualquier tipo de sangre (Testigos de Jehová); 2) el rechazo a los tratamientos médicos en general, por creer que las enfermedades se curan sólo con la oración (Chris-

tian Science); 3) la negativa a recibir insulina o a la implantación de válvulas cardíacas de origen porcino; 4) la negativa de las mujeres a exploraciones físicas realizadas por médicos varones no pertenecientes a la propia secta, etc. Sobre el primer caso, el Tribunal Supremo, en un Auto de 22-12-1983 resolvió que «el derecho de patria potestad no puede extenderse a la menor que se encuentra en situación de peligro de muerte». Recientemente, el Tribunal Superior de Justicia de Andalucía ha reconocido el derecho del farmacéutico a negarse a expender fármacos y medios anticonceptivos. También pueden plantearse otros casos de objeción en el terreno de la procreación asistida, al trabajo en laboratorios de manipulación genética, a la eutanasia, la negativa a trabajar en sábados o días festivos o para industrias militares o contaminantes, etc.

De todas formas, en nuestro país los casos planteados son todavía pocos, comparados con los países de nuestro entorno, pero esta realidad está a punto de cambiar radicalmente, pues la entrada masiva de inmigrantes con diferentes tradiciones y la concienciación creciente de la sociedad en campos como el pacifismo, el ecologismo, la lucha contra el hambre, etc., puede llevar a nuevos conflictos de conciencia con las normas legales vigentes.

Véase también: Conscripción, Desobediencia Civil, Ejército, Insumisión, Movimiento Pacifista.

Bibliografía:

- AA. VV. (1990), *La objeción de conciencia en el Derecho español e italiano*. Jornadas celebradas en Murcia del 12 al 14 abril 1989. Murcia, Universidad de Murcia.
- , (1993), «La objeción de conciencia», en *Actas del VI Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado*. Valencia, 28-30 mayo 1992. Valencia, Generalitat Valenciana.
- MILLÁN GARRIDO, Antonio (1990), *La objeción de conciencia al servicio militar y la prestación social sustitutoria*. Madrid, Tecnos.
- NAVARRO VALLS, Rafael y MARTÍNEZ TORRÓN, Javier (1997), *Las objeciones de conciencia en el derecho español y comparado*. Madrid, McGraw-Hill.
- OLIVER ARAUJO, Joan (1993), *La objeción de conciencia al servicio militar*. Madrid, Civitas.

RUIZ MIGUEL, Alfonso (1990), *El aborto: problemas constitucionales*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

JOSÉ LÓPEZ HERNÁNDEZ

OLIMPIADAS. Término cronológico, de cuatro años, que transcurre entre dos juegos olímpicos. Base del computo temporal entre los griegos. También se denomina con este concepto a los juegos panhelénicos celebrados en honor de Zeus en Olimpia.

Actualmente los juegos olímpicos (J.J. OO.) son la competición deportiva más importante del mundo, que se celebra en un lugar designado de antemano. El nombre procede de Olimpia, centro religioso del Peloponeso (Grecia), donde se encontraba un santuario en el interior de un perímetro sagrado, el *Altis* (origen etimológico de atletas).

Olimpia es la sede de los primeros juegos, que se remontan al año 776 a. C. Al principio los juegos duraban un día y consistían en una única actividad deportiva, una carrera en el estadio. Se celebraban durante los meses de julio y agosto. Con el tiempo los juegos olímpicos durarán cinco días, dedicándose el primero a los sacrificios, procesiones y otras ceremonias. La competición se realizaba en los tres días siguientes, y el quinto día se proclamaban los ganadores y se les entregaba una palma y una corona de olivo. Las competiciones eran: carrera a pie (*dromos*), carrera llevando armas (*hoplito dromia*), lucha con las manos abiertas (*pale*), pugilato (*pygme*), pancraccio (*pankration*) —mezcla de boxeo y lucha libre— y el pentatlón (carrera, lucha, lanzamiento de disco, pugilato y pancraccio). También se desarrollaban carreras de carros y de caballos montados. Olimpia se convertía en el centro de Grecia, ocasión que aprovechaban los artistas y los poetas para presentar sus obras. Los atletas, que prestaban juramento sobre el altar de Zeus, debían ser griegos y ciudadanos libres. Las mujeres no tenían derecho a participar.

Cuando se acercaban las fechas de celebración de los juegos, se enviaban embajadores a toda las ciudades griegas, proclamándose una tregua sagrada mientras duraran los juegos. Éstos se celebraron entre el 776 a. C. y

el 393 d. C., cuando el emperador romano Teodosio los abolió por considerarlos una fiesta pagana.

Entre los días 12 y 24 de junio de 1894 se celebró en la Universidad de la Sorbona (París), un congreso atlético internacional convocado por el Barón Pierre de Coubertin (1863-1937). El 23 de junio, setenta y nueve delegados de catorce países, acordaron, por unanimidad, el restablecimiento de los JJ. OO., así como la creación del Comité Olímpico Internacional (COI) como órgano dirigente y organizativo. El COI fue presidido por Pierre de Coubertin entre los años 1896 y 1925.

En el nacimiento de las Olimpiadas de la era moderna intervienen varios aspectos. Primero, el Barón de Coubertin era un gran conocedor del sistema educativo inglés, donde el deporte al aire libre era muy practicado. Segundo, el barón quería implantar la práctica deportiva en el ámbito escolar francés. Tercero, en el s. XVIII y XIX empezaron las excavaciones arqueológicas en Grecia, siendo uno de los principales objetivos Olimpia. La idea de Coubertin era ir más allá del ámbito nacional, como en Inglaterra, y para ello amplía el modelo francés a un nivel internacional, global y holístico, siendo el descubrimiento de Olimpia un factor clave en la proyección de los nuevos juegos (recupera el antiguo espíritu olímpico para difundirlo a una escala mundial).

Nacen los JJ. OO. modernos, que estarán regulados por cinco puntos:

- Se celebrarán cada cuatro años.
- Solamente podrán participar adultos.
- Los deportes actuales serán la base de los juegos.
- Los atletas serán amateurs.
- Serán internacionales, celebrándose en países diferentes.

Se designó Atenas como sede de los primeros JJ. OO. de la era moderna, por ser Grecia la cuna del olimpismo. El 6 de abril de 1896, Jorge I de Grecia inauguró los juegos; participaron 311 atletas de 11 países.

Dentro de una Cultura para la Paz, debemos mirar el movimiento olímpico como una constante fuente de sabiduría. Podemos em-

pezar por el lema de los juegos, «Citius, Altius, Fortius» (Más rápido, más alto, más fuerte) o por el espíritu olímpico, «Lo importante no es ganar, sino participar». Una de las finalidades de las Olimpiadas es potenciar el deporte amateur pero, sobre todo, mantener y reforzar la fraternidad de los pueblos a través del deporte. Los símbolos olímpicos también dan muestra de esa cultura pacífica, la llama representa la constancia, perseverancia, continuidad y superación; los cinco aros de colores entrelazados muestran la diversidad de culturas humanas, la interculturalidad, la interrelación de unos con otros, la globalidad (como recoge el quinto punto del congreso de París). A través de los JJ. OO., los pueblos pueden convivir en paz, estableciendo relaciones y aprendiendo los unos de los otros. Las luchas y disputas entre naciones, provocadas por los distintos intereses particulares de determinados países, han quedado reflejados en la historia olímpica. Situaciones como:

— La supresión de los juegos durante la Primera y la Segunda Guerra Mundial.

— Amberes, 1920: las juventudes de Alemania, Austria, Turquía, Bulgaria y Polonia no son invitadas por beligerantes. La URSS tampoco.

— Londres, 1948: Alemania, Italia y Japón no son invitadas.

— Berlín, 1972: un comando de la Organización para la Liberación de Palestina irrumpió en las estancias de la delegación israelí. La dramática situación acabó con la triste pérdida de vidas humanas, diez israelíes y cinco palestinos.

— Moscú, 1980: el boicot de Estados Unidos, secundado por países como Inglaterra, Alemania Federal, Japón, Canadá, Kenia y China. El motivo fue la invasión de Afganistán por parte del ejército soviético.

— Los Ángeles, 1984: boicot de URSS, secundada por Bulgaria, República Democrática de Alemania, Vietnam, Etiopía, Corea del Norte y Angola.

— Seúl, 1988: Corea del Norte boicotea los juegos.

También nos encontramos con situaciones donde los conflictos se ven reflejados, como

las diferencias entre el Norte y el Sur, en el dominio de algunos países en ciertas especialidades. Esta hegemonía se puede observar en el medallero olímpico. Los países del Norte, con Estados Unidos a la cabeza, donde los fines se consiguen de forma rápida se han centrado en las pruebas de velocidad, obteniéndose un resultado inmediato utilizando el menor tiempo y energía posible (como ocurre en los 100 metros); mientras que los países del Sur, donde los ritmos económicos son mucho más lentos, dominan las pruebas de larga distancia basadas en la resistencia, lo que implica un gasto mayor de tiempo y energía (a partir de los 1.500 metros). Esta situación implica que para que un atleta sea competitivo y tenga posibilidades de obtener victorias en pruebas de velocidad, debe entrenarse en los países del Norte.

Las cuestiones de género también están presentes en el olimpismo, desde la antigua Grecia donde las mujeres no podían no sólo participar sino verlos. Con la creación de los JJ. OO. de la era moderna, observamos como las mujeres quedan excluidas, junto con los niños. Afortunadamente las mujeres cada vez se han ido incorporando al movimiento olímpico en las distintas modalidades, si bien se sigue manteniendo la competición por sexos. Tal vez algún día se impongan las competiciones mixtas.

Sin embargo el movimiento olímpico crece sin parar, vemos como desde las primeras olimpiadas de Atenas, San Luis o Estocolmo (311 atletas de 11 países, 554 atletas de 12 países, y 2.504 atletas de 28 países, respectivamente) la participación ha llegado a cifras considerables como los 9.959 atletas de 170 países de Barcelona o los 10.700 atletas de 197 países de Atlanta. Además de incrementarse el número de participantes, han aumentado el número de personas que pueden seguir este evento mundial a través de los medios de comunicación, lo que ha convertido las olimpiadas en un movimiento global y universal.

Los JJ. OO. se basan en la interculturalidad, fomentando la convivencia de diferentes pueblos y culturas. Se tratan de una gran fiesta de hermanamiento mundial, donde se potencian valores como la amistad entre los pueblos, el respeto entre las naciones y la solidaridad entre la raza humana. Transmite un men-

saje de paz y concordia. La historia olímpica está llena de gestos pacíficos, veamos algunos:

— 1896, Atenas. Spiridon Louis, un vendedor de agua que se entrenaba en sus pocos ratos libres, acompañado de su mula, ganó la prueba del maratón. Tras su victoria rechazó numerosas ofertas y regalos, sólo aceptó dos, un carrito y un caballo, para poder seguir vendiendo agua.

— 1904, San Luis. Ray Ewry (el hombre de goma) venció en el salto de altura, longitud y triple salto, a pesar de ser paralítico durante su infancia, fue triple campeón olímpico en dos ocasiones.

— 1912, Estocolmo. Jim Torpe, un americano *piel roja* de la tribu de los sioux, ganó el pentatlón y el decatlón. Tras unos desafortunados incidentes (había jugado semiprofionalmente al béisbol), se les quitaron las medallas. Durante el resto de su vida reclamó sus premios, muriendo en 1.953. En 1.982, el COI devolvió a sus hijos sus merecidos premios, haciéndose justicia.

— 1924, París. Las plusmarcas logradas por los ingleses Harold Abraham y Eric Liddel, ganadores de los 100 y 400 metros respectivamente, fueron recogidas en la película *Carros de Fuego*.

— 1936, Berlín. A pesar de la intención de demostrar la superioridad de la *raza aria*, un atleta de color norteamericano, Jesse Owens, logró el oro en 100, 200, 4x100 metros y salto de longitud. En esta última disciplina mantuvo una intensa disputa con un atleta germano, que le indicó a Owens que midiera bien la distancia de la carrera y mejorara la ejecución técnica; así lo hizo y le arrebató el oro al atleta alemán en el último salto.

— 1960, Roma. La velocista estadounidense Wilma Rudolph, que sufrió poliomielitis durante su juventud, ganó tres medallas de oro. El atleta etíope Abebe Bikila ganó descalzo la maratón.

— 1964, Tokio. Yoshinori Sakai, que nació el mismo día del lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima, llevó la antorcha al estadio olímpico.

— 1972, Munich. Trágica muerte de atletas de la delegación israelí. El nadador estadounidense Mark Spitz, judío, ganó siete medallas.

— 1984, Los Ángeles. La atleta suiza Gabriele Andersen Scheiss cruzó tambaleante la línea de llegada de la maratón.

— 1992, Barcelona. La atleta etíope Derartu Tulu, ganadora de los 10.000 metros, y la sudafricana Elana Meyer protagonizaron unos de los momentos más emocionantes en la historia de los JJ. OO. Tulu tras ganar la prueba, se volvió y esperó a Meyer. Unidas de la mano, saludaron al público.

— 2000, Sydney. El nadador de Guinea Ecuatorial, Eric Moussambani nadó los 100 metros libres más lentos de la historia. Agotado, exhausto, superando la adversidad, finalmente llegó a la meta.

A continuación se especifican cuales son los deportes que integran tanto los juegos de verano como los de invierno:

— Los deportes que componen los JJ. OO. de Verano, son: Arquería, Atletismo, Bádminton, Baloncesto, Balonmano, Béisbol, Boxeo, Canoa, Ciclismo, Clavados, Equitación, Esgrima, Fútbol, Gimnasia, Hockey, Judo, Levantamiento de Peso, Lucha, Natación, Pentatlón, Remo, Softball, Taekwondo, Tenis, Tenis de Mesa, Tiro, Triatlón, Vela, Voleybol.

— Los deportes de los JJ. OO. de Invierno, son los siguientes: Biatlón, Bobsleigh, Curling, Esquí, Hockey Hielo, Luge, Patinaje, Saltos.

Por último, un cuadro de todas las olimpiadas celebradas desde 1.896, donde se indica el número, el año, la ciudad y el país.

Los juegos de verano

Nº	AÑO	CIUDAD	PAÍS	Nº	AÑO	CIUDAD	PAÍS
1	1896	Atenas	Grecia	12	1952	Helsinki	Finlandia
2	1900	París	Francia	13	1956	Melbourne	Australia
3	1904	San Luis	EE UU	14	1960	Roma	Italia
4	1908	Londres	Reino Unido	15	1964	Tokio	Japón
5	1912	Estocolmo	Suecia	16	1968	México D. F.	México
	1916	Cancel. I. ^a G. Mundial		17	1972	Munich	Alemania
6	1920	Amberes	Bélgica	18	1976	Montreal	Canadá
7	1924	París	Francia	19	1980	Moscú	URSS
8	1928	Ámsterdam	Holanda	20	1984	Los Ángeles	EE UU
9	1932	Los Ángeles	EE UU	21	1988	Seúl	Corea del Sur
10	1936	Berlín	Alemania	22	1992	Barcelona	España
	1940	Cancel. II. ^a G. Mundial		23	1996	Atlanta	EE UU
	1944	Cancel. II. ^a G. Mundial		24	2000	Sydney	Australia
11	1948	Londres	Reino Unido				

Los juegos de invierno

Nº	AÑO	CIUDAD	PAÍS	Nº	AÑO	CIUDAD	PAÍS
1	1924	Chamonix	Francia	9	1964	Innsbruck	Austria
2	1928	Saint Moritz	Suiza	10	1968	Grenoble	Francia
3	1932	Lake Placid	EE UU	11	1972	Sapporo	Japón
4	1936	Garmisch-Partenkirchen	Alemania	12	1976	Innsbruck	Austria
	1940	Cancelados II. ^a G. Mundial		13	1980	Lake Placid	EE UU
	1944	Cancelados II. ^a G. Mundial		14	1984	Sarajevo	Yugoslavia
5	1948	Saint Moritz	Suiza	15	1988	Calgary	Canadá
6	1952	Oslo	Noruega	16	1992	Albertville	Francia
7	1956	Cortina d'Ampezzo	Italia	17	1994	Lillehammer	Noruega
8	1960	Squaw Valley	EE UU	18	1998	Nagano	Japón

Véase también: Deporte, Paz.

Bibliografía:

MACALOON, John. J. (1981), *This great symbol: Pierre de Coubertin and the origins of the Olympic Games*. Chicago, University of Chicago Press.

YAGÜE, Francisco (1992), *Historia de las Olimpiadas*. Barcelona, Plaza y Janés.

MIGUEL ÁNGEL SALORT MEDINA

OMBUDSMAN. Órgano independiente y generalmente unipersonal encargado de supervisar la actividad de la Administración Pública y de defender los derechos de los ciudadanos frente a la misma. Implica una garantía adicional para los particulares que, además de los procedimientos judiciales, pueden dirigirse a esta institución.

La figura es de origen sueco, en donde se estableció oficialmente a principios del siglo XIX. Hoy día, la institución existe en la mayoría de los países occidentales con el objeto de proteger a sus habitantes ante el sistema burocrático gubernamental. La institución adopta diferentes denominaciones: «procurador», «comisario», «médiateur» o «proveedor de justicia». En España se le denomina Defensor del Pueblo.

El Ombudsman, que existe en más de cuarenta Estados y se prevé que el número aumente, tiene como fin principal fomentar el bienestar del ciudadano y velar por sus derechos y libertades fundamentales. Hoy es considerado como un símbolo del Estado democrático. Así, ha de representar un control imparcial y despolitizado cuya acción no conlleva gasto económico alguno a los reclamantes y la menor dilación temporal posible.

Ahora bien, el Ombudsman no goza de poder coercitivo o *potestas*, su fuerza radica no tanto en el poder vinculante de sus resoluciones que se traducen en «recomendaciones» «sugerencias» o «advertencias» sino en el poder de expresar un criterio jurídico con autoridad moral a través de los Informes que envía al Parlamento. Dada la falta de potestad resolutoria, el éxito y la eficacia de la figura del Ombudsman dependen de la autoridad moral de la persona nombrada, por

lo que, constituye una institución altamente personalizada.

Además de los Informes Anuales, bajo el título de «Informes» del Ombudsman se comprenden también las decisiones que el mismo comunica al funcionario o entidad interesada y al quejoso así como los Informes especiales sobre cuestiones de importancia dirigidos a la Administración y al Parlamento.

El Defensor del Pueblo en España. La introducción de la figura del Defensor del Pueblo en el sistema español coincide con el periodo de transición a la democracia y a la promulgación de la Constitución de 1978. El artículo 54 de la misma dispone:

«Una ley orgánica regulará la institución del Defensor del Pueblo como Alto Comisionado de las Cortes Generales, designado por éstas para la defensa de los derechos comprendidos en este título, a cuyo efecto podrá supervisar la actividad de la administración dando cuenta a las Cortes Generales».

La Constitución le reconoce por tanto el carácter de delegado del parlamento y la función de defender los derechos fundamentales comprendidos en el título primero de la propia carta magna, a través de la cual controla la administración pública. Ahora bien, la elección parlamentaria del Ombudsman conlleva el que en ocasiones pueda peligrar la autonomía política que se exige al cargo.

En aras a alcanzar mayor agilidad en los trámites, los requisitos para la admisión de quejas ante el Defensor del Pueblo son mínimos. Él mismo puede iniciar procedimientos de oficio y a instancia de parte. Cualquier persona está legitimada para presentar una queja. La ley dispone que toda persona física o jurídica puede dirigirse al Defensor del Pueblo si invoca un interés legítimo, personal y directo derivado de una norma jurídica.

En cuanto al ámbito de la competencia del Defensor del Pueblo español, la Constitución establece que éste podrá supervisar la actividad de la Administración pública; sin embargo, dicha supervisión del Defensor del Pueblo no sustituye al control jurisdiccional de la Administración desarrollada a través de los Tribunales Contencioso Administrativos.

Además de la necesaria tarea de inspección e investigación, una característica básica de la institución del Defensor del Pueblo y del Ombudsman en general es la potestad de publicar sus decisiones, recomendaciones o estudios relativos a la Administración. Tal potestad se plasma principalmente en la publicación de los informes anuales y especiales que el Defensor presenta ante las Cortes Generales. Tales informes versan sobre las cuestiones generales planteadas por los reclamantes sin que aparezcan ni sus nombres ni los de funcionarios cuya conducta se quiso denunciar. En caso de que se desee manifestar la conducta de un determinado funcionario, deberá consignarse la opinión de éste o de la administración.

El Defensor del Pueblo Europeo. El 5 de junio de 1979 el Diario Oficial de las Comunidades Europeas recogió una Resolución del Parlamento Europeo en la que se afirmaba la conveniencia de instituir un «Comisario Parlamentario» para examinar las reclamaciones de los particulares.

El Defensor del Pueblo Europeo es nombrado por el Parlamento Europeo (lugar en el que tiene su sede) tras la elección de dicho Parlamento. Tal nombramiento se prolonga hasta el final de la legislatura salvo que el mismo cese en sus funciones antes del término de su mandato, bien por renuncia o destitución.

La función del Defensor del Pueblo Europeo es investigar los casos de mala administración en la acción de las instituciones y órganos comunitarios, con exclusión del Tribunal de Justicia y del Tribunal de Primera Instancia en el ejercicio de sus funciones jurisdiccionales y formular recomendaciones para remediarlos (artículo 2 del Estatuto del Defensor del Pueblo Europeo).

En la reclamación, que no interrumpirá los plazos de recurso fijados en los procedimientos jurisdiccionales administrativos, debe quedar recogido el objeto de la misma así como la persona de la que procede si la misma no ha pedido que su reclamación sea confidencial. La reclamación debe presentarse en el plazo de dos años contados desde que quien la formula tuvo conocimiento de los hechos que la motivaron, habiendo hecho antes las oportu-

nas gestiones administrativas ante las instituciones u órganos pertinentes. El Defensor del Pueblo informará de la reclamación a la institución u órgano interesado tan pronto como la reciba.

Con el objeto de proceder a las investigaciones necesarias, las instituciones y órganos comunitarios estarán obligados a facilitar al Defensor del Pueblo las informaciones requeridas y darle acceso a la documentación relativa al caso. Sólo podrán negarse a ello por razones de secreto o de confidencialidad debidamente justificadas. Igualmente, las autoridades de los Estados miembros estarán obligados a facilitar, a través de las Representaciones Permanentes de los Estados miembros ante las Comunidades Europeas, toda la información que pudiera contribuir al esclarecimiento de los casos.

El Ombudsman humanitario. En 1997 una serie de organizaciones no gubernamentales emprendieron la iniciativa llamada «Proyecto Ombudsman» mediante la cual se trata de constituir un «Ombudsman humanitario». En el Foro Mundial sobre Desastres celebrado en Londres el 10 de junio de 1998 se presentó un estudio sobre la viabilidad del proyecto. En el mismo se recogía la conveniencia de que un organismo independiente actuara en nombre de los beneficiarios de la Asistencia Humanitaria. Las funciones del mismo serían, principalmente, el llevar a cabo controles periódicos en el terreno, la evaluación de los proyectos de Ayuda humanitaria y principalmente servir de intermediario entre los beneficiarios y los donantes de ayuda de cara a reforzar la participación de las víctimas en la distribución de la ayuda humanitaria. Asimismo, mediante las recomendaciones y las publicaciones de Informes en su caso, sería el garante de la aplicación práctica de los principios recogidos en los códigos de conducta humanitarios.

Ahora bien, el Proyecto del Ombudsman Humanitario aún afronta importantes retos institucionales y metodológicos. En el primer caso, falta por definir las características del cargo del Ombudsman Humanitario y su legitimación ante el sistema humanitaria internacional. En el segundo, se ha de establecer la forma de vincular el Ombudsman con

los diversos interlocutores en la Asistencia Humanitaria.

Véase también: Defensor del Pueblo, Defensores de los derechos humanos, Democracia.

Bibliografía:

- CAIDEN, Gerald (1983), *International Handbook of the Ombudsman*. Londres, Greenwood Press.
- FAIRÉN GUILLÉN, Víctor (1982), *El Defensor del Pueblo-Ombudsman*. Tomo I Parte General, Tomo II Parte Especial. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- GRUPO DE TRABAJO DEL PROYECTO OMBUDSMAN (1998), *Un Ombudsman para la Asistencia Humanitaria*. Informe sobre las conclusiones de un Estudio de Viabilidad, presentado al Foro Mundial sobre Desastres celebrado en Londres, junio.
- SALOMÓN DELGADO, Luis Ernesto (1992), *El Ombudsman*. México, Universidad de Guadalajara.

JOANA ABRISKETA

OPCIÓN CERO. La Opción Cero fue una propuesta del movimiento pacifista europeo occidental durante la Guerra Fría que abogaba por una Europa libre de misiles nucleares tanto de Estados Unidos como de la Unión Soviética. El desarrollo de la nueva generación de misiles nucleares soviéticos SS-20 y el anuncio, en 1979, por parte de la OTAN, del despliegue de 464 misiles Cruise y 108 Pershing II en territorio de sus aliados europeos motivó una masiva respuesta ciudadana en Europa occidental ante el temor a una guerra nuclear que arrasara el viejo continente. Pese a que las movilizaciones pacifistas no evitaron el eventual despliegue de los denominados *euromisiles*, la opción cero tendría un papel protagonista en la finalización de la Guerra Fría.

La Opción Cero era una propuesta sencilla y lo suficientemente contundente para unir a millones de ciudadanos en movilizaciones masivas articuladas en torno a organizaciones pacifista como el CND británico, el Consejo Intereclesiástico holandés (IKV) y los Verdes en la República Federal Alemana.

De este modo, la Opción Cero acogía a partidarios de diversas posturas entre sus simpatizantes: pacifistas absolutos que se oponían a los misiles por razones éticas y humanitarias; intelectuales y ciudadanos que consideraban que los misiles no eran tanto un arma militar como el símbolo del intolerable dominio político de las superpotencias sobre Europa; grupos políticos de oposición que trataban de obtener ventajas mediante la crítica al despliegue de los misiles (caso del laborismo en Gran Bretaña), mansamente aceptados por los gobiernos en el poder; centros de investigación para la paz, como el SIPRI noruego; ciudadanos que simplemente temían por sus vidas y las de sus familias ante la posibilidad de una guerra nuclear; etc.

Así, en el otoño de 1980 la opción cero se convirtió en una reivindicación constante en las pancartas de unas manifestaciones anti-nucleares que supusieron las mayores concentraciones populares jamás vistas en Europa: 250.000 personas se reunieron en Bonn, 250.000 en Roma, otras 250.000 en Londres, 100.000 en Bruselas y 50.000 en París.

La represión política en Europa del Este limitó la oposición ciudadana contra los *euromisiles* a Europa occidental, lo que motivó que las cúpulas dirigentes de la OTAN y de países como EE UU. y Reino Unido intentaran desacreditar las campañas pacifistas a favor de la Opción Cero definiéndolas como tóteres manejados desde Moscú que trataban de debilitar la unidad y capacidad militar de los miembros de la alianza atlántica. En realidad, las movilizaciones pacifistas se oponían tanto a los misiles de la OTAN como a los del Pacto de Varsovia, y proponían desmantelar los arsenales nucleares de ambas superpotencias en Europa, algo muy fácil de identificar en las muchas pancartas visibles en las numerosas fotografías que fueron tomadas en los eventos. De hecho, la Unión Soviética, en principio favorable a las movilizaciones, no tardó en mostrar su abierta oposición a las mismas, afirmando incluso que algunos de sus organizadores estaban dirigidos por la CIA.

Más tarde, curiosa y sorprendentemente, la OTAN adoptó la idea de la Opción Cero aunque la postura real de la alianza atlántica sostenía que tal posibilidad era ilusoria, pues

el INF (plan de despliegue de los *euromisiles*) era esencial para la estrategia de seguridad de la OTAN. Sin embargo, con el paso del tiempo, el emergente movimiento pacifista europeo y la presión que este ejerció sobre los gobiernos occidentales resultó instrumental induciendo a la OTAN y a los EE UU a adoptar la opción cero como la postura de negociación formal occidental. El elemento de cálculo fundamental para la Casa Blanca era la certeza de que la Unión Soviética nunca aceptaría la opción cero norteamericana, pues en realidad la propuesta efectuada desde Washington contemplaba el desmantelamiento de los nuevos misiles del Pacto de Varsovia bajo promesa de que los Estados Unidos no desplegarían más cabezas nucleares. Se trataba de intercambiar cientos de misiles por una promesa, de modo que esa «opción cero» solucionaba simultáneamente varios problemas políticos, en un intento de realizar un movimiento magistral dentro del juego de las relaciones internacionales, pues dejaba sin sentido ni ímpetu las reivindicaciones del movimiento pacifista al tiempo que la propuesta era lo suficientemente desfavorable a los intereses soviéticos para que estos la encontrasen inaceptable. Por tanto, la opción cero pasó a convertirse en un exitoso truco propagandístico, pues el balance tras la congelación propuesta era siempre favorable a los EE UU. Se satisfacían así las exigencias públicas de negociación armamentística mientras la OTAN procedía a concentrar fuerzas militares en Europa y desplegar los nuevos misiles. Aceptar aquella opción cero por parte del movimiento pacifista hubiera significado una victoria para el presidente estadounidense Ronald Reagan, mientras que su rechazo le hubiera costado ser definitivamente tachado de pro soviético. Los medios de comunicación de masas, siempre muy críticos con el movimiento pacifista en aquellos años, afirmaron incluso que la campaña antinuclear había quedado irremediabilmente arruinada tras la nueva estrategia política de la OTAN.

Sin embargo, la respuesta fue una segunda oleada de multitudinarias manifestaciones antinucleares, destacando la concentración de más de 50.000 personas en Amsterdam (según los datos del portavoz de su policía

metropolitana) que congestionaron las estrechas calles de la ciudad en su exigencia de la finalización de la carrera de armamentos y del despliegue de los misiles de la OTAN, y en Londres, donde 400.000 personas acudieron a expresar su rechazo a las armas nucleares en el mitin organizado por el CND. A la larga, el movimiento pacifista afirmaría haber tenido éxito en sus objetivos influenciando las negociaciones que más tarde significarían el desmantelamiento de los *euromisiles*. Efectivamente, el despliegue INF se llevó a cabo, pero lo que parecía una clara derrota política para el pacifismo supuso, en opinión de muchos de sus activistas, la semilla de la victoria. Los Estados Unidos y la OTAN se habían apropiado de la propuesta pacifista por una opción cero –ningún misil INF en Europa occidental ni oriental– como postura oficial en las negociaciones de Ginebra. Como señalábamos con anterioridad, aquello fue parte de una maniobra política necesaria para conseguir la aceptación pública de los misiles, asumiendo que la administración Brezhnev con toda probabilidad rechazaría la propuesta. Sin embargo, cuando Mijail Gorbachov aceptó la misma oferta varios años más tarde, los líderes de la OTAN se vieron atrapados en su propio planteamiento y no tuvieron más opción que retirar los misiles que tan duramente habían trabajado para instalar, prevaleciendo en última instancia la postura defendida por el movimiento pacifista. ¿Cómo tuvo lugar semejante giro en la postura de negociación soviética? Gorbachov comprendió que para solucionar sus graves y crónicos problemas domésticos –colapso de la productividad, empobrecimiento del Estado, pérdida de credibilidad del sistema, anquilosamiento de la industria y tecnología no militar, etc.–. Tenía antes que pactar con el bloque antagonista y frenar unos gastos militares verdaderamente ruinosos para su país. Influyentes institutos de investigación de la URSS y destacados miembros del PCUS habían mostrado un interés genuino en las propuestas realizadas desde la investigación por la paz occidental a lo largo de la década de los 80, siendo bajo la administración de Gorbachov cuando se hizo evidente que los enlaces y comunicación entre activistas e in-

investigadores por la paz occidentales y el *stabilishment* soviético podrán resultar sumamente productivos. Así lo indican las continuas referencias de Gorbachov y su equipo desde 1987 a conceptos acuñados desde esos círculos, como disensión nuclear mínima, defensa convencional no ofensiva, suficiencia nuclear, y la valoración de medidas de desarme unilateral como elemento potenciador de acuerdos multilaterales posteriores, –algo hasta entonces rechazado categóricamente tanto por las superpotencias como por sus aliados, pues sostenían que significada quedar indefenso ante el adversario–. Respecto a la cuestión de los euromisiles, la labor del movimiento pacifista podía haber sido más importante de lo que usualmente se admite, y la opción cero jugaría un papel protagonista en los acontecimientos. Edward Shevardnadze, entonces ministro de Asuntos Exteriores de la URSS y más tarde presidente de Georgia, afirmó que, efectivamente, la URSS estaba informada de las propuestas realizadas por el movimiento pacifista, siendo estas unas de sus principales piedras de toque en el giro de sus políticas. Varias organizaciones por la paz como el SIPRI habían estado enviando sus publicaciones a Moscú, y numerosos activistas por la paz occidentales visitaron la Unión Soviética durante la Guerra Fría, si bien desconociendo el alcance que su labor podría llegar a tener. De hecho, la Iniciativa de Defensa Estratégica (IDE) –proyecto de escudo anti-nuclear también conocido como Guerra de las Galaxias– impidió un tratado INF de opción cero más temprano en la cumbre de Reykjavik de 1986. Sin embargo, pocos meses más tarde, Gorbachov sorprendería a Washington y al mundo con el anuncio de que la Unión Soviética consideraría la cuestión INF independientemente de la IDE. Gorbachov –notablemente influenciado a su vez por una carta de Andrej Sajarov– no presentaría objeción alguna a la opción cero de la OTAN y el histórico tratado de convertiría así en realidad. De este modo se explican mejor las sorprendentes concesiones soviéticas en el acuerdo de los *euromisiles* de 1987 –la URSS aceptó dismantelar 1752 misiles por 859 de la OTAN en el tratado final, permitiendo además la verificación *in situ* de

la operación por parte de representantes de la OTAN–, así como su posterior actitud respecto a las revoluciones democráticas de Europa oriental permitiendo que estas cuajaran de forma incruenta. La nueva postura oficial de negociación soviética parece responder, ciertamente, a un importante nivel de influencia por parte de investigadores por la paz y grupos de control de armamento occidentales. A este respecto, la convicción del giro en la estrategia nuclear soviética siguió apreciándose en las negociaciones sobre fuerzas convencionales de Europa de 1989, donde enfatizó la importancia de reducir el potencial ofensivo de ambos bloques para minimizar el temor a un posible ataque por sorpresa; cabe destacar que en diciembre de 1988 Gorbachov ya había anunciado que la Unión Soviética retiraría 50.000 soldados y 5.000 tanques de Europa del Este y que además reduciría las fuerzas armadas soviéticas en 500.000 hombres de forma unilateral.

En definitiva, la opción cero es un interesante ejemplo de cómo una iniciativa por la paz imaginativa, integradora y correctamente coordinada desde la sociedad civil, puede, además de realizar una importante labor de concienciación, información y posibilidad de participación entre la ciudadanía, ejercer un impacto considerable en el mundo de la *realpolitik*.

Véase también: CND, END, *Freeze*, Movimientos Pacifistas.

Bibliografía:

- CORTWRIGHT, David (1993), *Peace Works. The Citizen's Role in Ending the Cold War*. Oxford, Westview Press.
- RISSEN KAPPEN, Thomas (1995), *Bringing Transnational Relations Back in: Non-State Actors, domestic Structures, and International Institutions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RUIZ JIMÉNEZ, José Ángel (2000), *Seeds of Change. The British Peace Movement and its Influence in the Expanding Universe of Peace, Democracy and Human Rights*. Tesis de maestría no publicada, University of Essex.
- THOMPSON, Edward Palmer (1980), *Zero Option*. Londres, Merlin Press.

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

OPERACIONES DE LA ONU PARA EL MANTENIMIENTO DE LA PAZ. Bajo la denominación de Operaciones de Paz (OP) se engloban diversos tipos de acciones consistentes en el despliegue de una presencia militar, policial y/o civil de Naciones Unidas cuyo objetivo es alcanzar la Paz, la seguridad y la estabilidad en una determinada región. Las fuerzas desplegadas pueden ejercer funciones de negociación, persuasión, observación y verificación de la situación, así como de patrulla e incluso de interposición física entre los contendientes. Existen tres tipos de OP:

- a) Operaciones de Mantenimiento de la Paz (OMP) o *Peace Keeping*.
- b) Operaciones de Establecimiento de la Paz o *Peacemaking*.
- c) Operaciones de Imposición de la Paz o *Peace Enforcement*.

A diferencia de las dos primeras, el último tipo de operaciones no cuenta con el consentimiento del Estado en que se actúa, y contempla el uso activo de la fuerza para imponer un determinado mandato del Consejo de Seguridad de la ONU. Se trata de un recurso de *ultima ratio* por parte de una labor de peacemaking para restaurar el *status quo ante bellum* por medios militares bajo el Capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas. Las operaciones UNUSOM II en Somalia, UNPROFOR en la antigua Yugoslavia y UNAMIR en Ruanda son casos en los que se ejecutó la opción del Peace Enforcement.

Las OMP son las más antiguas, importantes y abundantes en la historia de la ONU. Existen cinco elementos comunes a todas ellas:

- a) Son acciones ordenadas por el Consejo de Seguridad de la ONU y desarrolladas bajo el control del Secretario General de la organización.
- b) Se establecen con el consentimiento de las partes en conflicto.
- c) Son imparciales, es decir, su función es ejercer presión para hacer cumplir estrictamente el mandato asignado por el Consejo de Seguridad.
- d) Su personal y equipamiento es proporcionado voluntariamente por los Estados miembros de la ONU, dado que ésta carece de un ejército o cuerpo de policía permanente.

e) La fuerza armada sólo puede utilizarse en legítima defensa.

Las OMP tuvieron un destacado papel en los primeros años de la Guerra Fría, disminuyendo su importancia tras 1974 para reactivarse en la post-Guerra Fría hasta convertirse en una de las actividades primordiales de la ONU, evolución que puede apreciarse observando el cuadro adjunto. Este proceso se explica debido sobre todo a la proliferación de conflictos civiles y emergencias complejas que han incrementado la inseguridad en muchos países desde 1989, con las consiguientes dificultades para el reparto de ayuda y la protección de las víctimas. Además, el final de la confrontación entre las superpotencias hegemónicas durante la Guerra Fría, EE UU y la URSS, ha dejado a la ONU una mayor libertad para usar la fuerza en escenarios de crisis sin el veto de uno u otro bloque.

Las OP han ido desarrollando unas nuevas dimensiones que añaden al tradicional establecimiento o mantenimiento de la paz por contingentes militares otras labores de promoción de derechos humanos, ayuda humanitaria y desarrollo socioeconómico. Estas últimas funciones son frecuentemente desempeñadas por las ONG's humanitarias. De cualquier modo, las ONG's no son parte formal de las OP, y suelen mostrar además su deseo de mantener cierta independencia respecto a ellas debido a que los objetivos políticos y los humanitarios no siempre coinciden, intentando subrayar de este modo el carácter distintivo del llamado «espacio humanitario» que les es propio respecto al ámbito de actuación de las fuerzas armadas. La principal reticencia suele girar en torno al efecto distorsionante que las actividades militares pueden causar en las humanitarias, pues determinados sectores de la población pueden establecer una identificación entre contingentes militares y ONG's, con lo que éstas pueden ver dificultado su trabajo. En este sentido, resulta fundamental la cuestión de la neutralidad, principio humanitario básico que no es una condición de las OMP; de hecho, el consejo de Seguridad, órgano que las establece, es un órgano político que suele pronunciarse sobre la situación concreta del país en cuestión. Un ejemplo con-

creto de esta reticencia de las ONG's lo proporciona el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), que aunque colabora sobre el terreno con los cascos azules, no suele integrarse como tal en los dispositivos de las operaciones. De cualquier modo, la aprobación de la Convención sobre Seguridad del Personal de Naciones Unidas y del Personal Asoc-

ciado en 1994 supuso un importante avance en esta cuestión, y si bien en el texto no se incluyó como personal asociado a los miembros del CICR, sí que estaba presente el de aquellas ONG's humanitarias con una relación contractual con Naciones Unidas, con el Secretario General de la organización o con alguna de sus agencias especializadas.

OPERACIONES DE PAZ DE LA ONU HASTA MAYO DE 2002

Misiones completadas

ÁFRICA	
Angola-UNAVEM I	diciembre 1988 a mayo 1991
Angola-UNAVEM II	mayo 1991 a febrero 1995
Angola-UNAVEM III	febrero 1995 a junio 1997
Angola-MONUA	junio 1997 a febrero 1999
Repúb. Centrafricana-MINURCA	abril 1998 a febrero 2000
Chad/Libia-UNASOG	mayo 1994 a junio 1994
Congo-ONUC	julio 1960 a junio 1964
Liberia-UNOMIL	septiembre 1993 a septiembre 1997
Mozambique-ONUMOZ	diciembre 1992 a diciembre 1994
Namibia-UNTAG	abril 1989 a marzo 1990
Rwanda-UNAMIR	octubre 1993 a marzo 1996
Rwanda/Uganda-UNOMUR	junio 1993 a septiembre 1994
Sierra Leona-UNOMSIL	julio 1998 a octubre 1999
Somalia-UNOSOM I	abril 1992 a marzo 1993
Somalia-UNOSOM II	marzo 1993 a marzo 1995
AMÉRICA	
Centro América-ONUCA	noviembre 1989 a enero 1992
República Dominicana-DOMREP	mayo 1965 a octubre 1966
El Salvador-ONUSAL	julio 1991 a abril 1995
Guatemala-MINUGUA	enero 1997 a mayo 1997
Haití-UNMIH	septiembre 1993 a junio 1996
Haití-UNSMIH	julio 1996 a julio 1997
Haití-UNTMIH	agosto 1997 a noviembre 1997
Haití-MIPONUH	diciembre 1997 a marzo 2000
ASIA	
Afganistán/Pakistán-UNGOMAP	mayo 1988 a marzo 1990
Cambodia-UNAMIC	octubre 1991 a marzo 1992
Cambodia-UNTAC	marzo 1992 a septiembre 1993
India/PAKISTÁN-UNIPOM	septiembre 1965 a marzo 1966
Nueva Guinea Occidental-UNSF	octubre 1962 a abril 1963
Tayikistán-UNMOT	diciembre 1994 a mayo 2000

EUROPA	
Croacia-UNCRO	marzo 1995 a enero 1996
Croacia-UNTAES	enero 1996 a enero 1998
Croacia-UNPSG	enero 1998 a octubre 1998
Ex Yugoslavia-UNPROFOR	febrero 1992 a marzo 1995
Ex República Yugoslava de Macedonia-UNPREDEP	marzo 1995 a febrero 1999
ORIENTE MEDIO	
Irán/IRAQ-UNIIMOG	agosto 1988 a febrero 1991
Líbano-UNOGIL	junio 1958 a diciembre 1958
Oriente Medio-UNEF I	noviembre 1956 a junio 1967
Oriente Medio-UNEF II	octubre 1973 a julio 1979
Yemen-UNYOM	julio 1963 a septiembre 1964
<i>Misiones en curso</i>	
ÁFRICA	
República Democrática del Congo-MONUC	diciembre 1999
Etiopía y Eritrea-UNMEE	julio 2000
Sierra Leona-UNAMSIL	octubre 1999
Sáhara Occidental-MINURSO	abril 1991
ASIA	
India-Pakistán-UNMOGIP	enero 1949
Timor Oriental-UNTAET	octubre 1999
EUROPA	
Bosnia y Herzegovina-UNMIBH	diciembre 1995
Croacia-UNMOP	enero 1996
Chipre-UNFICYP	marzo 1964
Georgia-UNOMIG	agosto 1993
Kosovo-UNMIK	junio 1999
ORIENTE MEDIO	
El Golán-UNDOF	junio 1974
Líbano UNIFIL	marzo 1978
Iraq-Kuwait-UNIKOM	abril 1991
Oriente Medio-UNTSO	junio 1948

Véase también: Cascos azules, Peace-building, Peace keeping, Peacemaking.

Bibliografía:

AGENDA ONU, Asociación para las Naciones Unidas en España (ANUE). Barcelona.

(Anuario cuyo primer número fue editado en 1998).

FERNÁNDEZ, Pablo Antonio (1998), *Operaciones de las Naciones Unidas para el Mantenimiento de la Paz*. Madrid, Servicio de publicaciones de la Universidad de Huel-

va/Ministerio de Educación y Ciencia, vol. I y II.

GHALI, Boutros B. (1992), *Un programa de Paz*. Documento de Naciones Unidas A/47/277.

Web:

<http://www.un.org/spanish/peace/dpko/> (Operaciones de la ONU para el mantenimiento de la paz).

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

ORGANIZACIÓN NACIONES UNIDAS (ONU). Aunque la Sociedad de Naciones no pudo evitar la Segunda Guerra Mundial, el modelo de una organización intergubernamental encargada de mantener la paz y la seguridad internacional no desapareció con la misma. Al contrario, la nueva guerra resaltó la necesidad de establecer una nueva organización basada en cimientos más sólidos que la anterior.

En la declaración anglo-norteamericana de Terranova, de agosto de 1941, conocida como Carta del Atlántico, Roosevelt y Churchill previeron «el establecimiento de un sistema más amplio y permanente de seguridad general». La idea fue confirmada en la Declaración de Washington, de 1 de enero de 1942 (principios), y en la de Moscú, de 30 de octubre de 1943 (primeras gestiones), en la de Dumbarton Oaks de 1944 (propuestas concretas) y en la de Yalta, de febrero de 1945 (votaciones), antes de que la Conferencia de San Francisco, celebrada entre abril y junio de 1945 con asistencia de 50 naciones, aprobara la Carta de las Naciones Unidas y el Estatuto de la Corte Internacional de Justicia, que constituyen conjuntamente uno de los documentos internacionales más importantes del siglo XX. La Carta entró en vigor el 24 de octubre de 1945 al ser ratificada por la mayoría de los signatarios y la nueva Organización se reunió por primera vez en los meses de enero y febrero de 1946, primero en Londres y más tarde en Nueva York, ciudad donde ubicaría su sede central, cuyo edificio actual fue concluido en 1952. La Carta consta de 111 artículos, distribuidos en 19 capítulos, referidos a los fines, los principios, los medios y la estructura orgánica de la Organización.

Los fines son:

1.º El mantenimiento de la paz y de la seguridad internacional, mediante la prohibición del recurso a la amenaza o al empleo de la fuerza, la obligación de solucionar las controversias por medios pacíficos y mediante la intervención directa de la organización, con acciones preventivas o coercitivas, en caso de amenaza a la paz.

2.º Reconocer y hacer efectiva la libre determinación de los pueblos, obligando a los pueblos colonizadores a tener en cuenta las aspiraciones políticas de los pueblos colonizados y ayudar al desarrollo progresivo de sus instituciones políticas y de su independencia.

3.º La promoción y defensa de los derechos del hombre, que quedó concretada en la Declaración adoptada por la Asamblea General el 10 de diciembre de 1948 y que contiene un catálogo detallado de tales derechos y libertades.

4.º El fomento de la cooperación pacífica en materias económicas, sociales, educativas y sanitarias, preferentemente a través de sus organismos especializados.

Para la consecución de estos fines, la Carta prevé que la Organización se atendrá a los siguientes principios:

1.º Igualdad soberana de todos los estados miembros que, excepto en el Consejo de Seguridad, ha sido un logro pero también una limitación que ha bloqueado en ocasiones su desarrollo.

2.º Respeto a la soberanía e independencia de los estados, a los que se reserva una serie de competencias internas relacionadas con su forma de gobierno, administración, economía, derecho privado, tribunales, etc. Sin embargo, podrá intervenir la Organización cuando la situación interna repercuta fuera de sus fronteras como consecuencia de la violación de los principios de la Carta, cuando esté en peligro la paz y la seguridad internacional o en defensa del principio de autodeterminación de los pueblos.

3.º La cooperación de los estados miembros en el mantenimiento del sistema de seguridad colectiva.

4.º La universalidad de la Organización y de los principios de la Carta, que son obligatorios incluso para los estados no miembros de la misma.

5.º La prohibición del empleo de la fuerza en las relaciones internacionales, que no admite otra excepción que la legítima defensa y que se completa con un sistema de seguridad colectiva recogido en el capítulo VII de la Carta.

En cuanto a los medios de que dispone la Organización son:

1.º Los funcionarios internacionales, un cuerpo extenso y complejo que debe lealtad a la Organización y se halla desligado de las políticas particulares de los estados miembros.

2.º Los recursos económicos, a los que deben contribuir todos los estados mediante contribuciones obligatorias aprobadas por la Asamblea teniendo en cuenta criterios objetivos como la renta y la población.

3.º Las inmunidades de que goza la Organización, con personalidad jurídica propia en la esfera del derecho internacional, tales como jurisdicción, inviolabilidad, visados, valija o régimen tributario.

La estructura orgánica de las Naciones Unidas establecida en San Francisco se ha mantenido hasta la fecha con leves modificaciones y está compuesta por seis organismos principales:

1.º La Asamblea General, compuesta de todos los Estados miembros y en la que cada uno de ellos cuenta con un voto; adopta sus decisiones por mayoría, pero se exige mayoría de dos tercios para cuestiones enumeradas en el artículo 18 de la Carta (admisión, expulsión, suspensión, presupuestos, etc.). Puede adoptar decisiones sobre cualquier materia, pero debe remitir al Consejo todo cuanto se refiere a acción o intervención y no puede discutir ningún asunto mientras figure en el orden del día del Consejo de Seguridad.

2.º Consejo de Seguridad, compuesto por cinco miembros permanentes (China, Francia, Reino Unido, Rusia y Estados Unidos) y otra serie de ellos, seis inicialmente y diez

desde 1963, elegidos cada dos años por la Asamblea General con criterios de representación geográfica. El artículo 27 establece una distinción entre «cuestiones de procedimiento» y demás cuestiones; para las primeras basta el voto afirmativo de una mayoría cualificada, siete inicialmente y nueve desde 1963; para las demás cuestiones es necesario que dentro de los votos afirmativos se hallen los de los cinco representantes permanentes, lo que ha establecido de hecho un derecho de veto de estos países en todas las cuestiones importantes. Para valorar adecuadamente esta cuestión hay que tener en cuenta que la cuarta parte de los estados miembros tiene menos de un millón de habitantes y que hay tres Estados que no alcanzan los cien mil y que, en consecuencia, las obligaciones que se derivan de las decisiones de la ONU no son homogéneas para los 166 Estados que actualmente la conforman. Este fue el precio a pagar para que el Senado de EE UU no rechazara su incorporación, como sucedió en la Sociedad de Naciones, y constituye uno de los caballos de batalla de la crítica contra la Organización y de todos sus proyectos de reforma, ya que tanto EE UU como la URSS han bloqueado con el mismo el funcionamiento de la Organización repetidamente. Al Consejo de Seguridad corresponden las responsabilidades principales en defensa de la paz a través de recomendaciones y de la adopción de medidas necesarias para mantenerla, incluyendo el uso de la fuerza armada, con decisiones que son obligatorias para los Estados.

3.º Secretario General, nombrado por la Asamblea General por un periodo de cinco años, con una serie de funciones organizativas pero que la práctica internacional ha desarrollado por encima de las atribuciones de la Carta. En la vida de la Organización han existido siete Secretarios Generales: Trygve Lie (1946-52), Dag Hammarskjöld (1953-61), U-Than (1962-71), Kurt Waldheim (1972-81), Javier Pérez de Cuéllar (1982-91), Boutros Ghali (1992-96) y Kofi Annan (1997).

4.º Tribunal Internacional de Justicia, cuya jurisprudencia puede tomar la forma de informes consultivos no obligatorios facilitados a los restantes órganos o mediante fallos que obliguen a los Estados, únicos que pue-

den ser parte ante el Tribunal. Su sede está en La Haya.

5.º Consejo Económico y Social (ECO-SOC), que asume la responsabilidad relativa a la cooperación económica y social internacional mediante la realización de estudios e informes, la elaboración de recomendaciones, la preparación de convenios, la organización de conferencias y la realización de planes de ayuda a países o áreas necesitadas.

6.º Consejo de Administración Fiduciaria o de Tutela, que asumió las funciones de la Sociedad de Naciones en lo que se refiere a territorios coloniales que después de la I Guerra Mundial habían sido puestos bajo la tutela de ésta última.

Con anterioridad a la Carta de San Francisco la cooperación entre los Estados para fines pacíficos había cristalizado en la creación de una serie de organizaciones internacionales encargadas de funciones específicas, vinculadas o no a la Sociedad de Naciones. El artículo 57 de la Carta de San Francisco previó la vinculación de estos organismos intergubernamentales a la ONU y a ellos se han ido uniendo posteriormente otra serie que han venido a constituir una compleja trama, cuya simplificación ha constituido otro de los objetivos de la reforma de la ONU. Los organismos especializados se pueden clasificar, según su función en los cinco grupos siguientes:

1.º Cooperación económica: Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Asociación Internacional de Desarrollo, Corporación Financiera Internacional, Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio, etc.

2.º Cooperación social y humanitaria: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), Organización Internacional de Trabajo (OIT), Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO), Organización Mundial de la Salud (OMS), etc.

3.º Cooperación cultural: Organización para la Educación la Ciencia y la Cultura (Unesco).

4.º Comunicaciones y transportes: Unión Postal Universal, Unión Internacional para las telecomunicaciones, Organización para la Aviación Civil Internacional, Organización Consultiva Marítima Internacional, etc.

5.º Cooperación científica y tecnológica: Organización Meteorológica Mundial, Organización Internacional para la Energía Atómica, etc.

Con más de medio siglo de vida a sus espaldas, a pesar de sus deficiencias organizativas, de la complejidad de su estructura, de su paralización ocasional y de su utilización por alguno de los bloques o grupo de países, la ONU ha sido una herramienta humana fundamental cuyas aportaciones más importantes se pueden concretar en los siguientes hechos y situaciones:

1.º Intervención en materia de resolución de conflictos por mediación entre las partes (Indonesia, Palestina, Cachemira, Pakistán, Sahara, Sudáfrica, colonias Portuguesas).

2.º Intervención mediante la interposición de fuerzas o mediante el envío de tropas de urgencia (Suez, Congo, Sinaí, Irak, Yugoslavia).

3.º Intervención para la supervisión del cumplimiento de acuerdos (Ruanda, Nueva Guinea Occidental).

4.º Intervenciones múltiples para la prestación de ayuda humanitaria.

5.º Contribución decisiva al proceso de descolonización a partir de la resolución 1514/XV y de la creación, en 1961, del Comité Especial de Descolonización o Comité de los Veinticuatro, de intensísima actividad.

6.º Formulación y definición de los Derechos del Hombre, acordada por la Asamblea General con carácter universal en 1948, con un amplio catálogo que se ha convertido en referencia general y ha sido incorporado a la mayor parte de las Constituciones modernas. La acción de la ONU en este terreno ha sido también especialmente activa a través del Comité de Derechos Humanos.

7.º Su contribución a la definición y respeto a los derechos de ciertos grupos en riesgo (mujeres, niños, grupos raciales, religiosos, etc.).

Entre los nuevos desafíos con que se enfrentan las Naciones Unidas para el siglo XXI habría que señalar:

— Los conflictos no resueltos, como el de Oriente Medio.

— La admisión de nuevas realidades, como el creciente poder de Alemania o el de entidades como la Unión Europea.

— La necesidad de resolver el problema del voto mediante la adopción de algún sistema de ponderación, del que se han elaborado multitud de proyectos.

— La gestión internacional de las riquezas marinas.

— El sometimiento de las sociedades multinacionales a las reglas del derecho en los países más débiles.

— La nueva organización del comercio internacional derivada del fenómeno creciente de la mundialización.

— La necesidad de resolver el problema de la deuda de muchos países.

— La solución de los problemas de extrema pobreza en que se hallan algunos países en el mundo.

Véase también: ACNUR, Negociación Internacional, UNICEF, UNESCO.

Bibliografía:

CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio (1973), *Textos básicos de Naciones Unidas*. Madrid, Tecnos.

—, (1991), *El Derecho Internacional en perspectiva histórica*. Madrid, Tecnos.

FISAS, Vicenç (1994), *El desafío de las Naciones Unidas ante el mundo en crisis. La reforma de las Naciones Unidas y el futuro de los cascos azules*. Barcelona, Icaria.

HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena (1977), *La Organización de las Naciones Unidas*. Barcelona, Planeta.

MEDINA ORTEGA, Manuel (1974), *La Organización de las Naciones Unidas. Su estructura y funciones*. Madrid, Tecnos.

OSMAŃCZYK, Edmund Jan (1976), *Enciclopedia mundial de relaciones internacionales y Naciones Unidas*. Madrid, F.C.E.

PÉREZ VERA, Elisa (1973), *Naciones Unidas y los principios de la coexistencia pacífica*. Madrid, Tecnos.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES (ONG's). Las Organizaciones No Gubernamentales (ONG's) constituyen

toda iniciativa de cooperación que se canaliza sin intervención directa de los gobiernos, de los organismos intergubernamentales, del sector público de la economía o de las entidades reconocidas como interlocutores de los Estados: partidos políticos, sindicatos, etc. El término «No Gubernamental», generalmente, también excluye iniciativas ajenas a los Estados, como por ejemplo el sector empresarial.

Estas organizaciones civiles se diferencian del resto de instituciones públicas en cuanto a sus aspiraciones, ya que no contemplan la toma del poder político ni la mejora de las condiciones económicas de sus miembros, puesto que las ONG's combinan formas de los movimientos sociales y de los grupos de presión para conseguir sus objetivos.

El concepto nació para aplicarlo a organizaciones internacionales; sin embargo, en la actualidad la mayoría de las ONG's dedicadas a la cooperación para el desarrollo se inscriben en los cuatro ámbitos siguientes: internacional, nacional, autonómico y local, aunque operen en su mayoría fuera de nuestras fronteras.

Desde sus primeros tiempos hasta la actualidad se ha producido la especialización y mayor profesionalidad en el trabajo, debido especialmente a los campos de actuación de las ONG's al ser estos tan diversos como numerosos son los problemas que acosan a la humanidad en todas las partes del mundo. Tal proliferación de grupos de presión se ha intensificado en los últimos treinta años debido a la indefensión en que el propio individuo se encuentra frente al Estado.

Las ONG's han conseguido poner en conocimiento todo un conjunto de conflictos, de situaciones de intolerancia, de violencia, en definitiva de injusticias que sin su celo hubieran permanecido impunes y en el anonimato. Además, han promovido cambios normativos y ajustes políticos de envergadura en organismos intergubernamentales, convirtiéndose en la experiencia viviente de la democracia participativa, muy especialmente en las relaciones internacionales, donde se producen los principales movimientos que se enfrentan a la globalización.

Las ONG's tienen sus antecedentes históricos en las formas corporativas que existían

durante la Edad Media y las Órdenes Religiosas con su asistencia caritativa y educativa a las clases más desprotegidas. Durante el siglo XVIII, se produce en Francia la primera reflexión seria acerca de las formas de organización de ayuda a los necesitados, lo que podríamos convenir en llamar voluntariado asistencial y caritativo. Los pensadores franceses de este siglo sostenían que Dios había creado la sociedad con ricos y pobres, de manera que para que se mantuviera el orden social «querido y deseado» por Dios, era absolutamente necesario que los ricos ayudaran a los pobres, pero sin poner en cuestión el *status quo*, de tal manera que los ricos siguieran siendo ricos y los pobres, pobres.

A finales del siglo XIX, el movimiento obrero genera sus propias y específicas organizaciones de voluntarios, como «Socorro Rojo», o actividades voluntarias en tareas de alfabetización e instrucción de otros tipos de ayuda en los sindicatos obreros. Sin embargo, son los países anglosajones, con Sidney y Beatrice Webb a principios de siglo XX o Beveridge en los años cuarenta de dicho siglo los que defendieron la existencia de un Estado protector, fuerte, como un valor de la participación voluntaria. Entre 1934 y 1945 surgen en EE UU las primeras organizaciones humanitarias privadas que más tarde se llamarán ONG's, para distinguirlas de las organizaciones gubernamentales y de los intergubernamentales de las Naciones Unidas. De igual forma, muchas de estas ONG's proceden de la Iglesia Católica, que en los años 50 y 60 surgen como consecuencia de ese aperturismo de la Iglesia, muy especialmente en el papado de Juan XXIII, el Concilio Vaticano II y de forma ideológica por la doctrina de la Encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI.

En la época dorada del Estado del Bienestar en los países desarrollados, durante los años cincuenta y sesenta, la mayor parte de las acciones se centraron en la participación del Estado en los servicios sociales —en la doble vertiente de incrementar el gasto público para fines sociales y de gestionar directamente los servicios sociales por la propia administración—, lo que conllevó la progresiva disminución de la importancia en la atención social

de organizaciones religiosas y de beneficencia, así como de la solidaridad familiar.

Durante los años setenta comienzan las duras críticas al Estado del Bienestar, al que responsabilizan de los factores de crisis en los países desarrollados (excesivo peso de lo público, inflación, pérdida de motivación laboral, etc.), comienza a aparecer el fenómeno del voluntariado de una manera mucho más positiva, volviendo la mirada a los sectores más empobrecidos.

Este fenómeno llega a ponerse de moda en la década de los ochenta y con un peso cada vez más importante en el ámbito económico, siendo las ONG's las principales receptoras de subvenciones y otras ayudas públicas en los diversos ámbitos administrativos (local, autonómico, estatal e internacional). Estas entidades no lucrativas generan, para el caso de España, un 5,8% del PIB. Es decir, los más de 253.000 entidades no lucrativas que existían en el año 2000 en España, movían al año más de cuatro billones de pesetas. Han generado 728.000 empleos (remunerados y voluntarios) a tiempo completo, siete veces más que Telefónica, la mayor empresa española, y tiene tres millones de colaboradores. El rasgo que distingue al Tercer Sector español es que la mayoría de los ingresos, el 49%, procede de cuotas o pagos de servicios, y el 32,1%, de fondos públicos. El peso de las donaciones privadas (19,8%) es mayor que en cualquier otro país de la Unión Europea.

El *Sector Privado* ha sido definido por las relaciones entre particulares, mientras que el *Sector Público* se define como aquel ámbito en el que intervienen los poderes públicos. Es en la década de los ochenta, cuando aparece el *Tercer Sector* (otros nombres con el que se denomina: «sector social», «sector independiente», o «sector privado no lucrativo»), para englobar las actividades que no son susceptibles de encasillar en el sector público, pero tampoco en el sector privado al adolecer de lógica mercantil por no tener naturaleza lucrativa.

Las actividades de las ONG's se pueden agrupar del siguiente modo: a) Por su *status jurídico*: de naturaleza asociativa (sindicatos, asociaciones profesionales, etc.), fundacional y entes regidos por el Derechos Ecle-

siástico; b) por su ámbito de actuación: local, autonómico, estatal e internacional; c) por sus fines: Asistenciales, sanitarios, educativos, deportivos, culturales, políticos (por ejemplo, los pacifistas y los ecologistas estarían a medio camino entre lo cultural y lo político, dependiendo de las prácticas que adopten) y religiosas; d) por sus fuentes de financiación: propias (derivadas de las aportaciones de sus propios afiliados o su fundador), externas (que consiste en donaciones y/o subvenciones públicas) y de colaboración (a caballo entre unas y otras, entre las que se incluirían la venta de productos, rifas, etc., donde concurren un esfuerzo de los miembros de la organización con una contraprestación *ad extra*).

La Administración Pública procede a concertar o cubrir sus políticas asistenciales con el llamado Tercer Sector, especialmente frente a las nuevas necesidades (inmigración, drogadicción, mayores, tercer mundo, etc.) y, de paso, no tener que prestarlo ella misma de forma directa, lo que supone un elevadísimo ahorro de recursos económicos. El resultado final es una gestión privada del servicio social con una institución singular (las ONG's) y un agente (el voluntario) que reduce enormemente los costes de producción y convierte en precarias las condiciones laborales de los trabajadores de los sectores asistenciales ante la necesidad de competir con y/o entre ONG's y voluntarios.

Este proceso produce una segmentación del mercado de trabajo, precisamente sobre los colectivos con mayor tasa de exclusión social, mujeres y jóvenes, que acuden a las ONG's como forma de lograr experiencia profesional, autoestima y reconocimiento social. Las razones que llevan a miles de personas a dar su tiempo y su trabajo de una manera gratuita son las siguientes:

a) Por motivos éticos, debido a que hay quienes entienden que es una manera de implicarse en la solución a los problemas sociales, pero no podemos ignorar que las ONG's no lucrativas no son sólo asociaciones de voluntarios sino que se suelen dotar de una cierta estructura permanente dando lugar a que algunos de sus miembros lo sean de for-

ma retribuida o personal empleado (es decir, lo que en otros tiempos se denominó «liberados»);

b) Por motivos de carácter profesional, dado que para aquellas personas formadas en las áreas de conocimiento social y humano es cada vez más difícil obtener empleo en las Administraciones Públicas, sobre todo cuando gran parte de sus funciones se realizan desde asociaciones voluntarias. Muchas de estas personas acuden a las denominadas ONG's para entrar en los circuitos de empleo, darse a conocer y adquirir experiencia. Es decir, los titulados o estudiantes en «paro» de Ciencias Sociales y Humanas buscan experiencia trabajando gratuitamente en entidades no lucrativas bajo la condición de voluntario, como los titulados de empresariales o juristas lo hacen gratuitamente o en prácticas en empresas o despachos profesionales.

Existen tantos tipos de ONG's como podemos imaginar y que trabajan en diversos campos y diversos ámbitos, es decir, abarcan todas las áreas de inquietud para las condiciones de vida de la humanidad. También debemos distinguir su campo de trabajo y aquí el espectro se amplía aún más, volviéndose más difícil calificar pues existen numerosas y pequeñas ONG's que, creadas con fines sociales, se especializan en aspectos muy concretos. Pero podríamos decir a grandes rasgos que son respuestas que la sociedad civil otorga y ofrece a problemas reales donde la lentitud de los mandatarios, o determinados intereses, etc., no parece llegar y donde la conciencia se vuelve elemento fundamental para su desarrollo. De este modo podemos distinguir: a) sobre ecología y conservación del medio ambiente; b) sobre derechos humanos; c) sobre desigualdad social; d) para ayuda de personas discapacitadas; e) atención en caso de catástrofe; f) sobre el desarme mundial, etc.

En la década de los 90, debido al incremento de la opinión pública y los medios de comunicación sobre las situaciones de injusticia en el mundo estas ONG's van a especializarse como Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONG'd), incorporando su trabajo a la Cooperación para el desarrollo,

denunciando la injusticia, trabajos forzados, explotación infantil, matrimonios forzosos, prostitución obligada, servidumbres domésticas y hasta la esclavitud religiosa.

En cuanto a los colectivos que están más presentes, cuando se producen reuniones y asambleas de ONG'd, se suelen caracterizar por dos hechos importantes: a) Los hombres «líderes políticos» y las mujeres con trayectoria, experiencia y reconocimiento en la lucha feminista, no colaboran establemente con estas organizaciones; y, b) Los dos tipos de mujeres que abundan entre el voluntariado de las ONG'd (a saber, las bastante mayores y las muy jóvenes (acompañadas por jóvenes), ambas con mucho tiempo libre y poca autonomía económica) no parecen ser las más dispuestas a dar la pelea por cambios radicales en identidad, roles y relaciones de género dentro de las ONG'd.

Por último, el voluntario es aquella persona que de modo continuo, responsable y desinteresado dedica parte de su tiempo a actividades, no en favor de sí mismo, ni de los asociados (a diferencia del asociacionismo), sino en favor de los demás y de los intereses sociales colectivos, según un proyecto que no se agota en la intervención misma (a diferencia de la beneficencia), sino que tiende a erradicar o modificar las causas de la necesidad, la marginación o la exclusión social. Por esto, la Asamblea General de las Naciones Unidas, proclamó el año 2001 como Año Internacional de los Voluntarios (AIV). Entre los objetivos del AIV 2001 se destacan el reconocer, promocionar y facilitar el voluntariado, así como fomentar el intercambio de conocimientos y experiencias entre los voluntarios de todo el mundo. El 2001 ha sido una oportunidad única para rendir un homenaje a los millones de voluntarios que día a día brindan su apoyo a los más necesitados así como para promover la cooperación y el voluntariado a nivel mundial. Las ONG's españolas representadas en la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Social critican la «marcha atrás en la lucha contra la pobreza». A su juicio, la ONU se limita a seguir las directrices del Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI).

Véase también: Banco Mundial, Cooperación para el Desarrollo, Fondo Monetario Internacional, Inmigración, Tercer Mundo.

Bibliografía:

- DOPPLER, Stephan (1997), *Voluntarios y Cooperantes. Guía para el trabajo solidario*. Madrid, Ediciones Delfín.
- PÉREZ SERRANA, Gloria (1997), *Cómo educar para la democracia*. Madrid, Editorial Popular.
- RENES, VÍCTOR, ALFARO, Elena y RICCIARDELLI, Ofelia (1996), *El voluntariado social*. Madrid, Editorial CCS.
- SEQUIROS, Leandro (1997), *Educación para la solidaridad*. Barcelona, Octaedro.
- VALENCIA VILLA, Hernando (1997), *Los Derechos Humanos*. Madrid, Acento Editorial.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

ORIENTACIÓN PSICO-CULTURAL. Los valores psico-culturales o la orientación psico-cultural es un término que se refiere a las tendencias que mueven a los individuos y a los grupos humanos a la hora de concebir la identidad y el tipo de interrelación del individuo y la comunidad, o más concretamente, a las relaciones del individuo con los grupos con los que se identifica, del grupo de afiliación (endogrupo) con la naturaleza, el mundo, y su entorno, o del endogrupo con otros grupos (exogrupo).

Según G. Hofstede, existen dos tipos básicos de orientación psico-cultural, uno socio-céntrico y otro individuo-céntrico. En una sociedad individuo-céntrica (como la moderna occidental), se otorga primacía al individuo, quien es el depositario de los derechos y las obligaciones (aunque éstos pueden ser también colectivos, pero se hacen descansar sobre el individuo); es decir, el individuo es un sujeto jurídico contractual autónomo, a quien se le reconocen sus deseos, intereses y voluntades. Este modelo psico-cultural es propio de las sociedades con economía desarrollada. El individuo dispone de un menú de identidades que ya no están ligadas al endogrupo (la familia, el clan, la tribu), sino que incluye todo tipo de relaciones exo-grupales (vida laboral, vida social, ocio, etc.). El individuo se define por

su autodeterminación de identidades y lealtades, sobre todo por su proyecto de autonomía, liberación y emancipación, subordinando la tradición del endogrupo del que procede a esos valores individuales o supra-individuales exgrupales. Por su parte, en las sociedades de orientación socio-céntrica, es el endogrupo (con sus valores centrales de familismo, lealtad a la tradición, etc.) lo que marca la pauta de las identidades, y los exgrupos suelen copiar esas identidades endgrupales (amiguismo, clientelismo). Esta orientación es más propia de economías rurales o menos desarrolladas, de enfoque comunitarista, donde el individuo subordina sus proyectos a los de la pertenencia y afinidad al endogrupo definitorio.

Dentro de una sociedad pueden coexistir, no sin tensión o necesidad de resolución, ambas orientaciones, al mismo tiempo que pueden darse grados diversos de evolución hacia una más que hacia la otra. No es infrecuente, por tanto, encontrar en cualquier sociedad conflictos generacionales, conflictos sociales, o conflictos normativos, motivados por el choque o la necesidad de resolución de modelos psico-culturales impuestos, opuestos, o en fase de transición. En las sociedades modernas occidentales, más concretamente, en virtud de los movimientos migratorios, o en virtud de las aceleradas políticas sociales desarrollistas, es relativamente frecuente el choque psico-cultural, que requiere, para su adecuada resolución, de proyectos de educación y concienciación intercultural.

Véase también: Modelos mentales-culturales.

Bibliografía:

- HOFSTEDE, Geert (1980), *Culture's Consequences*. Thousand Oaks, Sage Publications.
 —, (1999), *Cultura y organizaciones: el software mental. La cooperación internacional y su importancia para la supervivencia*. Madrid, Alianza Editorial.

JOSÉ MANUEL MARTÍN MORILLAS

OTAN. OTAN son las siglas del bloque militar conocido como Organización del Tratado del Atlántico Norte, establecida en

1949 por 12 Estados con el objetivo de la defensa mutua (Bélgica, Canadá, Dinamarca, Francia, Gran Bretaña, Islandia, Italia, Luxemburgo, Holanda, Noruega, Portugal y Estados Unidos). Más tarde se unieron Grecia, Turquía, Alemania del Oeste y España.

La OTAN sólo ha entrado en acción en la ex-Yugoslavia. La intervención en la ex-Yugoslavia amenazó su credibilidad, pues apelar a los derechos humanos, tal y como los entiende Occidente, no parece tener una frontera conceptual clara y resulta imprevisible en qué otros casos futuros intervendrá o no.

Además, su expansión hacia los países del Este de Europa, (en 1997 ingresaron Hungría, Checoslovaquia y Polonia), no cerrada necesariamente, hace caer a los países miembros en el dilema de la seguridad: la mayor seguridad aparente conseguida con la expansión puede llevar a una menor seguridad si es percibida como agresiva por los oponentes potenciales. De este modo, la Federación Rusa se opone a que los países bálticos (Estonia, Letonia y Lituania) ingresen en la OTAN.

La expansión de la OTAN hacia el Este fue promovida por el ministerio de defensa alemán en coordinación con la coalición pro-expansión que logró crear Richard Holbrook, por aquél entonces embajador de Estados Unidos en Alemania. Alemania ha sido el principal promotor de la expansión de la alianza hacia el Este. En síntesis, se puede decir que mediante la expansión Alemana ganaba: rebajar las pretensiones de Francia; reafirmarse como actor; diluir y subordinar el proyecto europeo; mandar un posible frente de guerra hacia el Este; y excluir a Rusia del proyecto europeo.

Esa opción fue posible, seguramente, por la progresiva pérdida del consenso permisivo en la sociedad alemana con respecto a la integración europea. Ahora se pone el énfasis en la promoción de la eficiencia y el interés nacional. Esto se pone claramente de manifiesto en la expansión de la OTAN, pues de esa manera se desplaza, y tal vez se diluye el frente de batalla de una posible guerra con Rusia o cualesquiera otro enemigo de la OTAN, según el viejo pensamiento geoestratégico, tan querido por los militares, que para los políticos se traduce en la defensa

del interés nacional. Se podría entender que esa expansión se hace de acuerdo con el artículo V del Tratado de Washington, que instituye las garantías de defensa territorial colectiva.

Pero de esa manera también se institucionaliza la continuación de la presencia permanente de EE UU en Europa. La OTAN representa también un sistema de defensa multilateral, cooperativo, para así tratar de evitar la re-nacionalización de la política de defensa, históricamente importante por el papel de Alemania en las pasadas guerras y actualmente importante por el conflicto entre Grecia y Turquía. En cuarto lugar la OTAN institucionaliza una comunidad de valores, nominalmente basada en los derechos humanos y la democracia, y por último facilita la cooperación en operaciones militares como la guerra contra Irak, operaciones de apoyo a la paz en Bosnia (SFOR), e intervenciones como el bombardeo aéreo de Serbia en marzo de 1999. Pero habría que añadir que la OTAN tiene una concepción implícita de las fronteras que debe tener el proyecto europeo. Sólo Francia, en la medida en que colabora con Rusia, discute la idea del mercado europeo que tiene la OTAN.

La expansión de la OTAN contradice el proyecto europeo. Esa expansión entra en primer lugar en contradicción con el proyecto de defensa europeo, al menos tal y como lo entiende, aparentemente, Francia. En segundo lugar, comoquiera que la OTAN es un instrumento para EE UU de dirección de crisis multilaterales y EE UU define éstas desde sus intereses globales, sus intervenciones entran en contradicción con los intereses de los países europeos miembros de la OTAN que no tienen más que intereses regionales. EE UU es como el dios Jano: tiene relaciones bilaterales mediante las bases y multilaterales mediante la OTAN y similares, pero no hay que olvidar intervenciones como la realizada contra Libia en 1986, donde el mando militar americano en Europa no está claro si participó como OTAN o con otro status. Además la doctrina de EE UU es adoptada por la OTAN con un lapso de unos seis años.

En tercer lugar, la expansión de la OTAN ha debilitado el vínculo entre la integración

económica y la seguridad militar, y la cumbre de Niza fue seguramente el lugar dónde se puso de manifiesto lo forzado de tratar de acompasar la integración económica de nuevos países con la integración previa o previsible que realiza la OTAN. Además esa expansión se ha hecho sin reflexionar previamente sobre el futuro lugar de Rusia en Europa.

En cuarto lugar, y más importante todavía, esa expansión entra en contradicción con el poder normativo de Europa, por ejemplo del Consejo Europeo con su política proactiva de derechos humanos.

A pesar de las declaraciones, la guerra de Kosovo, iniciada supuestamente con fines humanitarios, fue ejecutada de manera dudosamente humanitaria, dados los bombardeos desde 15.000 pies de altura. No parece que lograra proteger a un sólo refugiado, mientras que por el contrario produjo víctimas civiles (que pagaron por los pecados del gobierno) y agresiones (según la definición de la ONU) a terceros países como el bombardeo de la embajada de China, Suiza, Suecia, etc.

La OTAN es también fuente de otras contradicciones. Los mismos países que han firmado el Tratado de No-Proliferación nuclear (NPT) pertenecen a su vez a la OTAN, y ésta tiene acuerdos para compartir el armamento nuclear (las aproximadamente 180 bombas de caída libre, modelo B-61, que hay en Europa) con países no-nucleares: Bélgica, Alemania, Grecia, Italia, Holanda y Turquía, tienen aviones preparados y tripulaciones entrenadas para su uso, lo cual es contrario al artículo del NPT que prohíbe la transferencia de armamento nuclear a países no-nucleares.

Afortunadamente los países europeos todavía consideran que el armamento nuclear ha de usarse sólo en una situación extrema y que por tanto sólo tiene una función de disuasión, pero la doctrina de EE UU es usarlo con fines de contra-proliferación, es decir de agresión contra países que puedan llegar a disponer de armas bacteriológicas y químicas –o nucleares–, lo cual no sería preocupante para Europa si no fuera porque la doctrina de EE UU tarda unos seis años en

ser asumida por la OTAN. En una perspectiva histórica, la intervención militar de EE UU en Kosovo se arropó con el motivo humanitario, como su posterior intervención en Afganistán se justifica como lucha contra el terrorismo.

Los militares se ocupan de la defensa, pero cuando lo que se pone en marcha es una guerra de agresión, como califican algunos analistas a la que hizo la OTAN en Yugoslavia, los militares, y los civiles que les dirigen, están promoviendo la inseguridad, algo en lo que están interesados las industrias de armamento, pues una guerra es la mejor «feria de armamento» que se puede realizar para captar nuevos clientes.

Además, las guerras de agresión llevadas a cabo por los países occidentales tienen la pretensión de extender las instituciones de la economía liberal, esto es, abrir nuevos mercados. De esa manera el contenido ético del proyecto europeo, que se manifiesta en la defensa de los derechos humanos, se ve amenazado por la OTAN.

Es la cultura del exceso la que lleva a buscar agresivamente la apertura de nuevos mercados. De esa manera se pretende mantener el nivel de consumo y el estilo de vida de los estadounidenses, un nivel de consumo que no es proporcional a su riqueza, de ahí que tengan necesidad de depredar los recursos de terceros países.

Europa en ese sentido ha de ser un poder normativo que considere que lo normal es el

respeto a la vida, la moderación, como constitutivo de la identidad europea.

La OTAN está en contradicción con el proyecto europeo, porque éste no ha de ser solamente un proyecto de estados, una zona de libre cambio gracias al euro (lo cual justificaría una opción de defensa como la OTAN, si no es muy onerosa) es también la sociedad internacional europea que comparte los valores comunes de los derechos humanos y que está contra la pena de muerte; una sociedad que impone una moratoria sobre los productos transgénicos; que veta la carne tratada con hormonas, etc.

Véase también: Bases militares, Pacto de Varsovia.

Bibliografía:

- ALI, Tariq (Ed.) (2000), *Masters of the universe*. Verso Books.
- AMIN, Samir (2001), *El hegemonismo de EE UU*. Madrid, El Viejo Topo.
- DAALDER, IVO & O'HANLON, Michael (2000), *Winning ugly: Nato's war to save Kosovo*. Brookings Institution Press.
- HYDE-PRICE, Adrian (2000), *Germany and European order*. Manchester, Manchester University Press.

Web:

<http://www.basicint.org> (Página del consejo de seguridad anglo-americano).

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ



PALOMA

P

PACIFICACIÓN. Véase *Peacemaking* y *Peacebuilding*.

PACIFISMO. El pacifismo podríamos conceptualizarlo, en un sentido negativo, como la respuesta social y cultural a la guerra, réplica que tiene múltiples repercusiones económicas y políticas. Y, en un sentido positivo, como aquella doctrina que busca favorecer y estimular todas las condiciones para que la paz sea un estado y condición permanente de las relaciones humanas, tanto entre personas, como entre Estados, naciones y pueblos. Asimismo, cuando se habla de pacifismo nos estamos refiriendo, tanto al conjunto de ideas y doctrinas que favorecen la paz como filosofía política, como a aquel movimiento social (o postura individual) que, a lo largo de la historia pero especialmente en la época contemporánea, ha ido generando formas de movilización y de pensamiento en favor de la paz y en contra de la guerra, entendidas ambas en un sentido genérico. El pacifismo, además, se ha venido fundamentando en una multiplicidad de convicciones y argumentaciones, tanto religiosas, como humanísticas, filosóficas y políticas. Finalmente, por tanto, el pacifismo es el rechazo a la guerra y una de las vías más importantes para favorecer la consolidación de la paz.

1. *Las éticas del pacifismo.* Ahora bien, uno de los primeros problemas que se nos plantean al abordar este concepto tienen mucho

que ver: de una parte con las éticas del pacifismo o con los fundamentos sobre los que se sustenta tal doctrina; y, de otra, con los diferentes grados y tipos de pacifismo existentes. Abordemos, muy someramente, algunos problemas relacionados con la primera cuestión en relación con la segunda.

Lo que caracteriza al pacifismo, en sentido estricto y según algunos autores, es su condena absoluta, firme y casi sin excepciones de todas las formas de guerra. Sin embargo, no hay la misma unanimidad sobre si ese tipo de condena es absoluta o puede estar condicionada en ciertas circunstancias y, en consecuencia, pudiera ser relativa con respecto a determinadas guerras. Luego abordaremos este problema.

De momento, el pacifismo, se apoya en toda una serie de fundamentos de tipo ideológico-doctrinal para defender sus posiciones frente a aquellas otras teorías o doctrinas que aceptan la guerra como instrumento de la política o, incluso, como un comportamiento normal de la naturaleza humana. El pacifismo, por tanto, arguye ciertas razones y fundamentos, veamos sólo algunos:

a) *Fundamentos humanistas:* tales como la concordia humana, como reflejo de un cierto orden y armonía del universo y del cosmos que se representan, a una escala pequeña, en lo que es el propio ser humano como ser vivo y las relaciones entre éstos.

Otro argumento es el de la unidad del género humano y, en consecuencia, la idea de la

fraternidad universal, que no distingue entre razas, sexos, nacionalidades, pueblos u otras condiciones, que ha sido de alguna manera un proceso largo y complejo, de tipo histórico y racional, de reconocimiento de lo que somos y hemos llegado a ser. Argumentado no sólo por muchas religiones, sino por corrientes filosóficas e ideológico emancipatorias.

El rechazo de la muerte violenta, o no natural, su reprobación absoluta o relativa. Siendo la vida el valor máspreciado, sin el cual no es posible el resto de valores, de principios o de despliegue como seres humanos, quitar la vida que es por excelencia un acto irreversible resulta condenatorio en sí mismo.

El optimismo antropológico que se fundamenta en considerar la resistencia humana frente a las adversidades y condicionamientos como una tarea tenaz e invencible; pero, sobre todo, que examina la biología de la esperanza, aquello que ha hecho posible la persistencia del ser humano por encima de dificultades y calamidades.

b) *Fundamentos religiosos*: uno de ellos tiene que ver con la doctrina ética de *ahimsa*, según la cual se piensa que todos los seres aman la vida, disfrutan del placer, aborrecen el dolor, rehuyen la destrucción, les gusta la vida y anhelan vivirla; por tanto, para todos, la vida es muy valiosa, insustituible o intercambiable e, incluso para algunas corrientes religiosas, irrepetible. En consecuencia quitar la vida es eliminar el más grande de los dones de cualquier ser *vivo*.

Creencia en la dignidad y valor inestimable de la persona humana por el hecho de ser no sólo una criatura sino, especialmente, una *creatura*, un ser que ha sido creado por otro ser, por lo general con las condiciones de supremo, absoluto, necesario, etc., y del que el ser humano participa de alguna extraña o natural manera.

La fuerza, la condición o la dimensión del amor, como un hilo íntimo y conductor de las acciones verdaderamente humanas, de aquello que caracteriza lo humano. El amor en un sentido genérico y amplio, no se trata sólo del amor cristiano al que hace referencia Jesús de Nazaret, sino más bien en un sentido muy similar a como lo plantea el principio ético de *ahimsa*.

El rechazo a la violencia, y a responder al mal con mal, entendiendo que la violencia es una condición o propiedad que degrada un sistema armónico, justo y cosmológico creado por un ser superior, un arquitecto universal, o que pertenece a un orden que no debe ser alterado. Interpretándose la violencia como aquello que degrada o que altera ese orden y equilibrio, otorgándole propiedades degenerativas, negativas, etc. En consecuencia la paz, se identificaría con un orden más acorde y armonioso con ese universo cosmológico.

c) *Fundamentos utilitaristas*: uno de ellos tiene una relación directa con contabilizar y mostrar los enormes sacrificios humanos, materiales y espirituales que suponen las guerras y valorar, a juicio de éstos, los escasos y parciales resultados finales que se pueden obtener de tales sacrificios. Siendo muchos de ellos actos irreversibles e irreparables que no pueden devolver la felicidad y que causan un profundo dolor, el balance de resultados es muy pobre.

Otro argumento proviene de la ineficacia de la guerra como instrumento para establecer, consolidar o mantener en el tiempo, una política o unas condiciones de paz seguras, estables o no condicionadas. Mantener la paz mediante el uso de la violencia puede resultar contradictorio en una relación íntima entre medios-fines, pero también resulta un problema desde el punto de vista de que es un tipo de paz ficticia, una paz de victoria y no de concordia, nueva armonía y reconciliación. De la incapacidad de la guerra para generar aquellas condiciones necesarias y suficientes para establecer la paz se vienen apostillando con argumentos históricos, los cuales permiten buscar múltiples ejemplos de cómo en este terreno ha sido la guerra ineficaz.

Otro problema viene derivado de la seria y tenaz imposibilidad de regular, contener y, a veces, limitar los conflictos bélicos a condiciones, propiedades y comportamientos humanitarios. Se podría argumentar que siendo la guerra un escenario sin límites es imposible por la propia naturaleza de las cosas ponerle freno. Pero si el argumento es que, hasta la guerra tiene límites, el problema reside en que esos límites sean respetados y cumplidos escrupulosamente por los contendientes, que

se ajusten a unas reglas fijas y previas que permitan, al menos, rebajar el sufrimiento humano obteniendo los máximos resultados que pretende toda guerra. Este fue un problema, en gran medida debatido y conocido dentro de las teorías de las «guerras justas» e «injustas», y sigue siendo hoy uno de los problemas centrales del Derecho Internacional Humanitario.

Cabe otra cuestión más, seleccionada entre otras muchas, dado que la guerra es un serio peligro por el daño que es capaz de causar. Organicense nos diría el utilitarismo y el funcionalismo, entre otras corrientes de la filosofía política, para hacer que las disputas, litigios y contiendas entre las naciones y los Estados –independientemente de quiénes tengan la razón– no acaben derivando en esta mala «solución» que es la guerra. Constrúyanse instituciones, mecanismos y procedimientos que eviten llegar hasta ella, búsquense todas las posibilidades, agotense todas las vías para prevenir primero y evitar después llegar a tal situación.

Además de esta selección de argumentos cabe hacer otra interpretación o clasificación de los principales puntos de referencia o posiciones del pacifismo. Los teóricos se han interesado en marcar las diferencias, desde las más sutiles hasta las que son más contradictorias, que pueden aparecer entre lo que se denomina el *pacifismo absoluto* y el *pacifismo relativo o condicional*. Vamos a detenernos un momento en esta cuestión sin agotar, por supuesto, ni los argumentos que se esgrimen, ni la multiplicidad de casos y excepciones que se podrían dar. Además de ello, cabe añadir que ambas posiciones están tamizadas por éticas o, si se prefiere, juicios, argumentaciones y posiciones de naturaleza ético-moral basados en principios, convicciones y fundamentos deontológicos o, por el contrario, en argumentaciones consecuencialistas. Debemos insistir en que se trata de ofrecer algunos planteamientos a la complejidad de este tema.

a) *El pacifismo absoluto*: por pacifismo absoluto se debería entender la condena y el rechazo total y sin paliativos de cualquier tipo

de guerra, independientemente de los fines que se pretendan con ella, de los derechos que se intenten defender o de las razones que se puedan argumentar para llevarla a cabo.

Para el pacifismo absoluto, fundamentado en una ética deontológica, toda guerra encierra en sí misma el mal absoluto y, por principios, es condenable, rechazable y abyecta, independientemente de las condiciones que concurran en ella. Desde esta ética de la convicción se pueden presentar ciertos problemas como, por ejemplo, el muy típico de la colisión de deberes, así ¿qué fuerza se ha de utilizar para detener a un agresor que quiere atentar contra la vida de un inocente? El pacifista podría argumentar que él renuncia a un potencial derecho de autodefensa porque cree y está convencido de ello, pero no puede exigir lo mismo para otros que, siendo inocentes, no tienen ni tan siquiera la capacidad para poder autodefenderse, ¿qué puede hacerse para defender su derecho a la vida frente a las amenazas de otros? Si el deber supremo es el derecho a la vida pudiera ser que el pacifista se incline por usar ciertos recursos para defender tal derecho, incluidos los de la autodefensa o los de defender a inocentes, si por el contrario el valor es otro, podría ser que renuncie a tal derecho a la vida (la suya propia), incluida aquella de inocentes por no quebrar el principio de nunca jamás usar la violencia. En una ética de principios una acción no está justificada, es un deber o está prohibida por las consecuencias a las que conducen ciertas acciones u omisiones, sino por la exigencia de guardar tales principios.

Pero podría ser que el pacifista absoluto se fundamente sobre una ética de la responsabilidad, esto es, el deber de actuar, siempre, de tal modo que produzcamos las mejores consecuencias posibles, porque lo único que cuenta, moralmente, es aumentar el bienestar y disminuir el sufrimiento en el mundo. Deben adoptarse, por tanto, todo tipo de prohibiciones hacia las guerras. Según la lectura particular que se hace de la Historia de que ninguna guerra acabó trayendo beneficios, tanto en el pasado, como para el caso presente y futuro, dados los adelantos tecnológicos y estratégicos se supone que las guerras han

aumentado su capacidad destructiva de tal manera que resultan un mal absoluto por la cantidad y cualidad de sus secuelas. Un argumento puede ser el histórico, pero otro argumento podría ser el del encadenamiento o consecuencialismo de nuestros actos, pensando que una guerra, incluso si con ella se acaban defendiendo derechos incuestionables e importantes, es una cadena de actos cuyas consecuencias difícilmente se pueden sujetar a nuestra voluntad, o se pueden parar a placer cuando queramos, en consecuencia se diría es mejor no intentar esta vía.

Finalmente, el pacifismo absoluto, sostenido por ambas persuasiones éticas, acaba prohibiendo y condenando la guerra sin tener en cuenta las circunstancias particulares que concurren en la misma. Dado que existen personas que consideran en algunas circunstancias, para determinados casos, un cierto grado de violencia (incluso los métodos de la guerra) puede propiciar la obtención de ciertos valores, el pacifista absoluto ha de justificarse y defenderse en su posición frente a una agresión, en unos casos haciendo apelaciones a valores no terrenales o a valores sostenidos por comportamientos heroicos, formas de martirologio, etc., considerando que la muerte es moralmente superior a la resistencia violenta, llegándose a establecer una división moral entre las personas: entre los impuros que serían aquellos que son violentos y agreden («porque no saben lo que hacen») y quienes sufren sus agresiones que son personas puras.

Hemos de insistir en que, con lo dicho, no se agotan todas las argumentaciones.

b) *El pacifismo relativo o condicional*: por este tipo de pacifismo se entiende que igualmente es condenable la guerra pero que, en ciertas circunstancias, con ciertos condicionantes, la guerra podría llegar a ser un recurso, *extrema ratio*, para poder defender ciertos valores de personas inocentes, o como forma de autodefensa última y extrema, entre otros.

Precisamente la labor del pacifismo relativo consiste en poner muchos límites a tales condiciones y no caer en la facilidad de admitirlo casi todo; si bien, como relativo que es, admite grados y en éstos están las posi-

bles grandes diferencias que puede haber, y que de hecho hay en su seno. Si bien aquí vamos a considerar, especialmente, que cuando hablamos de pacifismo relativo nos referimos a aquel que entiende que el uso de la fuerza y de la guerra debe reducirse a casos excepcionales, al menos desde el punto de vista doctrinal. Si bien no podemos soslayar que la existencia histórica de diferentes formas de desarrollo del pacifismo relativo (del derecho, proletario, humanista, liberal-burgués, etc.) han acabado por limitar mucho eso que hemos señalado como casos excepcionales. Lo cual ha condicionado que algunos autores prefirieran hablar de *pacifismo* para distinguirlo del anterior, pero luego nos detendremos en esta cuestión

El pacifismo relativo o condicional contemplado, desde posiciones deontológicas, entiende que la promulgación de deberes no puede ser considerada de manera aislada, dado que ellos pueden, sobre todo en la práctica, solaparse; o pueden requerir una aceptación condicional. Para un pacifista relativista deontológico el mantenimiento de la paz y de la no violencia pudiera verse condicionado con el deber de defender las vidas de potenciales agresiones. Pudiera ser que el deber de la paz pueda ser sustituido por otros imperativos éticos, como señala Michael Walzer cuando habla de «emergencias supremas». A Bertrand Russell le objetaban algo similar cuando éste decía que antes de morir todos por una guerra nuclear era preferible no vivir en libertad. Pudiera ser que para otros antes de vivir una vida sin libertad prefirieran morir para conquistarla (¿en un mundo con invierno nuclear?). La colisión de deberes y valores está francamente servida.

Así, para el pacifista condicional el uso de la violencia o de la guerra podría ser un procedimiento justificable o legítimo para defender ciertos derechos, corrigiéndose a sí mismo sus propias posiciones deontológicas. Y, aunque pueda resultar contradictorio o incoherente violar algunos derechos para proteger otros. Se suele argumentar que los derechos están para ser defendidos (un derecho no puede ser un valor a menos que sea defendible) y, en segundo lugar, se debe tener libertad para seguir ciertas metas o propósitos como son

esos derechos o valores. Entendiendo que el agresor de derechos viola ambas proposiciones, perdiendo sus derechos al atacar los derechos de otros. Por su parte, los pacifistas más «puros» contra argumentan, para evitar demasiados deslizamientos, que para que cualquier teoría de los derechos sea coherente ha de admitir que los derechos han de ser inviolables e inalienables y que, por tanto, hay que analizar concienzudamente la colisión de derechos en cada circunstancia pero partiendo de una base de principios que no se altere a puro arbitrio.

En cambio, para el pacifista relativista consecuencialista, todas las guías morales deben estar condicionadas a las circunstancias y resultados de una acción. Para un consecuencialista o responsabilista cualquier perspectiva moral ha de ser examinada valorando el resultado o los probables resultados más favorables que se puedan producir. Y si bien, el pacifista en general sabe que las guerras no suelen producir resultados favorables, en algunos ejemplos pudieran llegar a ser aceptables. Ciertamente en muy pocos casos, quizá una guerra de autodefensa, quizá una intervención para salvar a una población de unos crímenes de guerra (genocidio, exterminio, etc.), y muy poco más. Dado que con esas acciones se busca ofrecer la mayor felicidad a más gente y, a su vez, bajar los niveles de sufrimiento a cuanto más gente mejor, podríamos decir que este tipo de pacifismo relativista consecuencialista tiene una relación muy directa con el utilitarismo.

Ambas formas de pacifismo, absoluto y relativo, se han dado con bastante frecuencia en la historia de la humanidad, por tanto no podríamos decir que uno es más asiduo que otro. Si bien se ha identificado que, para el caso del pacifismo absoluto, es más utilizado a título personal, como una postura y posición individual que tiene muchos costes pero ciertamente muy sostenible; o que, en cualquier caso, ha sido utilizado por pequeños grupos, especialmente, religiosos. Mientras que el pacifismo relativo es más propio que se dé en grupos más grandes o en movimientos por la paz. Admitase tal argumentación para esta clasificación si bien con todas las reservas. Lo que sí se podría decir es que el pacifismo

relativo tiene una gama muy amplia de grados en el que caben, por tanto, una gran cantidad de posiciones

Finalmente, también hemos de hacer referencia a otro concepto que amplía algunas de las circunstancias que argumenta el pacifismo relativo o condicional, se trata del *pacifismo*.

c) *El Pacifismo*: más que de una postura propiamente ética se trata de una posición que relativiza bastante al propio pacifismo no absoluto o condicional, del que obviamente se derivan posiciones éticas, políticas, etc.

El *pacifismo* es un término bastante joven que surgió tras la II Guerra Mundial para designar ciertas posiciones teóricas o doctrinales que admiten el uso de la guerra para adelantar o propiciar las causas de la paz o que, los logros políticos, económicos, etc., generados por la paz pueden defenderse militarmente si es necesario.

Esta posición ha tenido un relativo éxito en ciertos círculos, no sólo de historiadores (Martin Ceadel) y filósofos (Richard Norman), sino en medios políticos. Por supuesto se rechaza (en algún grado) la guerra y se señala, también, que ha de ser prevenida y, quizá con el tiempo y las políticas de reformas adecuadas, hasta abolida. Las reglas del *pacifismo* recomiendan el rechazo de todas las guerras agresivas e incluso algunas defensivas, pero acepta la necesidad de la existencia de las fuerzas militares para defender los logros políticos contra una futura agresión.

Los defensores del *pacifismo* entienden que las posiciones del pacifismo pueden ser moralmente peligrosas. El meollo de esta crítica radica en que se considera que el pacifismo es impracticable, tanto porque es poco realista, como porque deja indefensa a cualquier sociedad de una agresión externa. La conclusión es que no habría ninguna alternativa realista a una política de defensa armada, y que las doctrinas que defienden a alternativas semejantes deberían no ser tomadas en serio.

Así el *pacifismo*, para los defensores y partidarios de éste, se diferenciaría del pacifismo en que éste sería visto como una doctrina, fundamentalmente personal e individual, de rechazo a la guerra; mientras el *pacifismo* sería una doctrina sobre la política de rechazo o contención de la guerra, encargada

y preocupada por buscar soluciones a los hechos internacionales, o de generar instituciones dedicadas a anular la guerra como un medio para resolver las disputas entre los Estados.

También, los pacifistas doctrinales interpretan al pacifismo como una doctrina absolutista según la cual la participación en cualquier guerra es inadmisibles e injustificada; mientras que, para los pacifistas esto no es así, es decir, ciertas guerras son admisibles y justificadas.

Y, finalmente, ambas doctrinas tienen diferentes orientaciones temporales. Mientras el pacifismo se enfrenta a un tipo particular de situación o problema, como es la guerra; los pacifistas trabajarían por favorecer las futuras condiciones para tal asunto. Richard Norman señala que, mientras los pacifistas trabajan por un presente orientado, los pacifistas lo hacen por un futuro orientado.

A juicio de otros autores, en realidad todas estas objeciones del *pacifismo* hacia el pacifismo son excesivas.

En primer lugar porque el pacifismo no sólo es una doctrina sino un movimiento social en el que existen muchas posiciones, visiones y perspectivas, que no se pueden reducir a una única como la de el rechazo total a la guerra, o que este rechazo sólo sea personal o sólo pueda sostenerse personalmente. De hecho, el pacifismo (sin duda el condicional o relativo) admite compromisos y orientaciones que van más allá del simple rechazo a la guerra como más tarde tendremos ocasión de comprobar.

En segundo lugar, es posible ser un pacifista no absoluto, de hecho, para muchos pacifistas la «guerra justa» puede ser moralmente concebible; algunos otros se han motivado por consideraciones más prácticas en la línea de trabajar por la paz al margen de que puedan o no extinguirse las guerras, al fin y al cabo el pacifista sabe que las guerras o la institución de la guerra se debe a ciertos órdenes sociales y políticos injustos, así que apoyar acciones que probablemente conduzcan a la prevención y a la posible abolición de la guerra han de ser tenidas en cuenta, es decir, intentar reformas, lograr situaciones de mayor justicia, propiciar cambios, etc., en este orden nunca están mal vistas sino todo lo

contrario. Con lo que, en realidad, se podría decir que incluso algunos pacifistas absolutos pueden llegar a ser, en la práctica y en lo cotidiano, no sólo pacifistas relativos, sino incluso pacifistas.

Y, en tercer lugar, como consecuencia de lo dicho anteriormente, en la práctica de los movimientos sociales por la paz y en la orientación que toman muchos pacifistas, el pacifismo está tan orientado hacia el futuro como el *pacifismo*.

De manera que más que entenderse como dos conceptos enfrentados y antitéticos deberían verse como no excluyentes y complementarios que, también en la práctica, podrían permitir realizar matizaciones entre las posiciones de unos y otros para casos concretos.

2. *Los argumentos ideológico-políticos del pacifismo*. Como hemos mencionado más arriba, el pacifismo podríamos conceptualizarlo, de una manera muy simple, desde un enfoque negativo. Aquel que haría referencia a que el pacifismo es, sobre todo, la negación de la guerra como instrumento de la política, esto es, no admitiría que la «guerra es la continuación de la política por otros medios», la conocida máxima de von Clausewitz.

Veamos, a continuación, algunos de los argumentos y posiciones más habituales que se han venido dando a través de los movimientos sociales por la paz.

a) *No al belicismo*. Negar la guerra y su uso tiene diversas implicaciones. De una parte significa la abominación del belicismo y de sus argumentos.

El belicismo es la creencia de que la guerra juega un papel fundamental, inevitable y positivo, para la humanidad. La guerra sería contemplada por los belicistas desde varios puntos de vista y argumentos, algunos de los cuales recogemos aquí, tales como:

— *Ideal heroico*: según el cual, las personas ofrecen sus más altas cualidades y virtudes por cumplir un deber (por ejemplo la defensa de la patria).

— *Selección natural*: la guerra sería una forma de selección natural o de lucha por la existencia, siendo los más capaces y los me-

por preparados los que asumirían la continuidad de la raza humana y todas las formas de liderazgo que ello conllevaría.

— *Fuerza educadora*: en tercer lugar, el belicismo ve en la guerra una fuerza educadora que se despliega: primero, en el servicio militar obligatorio y, luego, en la asunción de los múltiples códigos castrenses por una parte o por toda la sociedad, la posibilidad de una forma de vida superior, de una educación para tener una mayor cualificación para soportar la sobrevivencia en este mundo.

— *Cultura superior*: también la guerra podría ser interpretada como una forma superior de cultura, como si fuese una forma de progreso y aceleración cultural y tecnológica.

— *Fuerza unificadora*: y, finalmente, la guerra sería una suerte de poder unificador de grupos humanos frente a enemigos externos, amenazas o inseguridades, la guerra en definitiva cohesionaría.

Frente a todos estos argumentos el pacifismo afirma que ni las virtudes guerreras, ni la lucha por la existencia, ni la forma de educar, etc., son propias sólo y exclusivamente de la guerra y de su tiempo, sino que son capacidades, virtudes, códigos, etc., que no sólo se pueden dar y se dan en tiempos de paz sino que son más propios de personas generosas, valientes, filantrópicas y de nobleza de espíritu que son todas aquellas acciones que hacen pervivir los valores de la paz y de la justicia renunciando a matar y a crear o extender el sufrimiento humano.

Sin embargo, si bien todo tipo de pacifismo y de *pacifismo* estarían en contra del belicismo, como ya hemos podido ver. Ni uno, ni otro, estaría en contra de absolutamente todas las guerras, porque podría darse el caso de que algunas guerras pudieran ser aceptadas.

En la historia del siglo XX los mandatarios más importantes del mundo llegaron al acuerdo de que las únicas guerras legítimas eran las «guerras defensivas» (Pacto Briand-Kellogs, 1928), es decir, la respuesta frente a un ataque o el ejercicio del legítimo derecho a defenderse. Por ejemplo, el pacifismo jurídico aunque desarrolló en el pasado y aún sigue desplegando mecanismos e instrumentos para

evitar las guerras y los conflictos que pueden derivar en ellas, admite que todo Estado tiene la posibilidad de defenderse de una agresión respondiendo, proporcionalmente a ese ataque, lo que da pie a la guerra. Desde el punto de vista jurídico a esto se le podría denominar como el *ius ad bellum* (derecho a la guerra) que es el largo resultado de los debates habidos sobre las «guerras justas» y las «guerras injustas».

b) *Guerras justas y guerras injustas*. El debate sobre el *bellum iustum* fue una aportación de la cultura cristiana como respuesta a qué hacer frente a la participación de los seguidores de Cristo en las tareas de la defensa del Imperio romano. Agustín de Hipona y Tomás de Aquino desarrollaron algunos argumentos o condiciones que fueron ampliándose histórica, filosófica y jurídicamente a través de la «Escuela de Salamanca». Hoy día se admiten que serían seis las condiciones para que se pudiera hablar de una guerra justa, a saber:

— *Autoridad competente*: es decir que la guerra justa fuese declarada por una autoridad competente o una autoridad apropiada (el jefe político, religioso, etc.).

— *Causa justa*: que estuviera motivada por una causa justa, hoy día el ordenamiento internacional vigente formula dos supuestos para ello: la legítima defensa frente a un ataque y el quebrantamiento de la paz, en cualquier caso ha de demostrarse que la justa causa tiene objetivos claros, concretos e imprescindibles.

— *Último recurso*: se objeta que la guerra sea el último recurso después de haber agotado todos los posibles e imaginables.

— *Recta intención*: la justicia de la guerra ha de estar motivada por una recta intención que significa: no aplicar reglas de manera desigual o con doble rasero, restablecer la justicia violada y violentada y esmerarse en la coherencia de las conductas a lo largo del tiempo.

— *Probabilidad de éxito*: que exista alguna verosimilitud o posibilidad de éxito, que significa que el mal que genera toda guerra no sea inútil, que no engendre más odios y venganzas; y el

— *Principio de proporcionalidad*: la aplicación del principio de proporcionalidad que

tiene que ver con la propia guerra y con los medios usados en ella, esto implica que el bien logrado compense el mal causado, que existan medios proporcionados, tratando de combatir por una causa justa con medios justos evitando daños innecesarios o sufrimiento a inocentes.

Los argumentos y criterios para calificar a una guerra como «justa» o «injusta» fueron una de nuestras tradiciones morales más arraigadas dentro de una forma de concepción de la paz que se construyó, históricamente, en el mundo occidental europeo. Sin embargo, a medida que se fueron relajando tales condiciones acabaron por convertirse en legitimadoras de cualquier tipo de guerra (santa, imperialista, colonial, de agresión, preventiva, etc.), en tal sentido el pacifismo no admitiría ese uso torcido de un debate que nació para conducir al mundo a una paz sin guerras.

c) *El desarme.* Otro aspecto del pacifismo, en sentido negativo, se inclina hacia la limitación o eliminación del armamento, esto es, la apuesta por el desarme.

Siendo la guerra la máxima expresión de la violencia y considerando las armas instrumentos mortíferos y destructivos, limitar su fabricación, poner reglas y límites a su uso, o no transferir fondos para su investigación son tareas propias de los que se denominan pacifistas y, también, de algunos grados de *pacifismo*.

Desde el punto de vista jurídico, la limitación del uso de ciertos instrumentos de guerra se ha desplegado considerablemente a través del *ius in bello* (el derecho o las reglas dentro de la guerra), del derecho internacional humanitario y de los tratados y acuerdos que fueron, paulatinamente, limitando, aboliendo o condenando el uso de ciertas armas especialmente mortíferas y dañinas. O, más tardíamente, de aquellas armas denominadas de *destrucción masiva* de origen biológico, químico o nuclear.

Desde un enfoque histórico fue, tras la primera guerra mundial y, con el nacimiento del armamento nuclear cuando el pacifismo por el desarme levantó más alta su voz sobre la locura armamentística y sobre la transferencia de extraordinarias cantidades de recursos

humanos y materiales hacia la investigación, fabricación y despliegue de armas como las mencionadas anteriormente.

Así, durante los años 50 y 60 del siglo XX, los movimientos *freeze* o de congelación del armamento nuclear se fueron extendiendo por los Estados Unidos y, unas décadas después, el despliegue de misiles más modernos en la Europa Occidental dio lugar a las manifestaciones más importantes en cantidad y calidad contra la carrera de armamentos de las dos superpotencias (END, movimiento por el Desarme Nuclear Europeo) y que presentaría como propuesta más audaz el desarme nuclear unilateral de la parte europea del *mundo libre* (la denominada como *Opción Cero*) y la apuesta por unas formas de *defensa alternativas* (defensa civil sin armas o defensa popular noviolenta) a las potencialmente destructivas, también con la finalidad de que los que rechazaban al pacifismo porque lo interpretaban como una forma de no defensa, pudieran comprobar cómo éste tenía ideas y formas alternativas para defender la vida de los ciudadanos, sus instituciones y el territorio.

El desarme, no sólo el nuclear sino de otro tipo continúa siendo una tarea presente en los movimientos por la paz, por ejemplo, hoy día se sabe que las armas más mortíferas (las que causan el 90 por ciento de las muertes en la guerra) son las *Small Arms* o Armas Ligeras, aquellas que son fácilmente transportadas y fabricadas, a las cuales pueden acceder con comodidad muchos grupos armados convencionales o extralegales y son un gran negocio de un mercado exportador y comprador; igualmente las minas antipersonas son las que causan mayor número de accidentes y muertes posteriores a un conflicto bélico, dejando incapacitadas o lesionadas de por vida a muchas personas. Tanto el control sobre las primeras, como la abolición absoluta de las segundas ha sido objeto de reiteradas campañas de presión hacia los gobiernos del mundo para parar su lacra, y en esto sigue trabajando el movimiento pacifista internacional.

d) *El antimilitarismo.* Otro posible aspecto del componente conceptual expresado en forma negativa por el pacifismo es su antimilitarismo.

litarismo, lo que no significa ir contra las personas concretas que son profesionales o cuadros de un ejército, sino sobre la función que pueden cumplir o sobre los códigos en los que se expresan.

Recordaré que el *militarismo* es la inclinación al predominio militar en todos los órdenes de la vida y que se expresa, políticamente, bien mediante el predominio de los militares en el gobierno de un Estado, o bien en el apoyo del ejército a un modelo o sistema político. En consecuencia, ser antimilitarista implica unas cuantas formas de expresión de ello. Posiblemente una de las más conocidas sea la *objección de conciencia* al servicio militar obligatorio que, por su importancia, vamos a tratar más adelante de manera específica; pero, no conviene olvidar que también lo han sido –históricamente hablando– el decantarse por la preeminencia del poder civil sobre el militar, el evitar que se produzcan situaciones de *pretorianismo* (fomento de los privilegios de cuerpo o grupo de los militares frente a otras profesiones), el limitar la presencia militar en la vida civil cotidiana, el frenar radicalmente el intervencionismo militar en la toma de decisiones de un país, la crítica a ciertos códigos militares entendidos como exclusivos de esa profesión (honor, caballerosidad, etc.), o reducir al máximo el ordenamiento especializado de los militares o jurisdicción militar (por ejemplo, el código de justicia militar) a un exclusivo ámbito de actuación (la guerra).

Incluso aunque pudiera parecer paradójico podríamos encontrarnos que algunos militares son o han tenido comportamientos antimilitaristas porque prefieren ser considerados como unos simples profesionales al servicio de su Estado. Ciertamente no es fácil de admitir tal paradoja y, a la larga, los militares de ese talante acaban abandonando los ejércitos cuando han desarrollado suficientemente un grado de objeción que les hace insoportable vivir militarmente (ejemplo de ello fue el general Gert Bastian, marido de la famosa verde alemana Petra Kelly).

e) *La objeción de conciencia*. Sin embargo, es la objeción de conciencia al servicio militar obligatorio una de las expresiones más acabadas del antimilitarismo y del rechazo a

la guerra (siempre que aquella esté bien motivada y no sea expresión de una mala práctica ciudadana: la propia de un gorrón, de un polizón o de un parásito).

En realidad debería interpretarse como una actitud en positivo, que considera que los conflictos del mundo, en general; y, que la violencia en particular, no pueden ser resueltos con instrumentos como la guerra o con un rearme militar de la sociedad civil. En consecuencia, para los objetores, un ciudadano responsable no debiera contribuir a tales instrumentos realizando un servicio militar. Ello significaría, ser conscientes, de no incorporar más violencia al mundo o de legitimarla cooperando con ella cuando, verdaderamente, no se cree que ésta pueda resolver los problemas del mundo.

El objetor puede ser un *pacifista absoluto* según lo cual hace de la máxima, «No matar», su ideal y horizonte de vida, y no cambia para él en ninguna circunstancia, en consecuencia considera absurdos el mantenimiento de los ejércitos y el hacer la guerra, al margen del modelo de ejército o la función restrictiva que cumpla y orillando la distinción o clasificación de la guerra como defensiva u ofensiva, justa o injusta, etc., para él toda guerra es una forma de abyección y no está dispuesto a colaborar con esa forma de mal.

Si bien la mayor parte de los objetores se encuadrarían dentro de una forma de *pacifismo relativo o condicional* y, aquí, habría muchos grados y circunstancias, por ejemplo una de ellas sería la posibilidad de negarse a hacer el servicio militar y, en consecuencia a portar armas o matar a otros pero, podría ver aceptable la existencia de ciertos ejércitos o, al menos, de ciertas formas de defensa o, aún, de guerras defensivas o de liberación e, incluso, en ciertas circunstancias podría reconsiderar su objeción ante un inminente peligro o algún tipo de guerra, el valor de la vida pasaría aquí a un segundo plano pero siempre sería sustituida por un ideal de igual valor a ella, quizá la libertad o la justicia pero difícilmente podría ser la patria, la soberanía de su Estado o cosas similares (por tanto parece que iría más allá de un mero *pacifismo*).

Dado que existen muchas expresiones de ese relativismo sólo en un análisis pormeno-

rizado de las mismas se podrían considerar, también, los grados de coherencia de tal.

Finalmente el objetor de conciencia al servicio militar puede optar por dos vías, siempre que esté regulado ese derecho: o bien prestar un servicio sustitutivo de naturaleza civil lo que no deja de ser un acto de *conscriptión*, es decir, obligar a que un ciudadano preste un servicio semi gratuito a la comunidad, lo que tiene evidentes implicaciones ideológicas, económicas, sociales y personales por parte de los que lo realizan, del conjunto de la sociedad y del Estado; o, bien negarse a esto y optar por la *insumisión* que sería una expresión muy clara de desobediencia civil, esto es, sería un acto deliberado en contra de una ley u ordenamiento en el que se protesta contra la conscripción por considerarla lesiva a los derechos de ciudadanía. Habría unas cuantas consideraciones de tipo jurídico, ético-político e histórico para argumentar ambas posiciones pero no me voy a detener en ellas. Ambas posturas, sin embargo, tienen un alto grado de coherencia pero responderían, más allá de las circunstancias concretas e históricas, a visiones que podrían llegar a ser notablemente diferentes sobre la función y la relación entre el ciudadano y la comunidad política.

3. *El pacifismo como doctrina en favor de la paz.* Pero el pacifismo, como dijimos muy anteriormente, tiene una dimensión conceptual en positivo, es decir, es la doctrina que considera que existen alternativas al problema de la guerra y que indaga sobre las vías de la paz, que hace propuestas, que tiene un programa para que las guerras sean abolidas. Quizá uno de los ejemplos más interesantes, en un sentido genérico y amplio de todo ello, sea la filosofía política de la no violencia. En gran medida la doctrina de la no violencia ha ofrecido alternativas al problema de la defensa de una sociedad y no es, sólo, la negación o deslegitimación de la violencia.

Asimismo, en tal sentido, se han pronunciado líneas doctrinales y sociales como el *eco-pacifismo* y el *feminismo*, en las que aparecen el rechazo a la guerra pero, sobre todo, visiones muy interesantes de construcción de la paz, consiste en elaborar programas alter-

nativos al capitalismo y a la sociedad patriarcal, para crear las condiciones en que la paz sea positiva, y se ganen espacios a la justicia, la equidad y la libertad.

Por otra parte, un breve recorrido por la historia del pacifismo, en los siglos XIX y XX, revela hasta qué punto hubo una extensión, profunda y variada agenda de preocupaciones para hacer que el mundo fuese mejor y lograra salir de sus contradicciones.

No hay aquí espacio para detenerse, con profundidad en todo ello, pero fueron muchas las acciones y procesos en tal sentido. Las múltiples sociedades de paz, los congresos internacionales para su discusión o establecimiento, la creación de oficinas permanentes, las agrupaciones, los sistemas de alerta, los mecanismos de arbitraje, las plataformas universalistas y filantrópicas y así un largo etcétera no fueron sino respuestas, acciones e instrumentos a la construcción de la paz, un concepto que fue tomando dimensiones más y más complejas. Y, así desde posiciones de clase: ciertos sectores de las burguesías nacionales, hasta fragmentos significativos del mundo del trabajo; así como otras divisiones de tipo profesional o intelectual: artistas, periodistas, universitarios y científicos, etc.; alimentaron las esperanzas o contribuyeron con sus debates a una conceptualización de la paz que fue transformándose, de meramente utópica en realista, con la pretensión de ser más cercana a los ciudadanos y a sus intereses (una breve muestra de ello se puede ver en los cuadros adjuntos).

Pues bien, además de esas visiones, existen algunas otras mucho más clásicas de expresión del pacifismo y, algunas otras más modernas que, a continuación, vamos a ver con muchísima brevedad:

a) *El pacifismo jurídico* o *pacifismo del derecho.* Los partidarios de esta vía interpretan que la guerra es una institución, en gran medida, dependiente histórica, política y económicamente de la existencia de los Estados, cualesquiera que sean los modelos ideológicos de estos (totalitarios o democráticos, entre otras formas) o los fundamentos estructurales de los mismos (modelo de producción antiguo, feudal, capitalista).

No obstante, algunos señalan que mientras los Estados totalitarios son más proclives a hacer la guerra, aquellos que son democráticos han tenido siempre más cortapisas a usarla como instrumento de su política internacional o nacional. En cualquier caso, si las estadísticas y las teorías en este punto parece que hacen plausible este dato, hay demasiadas excepciones. De una parte, los períodos coloniales, donde los Estados liberales con regímenes parlamentarios no tuvieron inconvenientes en dominar vastos territorios bajo monarquías feudales o regímenes antiguos. O, tampoco tuvieron inconvenientes en hacer la guerra a otros Estados totalitarios. En cualquier caso las teorías apuntan, especialmente, que los regímenes democráticos se hacen la guerra entre sí en muy contadas ocasiones, lo que podría ser un dato muy interesante de cara al futuro.

El mayor problema, en todo caso, de los Estados en su relación con el pacifismo está en la propia naturaleza de aquéllos, esto es, en su capacidad de arrogarse el monopolio del uso de la fuerza, un poder que es supremo y exclusivo. Pero en ello está, a juicio de algunos pacifistas del derecho, en gran medida parte de la solución.

Esta solución vendría de la mano, no sólo de la expansión del derecho internacional (que restaría fuerza a las soberanías nacionales) sino, sobre todo, de la obligatoriedad de éste para todos los actores (fundamentalmente los Estados). Y, como consecuencia de ello, no sólo la creación de una comunidad internacional, sino la constitución de un gobierno a escala mundial que ejercería esa naturaleza de monopolio sobre la fuerza, y al que habrían de plegarse el resto de los actores. Combinando poder mundial y democracia, permitiría a juicio de muchos pacifistas del derecho, encontrar muchas soluciones a los actuales problemas del mundo y de la guerra en particular.

Mientras tanto, el pacifismo (más parece *pacificismo*) jurídico apuesta por ir incorporando mecanismos y procedimientos legales para expandir medios para resolver los conflictos internacionales sin tener que recurrir al uso de la guerra. Y se puede decir que no han sido pocos tales medios, cualquier somero recorrido histórico demuestra que el trabajo ha sido intenso.

b) *Los planes de paz*. Ciertamente una de nuestras tradiciones morales: la que se maduró en el período de la modernidad con la Ilustración, parte de una concepción de la paz que se acomoda a los ideales de conseguir una paz universal y con ciertos horizontes utópicos. Esta concepción no sólo ha aportado proyectos de paz, sino soluciones, argumentos, ideas y valores para la construcción de un mundo más humano.

De este período del siglo XVIII es la contribución más famosa, la realizada por el filósofo Immanuel Kant en un librito que pronto se convirtió en clásico, *Sobre la paz perpetua. Un proyecto filosófico* (1796). En él sostuvo, además de soluciones a la existencia de múltiples ejércitos, de problemas diplomáticos, de viejas concepciones de la soberanía, etc., que el único modo de obtener la paz perpetua, objetivo que creía posible, era sometiendo a los pueblos y las naciones a un único ordenamiento jurídico global que uniese a los pueblos y aboliese la guerra. Junto a aquél habría que considerar la creación de una ciudadanía universal junto a una ciudadanía nacional como un *continuum* social y político.

Muchos fueron los pensadores, filósofos, intelectuales, hombres de negocios, filántropos, etc., que en algún momento de sus vidas plantearon ideas para construir la paz o contribuyeron con escritos, más o menos sistematizados, a planes de paz, reconciliación entre las naciones o la formación de una comunidad internacional integrada y responsable. Muchos de éstos reforzaron las ideas kantianas, desde puntos de vista muy distintos y complementarios con argumentaciones: jurídicas, económicas, éticas, religiosas, humanistas, etc.

c) *Los nuevos pacifismos*. El pacifismo actual, para terminar este apartado, es en gran medida heredero de aquellas agendas y debates. En este sentido las aportaciones de Habermas, por ejemplo, a la paz o a la constitución de un gobierno universal es herencia muy directa y actualizada de los iluministas del siglo XVIII. Y, así, aquellas ideas por las cuales las Naciones Unidas si quieren ser, verdaderamente, reflejo de un gobierno mundial, no pueden ser un espacio privativo de los

PACIFISMOS
Tipos de expresión histórica (siglos XVI-XIX)

TIPOS	IDEAS	EJEMPLOS
Pacifismo religioso	No responder al mal con mal; resistirse a la violencia del mundo; amor universal; hermandad de la humanidad; <i>evangelismo</i> ; extinción de la propiedad; ahimsa; auto-control; etc.	Religiones (jainismo, budismo, bahaísmo, etc.); Iglesias minoritarias (amish, cuáqueros, menonitas, hutteritas, taboristas, etc.).
Pacifismo utópico-moderno	Violencia asimilada a la sociedad de privilegios, a la propiedad privada, a la vida cortesana y guerrera. Confianza en la vida sencilla, rural y libre.	<i>Utopía</i> de Moro; <i>Cristianópolis</i> de Andreae; <i>La Ciudad de Dios</i> de Campanella; <i>Nueva Atlántida</i> de Bacon; etc.
<i>Guerra justa</i>	Clásico debate sobre las condiciones de la guerra justa: ser declarada por una autoridad competente, motivada por una causa justa, último recurso, recta intención y probabilidad de éxito. Argumentos y corrientes del iusnaturalismo.	Agustín de Hipona, Tomás de Aquino; «Escuela de Salamanca» (Francisco de Vitoria, Diego de Covarrubias, Martín de Azpilcueta y Domingo de Soto, etc.).
Pacifismo humanista	Degeneración del cristianismo; guerra como el mal absoluto de su tiempo; reglamentar y limitar los instrumentos usados en la guerra; partidarios de la unidad de la Cristiandad; tolerancia religiosa; libre albedrío; etc.	<i>Querela Pacis</i> de Erasmo de Róterdam; <i>El derecho de la guerra y de la paz</i> de Ugo Grocio; entre otras.
«Derecho de Gentes»	Precedente de los derechos humanos; del derecho internacional humanitario; protección de los indios; antiesclavismo; etc.	Bartolomé de Las Casas; «Escuela de Salamanca»; ...
Pacifismo utópico, ilustrado y universalista	Precusores de las ideas de la <i>paz perpetua</i> , de los modelos <i>ideales</i> de relación entre las naciones, visionarios de una Europa unida e integrada de equilibrio de poderes, partidarios del federalismo y de un gobierno mundial, etc.	<i>La paz perpetua</i> de Inmanuel Kant (1795). Proyectos de William Penn, el Abate de Saint-Pierre, Jeremy Bentham, Friedrich von Gentz, Giuseppe Mazzoni, etc.
Pacifismo liberal-burgués	Partidarios del <i>pacifismo</i> , impulsores de las ideas liberales y democráticas (igualdad entre los ciudadanos y los Estados, ampliación de derechos civiles y políticos, control y limitación del poder del Estado, división de poderes), abolicionistas de la esclavitud, precusores del pacifismo del derecho, etc.	New York Peace Society (1815), Ligue Internationale et Permanente de la Paix (1867), Ligue Internationale de la Paix et de la Liberté (1867), Henry David Thoreau (1848) <i>Sobre la desobediencia civil</i> .

PACIFISMOS
Tipos de expresión histórica (siglos XVI-XIX)

TIPOS	IDEAS	EJEMPLOS
<i>Pacifismo económico</i>	La paz mundial se consigue con el libre comercio, la «solidaridad de intereses», el final de los monopolios, la libertad de los mares y la circulación de las ideas.	Jean-Baptiste Say, Víctor Considerant, Constantin Pecqueur, Frédéric Bastiat, Richard Cobden, Joseph Garnier, etc.
Pacifismo socialista utópico	La paz a través de modelos armoniosos y equilibrados de producción, consumo y vida, liberando al ser humano de la violencia y la alienación. El peligro de la propiedad privada de los medios de producción.	Charles Fourier, Robert Owen, Etienne Cabet, Pierre-Joseph Proudhon, Saint-Simon, etc. Proyectos de <i>New Armony</i> , Falansterios, etc.
Pacifismo proletario (socialista e internacionalista)	<i>Internacionalismo</i> sinónimo de pacifismo; paz por el progreso material, moral y la justicia social; anti-imperialistas, anti-colonialistas, anti-nacionalistas y antimilitaristas; defensa popular en armas pero negativa de los ejércitos profesionales o estatales; capitalismo como una forma de guerra; huelga general contra la guerra; partidarios de la diplomacia abierta y pública; defensores del inter-parlamentarismo; promotores del tribunal internacional de arbitraje; cultura obrera como cultura de paz; etc.	Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), Congresos de la II Internacional Socialista; Víctor Hugo, Ferdinand Domela Nieuwenhuis, Emile de Laveleye, Jean Jaurés, Rosa Luxemburg, Pablo Iglesias; social-democracia; etc.

Estados, sino que ésta ha de estar abierta a las ONG's, los pueblos, los ciudadanos, el género, etc., son un claro ejemplo de la renovación de tales agendas.

Asimismo, el pacifismo ha tenido también grandes transformaciones de otro tipo, en parte por la creciente influencia del mundo jurídico, de la economía y de una disciplina como las relaciones internacionales en nuestra visión del mundo —esto de alguna manera desde fuera del propio pacifismo—, pero también desde dentro del pacifismo por el influjo y los enfoques aportados por la no-violencia, el ecologismo y el feminismo. Así, cuando se habla de nuevas formas de pacifismo, tales como: las nuevas diplomacias que trabajan sobre el terreno con modalidades de gestión de las crisis desde otras metodologías (diplomacia civil noviolenta); o, cuando

se piensa en intervenciones a través de cuerpos civiles de paz en situaciones pre-conflicto o post-conflicto; por tan sólo apuntar, sobre este escrito, dos nuevas dimensiones del pacifismo más actual, se puede comprobar de qué manera existe una influencia creciente y renovada del viejo pacifismo universalista a través de visiones más realistas y pragmáticas del mundo, y cómo la influencia de la especialización y la profesionalización de las tareas se hace presente en esta forma de intervención.

Estas otras morfologías y dimensiones son reflejo, finalmente, de la gestación de un nuevo concepto práctico de la soberanía del ciudadano en un mundo global y globalizado, cuyas preocupaciones son crecientes y cuyas intervenciones quieren ser reflejo de lo primero.

PACIFISMOS
Tipos de expresión histórica (siglo XX)

<i>TIPOS</i>	<i>IDEAS</i>	<i>EJEMPLOS</i>
Pacifismo del derecho	Arbitraje y negociación internacional; formas múltiples de diplomacia y de cooperación; condena y renuncia de las guerras ofensivas; derecho internacional humanitario; sistema de prevención de conflictos y de alerta temprana; mantenimiento de la paz; gobierno mundial y jurisdicción internacional; regulación y defensa de los derechos humanos, de las minorías, de las mujeres, de los niños, etc.; lucha contra la esclavitud; etc.	Cruz Roja y Media Luna Roja, Tribunal Internacional de Arbitraje (1899), Liga de Naciones (1919), Tratado de Renuncia a la Guerra (1928), Naciones Unidas (1945), Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), Corte Penal Internacional (1998), Peacekeeping y Peacemaking, etc.
Pacifismo feminista	Igualdad jurídica, política y social (derechos de las mujeres); liberación sexual; denuncia de los sistemas patriarcales y jerárquicos de género; discriminación positiva; denuncia de las formas «domésticas» de violencia; anti-militarismo y anti-belicismo; etc.	Women's International League for Peace and Freedom (WILPF); Movimientos de Liberación de la Mujer; Women Against Violence Against Women (WAVAW); Greenham Common; Mujeres de Negro...
Pacifismo de entreguerras	Anti-conscripción, anti-militarismo y anti-belicismo; objeción de conciencia; desarme; denuncia de los sistemas totalitarios filo-fascistas y filo-comunistas; anticolonialismo; internacionalismo; diálogo inter-religioso e inter-confesional; educación democrática; igualdad racial; comunitarismo; etc.	International Fellowship of Reconciliation (IFOR); War Resisters' International (WRI); International Peace Bureau (IPB); etc.
Noviolencia	Denuncia de todas las formas de violencia; <i>humanización</i> de la política; desarrollo de medios persuasivos, de protesta, de resistencia civil, de no-colaboración, de acción directa, de desobediencia civil, etc.; relación indisoluble entre medios-fines; diplomacias y defensa alternativas; educación en la noviolencia; teología de la noviolencia; empoderamiento; etc.	Liberación colonial (India); defensa de los derechos civiles y políticos (EE UU); contra dictaduras y el Apartheid; diplomacia y defensa civil noviolentas; Comunidades del Arca; Movimiento de Acción Noviolenta de Italia; Gandhi, Luther King, Nelson Mandela, Aldo Capitini, Gene Sharp, Lanza del Vasto, Alex Langer, etc.
Pacifismo antinuclear	Alternativas a la Guerra Fría: contra la disuasión nuclear, querella contra el <i>exterminismo</i> y los bloques militares, «opción cero»; denuncia del complejo industrial-militar; contra las guerras neo-coloniales; formas de vida alternativa (comunales); defensa de los derechos humanos; ciencia y tecnología para la paz; etc.	Pugwash, movimientos <i>freeze</i> , <i>Campaign for Nuclear Disarmament</i> (CND) y <i>European Nuclear Disarmament</i> (END), Greenham Common, <i>Los Verdes</i> (Grünen), Movimiento de Objeción de Conciencia (MOC), etc.

PACIFISMOS		
Tipos de expresión histórica (siglo XX)		
TIPOS	IDEAS	EJEMPLOS
Ecopacifismo	Desarrollo a escala humana; hipótesis Gaia; denuncia de las semillas transgénicas; sistemas de cultivos biológicos y sostenibles; desarrollo de tecno-ciencia y de energías alternativas; preservación de los eco-sistemas; «ecología de los pobres»; derecho de los animales; etc.	Cosmocentrismo; bioeconomía; Energías alternativas; Indigenismo; Movimientos socio-ecologistas: Chipko, Permacultura, Greenpeace, <i>Tree climbers</i> , etc.
Pacifismo humanitario y de los derechos humanos	Denuncia de la violencia estructural, de la deuda externa, del maldesarrollo; comercio justo y solidario; cultura de la paz; programas de desarrollo; defensa de los derechos humanos de segunda y tercera generación; protagonismo de la sociedad civil; interculturalidad; educación para la paz; etc.	ONG's de derechos humanos, cooperación al desarrollo, ayuda humanitaria, defensa de minorías, etc. (Médicos sin Fronteras, Amnistía Internacional, etc.).

Véase también: Métodos de Acción Noviolenta, Noviolencia, Paz positiva, Pacifismo religioso.

Bibliografía:

- BOBBIO, Norberto (1992), *El problema de la guerra y la vías de la paz*. Barcelona, Gedisa.
- , (1997), *El tercero ausente*. Madrid, Cátedra.
- BROCK, Peter (1972), *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton, Princeton University Press.
- BROCK, Peter y YOUNG, Nigel (1999), *Pacifism in the Twentieth Century*. Syracuse, Syracuse University Press.
- CEADEL, Martin (Ed.) (1987), *Thinking About Peace and War*. Oxford, Oxford University Press.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2000), «La sociedad civil por la paz», en MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.), *Historia de la Paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada, Universidad de Granada, 291-357.
- NORMAN, Richard J. (1995), *Ethics, Killing & War*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RANDLE, Michael (1998), *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona, Paidós.
- SALBIDEGOITIA ARANA, José María (1994), *El esfuerzo humano por vivir en paz*. Bilbao, Ayuntamiento de Bilbao.

SCHELER, Max (2000), *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona, Alba Editorial.

Webs:

- <http://www.utm.edu/research/iep/p/pacifism.htm> (En torno al concepto).
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Pacifism> (Concepto e historia).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

PACIFISMO ANTINUCLEAR. Véase *Pacifismo*.

PACIFISMO FEMINISTA. Corriente ideológica y de actuación que aúna las ideas pacifistas con las reflexiones y reivindicaciones feministas, ya que entiende que la paz tan sólo es posible en su plenitud en un contexto de igualdad entre mujeres y hombres y, al mismo tiempo, que dicha igualdad conduce necesariamente a la construcción de un mundo más justo, igualitario y por tanto pacífico. Así, entiende que los objetivos de la paz y la igualdad son inseparables y dependientes el uno del otro, porque las reivindicaciones del movimiento feminista respecto a la igualdad, la

justicia social y los derechos humanos contribuyen de forma esencial a la construcción de la paz positiva, además de promover redes de mujeres por encima de las fronteras, las etnias e ideologías, aplicando en sus movilizaciones mayoritariamente prácticas no violentas.

Por otro lado, pacifismo y feminismo han estado frecuentemente interrelacionados a lo largo de su evolución histórica como movimientos sociales y como corrientes ideológicas, hasta la conformación del denominado pacifismo feminista. Así, la historia de las mujeres ha conocido un sucesivo desarrollo de vinculaciones y relaciones entre pacifismos, feminismos y lucha contra las diversas formas de violencia social, entre las que se encuentra de forma específica la violencia de género; aunque también es cierto que los caminos del feminismo y del pacifismo no han sido siempre necesariamente coincidentes.

La asociación entre feminismo y pacifismo se remonta a las primeras formulaciones feministas realizadas en el siglo XIX desde algunas corrientes de los socialismos «utópicos», por ejemplo, las realizadas por las mujeres saint-simonianas. En este sentido, la socialista saint-simoniana Jean Deroin escribía en 1848:

«Las mujeres contestan a los hombres que preguntan “¿qué queréis?, ¿qué estáis intentando hacer?”; queremos construir un mundo nuevo con vosotros, donde reinen la paz y la verdad, queremos justicia dentro de todos los espíritus y amor dentro de todos los corazones».

Poco después, durante la guerra de Crimea de 1854, Frederika Bremer (1801-1865), la feminista sueca que luchó por la igualdad de derechos, apeló a las mujeres para que formaran una liga pacifista, argumentando que:

«por separado somos débiles y sólo podemos conseguir poco, pero si extendemos nuestras manos por todo el mundo, podemos coger la tierra en nuestras manos como un niño».

En esta misma línea, en la conformación histórica de estas relaciones entre pacifismo y feminismo, es necesario hacer referencia en este

sentido a la figura de Bertha von Suttner, la llamada «sufragista por la paz» austríaca, quien en 1889 escribió el libro titulado *¡Dejad las armas!*, cuyo éxito tuvo como consecuencia el que Alfred Nobel instituyese el premio Nobel de la Paz; de tal manera que Suttner fue la primera mujer que lo recibió en 1905.

En el desarrollo de los discursos feministas y del movimiento sufragista a favor del voto de las mujeres estuvo presente en muchas ocasiones un planteamiento esencialista o basado en la idea de la diferencia, en el sentido de partir de la consideración de que las mujeres eran moralmente superiores a los hombres, por la mayor altura ética de los «naturales» –en realidad, culturales– valores femeninos. En este sentido, un argumento utilizado en ocasiones por sectores sufragistas fue que el voto de las mujeres era necesario porque, como madres, votarían siempre a favor de la paz, y las guerras terminarían. Esta identificación de las mujeres con la paz y de los hombres con la guerra es tan antigua como la cultura europea misma, pues en Grecia y Roma la conceptualización femenina de la Paz, su representación como diosa, forma parte del discurso que sobre lo femenino existe en dichas sociedades.

En el siglo XX, en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, y a partir de la línea pacifista planteada por Bertha von Suttner, la prensa feminista, como por ejemplo el periódico francés de la Liga por los Derechos de las Mujeres, mostraba a un hombre con una papeleta de voto que decía «guerra» y a una mujer con una que decía «paz», en un texto en el que podía leerse:

«La paz mundial, la armonía social y el bienestar de la humanidad solamente existirán cuando las mujeres consigan el voto y puedan ayudar a los hombres a hacer las leyes».

Y en 1910 el Congreso Internacional de Mujeres Socialistas hizo de la «lucha contra la guerra» un objetivo fundamental y pidió que se incluyera en el programa de todos los congresos socialistas.

Fue en la experiencia histórica de la Primera Guerra Mundial la que originó una gran

movilización de organizaciones de mujeres feministas y sufragistas que en muchos casos se manifestaron y posicionaron contra la guerra y a favor de la paz. Aunque también, en el mismo contexto, la guerra supuso la fractura del movimiento sufragista porque muchas mujeres integradas en él optaron por apoyar a sus respectivos gobiernos en el enfrentamiento bélico, de tal manera que unas organizaciones feministas adoptaron una postura pacifista y otras una postura nacionalista intervencionista. Así un amplio sector del movimiento de mujeres por la igualdad de derechos y de las mujeres socialistas dejaron a un lado sus reivindicaciones feministas y pacifistas al estallar la guerra, de tal manera que se produjo una escisión de los sectores feministas pacifistas que, aunque minoritarios, fueron enormemente activos. En concreto, en Inglaterra, la mayoría de militantes de las dos grandes organizaciones sufragistas, la Unión Social y Política de Mujeres (WSPU) y la Unión Nacional de Sociedades por el Voto de las Mujeres (NUWSS) apoyaron activamente a su gobierno en la participación en la guerra y esto tuvo como consecuencia que en la primavera de 1915 casi todas las representantes nacionales de la NUWSS dimitiesen para formar un grupo pacifista.

Poco antes, en los últimos días del verano de 1914, antes de que Gran Bretaña entrara en guerra con Alemania, la campaña a favor de la neutralidad se había extendido por todo el país. Entre los grupos que pedían al gobierno liberal que se hiciese todo lo posible para evitar los horrores de la guerra, se hallaba la Alianza Internacional por el Voto de la Mujer. El 31 de julio, las representantes de la Alianza entregaron un manifiesto al Ministerio de Relaciones Exteriores y a las embajadas extranjeras de Londres. Lo firmaban la señora Fawcett y Chrystal MacMillan en nombre de doce millones de mujeres de veintiséis países, y en él se recogían palabras como las siguientes:

«Las mujeres del mundo vemos con disgusto y aprensión la presente situación de Europa, que amenaza a todo un continente, e incluso al mundo entero, con los desastres y horrores de la guerra. En esta hora terrible, en la que el destino de

Europa depende de unas decisiones sobre las que las mujeres no podemos influir, y conscientes de nuestras responsabilidades como madres de la raza, no podemos permanecer al margen pasivamente. Aunque carecemos de poder político, hacemos un llamamiento a los gobiernos y a las fuerzas en el poder de nuestros respectivos países para que eviten este amenazador desastre sin precedentes (...). Nosotras, mujeres de veintiséis países (...) pedimos que no se rechace ningún método de conciliación o arbitraje que pueda contribuir a solucionar las diferencias internacionales y evitar que la mitad del mundo civilizado se sumerja en un baño de sangre».

Al día siguiente de la entrega de este manifiesto, Alemania declaró la guerra a Rusia. Emmeline Pethick-Lawrence, destacada sufragista de la WSPU, abandonó la organización y comenzó en Estados Unidos una campaña por la paz. En Nueva York contribuyó a la formación del Partido de Mujeres por la Paz. En Alemania, las sufragistas Lida Gustava Heymann y Anita Augsborg convocaron un encuentro internacional de mujeres europeas para luchar por la paz, y sobre todo, las socialistas internacionalistas Clara Zetkin y Rosa Luxemburg apostaron por el pacifismo enfrentándose a su propia organización, el Partido Socialdemócrata alemán que acabó votando a favor de los créditos de guerra.

Fue por tanto el contexto de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) el que generó la celebración en Europa de dos congresos diferentes de mujeres pacifistas, ambos en 1915: el Congreso de Mujeres Socialistas Internacionalistas, liderado por Clara Zetkin, celebrado en Berna en marzo, y el Congreso Internacional de Mujeres, celebrado en La Haya en abril. En ambos, las mujeres feministas y socialistas pidieron que se presionase por parte de los grupos de mujeres sobre sus respectivos gobiernos para conseguir la paz. El Congreso Internacional de Mujeres, de La Haya, liderado por la sufragista y pacifista holandesa Aleta Jacobs y por Jane Addams, respectivamente, lograron una amplia respuesta y consiguieron reunir más de mil mujeres dele-

gadas. Las sufragistas alemanas se mostraron especialmente entusiastas y muchas de ellas salieron para La Haya, pero fueron detenidas en la frontera y sólo veintiocho pudieron pasar. No asistió ninguna mujer francesa ni rusa por causa de las condiciones bélicas pero, en cambio, Gran Bretaña reunió una delegación de unas ciento ochenta mujeres deseosas de cruzar la barrera militar, pero el gobierno británico pidió informes sobre ellas y denegó casi todos los pasaportes, y sólo dos docenas de mujeres lo consiguieron. Estos congresos simbólicos e históricos tomaron resoluciones que sentaron las bases de un movimiento internacional de mujeres por la paz. En ellas se reflejaba el compromiso contraído para seguir impulsando tanto la campaña en favor del voto para la mujer, como la búsqueda de medios pacíficos para solucionar las disputas internacionales mediante la creación de mecanismos de arbitraje internacional donde deberían ser escuchadas las voces de las mujeres.

En concreto, en el Congreso de La Haya se acordó nombrar delegadas que llevasen el mensaje contenido en las resoluciones a los gobernantes de los países beligerantes, a los de los países neutrales de Europa y al presidente de Estados Unidos, de tal manera que estas delegadas se entrevistaron con los ministros de Asuntos Exteriores y Jane Addams se reunió en Washington con el presidente Wilson, que declaró que las resoluciones del Congreso parecían «con mucho, la mejor fórmula propuesta hasta el momento». Aunque finalmente ningún gobierno puso en práctica la propuesta de convocar una conferencia de naciones neutrales mediadoras, y las asistentes al congreso de La Haya fueron acusadas reiteradamente de falta de patriotismo. Durante la guerra, las mujeres pacifistas que vivían en las naciones beligerantes fueron perseguidas y sometidas a vigilancia policial, de tal manera que por ejemplo en Francia la feminista socialista Louise Saumoneau fue condenada a prisión por distribuir el Manifiesto redactado por el congreso de Mujeres Socialistas de Berna; y Hélène Brion, una maestra pacifista, fue acusada de traición, y se le incapacitó para ejercer la docencia por distribuir panfletos pacifistas en 1918. Durante su juicio, ella relacionó feminismo y pacifismo declarando:

«Soy enemiga de la guerra porque soy feminista. La guerra representa el triunfo de la fuerza bruta, mientras que el feminismo sólo puede triunfar por medio de la fuerza moral y los valores intelectuales. Entre ambos (la guerra y el feminismo) hay una contradicción total».

A partir del Congreso de La Haya se creó la Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad, que se extendió rápidamente por diferentes países europeos, y cuyo espíritu se trasluce en su primer informe anual en el que proclamaban la urgencia de unir dos movimientos que se sentían vitalmente vinculados: el movimiento feminista y el movimiento pacifista. En Gran Bretaña, paralelamente a las actividades de la Liga, también muchas mujeres integradas en el movimiento socialista se oponían al militarismo y rechazaban el servicio militar: una de sus campañas fue la «Cruzada de las Mujeres por la Paz», iniciada desde los primeros momentos de la guerra, que tuvo mayor auge en 1917-1918 y que agrupó a mujeres anti-belicistas a nivel popular y de base, vinculadas al laborismo. En sus actividades colaboraron con la Liga Internacional de Mujeres por la Paz, consiguiendo una mayor implantación en poblaciones industriales alejadas de Londres, que en algunos casos eran demasiado pequeñas para tener una sección de la Liga. La Cruzada de Mujeres por la Paz tuvo una buena acogida entre las mujeres trabajadoras que querían que se acabase la guerra, pero también recibió feroces ataques: se importunaba a las seguidoras del grupo y, en Manchester, la policía prohibió la celebración de una concentración en Stevenson Square, tradicional lugar de reunión de la ciudad.

Después de 1918 y en la Europa de entre-guerras, en unos años en que las mujeres sufragistas comenzaron a ver convertirse en realidad la obtención del voto, y muchas se integraron en los partidos políticos, saliendo en algunos casos elegidas concejalas o diputadas, se consolidaron las vinculaciones entre feminismo y pacifismo. Muchas mujeres continuaron defendiendo el internacionalismo, la paz y la no violencia, como por ejemplo la Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la

Libertad, que se reunió de nuevo en 1919, y siguió desarrollando actividades a favor de la no violencia. En concreto, su sección británica al finalizar la guerra contaba con cuatro mil mujeres pertenecientes a cincuenta grupos diferentes y con una fuerte implantación en Manchester, ciudad donde el socialismo y la lucha por el voto de las mujeres habían ido de la mano durante largo tiempo.

Así, puede decirse que a raíz de las grandes movilizaciones de mujeres antes y durante la Primera Guerra Mundial comenzó a manifestarse de una forma amplia, en movimientos y foros de alcance internacional, una reflexión feminista en la que desde la reivindicación de la igualdad de género, de los derechos humanos para las mujeres y de la justicia social se fue reelaborando el concepto de paz. Así, iría concretándose posteriormente, por ejemplo, en el concepto de «Paz Positiva» en el que se incluyen los derechos de las mujeres y los objetivos sociales y culturales del movimiento feminista, particularmente la crítica y la oposición a las formas de violencia derivada de las relaciones patriarcales y de género. Concepto feminista de paz que se ha recogido de forma sintética, en la frase: «Ni guerra que nos destruya ni paz que nos oprima».

En los años veinte y treinta del siglo XX la ascensión de los fascismos, caracterizados particularmente por su violencia, sexismo y racismo, generaría la aparición y desarrollo dentro de los movimientos feministas y de mujeres de una clara toma de postura antifascista, al tiempo que pacifista. Hay que hacer referencia en este sentido al Congreso de Mujeres contra la Guerra y el Fascismo que se convocó en París en julio de 1934; y que daría lugar también en España a la aparición de un grupo de mujeres con el mismo nombre –Mujeres contra la Guerra y el Fascismo– del que surgiría poco después la Asociación de Mujeres Antifascistas (AMA), una de las primeras organizaciones masivas de mujeres existente en España y que jugaría un importante papel durante la guerra civil.

En las vinculaciones entre pacifismo, feminismo y antifascismo durante los años treinta es especialmente significativa la figura de Virginia Woolf con su libro *Tres Guineas*,

publicado en 1938: Cuando Woolf vio que la Segunda Guerra Mundial era inminente tras la invasión de Hitler de las tierras del Rin, escribió este largo ensayo como respuesta a la pregunta: «¿Cómo cree usted que podemos evitar la guerra?». Para Virginia Woolf, la respuesta estaba en el rechazo al fascismo y a los tradicionales valores masculinos y bélicos que aquél glorificaba, frente a los que creó una alternativa feminista pacifista. Para ella, el feminismo era un camino hacia la paz, estableciendo una clara relación entre pacifismo, feminismo y antifascismo, y afirmaba que Hitler establecía una relación del mismo tipo cuando distinguía entre «una nación de pacifistas y una nación de hombres». Así, la base de *Tres Guineas* es la propuesta de que las mujeres, «anónima y secretamente», se dediquen a subvertir y a transformar la sociedad controlada por el hombre, la guerra y el capitalismo.

Cuando comenzó la Segunda Guerra Mundial, muchas organizaciones de mujeres y grupos pacifistas se opusieron a ella, pero la realidad de la contienda terminó con estas protestas, y para las feministas, socialistas y pacifistas los fascismos significaron el exilio, la cárcel y la muerte. El avance del nazismo minó la fe antimilitarista del primer contingente de mujeres que crearon la Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad; sin embargo, esta organización todavía existe y figuró, por ejemplo, entre los grupos que presionaron a favor de la declaración de la Primera Sesión Especial sobre Desarme de las Naciones Unidas en 1978.

En la segunda mitad del siglo XX, numerosas feministas se han movilizado activamente en favor de los derechos humanos y del desarme, y en contra de conflictos armados como los de Vietnam, Irlanda del Norte, la guerra del Golfo o la guerra en la ex Yugoslavia. En este último caso, hay que destacar el movimiento internacional de Mujeres por la Paz y Mujeres de Negro generado a partir de la aparición en Belgrado de *Mujeres de Negro* en octubre de 1991, como organización feminista pacifista que desde esa fecha ha estado presente en las calles de Belgrado protestando contra la ideología nacional-militarista y la guerra.

Finalmente, desde el año 2000, la organización de la denominada Marcha Mundial de las Mujeres que agrupa a miles de mujeres de organizaciones feministas de todo el mundo, ha recogido entre sus reivindicaciones la demanda de la paz y el desarme, la rebaja de los gastos militares y la prohibición de venta de armas; y, por otro lado, se plantea de forma específica la lucha contra la violencia de género.

Véase también: Ecofeminismo, Feminismo, Pacifismo, Mujeres de Negro.

Bibliografía:

- AGUADO, Ana (Ed.) (1999), *Mujeres, regulación de conflictos sociales y cultura de la paz*. Valencia, Institut Universitari d'Estudis de la Dona-Publicacions de la Universitat de València.
- ANDERSON, Bonnie y ZINSSER, Judith (1991), *Historia de las Mujeres: Una historia propia*. Barcelona, Crítica.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (Coord.) (1998), «Mujeres, paz y regulación de conflictos», en *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 5/2, 239-337.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (2000), «Las mujeres y la paz en la historia: aportaciones desde el mundo antiguo», en MUÑOZ, Francisco, LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.) *Historia de la paz: tiempos, espacios y actores*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- PIERSON, Ruth Roach (Ed.) (1987), *Women and Peace. Theoretical, historical and practical Perspectives*. Londres, Croom Helm.
- PIETILÄ, Hikka (1990), «La contribución de la mujer como prerrequisito para una paz duradera», en *Quince años de feminismo. Poder y libertad*. Partido Feminista de España, 16-19.

Webs:

- <http://www.wilpf.int.ch> (Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad).
- <http://www.ffq.qc.ca/marche2000> (Marcha Mundial de las Mujeres 2000).
- <http://www.wib.matriz.net> (Mujeres de Negro).

PACIFISMO RELIGIOSO. Por este concepto debiéramos entender todo un conjunto amplio de respuestas y alternativas sociales, culturales y políticas, desde la religión, al uso de la guerra y de otras formas de violencia directa. No son sólo los programas de las religiones en favor de la paz, y es evidente que no todas ellas son tan claras y precisas a este respecto, sino de aquellos movimientos religiosos más bien minoritarios que adoptaron como propios los ideales, doctrinas y corrientes del pacifismo, como estilo de vida, como forma de organización comunitaria, o como crítica frente lo que identificaban con la guerra, la violencia y ciertas formas de ejercicio del poder.

Tanto las grandes religiones monoteístas (cristianismo, islam, judaísmo), como las otras grandes doctrinas religiosas (taoísmo, hinduismo, budismo), han hecho aportaciones puntuales o estructurales a la concepción de la paz o del rechazo a la guerra. Asimismo, otras religiones minoritarias o corrientes minoritarias dentro de las anteriores han generado un cúmulo importante de enseñanzas y respuestas a qué hacer con el sufrimiento humano, la violencia y la guerra como fenómenos e instituciones culturales y sociales.

De la antigua India provino, desde hace más de 2.500 años, el concepto ético de *ahimsa* que pretendía la observancia del respeto a toda vida. Esta concepción se fue extendiendo y reinterpretando como formas de amor, respeto a lo creado por la divinidad, resistencia al mal, etc., y sigue siendo hoy un referente fundamental para la comprensión del pacifismo y la no violencia.

Muchas de estas prácticas religiosas se han acabado asimilando, a través de la historia, con formas pacíficas que rechazaban la violencia, y que asumían una vida sencilla, rural y de pequeñas comunidades de iguales. De hecho, algunas de las formas que adoptó el pacifismo, además de ser un término contemporáneo, como tal no había necesidad de practicarle puesto que, en gran medida, tanto en el mundo Antiguo, como posteriormente en época medieval, los sistemas de ejércitos estaban integrados por castas guerreras o por mercenarios, lo que no quiere decir que no existieran sistemas de levas, pero en cuyas so-

ciedades eran muy bajos los niveles de uso de la objeción de conciencia y de rechazo a la guerra pues ésta era cosa de nobles y de minorías. Una importante excepción a este argumento lo constituyó la posición de los primeros cristianos frente al Imperio Romano.

En esta voz, por razones de espacio, sólo vamos a hacer referencia a ciertas posturas en contra de la guerra y en favor de la paz dentro de eso que hemos querido denominar como «pacifismo religioso». Y, más concretamente, a aquellos movimientos religiosos que surgieron en determinadas épocas y que, tras los análisis de los expertos del pacifismo, se han ido identificando con aquel término. Me referiré, por tanto, de manera restrictiva a algunas Iglesias minoritarias preprotestantes y protestantes que adoptaron, con mayor o menor rigor y profundidad doctrinal, y con mayor intensidad o no, las prácticas del pacifismo y de la no violencia.

No obstante, antes de mencionar y describir algunas de estas Iglesias minoritarias, vamos a tratar de perfilar algunos rasgos, *grosso modo*, que podrían ser comunes, aunque en diferente grado, a todas ellas:

1. *La resistencia moral.* Las sociedades pacifistas religiosas se caracterizaron por su autenticidad e identidad moral, por la fuerza de sus convicciones, por su defensa de lo que consideraban los auténticos presupuestos del Evangelio, de la palabra y de la vida de Jesús de Nazaret.

En primer lugar, adoptando una vida imitadora de las primeras comunidades cristianas primitivas. Una vida sencilla, ligada a la naturaleza, de economía agrícola y artesanal, de vida hogareña, de prácticas culinarias vegetarianas y frugales. Un tipo de economía y vida autosuficientes para el mantenimiento de una mínima organización social, administrativa y política, donde los principales textos de referencia eran, además de los Evangelios, los libros y las lecturas procedentes de ciertos «padres» espirituales o fundadores, de ciertas vidas de personajes ilustres, de reformadores de verbo crítico y moral estricta.

En segundo lugar, manteniéndose alejados o a prudente distancia de la vida pública y, sobre todo, política. El rechazo a ocupar car-

gos públicos, a colaborar con la administración de los estados y los reinos, a desempeñar altas o notables representaciones, su oposición a un tipo de justicia sólo punitiva, su no conformidad con las injusticias y el mal de las diferencias sociales y económicas, en muchas ocasiones su oposición a pagar impuestos, o su consideración de la servidumbre como un problema no sólo socio-económico sino ético.

En tercer lugar, su resistencia moral les condujo también a ser prudentes a la hora de ejercer el proselitismo de sus doctrinas. Fustigaban la inmoralidad de los jerarcas, los lujos de las otras Iglesias, especialmente la católica, pero practicaban un pensamiento religioso bastante libre e independiente.

Y, finalmente, en cuarto lugar, su resistencia moral era una forma de nueva moral, nuevos estilos y comportamientos, ciertamente muy diversos entre unos y otros grupos: desde aquellos que aceptaban la poligamia o no aprobaban el matrimonio como institución, a aquellos que recomendaban las reglas de la castidad; desde los que estaban más preocupados por la fe, a aquellos más interesados por las formas, etc. El abanico era amplio pero, en cualquier caso, existía el elemento común de rechazar los vicios acumulados durante muchos años de Iglesia católica, apostólica y romana, y se empeñaron en marcar una nueva moral más apegada a una interpretación más literal, en fondo y forma, al «Evangelio del Amor».

2. *No resistir al mal con mal.* Esta fue una de las principales reglas, no siempre cumplida a rajatabla, pero muy característica de todas ellas. Ellos creían que el mal debía ser resistido o repelido pero sólo mediante medios pacíficos y morales.

De una parte, la valoración sustancial del mensaje no violento de Jesús de Nazaret, en forma de mandamiento del amor. Para ellos esa expresión de la no violencia se encontraba en el Sermón del Monte y en las Bienaventuranzas: «No resistáis al mal»; «Si alguien te golpea en la mejilla derecha, vuélvele también la izquierda»; «Amad a vuestros enemigos, y orad por los que os persiguen»; «Bienaventurados los pacificadores, pues Dios los llamará hijos suyos»; etc.

En parte muchos entendieron este mensaje de una manera literal: frente al problema de la opresión política, la violencia y la injusticia social cabía la respuesta del sufrimiento y el martirologio, combinado con el amor por aquellos, precisamente, que cometían el daño. No hay unanimidad al respecto, dado que no todos los grupos entendieron el uso de *no responder al mal con más mal* en aquel sentido. La idea evangélica parece que consistía en eso: no responder con violencia a la violencia, no caer en su trampa y sus redes, no tratar de curar el cáncer con más cáncer, sino poniendo en marcha otras muchas posibilidades, de las que las más exigentes eran el amor hasta a los enemigos, pero no tenían porque ser las únicas. De hecho se abrían muchas otras formas de resistir al mal: no colaborando con él, no imitándolo, rechazando sus dádivas, manteniendo una vida incólume y una moral incorruptible, etc.

El grado de exigencia mudó, históricamente, en función de muchas variables pero no parece que éstas se derivaran de una interpretación o adopción *circunstancial* del pacifismo y la no violencia; de entender éstos como un simple consejo de perfección sólo apto para unos pocos y, por tanto, descartable para los más débiles de espíritu; de ser un tipo de moral aplicable sólo a las relaciones individuales e interpersonales, y no acomodada a prácticas de gobierno o de poder –como ya advirtiera Martín Lutero cuando se refirió a la doble moral o los dos «reinos»–; que pudiera interpretarse esa resistencia al mal, en ciertas ocasiones que estuvieran motivadas por causa justa, con el uso de medios violentos e incluso con la acción de la guerra; o, que entender el derecho a defenderse, con uso de algún grado de violencia, se extendiera más allá de lo estrictamente imprescindible.

3. *Las actividades de diplomacia y reconciliación.* Esta dimensión de la aportación de estas formas de pacifismo religioso son verdaderamente modernas e interesantes. Esta contribución vino marcada por la idea de inscribirse y ser útiles para el mundo, por ir más allá de las estrechas comunidades en las que los ideales eran posibles entre iguales pero chocaban o se hacían inservibles más allá de éstas. Esta apertura al mundo les

permitió convertirse en útiles instrumentos en favor de la paz, tanto en el terreno diplomático de la comunidad de naciones a favor del arbitraje o de la solución racional de los problemas internacionales, como en los espacios post-bélicos de diálogo, recuperación y reconciliación entre las naciones, ofreciendo la dimensión humana y reparativa necesaria, o explorando las vías de la sanación de los traumas.

Es interesante ver cómo, especialmente, anabaptistas y cuáqueros, propiciaron diálogos interreligiosos entre las diferentes confesiones enfrentadas, siglos atrás, por las guerras de religión. Cómo aportaron sus ideas y sus prácticas al incipiente Derecho Internacional Humanitario y a las organizaciones filantrópicas de ayuda a refugiados y desplazados de la guerra, a no combatientes, etc. Cómo sus programas educativos e interculturales, y sus formas de trabajo les granjearon la gratitud y colaboración de otras confesiones, como judíos, católicos, anglicanos, neohinduistas, etc. Asimismo, su mediación en el terreno diplomático, les llevó a buscar soluciones a diversos conflictos en varios continentes, si bien es cierto que con suerte desigual.

Estas características generales conforman un panorama complejo, que refleja la importancia que tuvieron todos estos grupos a pesar de ser minoritarios en las diferentes sociedades donde se ubicaron. Sus aportes a la cualificación de la paz, de la no violencia y del pacifismo como oposición a la guerra, continúan siendo –en ciertos casos– un referente obligado no sólo de las raíces del pacifismo contemporáneo sino del aporte del mundo religioso a la paz mundial.

A continuación vamos a ver, algo más detenidamente algunos de estos grupos de Iglesias minoritarias. Por fuerza ha de ser una selección muy grande, pero significativa, respecto de una gran variedad de proyectos, algunos de los cuales acabaron extinguiéndose.

Los albigenses. Eran denominados así por la región de Albi, Languedoc (Francia). Fueron una Iglesia minoritaria hereje que comenzó a tener relevancia desde mediados del siglo XII y que la perdió a fines del siglo XIII.

Entraban dentro de un tronco más amplio denominado catarismo o cátaros (*katharos*, puro), un movimiento de adeptos que tuvo su origen en regiones orientales de Europa.

Los albigenses se consideraban «los pobres de Cristo» y se extendieron desde el Rin hasta los Pirineos, siendo sus regiones más importantes las de Tolosa, Carcasona y Albi. Rechazaban el Antiguo Testamento por el Nuevo. Eran dualistas, consideraban la existencia de un dios de la luz, la verdad y el amor (propio de los Evangelios) y otro de las tinieblas y el error (el del Antiguo Testamento), que luchaban entre sí. Los albigenses rechazaban el matrimonio como institución, la procreación sin amor y la guerra como instrumento de la política. Un análisis de sus prácticas comerciales, de su afán por rechazar ciertas formas de poder temporal o de la violencia (como su oposición a los juramentos o su mesurado apoliticismo), les podría caracterizar como pacifistas, sin embargo no se podría claramente generalizar puesto que fue un grupo muy heterogéneo y contradictorio. De hecho, de algunos grupos albigenses salieron los fermentos de los valdenses.

Los Valdenses. Grupo minoritario surgido hacia finales del siglo XII que reintrodujeron los ideales de pobreza del Evangelio. Sus seguidores eran gente sencilla y de escasa preparación letrada, que leían el Nuevo Testamento de modo literal y con plena libertad, interpretando el mandamiento de no resistir al mal como ejercicio recomendable en todos los órdenes de la vida. Su fundador fue Pedro Valdo (de ahí lo de valdenses) rico comerciante de Lyon, cuyos seguidores fueron llamados los «Pobres de Lyon».

Los valdenses tuvieron mucho predicamento entre el campesinado y los comerciantes empobrecidos. Eran partidarios de una vida elemental exenta del tutelaje del Estado y de la jerarquía eclesiástica, por ello rechazaron el sacerdocio y la Iglesia como institución. Durante un par de siglos consiguieron mantener sus posiciones a pesar de la fuerte represión que sufrieron de manos de los católicos. Su fuerte legado pacifista y no violento y sus concepciones de lo que había de ser la Iglesia influyeron muchísimo en otros grupos, más o menos minoritarios, pero espe-

cialmente su doctrina jugó una fuerte influencia sobre los husitas checos.

Los Husitas. La expulsión de muchos valdenses de sus territorios de origen y su emigración hacia Bohemia, a partir del siglo XIII, permitió la dinamización de esa población local con nuevas ideas no sólo sobre la interpretación del Evangelio, sino sobre el sentido de la justicia social, las relaciones entre los órdenes y estamentos, y el papel que habría de jugar la Iglesia en todo ello.

En una sociedad como la Bohemia y en una ciudad como Praga, con profundos cambios experimentados durante el siglo XIV, en el sentido de un amplio desarrollo del comercio y las primeras industrias domésticas, de acumulación de riqueza agrícola, etc., se generaron fuertes desequilibrios económicos, no sólo entre ciudad y campo, sino dentro de la tradicional sociedad bohemia.

En el último cuarto de ese siglo y bajo la influencia valdense se abrieron nuevas interpretaciones del Evangelio que alimentaron nuevas reivindicaciones, dentro y fuera de la Iglesia, especialmente de los grupos más desfavorecidos, lo que provocaron diversas rebeliones y formas de resistencia de los desheredados. Buena parte del interés de tales oposiciones residió en el rechazo tanto de la autoridad de los «papistas», como del poder temporal y del orden feudal, así como en la pluralidad de segmentos sociales que estuvieron dispuestos a interpretar estas nuevas tendencias evangélicas, asociadas a componentes lingüísticos, culturales y nacionales checos.

El nombre de husitas, o movimiento de los husitas, le viene de su principal mentor Juan Hus (1369-1415), el cual junto a Jerónimo de Praga y otros profesores y reformadores de la universidad de esa ciudad comenzaron a difundir las ideas valdenses y a considerar como aceptables muchas de las críticas esgrimidas por Wiclef. La influencia de John Wiclef (1320-1384), profesor de la universidad de Oxford, fue excepcional entre las diversas corrientes del movimiento husita. Este doctor oxfordiano fue el primero en realizar una traducción completa de la Biblia a la lengua inglesa, así como se hicieron famosas, a través de su obra *Triálogo*, sus críticas provocadoras hacia la Iglesia «papista»: en contra de las prácticas de

las peregrinaciones, las indulgencias, el culto a las imágenes, de los rituales complejos y en latín, de los ayunos y abstinencias hipócritas, etc.; como también, se hizo defensor de la separación entre Iglesia y Estado, de la prioridad de la legislación y de los jurados civiles sobre los eclesiásticos, entre otras.

Tensiones sociales e inquietudes religiosas se juntaron para estallar, a principios del siglo XV, en uno de los movimientos campesinos y ciudadanos más interesantes, en donde se mezclaron elementos de resistencia violentos y noviolentos. Y, aunque Hus y Jerónimo fueron excomulgados y quemados vivos, se convirtieron en obligada referencia para la continuación de la rebelión que no fue sólo doctrinal sino socio-política, a la que la Iglesia de Roma respondió con una «cruzada».

Los husitas fueron defensores de una religiosidad popular y sencilla, de la transcripción de toda la liturgia al checo, de la comunión de bienes, de la libertad de predicación, de la comunión en las dos especies, de la limitación y hasta extinción de los bienes eclesiásticos, etc.

El movimiento fue muy amplio y convivieron en él, desde diversas tendencias sociales y políticas (incluida la nobleza checa), hasta diferentes corrientes doctrinales, de las que las más importantes fueron los moderados «utraquistas» (partidarios del reparto de la comunión bajo las dos especies) y los radicales «taboristas» (de los que más tarde hablaremos).

Las guerras husitas duraron varias décadas, llevando la destrucción y la persecución por la próspera Centroeuropa, y finalizaron mediante varios acuerdos entre los sectores más moderados y conservadores de los husitas-utraquistas y los papistas católicos, mientras ciertos sectores taboristas y utraquistas más antif feudales continuaron las guerras hasta ser prácticamente extinguidos. Sin embargo, un sector del taborismo optó por la vía noviolenta y por la convivencia en pequeñas comunidades aisladas.

Los Taboristas noviolentos. Fue una facción radical de los husitas checos. Se conocen por este nombre porque fundaron un pueblo llamado Tabor (cerca de Praga). Compartían como fundamental el mandamiento del «no matarás», al que añadían la igualdad de todos

los creyentes y la posesión común de los bienes. No aceptaron muchas de las doctrinas católicas como la transustanciación, el purgatorio y el culto a los santos; y, sólo dieron por buenos —entre todos los sacramentos—, el del bautismo y la eucaristía.

Sin embargo, no todos los taboristas aceptaron la vía del pacifismo absoluto. De hecho, cuando fueron perseguidos por la Iglesia católica, ciertos sectores abandonaron el pacifismo y optaron por la lucha armada para defenderse. Sin embargo, otros, continuaron con sus afirmaciones profundas de restablecer la comunidad cristiana primitiva, tal como aparece en las páginas del Nuevo Testamento, incluyendo la renuncia a la espada bajo cualquier circunstancia. Defensores de un racionalismo teológico primitivo en lo doctrinal, eran practicantes de un comunismo socio-económico en lo social.

Para uno de sus máximos líderes, Pedro Chelcicky, que escribió *La red de la fe* (1440), la observación de la «Ley del amor» de Jesús de Nazaret no era sólo para aplicar, como norma, a la conducta personal sino para convertirla en una ley que regulara, también, a las instituciones sociales de la cristiandad. Chelcicky estuvo muy influido por las doctrinas valdenses y por los tratados de Wiclef.

Chelcicky preconizó el principio de la no-violencia que implicaba, a su juicio, el fin en la Iglesia de toda desigualdad o injusticia que pudiera generar violencia. Asimismo, estaba en contra de cualquier guerra, cualquier privilegio y cualquier sufrimiento. Señalaba que si el Estado había de ser juzgado, desde la Ley del amor, quedaba claro que había de ser condenado y rechazado. Al igual que el sistema social feudal que explotaba al campesinado, vida ésta pueblerina y monótona pero coherente y sencilla frente a los vicios y defectos de la vida cortesana y orgullosa.

Hacia la mitad del siglo XV el movimiento taborista había terminado por desintegrarse o, más bien, acabó por convertirse en una nueva iglesia minoritaria, a saber, la Unidad de Hermanos moravos o checos.

Unidad de Hermanos Checos. Seguidores del Hermano Gregorio y muy influidos por las ideas de Chelcicky ejercieron durante bastantes décadas prácticas pacifistas y noviolentas.

A mediados del siglo XV, retomaron y practicaron muchas de las doctrinas taboristas. Consideraban, al igual que éstos, que el Estado era una institución no cristiana, y renunciaron a la guerra por considerarla asimismo muy poco cristiana. Practicaron la objeción de conciencia frente a las levadas y las milicias locales y urbanas, no tomaban cargos públicos para evitar colaborar con las administraciones temporales y observaban una vida frugal y sencilla; incluso para aquellos nobles que quisieran pertenecer a los Hermanos habían de desprenderse de sus riquezas y bienes para adoptar una vida de igualdad en la pobreza. Su grupo social se identificó, desde sus primeros años, por reclutarse entre los sectores más pobres de la escala social: artesanos de los pueblos, campesinos y estudiantes de las pequeñas ciudades; sin embargo, con el paso del tiempo, la Unidad fue moderándose con la entrada de sectores de estamentos urbanos y medios de la nobleza. A fines del siglo XV una de sus corrientes, los *amositas* (Hermano Amós), optaron por una vía pacifista y aislacionista, terminando por segregarse del tronco común; mientras que otros sectores, los *lucasianos* (Hermano Lucas) se hicieron mayoritarios. Esta última corriente fue tomando protagonismo entre el mundo intelectual checo abandonando su pacifismo primigenio y colaborando con los protestantes en contra del poder de los Habsburgo y de la Contrarreforma, incluso por la vía militar, lo que les obligó a huir cuando fueron derrotados, en 1620, en la batalla de la Montaña Blanca. Algunos de ellos huyeron a Norteamérica, donde se mezclaron con otros grupos. Otros fueron a Centroamérica donde se instalaron y convirtieron a los indios miskitos de Nicaragua.

Los anabaptistas. Fue uno de los grupos más importantes en la propagación de ciertos grados de pacifismo y de no violencia. Nació con la Reforma en el siglo XVI bajo el apostolado de Ulrico Zwinglio, en Zurich (Suiza). Pero a partir de ese origen se formaron muchos grupos por todo Centroeuropa: los *hutteritas*, los *mennonitas*, los *amish*, etc.

Los anabaptistas («quien se bautiza de nuevo») sólo aceptaban el bautismo para los mayores, aquellos que consideraban libres de elegir qué hacer con su vida y sus creencias, acepta-

ban la autoridad eclesiástica local pero no a la de Roma, y admitían como positiva la separación de Iglesia y Estado. Los grupos más exaltados decidieron acelerar las reformas y dar un vuelco a la situación feudal: fueron las guerras de los campesinos (1434-35) en donde se aspiró a la igualdad de todos, la comunización de los bienes, la extinción de la propiedad señorial y unos primeros intentos de comunismo rural. En Münster (Westfalia), los «*münsteritas*» crearon la Nueva Jerusalem donde instalaron su gobierno teocrático, con profundas reformas civiles y sociales, que llevaron a una fase iconoclasta y violenta. Este sector sería derrotado. Pero, asimismo, los anabaptistas pacifistas y no violentos fueron tratados de similar forma y hubieron de huir, tarde o temprano, a otros países del Norte de Europa o, incluso, marchar a América.

El anabaptismo pacifista tuvo un perfil muy alto y exigente. Eran claros defensores de la *no resistencia* (recuerdese: no resistir al mal con mal), querían llevar un modelo de vida neotestamentario, reclamaban la fraternidad y la no conformidad con un mundo injusto. Lograron prosperar, no sin cierta dificultad, entre las sociedades que abrazaron el protestantismo y fueron muy perseguidos y extinguidos en el mundo católico. Allí donde fueron aceptados se les permitió la libertad de culto pero no la de hacer proselitismo. Con la llegada de los ideales revolucionarios y democráticos de 1789, se sintieron muy desplazados por diversos factores como: el nacionalismo burgués y popular exacerbado, por la consolidación de los Estados-nación y por las políticas de conscripción militar, todas ellas contrarias a los ideales neotestamentarios de vida. La cuestión se agravó, significativamente, cuando el servicio militar se convirtió en obligatorio a finales del siglo XIX en la mayor parte de los países europeos. Las legislaciones europeas no estaban preparadas para soportar estas objeciones, no obstante cada país intento resolver este conflicto con mayor o menor tolerancia. Mientras en Holanda se permitió la exención, en Prusia estaban obligados a vestir de militares, aunque no portaran armas, y a seguir la misma disciplina militar que los demás reclutas conscriptos. Asimismo, en Rusia, tuvieron serios pro-

blemas a pesar de haber sido defendidos por Leon Tolstoi, finalmente muchos doukhovores hubieron de emigrar a Canadá donde fueron muy bien acogidos como próspera comunidad de artesanos y buenos agricultores. Y eso mismo les ocurrió a diversas facciones y grupos de anabaptistas: dunkerianos, moravos, schwenckfeldianos, amish, etc., que emigraron a Estados Unidos a buscar lo que en Europa se les negaba. Allí mantuvieron, durante muchas décadas, sus lenguas vernáculas –sobre todo el alemán– y sus culturas; pero, también sufrieron los embates de su conciencia con el flagelo de la guerra de Secesión, del esclavismo y del aislacionismo al que tuvieron que estar sometidos frente a una sociedad muy dinámica y capitalista.

Veamos a continuación algunos de estos grupos con más precisión:

Los hutteritas. Originarios de Moravia y del Tirol, fueron los seguidores de Jacobo Hutter. Proclamaron su firme adhesión a la noviolencia, la cual convirtieron en un artículo de fe. Durante la segunda mitad del siglo XVI, las congregaciones de Hermanos hutteritas eran prósperas comunidades agrícolas y artesanas que comerciaban en todo Centroeuropa. Su posición de pacifismo radical se mostró, muy pronto, en su negativa a pagar impuestos que sustentaran guerras, se negaron a realizar trabajos que serían usados por el ejército e, igualmente, se negaron a fabricar armas de fuego. También sufrirían persecución, lo que les obligó a huir sucesivamente de Moravia a Eslovaquia y de aquí a Valaquia y Rusia. Con tantas persecuciones religiosas y políticas acabaron por encerrarse, al máximo, dentro de sus comunidades parando su reloj biológico como sociedades dinámicas y activas que habían sido.

Los anabaptistas antitrinitarios. Influídos por Miguel de Servet, estos anabaptistas polacos vivieron, entre 1560 y 1600, un ambiente de prosperidad y de tolerancia religiosa que se acabó extinguiendo con la doctrina de la Contrarreforma católica. Al contrario que sus hermanos de Centroeuropa, los antitrinitarios lograron atraer a muchas familias de la nobleza polaca, las cuales sensibilizadas con estas doctrinas atenuaron sus derechos fe-

dales y dieron paso a cierta justicia social en el mundo agrario. Pero, a partir del siglo XVII, y gracias a las condiciones nacionales e internacionales, los anabaptistas polacos fueron abandonando algunos de los elementos comunes de la fe anabaptista: olvidaron sus críticas a la servidumbre y vieron razonable la guerra contra sus enemigos rusos.

Los mennonitas. Toman su nombre del párroco holandés Menno Simons (1496-1561) que abandonó el catolicismo, se hizo rebautizar y se casó. Los mennonitas consiguieron una cierta estabilidad en el independizado reino de Holanda: obtuvieron la exención del servicio militar obligatorio por razones de conciencia a pesar de que su país estaba en guerra con Francia y con Inglaterra. En la joven Holanda, donde se desarrollaron la tolerancia y las ideas liberales, los mennonitas consiguieron su mayor adaptación e inserción en el resto de la sociedad, tanto que decrecieron en número y sufrieron un proceso fuerte de aculturación. Llegaron, incluso, a prestar libremente el servicio militar y a defender a su país frente a amenazas externas porque identificaban la democracia holandesa con muchos de sus ideales de justicia y equidad.

De esta amplia y rápida panorámica de los grupos religiosos pacifistas y noviolentos nos queda comentar un grupo muy singular y de gran importancia en todo este conjunto, se trata de los cuáqueros.

Los cuáqueros. Su nombre significa «temblosos» (del inglés *quakers*) y su origen se debe a George Fox (1624-1691), el cual decepcionado de la Iglesia anglicana fundó, en 1652, una Sociedad de Amigos del Dios de Jesucristo, en la que no hay intermediarios, ni ceremonias, ni dogmas, ni ritos, ni sacramentos, sólo la inspiración del Espíritu Santo.

Los cuáqueros se hicieron, muy pronto, polémicos porque reivindicaron para sí la objeción de conciencia, que convirtieron en uno de sus pilares de relación en los Estados donde llegaron a vivir.

En su nacimiento se expandieron por las regiones centrales de Inglaterra, Gales y la calvinista Escocia, para dar más tarde el salto a las Trece Colonias y a otros lugares de Europa y las Indias orientales. Uno de sus máximos profetas fue Guillermo Penn, el cual con-

siguió, en 1682, la fundación de Pensilvania, un territorio que habría de demostrar durante más de setenta años que era posible una sociedad no violenta y pacífica. Las buenas relaciones con los indios, la ausencia de guerras, la tolerancia religiosa, su capacidad de regateo y negociación con el poder de Londres, su respeto por la objeción de conciencia, entre otras cosas, permitió una cierta prosperidad del experimento político pacifista de la Provincia.

Su posición con respecto a la política fue variando a lo largo del tiempo, y siempre existieron grupos internos con posturas diversas: unos se mantuvieron en los ideales pacifistas, otros abrigaron la no violencia como no resistencia a un nivel similar a los anabaptistas más convencidos, otros en cambio eran más moderados y posibilistas.

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, el impulso que los cuáqueros dieron al pacifismo internacional fue fundamental. Asimismo, supieron adaptar su agenda de prioridades a los tiempos que corrían, ampliando su visión del mundo en el que vivían. La crítica a la guerra era importante pero, también, lo era conducir a las nuevas sociedades capitalistas hacia el camino de la *reforma*, intentando dar soluciones a los problemas de la esclavitud, la criminalidad, el alcoholismo, el analfabetismo, la desigualdad de género, la cuestión social, etc. Esta perspectiva de los problemas –desde el reformismo– les permitió abrirse al mundo y que éste aceptara algunas de las soluciones audaces e interesantes que salían de los ensayos, la prensa y los discursos de los parlamentarios, filántropos y hombres respetables del mundo de la Sociedad de Amigos.

Así, surgió también, la diplomacia privada, los parlamentos de la paz, las sociedades del fomento de la paz, etc., un auténtico pragmatismo y racionalismo recorrió al cuáquerismo que le reportó a lugares verdaderamente preeminentes para ser una minoría. Sus juicios sobre la guerra y las disputas internacionales les hicieron granjearse la amistad de los librecambistas; sus críticas hacia el esclavismo y el colonialismo les situó como filántropos de primer orden.

Para terminar, en general, la clave del éxito de los cuáqueros estuvo en explorar otros

medios de difundir la condena de la guerra expresándola en sentido positivo, como una tarea por la paz positiva. Fue ciertamente el grupo que adoptó un polimorfismo pacifista ligado a su confianza en el derecho, la educación, el bienestar, la justicia, la solidaridad y la democracia, como bases sólidas para hacer que la guerra llegara a ser un triste recuerdo en los anales de la humanidad.

Véase también: Ahimsa, Cuáqueros, Movimiento Internacional de Reconciliación, Pax Christi.

Bibliografía:

- BAINTON, Roland H. (1963), *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz*. Madrid, Tecnos.
- BROCK, Peter (1997), *Breve historia del pacifismo*. México, Ediciones Semilla.
- DÍAZ DEL CORRAL, Eulogio (1987), *Historia del pensamiento pacifista y no-violento contemporáneo*. Barcelona, Hogar del Libro.
- FABAL, Gustavo (1973), *Pensamiento social desde el medioevo hasta el siglo XIX*. Madrid, Ayuso.
- JOHNSON, James Turner (1975), *Ideology, reason, and the limitation of war Religions and secular concept, 1200-1740*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
- MACEK, Joseph (1975), *La revolución husita. Orígenes, desarrollo y consecuencias*. Madrid, Siglo XXI.

Webs:

- <http://www.hermanosunidosencristo.org/> (Sobre la historia y pluralidad de movimientos cristianos).
- <http://www.mennoniteusa.org/> (Mennonitas de Estados Unidos).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

PACTO DE VARSOVIA. El Pacto de Varsovia es un tratado que subscribieron la Unión Soviética y sus satélites europeos, el 14 de Mayo de 1955. Tiene su origen en la Conferencia de los ocho gobiernos comunistas celebrado en Varsovia, del 11 al 13 de mayo de 1955.

No podemos hablar de este pacto de cooperación militar entre los países del entorno conocido como «Bloque Comunista», si

no existe una contextualización oportuna de la situación que vio alumbrar esta división en dos bloques, que en definitiva, partieron el mundo entre OTAN y Pacto de Varsovia: la Guerra Fría.

El miedo a la guerra era evidente entre los dos bloques que siempre tomaron medidas que contrarrestasen el poder del contrario; ante esta situación entendemos que parte de la política de defensa que llevará la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas se centrará en:

1. Aumento del poderío militar propio: en 1952, el 80% del gasto público se centraba en sus fuerzas armadas. El fin de esto era el de superar en número y desarrollo tecnológico a las de su enemigo, Estados Unidos.

2. Formación de un bloque militar, bajo coordinación soviética, en el este europeo. Logró así elevar a los países bajo su órbita en socios militares, seis años después de la aparición de la OTAN.

La aparición de pactos y alianzas militares sería una de las características más destacadas de este período histórico. En esta estrategia del miedo coinciden dos claros objetivos: colaboración entre sus miembros y defensa frente al bloque opuesto y sus intentos expansionistas. Su creación va a estar justificada por el artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas, que reconocía el derecho a la legítima defensa individual o colectiva; y el artículo 52 que permite el establecimiento de acuerdos regionales.

El campo socialista, durante sus primeros años, era muy compacto territorialmente; en Europa sus fronteras venían marcadas por el límite de la ocupación rusa; en Asia, la zona venía marcada por la presencia China (Mongolia, Vietnam, Corea del Norte). Así establecerán una única alianza militar territorial (al contrario que el bloque occidental), el Pacto de Varsovia, que incluía a las democracias populares europeas y se extendería por acuerdos puntuales a Mongolia, Cuba y Vietnam.

El Pacto de Varsovia lo iban a integrar Albania, Bulgaria, Checoslovaquia, Polonia, Rumanía, Alemania Oriental y la Unión Soviética, con un Comando único que tuvo su Cuartel General en Moscú, asesorado por

un Consejo de Ministros, un Comité Consultivo, un Estado Mayor combinado y el Mando Supremo de las Fuerzas Armadas unificadas.

Su misión era la defensa mutua contra cualquier ataque a uno de los miembros y la consulta sobre los asuntos internacionales que afectaban la seguridad y defensa del grupo de naciones que lo formaban.

El pacto venía motivado por la formación de la Unión Europea Occidental, con la participación de Alemania Occidental y su integración en el bloque del Atlántico Norte.

Como apoyo logístico disponía del Consejo de Ayuda Económica (COMECON), que formaban los mismos países del Pacto de Varsovia, más Mongolia y menos Albania. El COMECON se organizó, en 1949, y su sede central también se encontraba en Moscú.

En un extenso estudio, la revista «Military Review» lo definía como la antítesis del Tratado del Atlántico Norte (OTAN). De acuerdo con el texto constituye una alianza de países comunistas para preservarse de los ataques de Occidente. El Tratado tenía validez por 20 años (vencería, por tanto, en 1975).

Además de los que rubricaron el Pacto de Varsovia, y aunque no fueron incluidas China Popular, Corea del Norte, Vietnam del Norte y la R.P de Mongolia, se aceptaba que en caso de ataque a alguna de ellas, el Pacto podría ser ampliado hacia las regiones comunistas de esta zona o de cualquier otra del mundo. En el Pacto de Varsovia la actividad aparecía muy centrada por militares soviéticos o de sus repúblicas pero con la ciudadanía soviética y que hubieran estudiado en sus academias militares.

El idioma común entre jefes y oficiales era el ruso. El proceso de rusificación se fue intensificando compulsivamente, a partir de 1956, debido a la experiencia húngara. El desarrollo de la colonización de los satélites soviéticos por sus «camaradas» del Kremlin, fue muy bien disfrazada con los títulos de «ayuda técnica».

Esta maquinaria militar no solamente sirvió para «proteger» a los estados satélites y a la propia Unión Soviética, sino también para mantener controlados a los pueblos que, se pretendía, fueran apoyo frente al opresor extranjero.

Los soviéticos producían además continuamente, nuevas armas y experimentaban toda clase de materiales que servían para la guerra.

De este modo se puede resumir que las actividades u objetivos del pacto eran:

1. Modernización de las Fuerzas Armadas, a través de la ayuda soviética.
2. Realización de maniobras comunes.
3. Integración de los dispositivos de defensa aérea en Europa.

El sistema, aún así, poseía amplios defectos de índole jurídica y política:

1. Ausencia de cláusula sobre el modo de arreglar eventuales diferencias entre los miembros.
2. Ausencia de disposiciones autorizando a un miembro a salir del Pacto.
3. El Pacto no dejaba de ser un instrumento de la política de los dirigentes soviéticos.

El ocaso del Pacto, se hizo evidente en los últimos años de la década de los ochenta y ya fue muy evidente con la caída del muro de Berlín en los noventa del siglo pasado. La llegada de Gorbachov a la presidencia de la URSS, supuso una serie de cambios y nuevas políticas que precipitaron una reforma que acabase con el anquilosamiento al que se veía sometido el bloque soviético. Estas reformas suponían cambios importantes en los ejes del sistema, con reducción de las fuerzas militares como medida para reducir gastos. Pero las reformas acudían de modo más rápido a los países satélites que aceleraban su proceso de disolución de las estructuras comunistas, acariciando las del rival occidental. Una de esas estructuras era el Pacto de Varsovia. Numerosos países solicitaban su baja (Checoslovaquia, Hungría, Polonia) y la República Democrática Alemana entraba a ser parte de la RFA. Ante la debilidad interna de la URSS y su incapacidad de mantener el sistema, el 12 de Febrero de 1991, reunidos en Praga, se decidió dismantelar el Pacto para el mes de Abril de ese mismo año; a su vez la URSS retiraba sus tropas de Hungría y Checoslovaquia. En Polonia, la operación era más costosa pues las fuerzas allí destinadas

superaban el medio millón de hombres, y costaría algo más de tiempo. El acuerdo se había producido. La URSS aún intentaría un sistema de permanencia territorial con alianzas estratégicas con sus antiguos socios, pues aunque consideraba terminada la Guerra Fría, su permanencia a niveles geoestratégicos dependía mucho de mantener cierto control sobre estos antiguos estados satélites. Sin embargo, su situación no permitía ejercer fuertes presiones, más bien lo contrario; si fuera poco, los antiguos estados miembros no estaban muy dispuestos a seguir los criterios de sus antiguos socios y miraban al antiguo bloque enemigo como su tabla de salvación en caso de algún proceso involutivo que les condujese a situaciones incómodas de vuelta al más férreo control comunista.

Finalmente, sin protocolo, sin las formalidades propias de un evento de este tipo, con la ausencia del presidente Gorbachov, el 1 de Julio de 1991, se enterró definitivamente el Pacto de Varsovia.

Véase también: Guerra Fría, ONU, OTAN.

Bibliografía:

- DELMAS, Claude (1985), *El pacto de Varsovia*. México, F.C.E.
- GIL PECHARROMÁN, Julio (1985), «La guerra fría». *Cuadernos Historia* 16, n.º 50.
- HALLIDAY, Fred (1989), *Génesis la Guerra Fría*. México, F.C.E.
- HELLER, Agnes y FEHER, Ferenc (1992), *De Yalta a la «Glasnost»*. Madrid, Editorial Pablo Iglesias.
- NELSON, Daniel N. (1984), *Soviet allies: The Warsaw Pact and the issue of reliability*. London, Westview Press.

JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

PACTOS INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS. Desde la aprobación de la Declaración Universal de Derechos Humanos en 1948 ya se era plenamente consciente de la necesidad de proceder a la adopción de un tratado internacional que completase y diera un valor jurídico plenamente vinculante a los derechos contenidos en la Declaración. A pesar de ello, hubo que espe-

rar nada menos que dieciocho años, hasta 1966, para que se pudiese aprobar dicho instrumento. Nada más aprobarse la Declaración Universal, la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas siguió trabajando en este intento, tarea que, desde sus mismos inicios, se demostró como una tarea ardua y enormemente complicada. Los avatares de la Guerra Fría hicieron que dicho propósito se demorase y se enfrentase a innumerables obstáculos.

La intención inicial era recoger en un solo tratado internacional tanto los derechos civiles y políticos como los derechos económicos, sociales y culturales, tal y como se contemplaban en la Declaración Universal de Derechos Humanos. Sin embargo, dicho propósito se enfrentó a la oposición que sobre este tema existía entre las grandes potencias, fundamentalmente entre el bloque capitalista y el bloque soviético, con visiones muy diferentes de lo que significaban los derechos humanos. Finalmente, ante esta virulenta disputa, en 1966 se aprobaron dos instrumentos diferenciados, uno consagrado a los derechos civiles y políticos y otro a los derechos económicos, sociales y culturales, lo que vino a resquebrajar en cierta medida la indivisibilidad e interdependencia de todos los derechos humanos. En el fondo, lo que latía en los diferentes Estados de la comunidad internacional era una cierta reticencia a aceptar mecanismos de supervisión y de control de sus actividades en materia de derechos humanos dentro de sus fronteras.

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) cuentan con un preámbulo y un artículo primero comunes. Paradójicamente, en ese preámbulo común a ambos Pactos se hace una proclama de fe en la indivisibilidad e interdependencia de todos los derechos humanos, señalando que:

«no puede realizarse el ideal del ser humano libre, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos civiles y políticos, tanto como de sus derechos económicos, sociales y culturales».

A veces la distancia entre la retórica y la realidad es amplia, dado que, a pesar de esta declaración de intenciones, como vamos a ver, los mecanismos para proteger unos y otros derechos van a ser muy diferentes, contando los derechos económicos, sociales y culturales con un sistema de protección mucho más débil.

Asimismo, el artículo primero es idéntico a ambos Pactos, siendo un derecho que causó muchas discusiones y polémicas cuando se estaban elaborando los Pactos y que las sigue causando hoy en día cuando se trata de interpretar y de aplicar dicho derecho. Nos referimos al reconocimiento del derecho de autodeterminación de los pueblos que figura en el artículo que encabeza estos dos instrumentos internacionales. Según lo dispuesto en este artículo:

«Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural».

Como hemos señalado, este derecho ha originado multitud de controversias en cuanto a su alcance y a su ámbito de aplicación. En la esfera de las Naciones Unidas el derecho de autodeterminación se ha aplicado fundamentalmente en contextos coloniales, siendo los ejemplos más recientes los casos de Namibia, Timor Oriental o el complicado proceso de organización del referéndum de autodeterminación en el Sáhara. En cambio, existe todo un conjunto de autores que defienden que el derecho de autodeterminación se debería aplicar, tal y como señala el artículo primero que hemos analizado, a «todos los pueblos», independientemente de su pasado colonial o no.

Naturaleza de las obligaciones que derivan de los dos Pactos. Una diferencia esencial entre uno y otro Pacto son las obligaciones que asumen los estados al ratificarlos, diferencia que surge de la diferente naturaleza de los derechos civiles y políticos, por un lado, y de los derechos económicos, sociales y culturales, por otro. Las obligaciones que resultan del PIDCP son obligaciones de carácter *in-*

mediato, es decir, desde el momento que un Estado ratifica dicho tratado internacional tiene la obligación de respetar y promover todos los derechos reconocidos en él. En cambio, las obligaciones que emanan del PIDESC son obligaciones de carácter *gradual y progresivo*; los Estados tienen que ir poniendo todos los medios a su disposición para, progresivamente, ir permitiendo el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales. Como dispone el artículo segundo del PIDCP,

«cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos reconocidos en el presente Pacto...».

Asimismo,

«toda persona cuyos derechos o libertades reconocidos en el presente Pacto hayan sido violados podrá interponer un recurso efectivo...»,

es decir, ante la violación de cualquiera de los derechos de naturaleza civil o política, cualquier persona podrá acudir a los tribunales para denunciar dicha violación. En cambio, como vamos a poder comprobar, las obligaciones resultantes del PIDESC son absolutamente diferentes. En virtud de su artículo segundo,

«cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a adoptar medidas, tanto por separado como mediante la asistencia y la cooperación internacionales, especialmente económicas y técnicas, hasta el máximo de los recursos de que disponga, para lograr progresivamente (...) la plena efectividad de los derechos aquí reconocidos».

Como vemos, los Estados ya no se comprometen a «respetar y garantizar» los derechos, como ocurría en el PIDCP, sino que tan sólo asumen la responsabilidad de «adoptar medidas (...) hasta el máximo de los recursos de que disponga, para lograr progresivamente el

disfrute de los derechos». Nos encontramos ante un conjunto de derechos, los de carácter socioeconómico, que exigen del Estado importantes desembolsos económicos, por lo que su satisfacción no puede ser inmediata sino progresiva, en función siempre de los recursos con los que cuente el Estado. Además, para la satisfacción de estos derechos humanos es muy necesaria la cooperación internacional, una cooperación que realmente vaya encaminada a tratar de hacer efectivos todos esos derechos. Ahora bien, como ha señalado en reiteradas ocasiones el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ello no significa que los Estados van a tener una libertad absoluta en cuanto al cumplimiento con las obligaciones que resultan del PIDESC, sino que debe tomar las medidas que estime oportunas, siendo una cuestión, en última instancia, que descansa en el establecimiento de ciertas prioridades por parte del Estado en relación a los derechos económicos, sociales y culturales. Incluso en situaciones de graves restricciones económicas, los Estados deberían tratar de preservar, al menos, el contenido mínimo y esencial de los derechos de carácter socioeconómico, sobre todo a los grupos más vulnerables de la sociedad.

Mecanismos de protección de los derechos. En lo que concierne a los mecanismos de protección también van a existir notables diferencias entre el PIDCP y el PIDESC, con mecanismos mucho más vigorosos en el caso de los derechos civiles y políticos. Haciendo referencia a estos últimos, el PIDCP establece la creación de un órgano específico para llevar a cabo la labor de control y de supervisión de cómo los Estados cumplen las obligaciones que derivan del Pacto. Este órgano es el *Comité de Derechos Humanos*, compuesto por dieciocho expertos en el campo de los derechos humanos que van a ejercer su labor independientemente de los Gobiernos (artículo 28 del Pacto). Este Comité va a ser el órgano que supervise los tres mecanismos con los que cuentan los derechos reconocidos en el PIDCP:

— *Informes periódicos*: como señala el artículo 40,

«los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a presentar informes sobre las disposiciones que hayan adoptado y que den efecto a los derechos reconocidos en el Pacto y sobre el progreso que hayan realizado en cuanto al goce de esos derechos».

Una vez recibido el informe, el Comité lo analiza y transmite al Estado sus comentarios generales y observaciones para un mejor cumplimiento por parte del Estado.

— *Comunicaciones interestatales*: el artículo 41 del PIDCP establece un mecanismo de carácter opcional, es decir, que tiene que ser aceptado por cada Estado mediante una declaración expresa. En virtud de este mecanismo, si un Estado observa que otro no cumple las disposiciones del Pacto, puede plantear una comunicación al Comité de Derechos Humanos para que analice dicha situación. Sin embargo, debemos decir que este mecanismo, por las implicaciones políticas que puede tener que un Estado denuncia a otro ante el Comité, todavía no ha sido utilizado en el marco del PIDCP.

— *Comunicaciones individuales*: este mecanismo no viene recogido en el propio texto del PIDCP sino que viene establecido en un Protocolo Facultativo al Pacto Internacional de derechos civiles y políticos adoptado también en 1966. En este Protocolo se contempla la posibilidad de que un individuo que se encuentre bajo la jurisdicción de un Estado que ha ratificado tanto el PIDCP como su Protocolo Facultativo pueda dirigirse al Comité de Derechos Humanos cuando estime que alguno de los derechos consignados en el Pacto le ha sido vulnerado. Como dice el artículo primero del Protocolo,

«el Comité no recibirá ninguna comunicación que concierna a un Estado Parte en el Pacto que no sea parte en el presente Protocolo».

Todo individuo que quiera plantear una comunicación al Comité tiene que cumplir con los requisitos de admisibilidad establecidos en el Protocolo (artículos 2, 3 y 5), siendo uno de los más importantes el agotamiento

de todos los recursos que existan a su disposición dentro del Estado de que se trate (en nuestro sistema interno, por poner un ejemplo, sólo tras haber acudido al Tribunal Constitucional mediante un recurso de amparo se podría presentar una comunicación individual ante el Comité de Derechos Humanos). Una vez admitida a trámite la comunicación, el Comité la examina en sesiones a puerta cerrada teniendo en cuenta toda la información escrita que le hayan facilitado tanto el individuo como el Estado (artículo 5). Finalmente, el Comité presentará sus observaciones al Estado y al individuo. Debemos tener en cuenta que, al no ser el Comité un órgano de naturaleza jurisdiccional, sus observaciones no tienen carácter vinculante, no son una sentencia judicial. Ahora bien, la práctica nos revela que los Estados, no siempre obviamente, suelen seguir las observaciones efectuadas por el Comité.

En cuanto a los derechos económicos, sociales y culturales, ya hemos mencionado cómo sus mecanismos de protección son mucho más débiles que los instaurados para los derechos civiles y políticos. En este sentido, el PIDESC no estableció un órgano específico, análogo al Comité de Derechos Humanos, para supervisar la realización de los derechos en él recogidos por parte de los Estados. Era el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC) quien llevaba a cabo dicha tarea. Sólo a partir de 1985 se ha procedido a la creación de un *Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* que va a tener como misión fundamental el seguimiento del único mecanismo previsto para los derechos de la segunda generación: los *informes periódicos*. Todo Estado que ratifica el PIDESC se compromete a presentar, con carácter periódico, un informe al Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en el que señala las diferentes medidas que han llevado a cabo para el cumplimiento y la realización de los derechos económicos, sociales y culturales dentro de su territorio. El Comité, una vez analizado el informe mediante un diálogo constructivo con el Estado, puede efectuar observaciones y recomendaciones al Estado. Nos encontramos frente a un mecanismo en el que prácticamente todo

el protagonismo recae en el Estado, contando el Comité con pocos medios para contrastar la información que le someten los diferentes Estados.

Para tratar de reforzar este mecanismo previsto en el PIDESC, desde mediados de los años noventa se está discutiendo la pertinencia de adoptar un Protocolo Facultativo al PIDESC que prevea la posibilidad de presentar *comunicaciones individuales* al Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Sin embargo, dada la reticencia de muchos Estados a un mecanismo de estas características para los derechos económicos, sociales y culturales, hasta la fecha este Protocolo Facultativo sigue siendo todavía un proyecto.

Véase también: Declaración Universal de los Derechos Humanos, Derechos humanos, ONU.

Bibliografía:

- ALSTON, Philip (Ed.) (1992), *The United Nations and Human Rights: A Critical Appraisal*. Oxford, Clarendon Press.
- ÁLVAREZ MOLINERO, Natalia (1999), «La evolución de los derechos humanos a partir de 1948: hitos más relevantes», en AA. VV., *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su Cincuenta Aniversario. Un Estudio Interdisciplinar*. Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 93-178.
- DRZEWICKI, Krzysztof, KRAUSE, Catarina and ROSAS, Allan (Eds.) (1994), *Social Rights as Human Rights: A European Challenge*. Abo, Abo Akademi University Institute for Human Rights.
- EIDE, Asbjørn, KRAUSE, Catarina and ROSAS, Allan (Eds.) (1995), *Economic, Social and Cultural Rights*. Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers.
- NOWAK, Manfred (1993), *UN Covenant on Civil and Political Rights*. Kehl, N.P. Engel Publishers.
- VILLÁN DURÁN, Carlos (1996), «El futuro del sistema de protección de los derechos humanos en Naciones Unidas», en MARINO MENÉNDEZ, Fernando (Ed.) *Balance y Perspectivas de Naciones Unidas en el Cincuentenario de su Creación*. Madrid, Universidad Carlos III.

PAÍSES NO ALINEADOS. Con esta denominación, la historia se refiere a un conjunto de países que en los años de la división del mundo en dos bloques militares contrapuestos que se movían respectivamente en torno a Estados Unidos y la Unión Soviética, se esforzaron por quedar fuera de dicha división mediante el Movimiento de Países No Alineados (NOAL).

El antecedente del movimiento de no alineación se halla en la Conferencia de Bandung, propuesta por Ceilán y celebrada en abril de 1955, como una gran asamblea para estimular la cooperación entre los países asiáticos y frenar el avance de la influencia occidental en la zona. En la misma participaron 29 países entre los que había seis africanos (Egipto, Libia, Sudán, Etiopía, Liberia y Ghana) y se convirtió en la expresión de la opinión afro-asiática más que de la puramente asiática sobre los problemas del Tercer Mundo y de la no alineación, aunque sus miembros se hallaban divididos entre sí, incluso en lo que se refiere a éste último asunto; todo ello hizo que más que una concentración de poder, la Conferencia se convirtiera en una asamblea de los países necesitados y de los indignados, y venía a afirmar que aquellos países, en su mayor parte de nueva creación, no eran ni capitalistas ni comunistas, no pertenecían a ningún bloque y, desde su independencia, pretenderían seguir su propio modelo de desarrollo. Aquella situación fue aprovechada tanto por China como por la URSS para aproximarse a aquel grupo de países y ganarse el favor de los neutralistas; el dirigente chino Zhou Enlai asistió personalmente a la reunión y los soviéticos Bulganin y Krushev visitaron Asia aquel mismo año.

Los principales logros de la conferencia, para los propios asistentes, fueron el conocimiento mutuo de sus líderes ya que la mayoría lo eran de países que acababan de acceder a su independencia, atrayendo también hombres nuevos, como Nasser, de gran peso político; el sentar las bases para actuar conjuntamente en la ONU aumentando su seguridad, su categoría y su peso diplomático en el mundo; el haber comenzado a lograr que las grandes potencias les tomasen en serio y res-

petasen sus políticas y la no despreciable esperanza de haber incorporado a China al círculo que representaba su propuesta de paz.

En el verano de 1956 los presidentes de Egipto y de la India se reunieron en Belgrado con el de Yugoslavia, en lo que parecía ser la evolución del neutralismo afro-asiático hacia una asociación más universal y los neutralistas se volvieron más ambiciosos en los asuntos internacionales comenzando a abrigar esperanzas de poder ejercer una presión efectiva sobre las grandes potencias en cuestiones relativas a la Guerra Fría. Sus opositores fundaron su crítica en el anticapitalismo y anticolonialismo más que en el pacifismo y la presentaron como una asociación de los pueblos de color contra los blancos.

En cualquier caso, de aquella entrevista surgió la idea de configurar el movimiento con carácter más permanente y entre el 1 y el 6 de noviembre de 1961 tuvo lugar en Belgrado la I Conferencia de Países no Alineados; tuvieron la iniciativa para la reunión de la misma los presidentes de Yugoslavia, Josip Broz Tito, el de Egipto, Gamaal Abdel-Nasser y el primer ministro de la India, Jawaharlal Nehru y a la misma asistieron 25 países representados por sus jefes de Estado o de Gobierno, o por sus ministros de Asuntos Exteriores. Dichos países fueron: Afganistán, Argelia, Arabia Saudita, Birmania, Camboya, Congo, Cuba, Chipre, Egipto, Etiopía, Ghana, Guinea, India, Indonesia, Irak, Líbano, Malí, Marruecos, Nepal, Somalia, Sudán, Siria, Túnez, Yemen y Yugoslavia; asistieron igualmente observadores de Bolivia, Brasil y Ecuador y de 27 comités de liberación nacional de diversos territorios. La conferencia exigió la finalización inmediata de cualquier régimen colonial y realizó un llamamiento dirigido a los responsables de Estados Unidos y de la URSS, en el sentido de que:

«solamente una política de coexistencia pacífica puede salvar el globo terrestre de la catástrofe de una guerra nuclear»,

a la vez que informaba de que:

«los países no alineados no forman bloque alguno y no quieren ser un bloque,

sino que desean colaborar con cada Gobierno en el mundo en pro de la paz mundial».

Aquel llamamiento fue entregado personalmente por diferentes presidentes asistentes al primer ministro soviético Kruschev, y al presidente de Estados Unidos, Kennedy, y en realidad fue un acto cuya finalidad era la extinción de las secuelas de la Guerra Fría y la atenuación de la división del mundo en dos bloques militares que gozó de un amplio apoyo entre la opinión pública mundial. Sus resultados políticos fueron, sin embargo, escasos, como se deduce de la clara alineación de varios de sus participantes con uno u otro bloque.

La II Conferencia de Países no Alineados, en este caso más africana que asiática, se celebró en octubre de 1964 en El Cairo con la participación de miembros de 39 países, 11 observadores y 30 representantes de comités de liberación de territorios dependientes. La Conferencia redactó un documento sobre los «Principios de la coexistencia pacífica», que en aquellos momentos ocupaba una buena parte de los esfuerzos de la ONU (su reunión coincidió con la del Comité especial para la definición de las «relaciones de amistad y cooperación interestatales» que se celebraba en México) y proclamó que:

«el imperialismo y el colonialismo son las principales causas de las tensiones y conflictos internacionales y constituyen una amenaza para la paz y la seguridad mundiales»,

en un cada vez más claro posicionamiento contra los Estados Unidos y el bloque de países capitalistas.

En los años siguientes el movimiento quedó empañado por la efectiva crisis de solidaridad entre los países africanos y por el enfrentamiento entre los dos más importantes países comunistas, China y URSS, que hizo fracasar el proyecto de una Conferencia en Argel en 1965. En julio de 1969 Yugoslavia y Egipto convocaron en Belgrado una reunión consultiva a la que asistieron 51 países (se negaron a participar Arabia Saudita, Daho-

mey, Finlandia, Cuba, México y Togo) y por unanimidad se decidió preparar la III Conferencia que tuvo lugar en Lusaka, Zambia, entre el 8 y el 10 de noviembre de 1970 con la participación de 43 delegaciones nacionales. La Conferencia adoptó catorce resoluciones y dos declaraciones. La primera de éstas, la

«Declaración sobre la paz, la independencia, el desarrollo y la cooperación y la democratización de las relaciones internacionales»,

formula los fines y los principios de la política de no alineación: la lucha por la paz, contra el colonialismo y el racismo, la solución de los problemas por vías de la negociación pacífica, el fin de la carrera de armamentos, la oposición a la existencia de bases militares en territorios extranjeros, el despliegue de campañas en favor de la universalidad de la ONU y el incremento de su autoridad, la aspiración a la independencia económica y la cooperación permanente entre los países en pie de igualdad y con beneficios recíprocos. La segunda, «Declaración contra el colonialismo», incitaba a los países a no someterse a ningún nuevo tipo de colonización ni control de los más poderosos. En sus diferentes resoluciones, la Conferencia de Lusaka instaba nuevamente al reforzamiento del papel de la ONU, a la liquidación de las alianzas y organizaciones militares y ponía especial énfasis en que el hecho de que hubiera disminuido la tensión y el peligro de guerra entre las grandes potencias (recuérdese que en mayo de 1972 se firmaría el acuerdo entre la URSS y EE UU sobre la limitación de los armamentos estratégicos, SALT), no había contribuido al afianzamiento de la seguridad de los Estados pequeños y medianos y de los en vía de desarrollo y no evitaba la posibilidad de conflictos locales. También en la declaración denominada «Los países no alineados y el desarrollo económico» se fijaban las normas de cooperación económica entre los mismos, las del desarrollo de la cooperación regional y un plan de acción común.

En julio de 1972 se celebró en Georgetown, la capital de Guyana, la IV Conferencia de Países no Alineados, a nivel de minis-

tros de Asuntos Exteriores, en la que se aprobó un programa de cooperación económica, una declaración sobre la seguridad y el desarme y algunas resoluciones concretas sobre la guerra de Vietnam, Oriente Medio y la descolonización.

En septiembre del año siguiente, 1973, se celebró en Argel la V Conferencia con 75 países asistentes, cuyos resultados fueron acogidos con entusiasmo por el Comité Político Consultivo del Tratado de Varsovia. En agosto de 1975 tuvo lugar en Lima la Conferencia de Ministros de Asuntos Exteriores y de Economía de los países no alineados que se declaró nuevamente en favor del desarme y del fortalecimiento de la ONU, aunque fueron ya los problemas económicos los que dominaron los debates y las conclusiones.

La Conferencia de jefes de Estado fue convocada para agosto de 1976 en Colombo. En la misma fue admitido un estado comunista como Rumanía, que exploraba la posibilidad de incrementar sus relaciones comerciales con los países del Tercer Mundo.

Sin embargo, los países participantes en las mismas cada vez estaban más alineados, el peligro de enfrentamiento entre los dos bloques se había ciertamente atenuado, la solidaridad entre ellos se había roto por el súbito enriquecimiento de algunos miembros gracias al petróleo, quienes se reunían representaban cada vez más al subdesarrollo que a la no alineación y los problemas que prevalecían eran los económicos frente a los inicialmente políticos. No obstante, para el tratamiento de las cuestiones comerciales y el fomento de la cooperación económica internacional el foro de las conferencias de países no alineados no resultaba el más idóneo. En 1976 se celebró en Nairobi la cuarta Conferencia sobre Comercio y Desarrollo organizada por Naciones Unidas en la que el Tercer Mundo presentó un plan global para la reestructuración de sus deudas, la ayuda técnica, la promoción de las industrias manufactureras y la diversificación de las economías de monocultivo. Parece claro que el movimiento experimentó un cambio de rumbo y cierto estado de crisis ante la situación cada vez más alarmante del Tercer Mundo: la extrema pobreza que en algunas zonas era

realmente hambre, el crecimiento incontrolado de una población que amenazaba duplicarse antes de que acabara el siglo XX, las frecuentes guerras por la obtención de materias primas, la imposibilidad de pagar las facturas del petróleo cada vez más elevadas a sus antiguos aliados en el movimiento, una deuda externa de más de trescientos mil millones de dólares y un aumento del proteccionismo en Occidente, definieron una situación de la que los países necesitados se han mostrando incapaces de salir por sí mismos, y este ha sido el principal escollo para la consolidación del NOAL.

La cumbre de Yakarta de 1992 marcó un antes y un después en la historia del movimiento, pues fue la primera tras el final de la Guerra Fría y le permitió afianzar una nueva vocación que trascendía a las referencias a los grandes bloques como razón de ser del grupo.

A finales del siglo XX y comienzos del XXI, el Movimiento ha logrado consolidar una representación permanente en la sede de la ONU en Nueva York y centra sus esfuerzos en adoptar medidas para tratar de ayudar a las naciones pobres a salir de la miseria, solucionar sus problemas de deuda externa y mediar en conflictos tales como el árabe-israelí, la carrera nuclear emprendida por India y Pakistán y la pacificación de la República Democrática del Congo. La última cumbre de jefes de Estado y gobierno del NOAL se celebró en Durban (Sudáfrica) en 1999. Contó con la participación de 49 mandatarios y de los Ministros de Exteriores de los 115 países que en la actualidad forman parte de la organización –incluyendo a Yugoslavia, suspendida del grupo–, siendo Nelson Mandela y Fidel Castro los líderes más destacados, respetados y escuchados en aquella ocasión.

Véase también: Colonialismo, Derecho a la Autodeterminación de los pueblos, ONU, OTAN, Pacto de Varsovia.

Bibliografía:

CALVOCORESSI, Peter (1987), *Historia política del Mundo Contemporáneo. De 1945 a nuestros días*. Barcelona, Akal Universitaria.

MOITA, Luis (1983), *El movimiento de los no alineados: Historia y doctrina*. Madrid, Revolución.

TORTELLA CASARES, Gabriel (2000), *La revolución del siglo XX*, Madrid, Taurus.

Web:

<http://www.nam.gov.za> (Movimiento de países no alineados).

MANUEL TITOS MARTÍNEZ
y JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

PALOMA DE LA PAZ. Es en el siglo XIX, momento de la irrupción con fuerza de importantes movimientos feministas, cuando deja de dominar la personificación de la Paz como una mujer y empieza a ser representada como una paloma. Probablemente la paloma fue empleada por primera vez por algunos movimientos religiosos pacifistas decimonónicos. Sin embargo, esta asociación de la Paz con una paloma es algo que ya se menciona en textos medievales como los de Isidoro de Sevilla. O incluso tenemos vagas asociaciones como en la pintura sobre la Justicia y la Paz de Corrado Giaquinto para el Palacio del Buen Retiro en Madrid, donde en un último plano, un templo circular y una paloma pueden hacer alusión a la diosa Venus-Paz.

Así, a partir del XIX, la paz empieza a dejar de ser representada como una mujer, como un ente abstracto y como una virtud y atributo del poder, poder ligado y monopolizado tradicionalmente por el hombre. Este proceso de cambio de la imagen de una mujer a una paloma, coincide con las representaciones de la paz no ya como atributo del poder sino como un estado idílico, como una utopía de paz.

Sin duda, el símbolo más popular hoy en día para representar la paz es la Paloma, curiosamente signo en ocasiones de fecundidad y en otros de castidad a lo largo de la Historia del Arte. Artísticamente será la paloma de Picasso la que más repercute visualmente en su asociación con la paz. En 1937 Picasso pintó una paloma en el *Guernica*; pero será la litografía de 1949 para el cartel del Congreso Mundial de la Paz organizado por el partido comunista, la que haga saltar al éxito

la *Paloma de la Paz*, repitiendo posteriormente el símbolo de la paloma asociado con la paz en otros carteles así como en los murales para la capilla del castillo de Vallauris en 1952. En 1947, las Naciones Unidas toman y extienden el símbolo de la paloma con la rama de olivo.

Pero, ¿porqué la paloma con la rama de olivo se transforma en un momento dado en representante simbólico de la paz? Se ha señalado la posibilidad del simbolismo de la rama de olivo utilizada en los juegos griegos en tiempos de paz así como el uso simbólico de la paloma con la rama de olivo por parte de grupos religiosos pacifistas a lo largo del siglo XIX. No obstante, creo que sería también interesante indagar la posible relación entre la paloma de Venus –Venus aparece en ocasiones en un carro llevado por palomas– con las imágenes de la paz, y más teniendo en cuenta la identificación de ambas diosas con la simbología de la paz.

Véase también: Simbología de la paz.

Bibliografía:

- CABANNE, Pierre (1982), *El siglo de Picasso*. Tomo II (*La Guerra. Gloria y soledad, 1937-1972*). Madrid, 177-182.
- ROSENTHAL, Peggy (1994), «How on earth does an olive branch mean peace», en *Peace and Change*. vol. 19, n.º 2, 165-179.

ELENA DíEZ JORGE

PÁNICO. La psicología popular, también denominada del sentido común, ha acuñado una abundantísima lexicografía para designar aquellos sentimientos asociados con la pérdida de control y la percepción de una amenaza. Las voces miedo y ansiedad, analizadas en otro lugar de esta obra, son tan sólo dos ejemplos representativos. Es ahora el turno de un tercero: el pánico.

Para empezar, la etimología de la palabra pánico es sumamente curiosa: procede de la voz griega Pan, deidad menor que habitaba en los bosques de la Hélade y que con sus ruidos extraños, súbitos e inesperados conseguía aterrorizar a los valientes que osaban adentrarse en la espesura, quienes huían pre-

sas del pánico. Es así que pánico se correspondería con un miedo de gran intensidad, descontrolado y colectivo. En su cotidiano quehacer, los medios de comunicación no dejan de hacer uso de dicha palabra; con demasiada frecuencia oímos o leemos que el atentado sembró el pánico entre la vecindad, que la muchedumbre fue presa del pánico al incendiarse el local, o que el pánico vivido dejó su huella en los rostros de las víctimas del accidente. En todos los casos, como ya se ha especificado, el pánico es el signo sentimental de un miedo de intensidad intolerable.

Para la psicología académica y la psiquiatría, la voz pánico posee un marcado sesgo clínico. En efecto, siempre de acuerdo con las categorías psicodiagnósticas al uso, el pánico conforma el núcleo de una alteración psicológica conocida como trastorno de pánico. Quienes padecen esta afección, se ven asaltados de manera súbita e inesperada por ciertas señales fisiológicas como un sudor frío y copioso, palpitaciones, temblores, mareos, y, lo que es más significativo, una inminente sensación de muerte. Es frecuente que la persona afectada sospeche que va a sufrir un ataque cardíaco y, en consecuencia, acuda llena de agitación «y atenazada por el pánico» a un servicio de urgencias cardiológicas, donde no le detectan anomalía alguna. La repetición de los ataques altera significativamente su vida cotidiana, pues en breve desarrollará un cuadro de ansiedad cada vez que sospeche lo más mínimo acerca de su estado de salud, llegando a permanecer enclaustrada en su casa por miedo a morir o enfermar en plena calle, evitando de esta forma los espacios públicos (agorafobia). Al parecer, personajes históricos como Charles Darwin mostraron y padecieron buena parte de los síntomas que hoy día englobamos bajo el epígrafe de «trastorno de pánico».

¿Cuál es la causa del trastorno de pánico? Aunque aún no lo sabemos con total certeza, es cierto que tampoco andamos a ciegas. La psicología evolutiva nos demuestra que el miedo está presente ya al nacer y que algunos individuos podrían venir predispuestos a presentarlo de forma inusualmente intensa, algo que tan sólo supondría un factor de riesgo a manifestar el trastorno. Además, también

se ha constatado que algunas personas desarrollan en su devenir vital lo que se conoce como un «estilo atributivo» de carácter catastrófico: una respiración agitada es la antesala del colapso, una punzada en el corazón preconiza la llegada de la muerte, una simple arritmia es un amago de infarto; este estilo cognitivo se asocia con ambientes familiares sobreprotectores y dados a un control ambiental excesivamente rígido. Finalmente, ciertas investigaciones neurobiológicas sugieren que, al menos en algunos casos, puntuales anomalías cerebrales relacionadas con el control de los niveles sanguíneos de oxígeno podrían disparar las respuestas distintivas de las crisis de pánico. En definitiva, pues, desde la perspectiva de la psicología clínica una persona presentará una mayor probabilidad de sufrir un trastorno de pánico si confluyen en ella los siguientes factores: en primer lugar la dotación genética, responsable de que ya al nacer seamos más o menos miedosos; en segundo lugar, crecer en un ambiente con progenitores muy estrictos y controladores; y finalmente, una débil salud física.

Véase también: Ansiedad, Miedo.

Bibliografía:

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (1998), «Practice guideline for the treatment of patients with panic disorder», en *American Journal of Psychiatry*, 155.
- BALLENGER, James (Ed.) (1990), *Neurobiology of panic disorder*. Nueva York, Alan R. Liss.
- CLARK, David (1986), «A cognitive approach to panic», *Behaviour Research and Therapy*, 24, 461-470.
- MARINA, José Antonio y LÓPEZ PENAS, Marisa. (1999), *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona, Anagrama.
- SHEAR, M. K., COOPER, A. M., KLERNAN, G. L., BUSCH, F. N. y SHAPIRO, T. (1993), «A psychodynamic model of panic disorder», *American Journal of Psychiatry*, 150, 859-866.
- ALBERTO MORALES MORENO

PARADIGMA DE LA COMPLEJIDAD VS. PARADIGMA TRADICIONAL. Edgar Morin, conocido filósofo francés, afirma que

el paradigma tradicional, mecanicista, racionalista y analítico, bajo el cual se desarrolla, a partir del siglo XVI toda la ciencia, se distingue por una epistemología basada en la *simplificación*, definida por los principios de *disyunción, reducción y unidimensionalización (cuantificación)*. Las palabras fragmentación-cuantificación pueden sintetizar lo que significa este modo de enfocar el mundo.

1. La *disyunción* es fragmentación; es distinguir y separar:

- aísla los objetos entre sí (atomismo).
- los objetos de su entorno (perspectiva anticológica).
- y a los objetos de su observador (perspectiva objetivista).

2. La *reducción* lleva el conocimiento del objeto al de las unidades elementales que lo constituyen, olvidando/ocultando las interacciones orgánicas entre estas unidades elementales lo que permite un conocimiento simple y mensurable. Esto supone una reducción de lo complejo a lo simple (de lo biológico a lo físico; de lo humano a lo biológico...). La reducción va, pues, unida a la medición y, en general, a:

3. La *cuantificación*, lo que significa que al privilegiar lo matematizable no conserva el mundo de los fenómenos en cuanto tales, sino sólo aquel aspecto que puede ser formalizado y operacionalizado. Esta cuantificación nos permite hablar de unidimensionalización como perspectiva privilegiada asociada a la ciencia clásica y a su epistemología.

Como consecuencia de estos principios, no se concede verdadera realidad a las totalidades, sino a los elementos; no a las cualidades sino a las medidas; no a los seres y a los existentes sino a los enunciados formalizables y matematizables. La realidad aparece como un conjunto de agregados. Esta epistemología oculta la existencia, la vida, la riqueza de lo real en una especie de esquematismo abstracto y matemático. El pensamiento simplificador es mutilante. Entiende la explicación como una reducción al orden (leyes, invariancias, medias, etc.). La antigua –y aún presente racionalidad– sólo pretendía captar el orden en la naturaleza, incluso en el cam-

po de las ciencias sociales y humanas. Este orden es abstracto, racional. Lo complejo, se pensaba, era sólo lo fenoménico de lo real y podía ser explicado por una combinatoria casi infinita de elementos simples. Pero la aventura científica ha llevado a primer plano lo que había sido expulsado por principio: lo complejo. Descartes creía que para entender los fenómenos complejos había que reducirlos a sus partes constitutivas y estas, después, ordenarlas, para reconstruir lo complejo según un modelo matemático-geométrico. Esta reconstrucción se hacía según los principios organizativos de linealidad y secuencialidad (en el contexto de la lógica tradicional, bivalente) y, por tanto, en el reino de lo esperado, de lo determinístico.

Sin embargo, el paradigma de la complejidad va más allá de la linealidad deductiva hacia el establecimiento de redes multidimensionales, en el contexto de la lógica generativa, como un fenómeno arborescente, abriéndose al reino de lo inesperado, de las conexiones múltiples, de las intuiciones creativas y profundamente imaginativas. La lógica clásica se funda en la confirmación de la deducción silogística o en la generalización por inducción de sus premisas, es decir, en la rigidez que expulsa la incertidumbre, la ambigüedad, lo inesperado. Los fenómenos de equifinalidad (la capacidad de un sistema para llegar al mismo fin/resultado por diferentes caminos) p. ej., de un ser vivo, sólo pueden ser integrados en una lógica «sucia», probabilista, con bucles de retroalimentación que permitan establecer el grado de posibilidad de que un fenómeno ocurra. La lógica clásica se considera como un caso «extremo» de la probabilística (100% de probabilidad: ocurre un hecho; 0% de probabilidad, no ocurre el hecho). Esta rigurosidad manifestada por lo necesario (100%) y lo imposible (0%) prácticamente nos lanza fuera del campo de lo real cuando hablamos de fenómenos microfísicos, biológicos y socio-culturales, es decir, todo lo que no es el campo de lo formal o matemático. Morin afirma que:

«El pensamiento humano, como la lógica de lo viviente, es lo que une lo preciso a lo impreciso; no podemos utilizar el len-

guaje de forma flexible y heurística si no es asociando conceptos imprecisos, polisémicos, elásticos a conceptos precisos, monosémicos, sin campo de elasticidad».

Pero no sólo hay que reconocer la necesidad de conceptos imprecisos, sino que el pensamiento humano también trabaja según procesos analógicos. Ahí tenemos el tema de las imágenes de las que el pensamiento no puede prescindir. La lógica de la complejidad necesita integrar estos rasgos, pero no de una forma simplificante, para establecer un pensamiento capaz de operar un buclaje dinámico entre términos que son a la vez complementarios, concurrentes y antagónicos. Y en este buclaje, la flexibilidad de esta lógica puede tratar con el desorden, el ruido, el error, la entropía; no los expulsa, convive con ellos frente a lo que ocurre en la inteligibilidad clásica donde el conocimiento lo es del orden, pero un orden racionalizado. Todo lo que es organización se reduce a este orden. Es el orden geométrico de los jardines de Versalles frente al arabesco de las calles del Albayzín o de una medina árabe. Esto explica que en su visión del mundo el paradigma tradicional haya expulsado a todo lo que inquietaba a este modelo: los existentes concretos, el sujeto, la pasión, lo aleatorio, las singularidades, etc.

Lo que el pensamiento complejo sustituye es el orden artificioso, por racionalista, del paradigma clásico, por un pensamiento que trata de acercarse lo más posible a la riqueza inmensa de una realidad que es un dinámico entramado de relaciones, en donde los fenómenos, los hechos, tienen contextos que a su vez son dependientes de otros ámbitos más amplios y relacionantes.

1. Frente a la disyunción, la complejidad también distingue y analiza pero no olvida la comunicación, la interrelación entre las cosas; no podemos pensarlas aisladamente. Es decir, distingue pero no separa (relación nodal). La realidad es una compleja red de aspectos diferentes entre sí pero que no son separables ni podemos pensarlos de forma completa separándolos mentalmente; son sistemas dinámicos interrelacionados e interde-

pendientes en donde todo tiene que ver con todo. Lo que vemos son sistemas abiertos en interacción, emergencias, novedad.

— Tampoco podemos pensar las cosas sin su relación con el ambiente, con sus contextos. El paradigma sistémico es, pues, ecológico.

— Además no se puede aislar al observador de lo observado porque, en definitiva, toda realidad es una construcción relativa, no absoluta, de aquellos que se esfuerzan por descubrirla e investigarla. El sentido común supone que la realidad puede ser descubierta, lo cual implica que ya estaba ahí. El constructivismo, en cambio, parte de la premisa de que toda realidad es la construcción de aquello que se intenta descubrir. No tanto es que una teoría/paradigma suponga una percepción diferente de la realidad, sino más bien es que la teoría decide lo que se puede observar. Por consiguiente estamos hablando del reconocimiento de toda la carga cultural e ideológica que constituye al sujeto que ve el mundo, pero ese «mundo» que esta carga le permite ver. De ahí que frente al objetivismo neutralismo del paradigma de simplificación, nosotros afirmamos la interacción sujeto-objeto y por consiguiente la imposibilidad de eliminar el mundo de los valores del ámbito del pensamiento y de la ciencia. Ciencia con conciencia, como afirma Morin en el título de una de sus obras.

2. Frente al principio de reducción del paradigma mecanicista/racionalista el paradigma sistémico sostiene que el todo, como unidad de funcionamiento, es una novedad irreducible, una emergencia respecto de la sumatoria de las propiedades de los elementos aislados. De ahí que podamos decir que el todo es más que la suma de las partes.

3. Frente a la cuantificación el paradigma complejo propone además de la metodología cuantitativa, las cualitativas, etnográficas o dialógicas.

Morin plantea tres principios que ayudan a pensar la complejidad sistémica:

— Del primero hemos hablado. Lo llama *principio dialógico* y asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas. Por tanto nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad.

— El segundo principio es el de *recursividad organizacional*. Un proceso recursivo es aquél en el cual los efectos son, al mismo tiempo, causa de aquello que los produce. Se rompe con la idea lineal de causa/efecto, porque todo lo que es producido vuelve a entrar, formando un bucle, sobre aquello que lo ha producido, en un ciclo en sí mismo auto-constitutivo, auto-organizador, y auto-productor. Esta recursividad organizacional más allá de la linealidad de la causalidad clásica donde el efecto no retroactúa sobre la causa. Esta circularidad constructiva de la explicación es sólo aparente. Más que un círculo vicioso es una espiral, en donde la causa y el efecto se vuelven complementarios en el propio movimiento que los asocia.

— El tercer principio es el *principio holográfico*. Este concepto no aparece en escritos anteriores. Morin se refiere a la sorprendente cualidad del holograma por la que podemos afirmar que no solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte. La peculiaridad del holograma es la ubicuidad con que se distribuye la imagen a lo largo y a lo ancho de la placa holográfica: cada punto recibe la información de toda la imagen, y aunque se divida el holograma en cuantas partes se quiera, cada parte contiene la información de la totalidad. Las metáforas que pueden derivarse del principio de holografía causan vértigo: que todo está unido; que la parte puede contener al todo; que el microcosmos refleja al macrocosmos y a su vez se refleja en él. La holografía no sólo dice que las cosas están interrelacionadas, sino que aclara la naturaleza o el modo de esta interrelación, que es indudablemente sorprendente.

Pero Morin matiza, desde la complejidad, el concepto de *sistema*, al que critica porque también puede caer en lo reductor/simplificador, ya que su principio explicativo, el holismo, se centra en exceso en lo total, lo que sería una reducción al todo, a una macro-unidad simple y simplificadora en perjuicio de las partes, de los elementos que lo constituyen. El sistema, afirma Morin, no es una unidad global, sino una *unidad múltiple*. El todo es una macro-unidad pero las partes no se confunden con él. Tienen una doble

identidad: una propia, que no es reductible al todo, y una común, la de su ciudadanía sistémica. Un sistema no es sólo una constitución de unidad a partir de la diversidad, sino —he aquí el equilibrio epistemológico entre todo/partes— una constitución de diversidad interna a partir de la unidad. Hay que integrar ambos procesos en un circuito activo, huyendo tanto del pensamiento unificante, homogeneizante, en donde se pierde la diversidad diluyéndose en la unidad global, como del pensamiento diferenciante que llega a ser catalogal, de puras singularidades, en donde se pierde la unidad. Debemos fundar, pues, la idea de sistema en una epistemología de la complejidad, y no en el holismo que conduce a un funcionalismo neototalitario, a la manipulación de las unidades en nombre del todo (hay muchos niveles en donde puede funcionar ese «todo»: instituciones, ideología, estado, cultura...) como ha hecho a menudo la teoría de sistemas. Morin reconoce que no todo sistemismo es así: hay un sistemismo fecundo que lleva en sí un principio de complejidad y un sistemismo vago y plano.

Pero esta *reforma del pensamiento*, tal como la llama E. Morin, no es suficiente. Tenemos que ir más allá del plano intelectual, de lo epistemológico, hacia un enfoque complejo *integral* si queremos que el mismo aspecto epistemológico se asuma de forma plena. Necesitamos un esfuerzo de coherencia y extender a todos los niveles de la personalidad esta reforma a fin de que no se quede solo en el ámbito perceptivo. De esta forma, la fragmentación (ámbito de la percepción) como esencia del paradigma mecanicista tiene su lógica coherencia en el ámbito de las emociones, en sentirnos egos separados, en aislamiento respecto de un tú y del entorno. Así la fragmentación epistemológica se «corresponde» con una «fragmentación emocional» tal como la del egoísmo, la de la competitividad, y también con una «fragmentación en la acción», es decir, con insolidaridad, no compromiso con el planeta, no cooperación con los otros. Análogamente, lo que en la epistemología sistémica es interrelación, interdependencia, se metamorfosea en el campo afectivo-emocional en empatía, en conexión yo-tú, en encuentro, en negación de aisla-

miento («interrelación/interdependencia afectiva/emocional»). En el plano de la acción tiene su coherencia analógica en una acción, en una ética de la cooperación y de la solidaridad («interdependencia en la acción»). Si vemos esto desde la teoría de la paz, podemos decir que el enfoque sistémico integral promueve valores de una cultura de paz. Entender que estos paradigmas se aplican sólo al campo del pensamiento es seguir manteniendo la división cartesiana entre mente y cuerpo, entre razón y emociones. El enfoque sistémico y complejo integral concibe una relación interdependiente y sinérgica entre todas las dimensiones de la persona.

Sólo un cambio de percepción (y mejor si el cambio es también de la dimensión afectiva-emocional y de la acción) en el contexto del pensamiento sistémico-complejo no permite captar la realidad global de la violencia. Estamos defendiendo que sólo desde una mirada global podemos entender lo que está pasando en nuestro mundo. Sólo así podremos desvelar las interrelaciones multidimensionales de la violencia y plantear alternativas pacíficas con eficacia.

Véase también: Paz, Transversalidad, Violencia.

Bibliografía:

- MORIN, Edgar (1982), *Ciencia con consciencia*. Barcelona, Anthropos.
 —, (1994), *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa.
 —, (1996), «Por una reforma del pensamiento», *El Correo de la Unesco*. Febrero.
 WATZLAWICK, Paul (Comp.) (1988), *La realidad inventada: ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona, Gedisa.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

PARTICIPACIÓN. Según el diccionario es la acción o efecto de participar, sin embargo, por encima de su significado formal, en la vida pública cobra una especial importancia para integrar, articular y negociar la pluralidad de actores e intereses existentes en cada sociedad.

Uno de los rasgos definitorios en cuanto a la organización de las democracias no es tanto el gobierno del pueblo como la delegación

en personas autorizadas por este, los políticos. Así, la participación y la representación se convierten en elementos claves en el sistema político. En este sentido se expresa de diferentes maneras, desde la forma de gobierno popular más directa, el referéndum, a la más conocida, el voto electoral. Pero, también lo hace, desde la *ciudadanía* y la *sociedad civil* de muchas otras maneras: la discusión cotidiana, el seguimiento de la vida política, la participación activista, la militancia en partidos políticos, acudiendo a actos públicos políticos, manifestaciones, concentraciones, e incluso mediante formas no convencionales como la desobediencia civil o la revuelta.

El concepto de *participación* en su origen tenía el sentido de compartir pero también el de comunicar algo. Participar es intervenir o interceder en procesos en los que estamos interesados, puede realizarse en solitario, pero es más efectiva si se hace formando parte de un grupo ya que los efectos de la acción en grupo son siempre mayores que la suma de los efectos individuales de cada uno de sus componentes. Los procesos participativos siempre añaden valor a los resultados que suelen ser más satisfactorios y duraderos porque se consiguen con métodos como la negociación, la concertación y el diálogo donde todos los actores que toman parte, a pesar de tener diversos intereses, llegan a un acuerdo.

Como seres sociables que somos, necesitamos relacionarnos y comunicarnos, participar puede ser una forma divertida de mejorarnos a nosotros mismos ayudando solidariamente a los demás. La forma asociativa de participar es quizá la más practicada, tomando parte en los proyectos de una asociación se suelen establecer relaciones de igualdad con sus miembros, por esa razón integrarnos en una de ellas nos sirve de entrenamiento en conductas positivas hacia los otros, participar se torna entonces en un proceso de aprendizaje personal, una práctica experiencial muy valiosa.

La participación es necesaria para ejercer nuestra libertad y participar nos hace libres y, a su vez, unas extensas libertades constituyen la base de la justicia y la paz personales, grupales y planetarias. De acuerdo con los

derechos humanos, todas las personas tienen derecho a la libertad de reunión y a la libertad de asociación, y de nuevo para defender estas libertades se desarrollan programas de participación en muchos lugares.

Para el ejercicio del *derecho de participación* algunas normas detallan los canales y formas, se trata de condiciones como tener personalidad jurídica, o estar inscritos en un registro público, así como los órganos o servicios públicos a los que dirigir nuestras propuestas. La participación jurídica incluye la participación en los procedimientos administrativos manifestando nuestra postura, bien porque somos parte interesada, bien porque nuestra organización es lo bastante representativa. En segundo lugar, negociando acuerdos, cuando nuestra organización tiene capacidad de presión en el tema, y en tercer lugar –lo que está en pleno desarrollo hoy día– es la participación orgánica, colaborando o administrando servicios y órganos públicos. De hecho, la administración llama a participar en muchas circunstancias, participamos si nos quejamos, participamos si solicitamos, participamos si expresamos nuestra opinión. La participación ciudadana ayuda a que se produzca un cambio cultural en las administraciones al provocar una aptitud cooperativa de los trabajadores públicos con los intereses de la sociedad.

Como vemos, la *participación* es sobre todo una condición humana, ligada desde el principio a nuestra cultura, un bien social y colectivo. Es un camino para construir mundos más democráticos y pacíficos, un derecho para las personas, un estímulo para la gestión en las administraciones, un compromiso ciudadano colectivo y una responsabilidad individual.

Véase también: Democracia, Derechos humanos, Libertad, Negociación.

Bibliografía:

- ARATO, Andrew y COHEN, Jean (2000), *Sociedad Civil y Teoría Política*. México, F.C.E.
- FONT, Joan (2001), *Ciudadanos y decisiones públicas*. Barcelona, Ariel.
- PINDADO SÁNCHEZ, Fernando (2000), *La participación ciudadana en la vida de las ciudades*. Barcelona, Ediciones del Serbal.

VILLASANTE, Tomás (1995), *Las democracias participativas: de la participación ciudadana a las alternativas de sociedad*. Madrid, Ediciones HOAC.

FÁTIMA CAMARERO CLEMOT

PARTICIPACIÓN EDUCATIVA. El desarrollo y la construcción de una sociedad estable y justa necesita llevar a cabo el ejercicio de la participación, y no la apatía y el desinterés, ya que la mejora de la calidad de vida no es simplemente un asunto económico, sino que engloba toda una serie de aspectos sociales que sólo se alcanzan a través de la reivindicación y la implicación ciudadana. Por esto, es básico que los ciudadanos asuman y se impliquen en la necesidad de llevar a cabo el principio de justicia y hacerlo a través de la solidaridad y participación.

En las sociedades democráticas, la población comparte el poder de decisión sobre los aspectos sociales que les interesan y todos los ciudadanos pueden tener el mismo acceso a este poder a través del principio social de la participación, que supone el compromiso y el hábito individual de la colaboración dentro de un contexto colectivo. La participación supone que cada individuo decida la posición que crea más conveniente para sí mismo y para su grupo en los aspectos que hacen que una sociedad sea más habitable. Debe ser un acto consciente, responsable e individual que supere al «yo» y se comprometa con los demás. Por esto, el ejercicio del voto es una de las formas de participación más relevantes en las sociedades democráticas. No sólo es necesaria la participación personal para conseguir contextos más armónicos y justos, sino que la participación social por parte de las entidades públicas es clave para lograr este objetivo.

El concepto de participación social es relativo y su definición depende de quien la lleve a cabo ya que, cualquier acción dentro de la estructura organizativa de la sociedad puede considerarse como participación de los ciudadanos. En muchas ocasiones, la mayor parte de la población se limita a cumplir los requisitos formales solicitados por las administraciones, más que a una mayor implicación

social, de hecho, no hay demasiados casos de participación ciudadana que hayan tenido una duración y una estabilidad considerables.

En el ámbito educativo, es difícil separar el concepto de participación del de democracia. En este sentido, en la Conferencia de Ministros de Educación de la Unión Europea celebrada en Madrid en marzo de 1994, se acordó una *Resolución sobre la Educación para la Democracia, los Derechos Humanos y la Tolerancia*, en la que se reconoce, entre otros principios, la necesidad de educar a los alumnos en el ejercicio de la participación democrática. Dicha educación debe empezar cuanto antes, aprovechando tanto las oportunidades que ofrece el currículum formal, como las actividades extraescolares. Para ello, es básico que la organización de los centros educativos promueva una escuela democrática, procurando que todos los miembros de la comunidad educativa participen, rechazando el racismo, la discriminación y todas las formas posibles de intolerancia.

El objetivo fundamental de una educación para la participación democrática es proporcionar una base adecuada de educación cívica y moral que mejore la calidad de vida en la escuela y fuera de ella y que desarrolle el sentido de responsabilidad tan necesario en la construcción activa de la democracia. Para que exista una educación democrática se necesitan dos condiciones básicas: que exista participación y que acoja a todo el alumnado en igualdad de derechos y condiciones.

La participación se puede enseñar de muchas maneras:

— Como objetivo educativo explícito, garantizando situaciones participativas en la escuela y que ayudarán al alumno a ser un ciudadano demócrata en otras situaciones y contextos no escolares.

— A través de lo que se transmite en la institución educativa y no está explícito en el currículum: el currículum oculto. La actitud y la predisposición del docente hacia la educación en valores positivos en el aula es fundamental para conseguir este punto.

— Por la colaboración en el establecimiento de normas de convivencia: según el modelo de disciplina que el centro adopte, reforzarse-

mos un tipo de conducta social u otra. Además, la participación en la elaboración de las mismas promueve un mayor cumplimiento de dichas normas.

Para el desarrollo de la participación, son necesarias las siguientes condiciones:

— Determinar qué valores queremos conseguir y establecer pautas de acción para llevarlos a la práctica de forma efectiva.

— Trabajar activamente el diálogo y los aprendizajes cooperativos. Para que la participación pueda llevarse a cabo, el ambiente de trabajo ha de ser cooperativo y grupal, en contraposición a un ambiente individualista y competitivo.

Véase también: Participación.

Bibliografía:

GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco (1998), «Los Derechos Humanos y la Democracia Participativa», en ORTEGA, José Antonio; LORENZO, Manuel; y CARRASCOSA, Miguel (Coord), *Derechos Humanos, Educación y Comunicación*. Granada, Grupo Editorial Universitario.

Webs:

<http://habitat.aq.upm.es/boletin/n3/n3ed.html>
(Ciudades para un futuro más sostenible).
<http://www.nodo50.org/concejo/torrego.htm>
(Consejo Educativo de Castilla y León).

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

PATERA. El nombre de patera (barca de fondo muy plano de uso en aguas de poco calado) se ha convertido tristemente es sinónimo de muerte, de inmigración y de tráfico ilegal de personas. El drama humano existente, con motivo de la llegada masiva en estas embarcaciones de magrebíes y subsaharianos a las costas andaluzas, se ha convertido en un tema de debate nacional e internacional y pone de manifiesto una de las consecuencias de la globalización: el inicio de una nueva etapa de los movimientos migratorios internacionales —con un flujo procedente de países con una

gran explosión demográfica y unas economías inestables, en muchos casos, a unos niveles de desarrollo comparados con los años 70— en unos países de acogida caracterizados, como es el caso español, por una implosión demográfica unida a un ritmo sostenido de crecimiento económico.

Esta nueva fase de los movimientos migratorios de naturaleza económica ha generado un cambio fundamental en la inmigración ilegal: las personas que llegaron a nuestro país en el año 2000 eran fundamentalmente subsaharianos (88%), más de la mitad de ellos nigerianos, mientras que en 1999 eran en su mayoría marroquíes (86%). Estas personas que se ven obligadas a huir de sus países por diversos motivos, principalmente la guerra y la miseria, y sueñan con un futuro mejor en Europa caen en las redes de las mafias que operan principalmente en Marruecos, Mauritania, Cabo Verde y Guinea y a las que tienen que pagar entre 600 y 2.000 euros por un trayecto que, en muchas ocasiones, finaliza con la muerte. Si corren con mejor suerte, a su llegada o son apresados o bien son empleados ilegalmente para trabajar a bajo precio y en unas condiciones de vida lamentables.

Según datos del Instituto Nacional de Estadística el número de inmigrantes africanos —ocupados generalmente en tareas agrícolas— suponía en 1999 tan sólo el 27% de un total de 801.329 personas. Cruzar el Estrecho de Gibraltar no es la única alternativa para los inmigrantes africanos que se dirigen a España. Cualquier playa del litoral andaluz (Huelva, Cádiz, Tarifa, Estepona, Málaga o El Ejido) puede servir como destino de entrada para los «sin papeles». Algunos de ellos desgraciadamente pierden la vida a las puertas de una Europa que algunos califican de «amurallada» con leyes de Extranjería que limitan la entrada de inmigrantes y restringe algunos de sus derechos. Una de las mayores iniciativas contra la entrada ilegal de inmigrantes procedentes de África se inició, en el verano del 2002, con el proyecto SIVE: toda una red de radares, cámaras y plataformas terrestres, navales y aéreas que se extenderán a lo largo de la costa andaluza y cuyo coste podría llegar a 150.000 Euros.

Véase también: Apátrida, Desplazados, ONG's, Protección de minorías.

Bibliografía:

- BLANCO, Cristina (2000), *Las Migraciones Contemporáneas*. Madrid, Alianza Editorial.
- MALGESINI, Graciela (Ed.) (1998), *Cruzando Fronteras. Migraciones en el Sistema Mundial*. Barcelona, Icaria.

JOSÉ TUVILLA RAYO

PATRIARCADO. Etimológicamente hablando, patriarcado significa «poder del padre» (del griego *pater* = «padre» y *arche* = «poder»), sin que se establezca a qué nivel se ejerce ese dominio (familiar, social, político, religioso, etc.) ni sobre quiénes se actúa exactamente, de modo que puede incluir a todos aquellos que no son padres: mujeres, niños, varones no casados, etc. A partir de ahí, el término ha sido empleado con distintos sentidos por parte de diversas corrientes de pensamiento, aplicándose a diferentes circunstancias sociales e históricas. Por tanto, han sido varias las definiciones del «patriarcado» y, en consecuencia, sus ámbitos de aplicación.

Si nos limitamos a la definición proporcionada por el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (edición de 1992), el término se referiría estrictamente al «gobierno o autoridad del patriarca», entendido este en su acepción bíblica y eclesiástica, o sociológicamente a la

«organización social primitiva en que la autoridad es ejercida por un varón jefe de cada familia, extendiéndose este poder a los parientes aun lejanos de un mismo linaje».

Una definición que no responde a las múltiples aplicaciones que ha tenido en las diversas corrientes de pensamiento e incluso en el lenguaje cotidiano.

La definición más ampliamente aceptada, en cambio, describe al patriarcado como el sistema en el que el cabeza de familia varón ejerce un poder legal y económico absoluto sobre los otros miembros de la unidad doméstica, tanto mujeres como varones, libres

y esclavos. En este sentido se ha aplicado de forma limitada históricamente al sistema derivado en las legislaciones griega y romana, que tendría su fin en Occidente con la concesión de derechos civiles a las mujeres en los siglos XIX y XX. Sin embargo, el patriarcado surgió con anterioridad en el tiempo, siendo posible rastrear su existencia hasta el III Milenio a. C. en Oriente Próximo, y en numerosas culturas de la historia mundial, persistiendo en la actualidad en muchas sociedades. Incluso cabe plantearse cómo esta dominación del varón sobre la familia ha pervivido en Occidente, adoptando nuevas formas. Una indicación clara de esta presencia es la filiación patrilínea y la aplicación en la actualidad del término «cabeza de familia» habitualmente al padre-marido, que si bien no puede ejercer legalmente su poder absoluto, sí puede hacer prevalecer su autoridad a través de mecanismos económicos y culturales, o, en los casos más extremos, por la fuerza física o psicológica.

En su sentido más amplio, el patriarcado define un sistema con implicaciones familiares, sociales, económicas, políticas y culturales. Esta redefinición ha venido de la mano del feminismo, como término que explica todo un sistema de dominación aplicable a distintas culturas y momentos históricos, en los que aparece como predominante. Según Gerda Lerner, el patriarcado es

«la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general».

De este modo implica que, a pesar de que las mujeres puedan no ser privadas por completo de derechos, influencia o recursos, los varones «tienen el poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres de acceder a él». Cabe añadir que estos varones que dominan los centros de poder también pertenecen a un grupo restringido, con capacidad legal o socialmente reconocida, y que su dominio sobre los otros miembros de la sociedad (mujeres, niños, extranjeros, esclavos, etc.) se hace

extensible a los recursos, y de ahí que se haya asociado a la explotación dominadora del medio ambiente, como ha sido entendido por el ecofeminismo.

Por tanto, encontramos que la dominación patriarcal, que no tiene por qué ser absoluta y legalmente reconocida, se extiende a diversos planos interrelacionables: familiar (asociación del cabeza de familia al padre-marido y patrilinealidad), económico (recursos mayoritariamente en manos masculinas), político (predominio masculino en los centros de decisión políticos), cultural (predominio de lo masculino y de sus valores) o religioso (exclusión de las mujeres de los ámbitos de autoridad religiosa). De este modo, el patriarcado seguirá vigente en toda aquella sociedad en la que los diversos centros de decisión, pública o privada, sigan dominados por lo masculino, tanto de forma física (presencia mayoritaria o exclusiva de varones) como ideológica, otorgando mayor validez a las tradicionales formas de poder masculinas. Por tanto, patriarcado definiría al sistema de dominación del grupo de hombres con capacidad de poder sobre las mujeres y la sociedad en general.

No obstante, el empleo del término «patriarcado» en esta acepción amplia ha sido objeto de debate. En efecto, si nos atenemos a la etimología, el dominio de los padres se refiere a épocas y sociedades concretas, pues no haría estrictamente alusión al poder de los varones, sean padres o no. De este modo, en la sociedad occidental, podría ser aplicable a la antigua Roma, y no a sociedades, incluyendo la misma Grecia clásica, donde el poder de los varones era independiente de su condición de padres de familia. De este modo, se ha propuesto términos alternativos, como «viriarcado» («poder del varón»), que no han tenido éxito, y que tampoco se adaptan correctamente al significado expresado. Por ejemplo, viriarcado podría inducir al error de incluir en el grupo dominante a todos los varones, cuando parte de éstos quedan excluidos del poder en el sistema patriarcal (por ejemplo, extranjeros o esclavos). Por tanto, «patriarcado» sigue siendo el término más correcto para una sociedad en que «padre» o «patriarca» define simbólicamente a todos

aquellos hombres con capacidad de decisión. Por otro lado, desde algunos sectores del feminismo se prefiere hablar de «sistema sexo-género», como sistema institucionalizado que asigna recursos, propiedades y privilegios a las personas según el papel de género que culturalmente se le atribuye, y que a menudo se identifica con «patriarcado». No obstante, esta última palabra cuenta con una larga tradición y es suficientemente expresiva a la hora de definir un sistema sexo-género en el que el varón aparece como elemento dominador o preeminente.

Respecto a la historicidad del patriarcado, ha sido objeto de muy diversas y diferentes teorías. A lo largo de la historia han predominado las corrientes de pensamiento que han defendido su ahistoricidad, atribuyendo los diferentes papeles de género y la subordinación de la mujer a inmutables e inevitables causas naturales (pensamiento occidental desde la Antigüedad clásica hasta el siglo XIX, e importante presencia ideológica en numerosas culturas anteriores y actuales), divinas (judaísmo, cristianismo, Islam), biológicas (Darwin), psicológicas (Freud), etc. Sin embargo, en el siglo XIX se empezó a cuestionar la historicidad del patriarcado, sobre todo a partir de los trabajos de Bachofen (*El Matriarcado*, 1861) y Morgan (*La sociedad antigua*, 1877), que, dentro de un pensamiento evolucionista, trazaban un desarrollo histórico progresivo desde la barbarie primitiva, pasando por una fase matriarcal de inicio de la cultura con preeminencia femenina (maternal y pacífica), hasta la fase más evolucionada y «perfecta» del patriarcado. Pero fue Engels (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 1884) quien hizo la aportación más notable e influyente al tema, estableciendo la conexión entre inicio del sometimiento de las mujeres y la aparición de la familia, la propiedad privada y el Estado. Aunque sus teorías han sido muy contestadas, incluso desde el marxismo, sobre todo por sus errores en el conocimiento de las sociedades antiguas y por su aceptación acrítica de la «natural» división sexual del trabajo, Engels contribuyó de manera decisiva al cuestionamiento de la ahistoricidad del patriarcado, ligándolo a determinados contex-

tos socioeconómicos y sistemas de dominación, y sus hipótesis han sido el punto desde el que, generalmente, han partido los estudios posteriores sobre el tema, aunque sea para discrepar.

Ha sido, sobre todo, dentro de las distintas corrientes feministas, donde se ha producido una fecunda investigación sobre los orígenes del patriarcado, sus causas, sus mecanismos y su posible superación. Independientemente de que se haya caracterizado una fase previa en la evolución humana como matriarcal, igualitaria o incluso patriarcal, el feminismo ha demostrado la historicidad y no universalidad del patriarcado, que ha adquirido diversas formas a lo largo de la historia, vinculado a tipos concretos de sociedad, descartando su carácter inmutable e inevitable. De este modo ha sacado a la luz los diversos mecanismos de que se sirve el patriarcado (de manera especial, el sexismo) de cara a deconstruir sus discursos y sus prácticas, con el objetivo de superar la histórica subordinación femenina.

Otra de las aportaciones fundamentales del feminismo, sobre todo en su contribución a la consecución de la paz positiva, ha sido vincular el sistema patriarcal de dominación sobre las mujeres a todos los modos de dominación y explotación, de manera que se considera el germen no sólo de las desigualdades de género, sino también de edad, raza, clase, etc. De este modo, el feminismo ha ligado a menudo el patriarcado al militarismo, a la destrucción del medio ambiente, y al capitalismo. Sin embargo, el patriarcado se ha manifestado, y a veces con notable virulencia, en sociedades pacíficas (por ejemplo, ciertas comunidades religiosas), al tiempo que puede incluso ser más «suave» con respecto a las mujeres en otras claramente belicistas (por ejemplo, antigua Esparta, Estados Unidos); muchas de las sociedades más respetuosas con el medio ambiente han sido a veces virulentamente patriarcales (algunos pueblos indígenas); y, desde luego, el sistema del patriarcado no es exclusivo del capitalismo, perviviendo con fuerza, sobre todo a través del sexismo, en los países socialistas. En realidad, fue en el seno de determinados países capitalistas donde se inició el movimiento consciente y específico de reivindicación de

los derechos de las mujeres, lo que tampoco impide que en algunas sociedades netamente capitalistas el patriarcado adquiera características extremas (por ejemplo, Arabia Saudí). No obstante, si tenemos en cuenta que el sistema capitalista occidental se ha convertido en dominante en la actualidad, y que este sistema es fundamentalmente patriarcal, militarista y acaparador de recursos naturales, es evidente que en la dominación violenta, destrucción del medio ambiente y subordinación de las mujeres van de la mano, aunque no puedan ser identificados. Ciertamente los valores militaristas han formado parte de los valores masculinos dominantes en las sociedades patriarcales de mayor expansión e influencia, incluido el capitalismo. Pero no necesariamente la eliminación del capitalismo ha de tener como consecuencia directa la del patriarcado, ni la de éste la desaparición del militarismo y la explotación de la naturaleza. Aunque, si tenemos en cuenta que la dominación de las mujeres, como ha demostrado el feminismo, constituye la ancestral y más básica forma de dominación, sirviendo como punto de partida y prototipo para el resto, su desaparición supondría un evento histórico de vital magnitud para la humanidad, en tanto afectaría a la propia base ideológica de las otras formas de dominación y, por tanto, del militarismo.

Véase también: Conflictos de género, Feminismo, Mujeres, Sexismo, Violencia de Género.

Bibliografía:

- AMORÓS, Celia (1985), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos.
- BEAUVOIR, Simone de (2000), *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra.
- DURÁN, M.^a Ángeles (1982), *Liberación y utopía*. Madrid, Akal.
- EISENSTEIN, Zillah R. (Comp.) (1980), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*. México, Siglo XXI.
- HAMILTON, Roberta (1980), *La liberación de la mujer. Patriarcado y capitalismo*. Barcelona, Península.
- LERNER, Gerda (1990), *La creación del patriarcado*. Barcelona, Crítica.

M.^a DOLORES MIRÓN PÉREZ

PATRIMONIO COMÚN DE LA HUMANIDAD. El concepto de patrimonio común de la humanidad constituye un avance de enorme alcance en el dominio del derecho internacional, proyectando la noción de comunidad internacional auténtica sobre un marco regulatorio destinado tradicionalmente a la regulación de las relaciones competitivas entre Estados.

En 1967, el representante permanente de Malta en Naciones Unidas, embajador Arvid Pardo, proponía a la organización que estudiara la cualificación de los océanos como patrimonio común de la humanidad. Esa propuesta, que ha estado en la base de la «Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar», de 1982, incluía dos dimensiones fundamentales.

Por un lado, una dimensión normativa. Ella se traduce en tres ideas fuerza: la administración de los espacios y recursos cualificados como patrimonio común de la humanidad por la comunidad internacional en su conjunto, según una lógica de redistribución que impone que los países pobres sean positivamente discriminados en el acceso a esos bienes y en los resultados de su explotación; la reserva de esos espacios y bienes para fines pacíficos (no solamente en términos minimalistas de desarme y desnuclearización, sino en términos afirmativos de: prohibición de la explotación de estos recursos para usos industriales conectados con fines militares); y, por fin, la salvaguardia de los derechos y oportunidades de las generaciones futuras, lo que impone un régimen de administración ecológicamente orientado.

Por otra parte, una dimensión institucional. La garantía de aplicación de estos principios de administración determinaría la creación de un mecanismo institucional de carácter supranacional, con poderes concretos de gestión del patrimonio común de la humanidad y de intervención disciplinadora de las iniciativas de los Estados en esos espacios comunes.

La novedad radical del régimen de patrimonio común de la humanidad se expresa, por tanto, en la adopción de un modelo de gestión de estos espacios y recursos en beneficio de toda la humanidad. Este criterio implica, a su vez, un cambio profundo en la

concepción misma de soberanía: de un poder unilateral a unas competencias vinculadas por obligaciones positivas determinadas por el interés general y el bien común de la humanidad en su conjunto.

Las manifestaciones de positivación jurídica del régimen de patrimonio común de la humanidad ponen de manifiesto una trayectoria en la que se pueden detectar dos fases sustancialmente distintas, desde el punto de vista del contraste con la lógica territorialista dominante. Son las *dos edades del patrimonio común de la humanidad*.

La primera edad comprende las manifestaciones de positivación del régimen respecto a los espacios comunes donde anteriormente nunca se había hecho sentir, de modo mínimamente significativo, la afirmación de pretensiones territoriales, como el espacio ultraterrestre o los fondos marinos y oceánicos. Aquí la contestación a la territorialización se hace *desde fuera* del espacio de esa misma territorialización. Por eso, el régimen del patrimonio común de la humanidad actúa como complementario de la lógica territorialista y no como instrumento de su subversión. Los «territorios liberados anticipadamente» de la territorialización por el principio del patrimonio común de la humanidad no son más que un *remanente* de la creciente apropiación de espacios y bienes.

La segunda edad del patrimonio común de la humanidad es el conjunto de aplicaciones de este régimen a bienes y recursos situados *dentro de la jurisdicción territorial de los Estados*. Hay en estos casos algunas diferencias importantes respecto al contexto anterior. En casos como el de los bienes culturales, centros urbanos o paisajes naturales clasificados como patrimonio mundial, el principio del patrimonio común de la humanidad pasa a actuar dentro del dominio de la soberanía territorial de los Estados y, por ello, el significado más importante de la consagración de este principio es el cambio fundamental de la lógica de ejercicio de la soberanía del Estado sobre esos bienes o recursos. La lógica territorialista, calcada del más tradicional *jus fruendi, utendi et abutendi*, da lugar, en este nuevo contexto, a una gestión parsimoniosa de los bienes, guiada por la noción de función social —la función social

de la soberanía, ampliación planetaria de la función social de la propiedad— y, a estos efectos, tomando como referencia a la sociedad internacional en su conjunto o, más precisamente, la trans-temporalidad y trans-espacialidad de la humanidad. «El papel de los Estados corre el riesgo de transformarse en el de agentes de ejecución, guardianes o, en la hipótesis más favorable a la comunidad internacional, en *trustees*» (*sic.* Alexandre-Charles Kiss). Lo que significa que, en esta vertiente, el régimen de patrimonio común de la humanidad se materializa en la transformación de la soberanía-dominio en la soberanía-servicio.

Esta concepción del patrimonio común determina que su percepción como alternativa radical al modelo estadocéntrico no exija necesariamente un componente institucional de tipo centralizador que simbolice la congregación de la comunidad internacional y la superación de la pulverización interestatal. El rechazo del centralismo e intervencionismo de la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos, tal como estaban previstos en la Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar de 1982, señala la incapacidad actual de la sociedad internacional de hacer pasar por un esquema institucional fuerte y supranacional la garantía del cumplimiento de las exigencias del régimen de patrimonio común. Precisamente porque corresponde a la primera edad del patrimonio común, ese modelo estaría apegado, desde el punto de vista institucional, a la misma filosofía en que se basa la dinámica de territorialización: apropiación por el Estado de las prolongaciones naturales del territorio terrestre (en el mar o en el espacio aéreo), apropiación por la representación orgánica de la comunidad internacional del remanente de ese movimiento. En ambos casos, la lógica es la misma: la única contraposición viable a la desregulación sería el Estado en la dinámica de territorialización, cada Estado individualmente; en el patrimonio común de la humanidad, una organización de perfil supranacional que surgiría como pre-figuración de un verdadero Estado o gobierno mundial. Repitiendo la sugerencia de Elinor Ostrom (1990), sería la inevitabilidad del Leviatán.

Ahora bien, al identificar el centro del régimen de patrimonio común de la humanidad en torno al modo de gestión en beneficio de la humanidad en su conjunto y no en el criterio de la no apropiación, al mismo tiempo restó importancia a la centralización institucional de esa gestión como elemento definitorio del régimen. Una lógica reguladora cuyo núcleo pasa a ser el surgimiento de obligaciones positivas que vinculan a los Estados para con la comunidad internacional en su conjunto, obligaciones que son comunes pero diferenciadas, como estableció la Declaración de Río de Janeiro sobre medio ambiente y desarrollo de 1992.

Véase también: UNESCO.

Bibliografía:

- BLANC ALTEMIR, Antonio (1992), *El patrimonio común de la humanidad. Hacia un régimen jurídico internacional para su gestión*. Barcelona, Bosch.
- BROWN WEIS, Edith (1989), *In fairness to future generations: international law, common patrimony and intergenerational equity*. Tokio/Nueva York, United Nations University/Transnational Publishers Inc.
- DUPUY, René-Jean (1986), *La communauté internationale entre le mythe et l'histoire*. París: Julliard.
- KISS, Alexandre-Charles (1982), «La notion de patrimoine commun de l'Humanité», *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye*, vol. II.
- PUREZA, José Manuel (2003), *El patrimonio común de la humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad?* Madrid, Trotta.

JOSÉ MANUEL PUREZA

PAX. Es el nombre latino, del género femenino, del que procede la paz y define una acción de la raíz *pak-*, que significaba fijar por una convención y resolver mediante un acuerdo entre dos partes. También podría tener un precedente en la raíz indoeuropea *pag-* que definiría un acto físico, tal como clavar una estaca, por el cual se fija y acuerda una demarcación. En las lenguas románi-

cas se encuentra esta herencia en la española *paz*, la italiana *pace*, la francesa *paix*, la portuguesa *pau*, etc., e incluso en la palabra inglesa *peace* se pueden reconocer estos antecedentes etimológicos.

Basta con ver la entrada *pax* en un diccionario para comprobar los múltiples significados que adquiere a lo largo de su pervivencia: acto físico, fijar la convención entre dos partes; pacto, asentamiento, Paz, pacto garantizado (bendecido) por los dioses; respeto hacia el otro, consentimiento y acuerdo con el otro; cualidad de la vida, estado de seguridad; amistad; tiempo de paz; paz en la muerte, en la tumba; tranquilidad de mente, serenidad; equidad; estado de orden y seguridad; personificación en la divinidad; calma, imperturbabilidad de los dioses; interjección.

Casi todos los grandes autores latinos, desde Plauto a Justiniano pasando por Cicerón, Salustio, Varrón, Virgilio, Livio, Lucano, Ovidio, Plinio, Séneca, Valerio Máximo, Suetonio, Tácito, Servio, por citar algunos significativos, utilizan la *pax* para definir diversas actividades de las sociedades romanas en las que se regulan «pacíficamente» los conflictos.

La idea de paz del pueblo romano, como muchas otras de sus concepciones sobre distintos ámbitos de la vida, se construyeron sobre la base de su experiencia y, a partir de los primeros años de la República, a través de las relaciones que establecieron con diversos pueblos de la cuenca mediterránea y, en particular, con la tradición griega, lo que le dio la oportunidad de tomar contacto con teorías y filosofías que articulaban las relaciones entre grupos en conflicto. Cabe destacar especialmente la repercusión de la filosofía estoica (de la que después formaría parte el filósofo cordobés Séneca), a partir de la segunda mitad del siglo II a.C, con sus concepciones universales y «pacíficas» de las relaciones internacionales.

La *pax* sirve para definir las relaciones interpersonales a través de diversas expresiones que le dan un significado humano, social, sincero y comunicativo. Partiendo de la persona, la *pax* es una cualidad intrínseca que desde ella podía ser proyectada hacia las demás como saludo hacia otros congéneres, a través del cual se expresan los deseos de sa-

lud, vitalidad y bonanza personal, familiar y doméstica. En la misma línea sentimental y de ligazón afectiva entre personas, la *pax* aparece relacionada con el *amor* y la *amicitia* (amistad). En cualquier caso, estamos en el terreno de los sentimientos, de las emociones, que nos acercan a los demás, que sirven para fortalecer los vínculos sociales y garantizar la continuidad de la comunidad.

La relación de la *pax* con los dioses nos indica un grado de penetración en las diversas actividades humanas, tanto privadas como públicas e imperiales. Los dioses en sí mismos deben tener una vida eterna y serena con una profunda paz, alejados de los asuntos mundanos, para orientar, de esta forma, a los humanos. Es necesario la plegaria, la oración en la que se pide que los dioses intercedan para la consecución de un fin deseado o de un bien en su conjunto, bien personificado en algunos de ellos tales como Júpiter, Fortuna, Clementia, Jano, Mercurio, Vesta, Ida, Venus, Ceres, Hércules o Amor. Es llamativo su carácter femenino frente a *Marte*, dios de la guerra. Mientras que los hombres –lo masculino– practican y usufructúan la guerra, la violencia, las mujeres –lo femenino– encarnan la Paz, no participan directamente en la guerra y son las encargadas de reproducir la vida. Por esto en ocasiones se invoca a Venus para que, oponiéndose a Marte, regale a los mortales una tranquila y plácida paz.

Desde otra perspectiva, bajo la *Pax* republicana se agrupan aquellos significados de la *pax* que contribuyen a afianzar el régimen republicano romano, la armonía de la *res publica* y de las instituciones que la componen: ciudadanos, asambleas y senado principalmente. En consecuencia los buenos gobernantes deben saber conseguir la *pax*, que a su vez debería estar garantizada por las leyes.

Es relativamente frecuente en la literatura romana la alocución *Pax ac bello*, que definía la relación dialéctica entre la paz-guerra que intentaba definir y comprender todas las dinámicas posibles en las que participen grupos, o facciones romanas, y/o comunidades exteriores, cuya conflictividad pudiera depender de uno y otro extremo, de dos ideas, dos alternativas de articulación de la realidad, pero también dos líneas prácticas de acción. De

hecho son innumerables los textos en los que la *pax* aparece ligada al ejército como institución práctica de la guerra, pero que busca la paz. La Guerra aparece como algo nunca deseado pero inevitable, la Paz como algo posible y deseado, quizás por ello cuando se producía la ruptura de la paz se exigía que la guerra sea «justa» (*bellum iustum*).

En el paso de la República al Imperio Romano el emperador Augusto consiguió «pacificar» (vencer, someter y establecer pactos) a todos sus enemigos exteriores, tal momento fue vivido y celebrado en Roma de manera muy especial, ya que tras muchos años de guerras civiles y guerras exteriores, por fin parecía que éstas terminaban. Esta situación, llamada *Pax romana*, supuso un cambio en la concepción del estado romano en el que se consolidan las conquistas romanas, pero a su vez se hizo palpable el deseo de que no hubiera más guerras. La relación del emperador con la *pax*, como agente directo de la misma, es un signo que fortalece su poder y a su vez le confiere a ésta su carácter oficial como asunto de interés de todo el estado (*res-pública*). Aunque el fin de las actividades bélicas era –siempre– dependiente de las realidades de los participantes en la contienda bélica y de la negociación que se estableciera entre ellos.

Estas razones explican las abundantes acuñaciones monetarias, durante todo el Imperio, en las que, junto con el emperador, aparecía la leyenda *Pax*. Como es obvio, su función era fundamentalmente financiera y económica pero, dadas sus características materiales y su amplia circulación, esta se veía reforzada y acompañada por otras funciones políticas (fortalecimiento de la autoridad emisora, etc.) e ideológicas. Así encontramos representaciones de la *pax* acompañada de diversos atributos: de pie con lanza o caduceo, cista mística y serpiente; de pie caminado sobre una esfera hacia la derecha con cornucopia, rama de olivo; figura de mujer: la Pax-Justicia; Pax-Némesis, alada, portando un caduceo alado, debajo una serpiente; Pax, debajo de manos apretándose portando un caduceo alado, entre dos cornucopias cruzadas, o dos cuernos de la abundancia cruzados y dos amapolas, etc. La aparición en al-

gunas de estas monedas de leyendas como: *Pax aeterna*, *Pax et libertas*; *Pax Orbis terrarum* y *Pax Aeterna* nos da idea del gran alcance ideológico de tales proposiciones.

La *pax* se convierte de esta manera en un valor que denota calidad de vida, estado de seguridad, amistad, tiempo de paz, paz en la muerte, en la tumba, tranquilidad de mente, serenidad, equidad, ausencia de guerra del estado, etc. Por esto se refuerza su presencia en el saludo, en el que las personas se desean lo mejor de sí mismos los unos a los otros, respecto hacia el otro, consentimiento y acuerdo con el otro: *pax tuae, uestra*. Es decir la *pax* actúa como «reguladora», nunca mejor dicho, de distintas realidades e intereses coincidentes en un mismo espacio. Desde esta perspectiva es posible pensar que el aprendizaje de la *pax* en un espacio u otro conllevará, en un proceso de cierta abstracción, al alcance de cualquier persona o grupo, a la posibilidad de utilizarla en otros distintos. En cualquier caso, la ingente cantidad de experiencias en las que la *pax* está presente, en tan variadas circunstancias podrían avalar tal hipótesis. Finalmente creo que este aprendizaje de la *pax* pudiera ir asociado a una comprensión de su «rentabilidad», rentable en la medida en que, al menos a partir de un determinado momento, los actores que se deciden por acatarla «ahorran» energías (vidas, heridos, destrucción de los campos, de las ciudades, etc.) frente a otras posibilidades violentas.

La *Pax*, la *Pax romana* o la *Pax Augusta* son construcciones sociales, están obviamente apoyadas por diferentes grupos sociales que aparecen directamente interesados por sus consecuencias, todos aquellos a los que la guerra les genera pocos beneficios cuando no enormes pérdidas. Los generales de los ejércitos desearían conseguir cuanto antes los objetivos de su guerra, tal vez solamente para alcanzar la *victoria*, conseguir gloria y poder repartir el botín entre sus soldados; los soldados con la *pax* eliminan posibilidades de ser víctimas de la contienda; los gobernantes satisfacen sus objetivos propiamente cuando han impuesto sus presupuestos; los campesinos, ciudadanos que son movilizados como soldados, tienen un interés estructural con-

trario a la guerra ya que ésta les supone el abandono de sus labores y el empobrecimiento de sus campos que, además, en muchas ocasiones termina con la esclavitud por las deudas creadas ante tal situación.

Existe una relación entre el intercambio comercial con la *pax* que es patente a lo largo de toda la historia mediterránea que en el mundo latino encuentra algunos referentes. El intercambio fue a lo largo de toda la historia mediterránea un móvil principal para el establecimiento de relaciones entre unas comunidades y otras. La historia de este mar puede ser explicada como tal por las vías creadas para la distribución y el intercambio de los productos de unos y otros y, de esta forma, poder satisfacer las necesidades de los grupos humanos que, dicho sea de paso, es una de las condiciones primarias para la existencia de paz. Los romanos no son ajenos a esta trama que también les garantiza un buen nivel de vida. Y, aunque los comerciantes no tuvieron un alto grado de aprecio en la sociedad romana, ellos sí debieron tener claro que la *pax* les ofrecía las mejores posibilidades para cumplir sus funciones. En parte ellos representan mejor que ningún otro grupo las ventajas de la convivencia pacífica alrededor del Mediterráneo.

Un razonamiento parecido podríamos hacer con respecto a las mujeres, a pesar de que contradictoriamente en ocasiones apoyan la guerra, como reproductoras del papel dependiente asignado por la sociedad patriarcal. Sin embargo, tal como vemos en la diosa *Pax*, sus actividades sociales están muy estrechamente ligadas con la reproducción de la vida (maternidad, educación, trabajo doméstico, etc.) lo que debió de repercutir en que sus intereses individuales y personales coincidieran en muchas ocasiones con los objetivos de la paz.

La generalidad de todos es «el pueblo» y sus sentimientos quedan plasmados en muchas sentencias latinas: *Nihil tam populare quam pacem* (nada tan popular como la paz), la paz es grata y agradable y querida por el pueblo, significa unidad y tranquilidad, la dignidad de la república. Los pueblos sí saben mantener su derecho son señores de las leyes, los juicios, la fuerza, los tratados, la vida, la fortuna y la paz.

Se puede comprender quizás más fácilmente lo que significaba la *pax* para los vencedores, las élites romanas, los emperadores y los generales, como consecución de sus objetivos (riqueza e imposición de su hegemonía). Sin embargo, cabe pensar en el sentido de la paz para los pueblos que se ven sometidos por la fuerza del imperio romano. Para las comunidades «conquistadas», sometidas a una violencia exterior y «extra», la *pax* era el camino para frenarla o aminorarla, aunque para ello cada pueblo tuviera que seguir un proceso de negociación en el que entrarían en juego muchas de sus potencialidades y características internas. Quizás por todo ello Séneca afirmaba: «querer que la paz vuelva es bueno para el vencedor y necesario para los vencidos».

Por todas estas razones la validez de la *pax* fue completada por la asociación con otros sustantivos y adjetivos que la hicieron trascender el tiempo y el espacio. Siendo: *universa, longa, aeterna, diuturna* (duradera) *perpetua, constans, sempiterna y futura*, convirtiéndose en una garantía de las condiciones de vida de las generaciones venideras. Séneca afirmaba:

«(...) que una paz profunda aumente a los pueblos, que todo el hierro lo ocupen las inocentes labores de los campos y las espadas permanezcan ocultas».

Expresiones como esta lo que hacen es ampliar el campo de la *pax*, ya que de esta manera también gana en la profundidad de su significado, al igual que cuando aparece combinada con otros sustantivos tales como *otium, tranquilitas, y concordia* –de significados cercanos–, que conformarían un campo semántico y conceptual concéntrico más amplio que, a su vez, sirve para incidir con mayor precisión en los ámbitos donde la *pax* actúa (personales, domésticos, locales, Italia, provincias, imperio...).

Una gran parte del legado del Imperio Romano en general, y del latín particularmente, tuvo continuidad en la Iglesia Romana, que de esta forma transmitía el mensaje de la paz entre los seres humanos y el respeto a las instituciones y el estado. Numerosas expre-

siones nos dan muestra de ello: *pax vobis*, *pax domini*, *pacem dare*, *pax bandita*, *pax dei et ecclesiae*, *pax beatae mariae*, *pax ordo*, *pax eclessiae*, *pax totius hebdomadae*, *pax firma*, *pax regis*, *ad pacem redire*, *pacem jurare*, *pacem plocamare*, *littera pacis*, *pax curae regis*, *pax santi petri*, *pax parva et melior*, *pax imperii*, *paz villae*, *paces*, *paciarus*, *pacis adsertores*, *salva vestra pace*.

Véase también: Concordia, Pax romana, Paz.

Bibliografía:

- MELKO, Matthew (1981), *Peace in the ancient world*. Jefferson, North Carolina, McFarland.
- MUÑOZ, Francisco A. (1998), «La *pax romana*», MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (Eds.), *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- MUÑOZ, Francisco A. y Díez JORGE, Elena (1999), «Pax orbis terrarum. La paz en las monedas romanas», *Florentia Iliberritana*.
- ZAMPAGLIONE, Gerardo (1967), *Guerra e pace nel mondo antico*. Torino, Notre Dame.
- FRANCISCO A. MUÑOZ

PAX AUGUSTA. La *pax* es una idea con fuerte proyección en la sociedad romana y que está prácticamente presente en toda la historia de Roma.

Por ejemplo, la presencia del sustantivo *pax* es una constante en toda la historia de la lengua y literatura latinas. Desde Plauto a Justiniano, pasando por Cicerón, Salustio, Varrón, Virgilio, Livio, Lucano, Ovidio, Plinio, Séneca, Suetonio, Tácito, etc., grandes autores han hecho uso de él para definir un amplio abanico de actividades de la sociedad romana, ya que se trata de un término que aglutina un amplio campo semántico. Cicerón por ejemplo afirmaba: «Preferiría la Paz más ínicua a la más justa de las guerras»; o C. Silius Italicus: «La paz es la mejor de las cosas que al hombre le ha sido dado conocer; sólo la paz es mejor que innumerables triunfos». Así la paz transmite también otros valores y mensajes, apelando tanto a virtudes públicas como privadas: es sinónimo de se-

guridad entendida en su sentido más amplio, amparo, tranquilidad, inmunidad, justicia, armonía, solidaridad, protección; además es símbolo de prosperidad, abundancia, garante de la satisfacción de las necesidades; y a su vez se asocian a la paz una serie de emociones como el sosiego, la esperanza, la piedad, la buenaventura, el amor hacia los demás, el altruismo, la filantropía, la ternura, etc.

La *pax* probablemente apareció primero en el ámbito doméstico y local con unos significados limitados al acuerdo entre las partes. Pero a medida que Roma procede a su expansión alrededor de todo el Mediterráneo y va paulatinamente extendiendo su control sobre los pueblos que lo ocupan, la *pax* se convertirá en un instrumento de primera mano e imprescindible para mediar en las relaciones privadas y locales entre grupos en conflicto, llegando a ser un garante del fin de las confrontaciones bélicas. Será por tanto un valor deseado de una u otra forma tanto por Roma como por todas las comunidades implicadas en tales contiendas.

La *pax* así entendida es lógico que pronto se convierta en un atributo del poder romano, particularmente del emperador. Irá asociada a la labor de gobierno y a la imagen de los emperadores y entre otros será Augusto el que se erija en uno de los hitos referenciales cuando se quiere reconocer la difusión y el significado de la *pax*, pues se denominó *pax augusta* precisamente al periodo de paz establecido por este emperador después de las guerras civiles.

Cuando en el año 27 a. C. Octavio era investido por el Senado como Augusto, se le reconocía su «autorictas» casi sobrenatural como liberador del pueblo romano. Esta liberación sin duda implicaba la idea de paz en la medida en que por un lado libera al cuerpo de ciudadanos de tensiones internas y por otro garantiza la tranquilidad de las fronteras. Se le consideró por ello como el instaurador de la misma, como *pax* entre ciudadanos, la *pax* de la «res publica», que además pretende ser la *pax* imperial. Por otro lado, podemos considerarlo como instaurador de tal «ideología» que, directa o indirectamente, estaba presente en todo su programa político, que tiene interés en transmitir a través de

un amplio programa iconográfico manifiesto en la producción artística realizada bajo su patrocinio (arquitectura, urbanismo, literatura, etc.), imágenes por otra parte con un importante valor propagandístico. Efectivamente, la época augustea se tendrá como edad idílica de la paz, materializada y perpetuada en la memoria simbólica sobre todo a través de una obra emblemática como es el «Ara Pacis», levantada el año 13 a. C. en el Campo de Marte por orden del Senado para conmemorar la paz.

Después de Augusto, las imágenes y leyendas con alusiones a la *pax* aparecerán sin interrupción en todos los emperadores, salvo contadas excepciones, tal es el caso del Templo de la Paz de Vespasiano.

A partir de Roma, la influencia del concepto y de la representación de la *pax* romana se dejará sentir en no pocas ocasiones en la posterior historia occidental. Se convierte en un atributo del poder ya desde la época del emperador Augusto, pasando por la Baja Edad Media con los escritos de Marsilio de Padua, y llegando hasta el XVI. La paz se erige como un valor deseable y al que debe aspirar un buen monarca.

Así por ejemplo, en el siglo XVI, estos planteamientos –continuidad del discurso de la paz y valor político de la misma– se aprecian en el programa simbólico que rodea la figura del Emperador Carlos V, en el que destaca especialmente el papel asignado al legado de la Antigüedad greco-romana. Las referencias son abundantes: desde el propio interés personal de Carlos V que contaba entre sus lecturas preferidas las *Historias* de Polibio, y admiraba como figura a emular a Julio César, hasta la escenografía desarrollada en la entrada real en Bolonia al colocarse en las calles el retrato del Emperador junto a los de Augusto y Trajano –Augusto como fundador del Imperio y Trajano que llegó a Italia procedente de España–.

La Antigüedad es exaltada como una época de expansión, prosperidad y edad áurea de la paz. En este sentido se quiere ubicar la figura de Carlos V, como un nuevo César que instaura un nuevo Imperio próspero y de paz. En este sentido hemos de destacar también el Palacio de Machuca de Granada,

que se levanta como un nuevo monumento a la paz, tal como hiciera Augusto con su Ara Pacis. Las alusiones a la Paz se encuentran especialmente en la fachada de poniente donde figuras femeninas alegóricas de la Paz se acompañan de «putti» quemando armas. En el programa iconográfico que se desarrolla en el Palacio el valor principal gira en torno a la idea del Príncipe asociada con la virtud de la paz. Del mismo modo, la relación de la paz con un estado próspero y de felicidad la encontramos visualmente en el frontispicio de un opúsculo relativo a la Paz de Cambrai con las imágenes de la «Pax Augusta» y la «Felicitas Seculi».

La fascinación y el estudio de la Antigüedad, no obstante, había comenzado antes. El conocimiento arqueológico, el elogio de las ruinas de Roma, el estudio y transmisión de la literatura y la tratadística antigua, el afán por coleccionar obras griegas y romanas, comienza gradualmente al final de la Edad Media y hace explosión en el Renacimiento. En ese contexto hay que situar la instrumentalización que hace de ella Carlos V. La emulación de monumentos, su estudio y la transmisión de tratados, grabados y monedas de la Antigüedad clásica suponían vehículos transmisores e interpretativos no sólo de los aspectos formales de aquella sino principalmente, de algunos de sus valores.

Así para el discurso simbólico de la paz del emperador se mantienen en este caso las formas e iconografía romanas. Sin duda, las artes plásticas inciden a primera vista en un Carlos V victorioso y guerrero frente a un Carlos V pacífico, pero este último está presente también, máxime si pensamos que la concepción del XVI incluye en el valor de la paz, la justificación y la posibilidad de la guerra.

No será la última ocasión en que se resucita este mito, así a finales del siglo XVII, el escritor Charles Perrault leyó en el seno de la Academia francesa un poema titulado «El Siglo de Luis el Grande», en el que comparaba la época de Luis XIV con esa edad mítica de la abundancia y la felicidad que había sido la de Augusto, aunque consideraba que la primera era superior de la segunda. Incluso en el siglo XX en el seno de regímenes de poder totalitario como es el caso del fascis-

mo en Italia, se esgrime el mito de la romanidad para legitimar y justificar la autoridad de Mussolini. El repertorio mostrado a través de arquitectura, monumentos y escultura conmemorativa, pintura, cartel, etc., recoge formas, símbolos, mitología, etc., romanos e imperiales, como se hiciera por ejemplo en la fachada de ingreso al palacio de exposiciones de la Mostra Augustea della Romanità, de Alfredo Scalpelli, o en el estadio del Foro Itálico. Y aún dentro de la imaginería prioritariamente bélica del régimen (como lo demuestra el culto al uniforme, los desfiles militares, la apología que se hace de la guerra y la muerte...) caben estampas para la paz, se levantan así símbolos a la justicia, el orden, la paz. Un ejemplo entre muchos puede ser la pintura de Mario Sironi «La Forza, la Giustizia, la Legge e la Verità». Y existe sobre todo el deseo de utilizar unas determinadas imágenes que, a través de los especiales y potentes vehículos de propaganda que se crean expresamente desde el poder, hagan llegar a la sociedad mensajes de prosperidad, armonía social, en suma, el espejismo de una sociedad feliz y en paz.

Véase también: Semiótica de la paz, Simbología de la paz.

Bibliografía:

- MELKO, Matthew (1981), *Peace in the ancient world*. Jefferson, North Carolina, McFarland.
- MUÑOZ, Francisco (1998), «La pax romana», MUÑOZ, Francisco y MOLINA RUEDA, Beatriz (Eds.), *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- MUÑOZ, Francisco A. y DÍEZ JORGE, Elena (1999), «Pax orbis terrarum. La paz en las monedas romanas», *Florentia Iliberritana* 10.
- ZAMPAGLIONE, Gerardo (1967), *Guerra e pace nel mondo antico*. Torino, Notre Dame.
- ELENA DÍEZ JORGE
y FRANCISCO A. MUÑOZ

Guerra Mundial y que, hoy día, comprende secciones nacionales autónomas, grupos locales y organizaciones asociadas en más de 30 países y por los cinco continentes que alcanzan a tener más de 60.000 socios laicos, cuyo ideario trabaja por el desarme, los derechos humanos, un orden más justo y alternativas no violentas a la guerra.

Pax Christi nació, en marzo de 1945, por iniciativa de la maestra María-Marthe Dortel-Claudot y de Monseñor Pierre-Marie Théas (obispo de Montauban), el cual había sufrido prisión por haber denunciado la deportación de judíos desde la Francia de Vichy (1944). Ambos pensaron en la formación de una asociación cuyo programa estuviera fundamentado en la oración, la reconciliación y la concienciación. Precisamente, acabada la guerra, la organización desarrolló una campaña basada en predicar la «paz de Cristo en países cristianos», lo que se entendió como una mano tendida a la reconstrucción material y espiritual de la reconciliación entre alemanes y franceses. En esta línea se abrió una sección nacional en Alemania y se implementaron secciones juveniles de formación, intercambio internacional, sistema de albergues, colonias de verano, etc., que se harían fijas y como parte de la aportación de este movimiento a la formación de la paz.

En 1952, el Papa Pío XII, dio su beneplácito y aprobación a Pax Christi como movimiento católico por la paz, así como entidad de consulta sobre estos temas para el Estado del Vaticano. Asimismo, en los años 50, esta organización pacifista desplegó algunos de sus temas claves de compromiso y preocupación: la pobreza y el subdesarrollo, la denuncia de la dominación colonial, las relaciones Este-Oeste y el conocimiento de la no violencia gandhiana.

En los años 60, el papel de la paz para el catolicismo laico, obtuvo un gran respaldo bajo el Papa Juan XXIII. Pax Christi contribuyó a difundir el derecho a la objeción de conciencia y la inmoralidad de la armas de destrucción masiva. La encíclica *Pacem in Terris* recogió parte de este ideario que se reflejaría en las discusiones y textos del Concilio Vaticano II (1962-1965). En esa década, también, se instituyó la Jornada Mundial de

PAX CHRISTI INTERNATIONAL. Es un movimiento pacifista católico, no gubernamental, que nació en Francia a fines de la II

Oración por la Paz que se viene celebrando todos los primeros de enero. En 1965, Pax Christi Internacional se trasladó de París a Amsterdam. Y en esos años se abrieron sedes nacionales en Irlanda, España, Italia, Luxemburgo y Gran Bretaña.

En los años 70 consiguió el estatuto de organización consultiva de Naciones Unidas, en particular para la Comisión de Derechos Humanos, y del Consejo de Europa. Traslado su oficina central de Holanda a Bélgica (1978) y se expandió por América Latina y Estados Unidos. En esos años, con Pax Christi, colaboró el arzobispo brasileño de Recife, Helder Camara, que difundió varios congresos y encuentros en apoyo y conocimiento de la no violencia. Asimismo se creó, bajo sus auspicios, la red «Nonviolent Alternatives» (1977-1982), que se constituyó como una oficina que recogía información sobre todas las actividades y grupos, en el mundo, que trabajaban con métodos no violentos. Su función consistió en propiciar un mayor diálogo: primero, entre activistas e investigadores de la paz; segundo, en ayudar a que se comunicaran y conocieran mejor los propios activistas de la paz; y, tercero, a que las acciones no violentas fuesen una opción más real para la opinión pública. Muestra de todo ello fueron sendas conferencias internacionales, en 1979 y 1981, sobre diálogos religiosos y no violencia.

En los años 80, el movimiento católico se extendió a Portugal, Canadá, Puerto Rico, Filipinas, Dinamarca y algunos países de Centroamérica. Pax Christi envió misiones para vigilar y denunciar la violación de derechos humanos en Haití, Brasil y El Salvador, donde Monseñor Óscar Romero fue apoyado en su lucha no violenta. En 1983, Pax Christi recibió el Premio UNESCO de Educación para la Paz, y en 1987 el galardón «Peace Messenger Award» de Naciones Unidas. Igualmente, en esa década, realizó varios contactos para establecer un diálogo entre los cristianos de las iglesias del Este de Europa y la Iglesia Ortodoxa rusa sobre la base del respeto a los derechos humanos y la denuncia del armamentismo nuclear.

En la década de los 90, Pax Christi se manifestó contra la guerra del Golfo y la inter-

vención militar en la ex Yugoslavia. Apoyó campañas contra el racismo y la xenofobia, así como celebró sus 50 años de vida con una conferencia internacional de Paz entre las religiones del mundo en la ciudad de Asís (Italia, 1995).

En la actualidad, esta organización continúa sus campañas populares en el campo de la enseñanza (educación para la paz en los campos de refugiados en Bosnia), de las relaciones inter-étnicas (programas de intercambio entre jóvenes serbios y albaneses) y de las relaciones internacionales (denuncia del militarismo y el rearme, apoyo a los descendientes de Hiroshima y Nagasaki, extensión de formas de diplomacia civil no violenta, etc.).

Véase también: Movimiento Internacional de Reconciliación, War Resisters' International.

Bibliografía:

LALANDE, Bernard y CAREL, Ter Maat (1992), *Reflections by Two Pioneers*. Brussels, Pax Christi International.

Web:

<http://www.paxchristi.org> (Página oficial).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

PAX ROMANA. Aunque desde una perspectiva amplia toda la *Pax* es romana puesto que es un vocablo latino, sin embargo, *pax romana* se utilizó para definir la paz entre todos los ciudadanos romanos, a través de la cual se alcanza el máximo nivel de orden y seguridad (*securitas*).

A partir de del siglo III a. C., quizás incluso antes, Roma se constituyó como la capital de un gran imperio que impulsó, recreó y utilizó los múltiples recursos y conocimientos (riquezas, tecnologías, aportes culturales, núcleos urbanos, vías de comunicación, etc.) disponibles en el Mediterráneo. La metrópolis romana superpuso a esta realidad mediterránea una centralización, subordinación, coerción y explotación hasta entonces desconocidas. Esta práctica imperialista (imperialismo) obligó a readaptar y redefinir las instituciones, sus competencias, el papel de los

diferentes grupos, el acceso a los beneficios, etc. Todo ello contribuyó a la aparición de la «crisis de la república» en la que los partidarios de unas u otras soluciones se vieron enzarzados en fuertes controversias durante muchos años, lo que finalmente desembocó en una auténtica «guerra civil».

Cabe entender, por estas razones, que los propios actores de la expansión bélica estuviesen interesados en la búsqueda de una paz interior, dentro de las fronteras del Imperio, que diera estabilidad a algunos de sus problemas, una *pax* que al menos les garantizase la convivencia de los ciudadanos. También es comprensible que en la parte final de la República (siglos II y I a. C.) se pueda comprobar como la *pax* tiene una caracterización más profunda de lo que se ha considerado tradicionalmente, en las que los aspectos exteriores e interiores de la misma adquieren una particular relación. La aparición de abundantes acuñaciones monetarias, con referencias a la «*pax romana*» en los años siguientes del Imperio Romano, no son sino una manifestación de estas preocupaciones.

Véase también: Concordia, Pax, Pax Romana, Paz.

Bibliografía:

- FERNÁNDEZ UBIÑA, José (2000), *Cristianos y militares: la iglesia antigua ante el ejército y la guerra*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- HINARD, François (1992), *Pax Romana*. Naisance et signification, CHAUNU, Pierre (Ed.) *Les fondements de la paix: des origenes au debut du XVIII siècle*. París, Les Editions G. Crés et Cie.
- PETIT, Paul (1976), *La Paz romana*. Barcelona, Labor.
- SORDI, Marta (1985), «*Pax romana*», SORDI, Marta (Ed.), *La Pace nel mondo antico*. Milán, Jaca Book.
- WENGST, Klaus (1987), *Pax Romana: and the peace of Jesus Christ*. Philadelphia, SCM Press.

FRANCISCO A. MUÑOZ

secuencia es utilizada por la mayoría de las culturas –si no todas– para definir esta realidad y, en su caso, el deseo de que ésta se alcance. Su campo es enorme y las palabras y conceptos con los que emparenta es amplísimo (concordia, armonía, tranquilidad, cooperación, pacto, alianza, acuerdo, etc.). Podríamos decir que sirve para definir diversas situaciones en las que las personas gestionan sus conflictos de tal manera que se satisfacen al máximo posible sus necesidades.

La *paz*, como sucede con muchas otras circunstancias históricas y sociales, queda reflejada en el lenguaje cuando son motivos sociales de preocupación. Además, según muchos autores, un número muy elevado, por encima del noventa por ciento –el porcentaje no tiene una exactitud matemática pero sirve como aproximación a las dimensiones de la realidad–, de las comunidades existentes en la historia de la humanidad no han tenido que plantearse este problema.

Creo que la *paz* es una realidad primigenia en todos los «tiempos» humanos, en los biológicos y los históricos. Es una condición ligada a los humanos desde sus inicios. La *paz* nos permite reconocernos como humanos. Efectivamente, la socialización, el aprendizaje, la colectivización, la acción de compartir, la asociación, la cooperación, el altruismo, etc., son factores que están en el origen de la especie. Estas cualidades son determinantes en el nacimiento y «éxito» de los homínidos y posteriormente de los actuales humanos (*homo sapiens sapiens*). De lo cual se deduce que, contrariamente a lo que pensamos en muchas ocasiones, es la *paz* la que nos hace temer, huir, definir e identificar la violencia y no al revés.

Sus raíces podrían hallarse en predisposiciones genéticas, psicológicas y sociales, ligadas a comportamientos de carácter «terapéutico» (encargados del mantenimiento de la salud de la especie y los individuos) que se han fraguado y fijado a lo largo de nuestra historia como animales sociales. Un proceso en el que la reproducción, el aprendizaje y la socialización de estas características han jugado un papel esencial desde nuestra existencia como especie. La consecuencia es que en nuestros sistemas de conocimiento racional-

PAZ. Paz es una palabra que está relacionada con el bienestar de las personas. En con-

les y emocionales aparece la «paz» asociada a tendencias a la bondad y al placer. A partir de ellos se han ido desarrollando imaginarios e ideas que funcionan como orientaciones vitales y filosóficas para nuestra conducta. Estas disposiciones nos llevarían a buscar el «bien» y evitar el «mal»; buscar el placer frente al dolor; y reforzar el altruismo frente al egoísmo. Todo lo cual nos ayuda a entender como a lo largo del tiempo se ha ido construyendo un discurso de *paz* que ha impregnado toda la historia de la humanidad.

Como se deduce de las anteriores circunstancias se podría decir que en el fondo de la conciencia humana, de su inconsciente individual y colectivo, se halla la idea de que la *paz* es absolutamente necesaria, imprescindible, que sin ella no habríamos sobrevivido ni evolucionado, y que por tanto debe ser protegida, cuidada y mimada. Y, en relación con lo que nos ocupa y preocupa, una de las mayores ventajas que tenemos es que la *paz* puede ser sentida, percibida y pensada desde múltiples experiencias, momentos, espacios y ámbitos. Todas las personas, hombres, mujeres, niños y ancianos, campesinos, obreros, hombres de negocios, religiosos, pasando por todo tipo de altruistas y filántropos, voluntarios de ONG's, investigadores de la paz, gobernantes, grupos y comunidades, culturas, etc., todos tienen una «idea de paz» basada en diversas experiencias y adquirida a través de sus vidas, de sus procesos de socialización. Como se puede comprobar, un gran «capital» activo de *paz*.

La fenomenología –todas las circunstancias y ámbitos en la que interviene– de la *paz* es real y potencialmente más diáfana y evidente de lo que se considera en muchas ocasiones, ya que su realidad práctica, semántica, conceptual e imaginaria tiene una gran profundidad. Esta perspectiva nos permitiría invertir, finalmente, el sentido primigenio de la sentencia: *si vis pacem para pacem*. Es decir, reconocer y potenciar las realidades de la *paz* si queremos hacer que crezca. La conceptualización y la institucionalización de la *paz*, presente en todos los episodios de la historia escrita, se manifiesta en múltiples representaciones. Esto es también posible porque la palabra «paz» posee una amplia polisemia,

tiene muchos y variados significados que recogen desde sentimientos personales a proyectos internacionales. Así, en todas las lenguas de nuestro ámbito cultural (griego, hebreo, latín, árabe, castellano, catalán, euskera, gallego, portugués, francés, italiano, etc.) y, con toda probabilidad, también en otros ámbitos culturales, está presente el campo conceptual de la regulación pacífica de conflictos (la paz). Este concepto tiene diversas connotaciones pero siempre supone un cierto grado de abstracción de múltiples prácticas y dinámicas sociales pacíficas.

En la historia de la humanidad han sido tantas las situaciones conflictivas y en las que ha habido posibilidades o realidades de violencia que la apelación a la *paz* ha sido casi permanente. Podríamos decir que la *paz* es a la vez vacuna preventiva y medicina para mantener la salud de las personas, los grupos y las comunidades. Esto puede verse reflejado en las fuentes que nos informan de estas realidades sociales, donde normalmente aparecen coetáneamente la *paz* y la guerra; lo que se ha interpretado como una dependencia de la idea de la primera con respecto a la segunda. Sin embargo, tal como hemos explicado más arriba las experiencias prácticas de la «paz» existían desde los primeros tiempos de la humanidad, sin embargo, con la aparición de las acciones bélicas los símbolos y los signos de la *paz* se hicieron necesarios. El horror de la guerra debía ser explicado y también relacionado con realidades y horizontes de esperanza en que ella no existiera. Quizás por estas razones tradicionalmente el concepto de *paz* ha estado ligado al de guerra. La *paz* se ha entendido, primordialmente, como ausencia de guerra o a veces, más genéricamente, de cualquier forma de *violencia*.

Cuando las guerras se extienden por múltiples causas, la necesidad y el anhelo de paz comienzan a hacerse más patentes. Debieron de ser estas circunstancias las que favorecieron que emergiera el concepto de *Paz* como un campo conceptual y de análisis en el que se podían reconocer relaciones y regulaciones pacíficas entre grupos e individuos. Aunque esta conceptualización era aún de una débil articulación teórica y dependiente, en la mayoría de los casos, de la conceptualiza-

ción de la guerra –como horror a superar–, en esta fase se crean lo que podríamos denominar como ideologías de paz. En estas circunstancias la *paz* establece vínculos y se extiende hacia y con las religiones, sus ritos y ceremonias, llegando incluso a ser deificada, a convertirse en un recinto o refugio de lo sagrado.

Con todo, *paz* adquiere una particular complejidad que la convierte, necesariamente, en objeto de investigación para varias disciplinas que la reconocen e interpretan en sus diversas escalas, formas y ámbitos. La identificación contemporánea de la *paz* con aquellas situaciones en las que, siendo socialmente posible, se satisfacen las necesidades humanas, lo que favorece, a su vez, la búsqueda de las posibles interacciones entre esas situaciones, entre las diversas instancias de paz. Diversas ciencias y disciplinas confluyen en la investigación y potenciación de las realidades que ayudan de una u otra forma la calidad de vida en las sociedades humanas.

Desde que la *paz* comenzó a ser considerada como objeto de estudio científico, coincidiendo con las guerras más virulentas que han azotado a la humanidad, la Primera y la Segunda Guerra Mundial, las aproximaciones a ella han sido múltiples y han utilizado las aportaciones de diversas disciplinas que han enriquecido la perspectiva general sobre la conducta humana. Esto se pone de manifiesto en los temas tratados en las reuniones científicas internacionales de la investigación para la paz. Si bien inicialmente las preocupaciones estaban centradas en los aspectos bélicos (dinámicas de las guerras, armas, violencia, agresión, etc.), paulatinamente se fueron incorporando temas como: educación, actitudes, resolución de conflictos, cooperación, cultura, desarrollo, economía, medio ambiente, historia, metodologías de la paz, política, sexismo, etc. Esto ha sido más evidente a partir de los años ochenta, desde cuando fueron aumentando tanto el número de las temáticas abordadas como la complejidad de los análisis.

Esta idea de la *paz* ligada a la investigación, no ha sido solamente una construcción teórica, intelectual, sino que ha asumido también su significado como valor, de un presupuesto ético necesario para guiar las socieda-

des (presente en los discursos morales, religiosos y filosóficos). De ahí el fuerte carácter normativo de la propia *Investigación para la Paz* que, aspirando a ser un conocimiento objetivo «científico», asume el reto de unir ciencia y ética.

En las primeras etapas de la investigación se consideró a la paz –*paz negativa*– como la ausencia de la guerra o de manifestaciones de violencia directa, que causaran daño a la integridad física de las personas. Ésta tenía el inconveniente de que había muchas situaciones en las que, a pesar de que no hubiera guerra, sin embargo la injusticia y otras formas de violencia (violencia estructural) sí estaban muy presentes. Fue por ello que se optó por el concepto de *paz positiva* asociada a la justicia, generadora de valores positivos y perdurables, capaz de integrar política y socialmente, de generar expectativas, y de contemplar la satisfacción de las necesidades humanas, etc. Con posterioridad, y paulatinamente, los propios intentos de comprensión de la *paz* obligaron a revisar y renovar continuamente los presupuestos teóricos de partida. En este sentido uno de los avances teóricos más significativos ha sido la consideración de los conflictos como una condición humana que genera salidas pacíficas –probablemente en la mayoría de las ocasiones– y otras violentas. El reconocimiento de los conflictos como un espacio donde coinciden y se gestionan los diversos intereses y percepciones de personas, grupos o comunidades dota de una gran capacidad de comprensión de las dinámicas humanas en general y de la *paz* en particular.

Otra manera de comprender este sentido procesual de la *paz* es parangonarla con los indicativos de la satisfacción de necesidades que hasta cierto punto nos indicarían el grado de paz existente en cada espacio. Diversas agencias de las Naciones Unidas, organismos internacionales, y ONG's trabajan sobre tales índices de desarrollo humano (IDH) en su afán de saber, lo más acertadamente, en qué condiciones se cubren las necesidades básicas. Estos son paulatinamente más complejos; frente a la *renta per capita* inicial sustentada en el dinero, ahora se consideran un mayor número de variables significativas, para dar unos números finales que pretenden ser una valo-

ración ponderada de las tendencias que en cada sociedad existen en la satisfacción de tales necesidades y que, si queremos, podrían ser entendidos como la ponderación de la *paz*.

Tal como apuntamos, si identificamos la *paz* como todas aquellas experiencias en las que los individuos y/o grupos humanos han optado por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros, tenemos que pensar que muchas de ellas conviven casi siempre con situaciones conflictivas y en otras ocasiones con la violencia. Es por estas razones por las que hemos optado por llamarla Paz Imperfecta. Desde este punto de vista también se podrían, o deberían, reconocer las «causalidades» entre unas y otras acciones de *paz*. Este enfoque nos permite también pensar la *paz* como un *proceso*, un camino inacabado en el que, si bien no se ha llegado a alcanzar completamente la justicia total, sí que se pueden reconocer muchas realidades de paz de mayores o menores dimensiones. Así puede ser entendida la frase de Gandhi: «no hay camino para la paz, la paz es el camino». No podría ser de otra manera, las realidades sociales y ambientales «evolucionan» continuamente, las formas cognitivas también. La *paz* de esta manera no es un objetivo teleológico (una meta final) sino un presupuesto que se reconoce y construye cotidianamente. Esta comprensión del carácter «procesal» de la paz, que es importante en sí mismo para el avance de la praxis pacifista, está además sustentado con los planteamientos teóricos y epistemológicos sobre la comprensión de las dinámicas de la naturaleza y los seres vivos.

Son varios los objetivos que con este enfoque «procesual» de la *paz* podemos conseguir: nos permite una comprensión global –no fraccionaria–, facilita el acceso a todas sus realidades, abre mejores y mayores posibilidades de investigación (más explícita; facilidad de dar explicaciones, consigue mayor relevancia, la hace más accesible, posibilita una mejor promoción de ideas, valores, actitudes y conductas de *paz*). También son muchos los valores añadidos al respecto: cambia la percepción que tenemos sobre nosotros mismos, al reconocer que históricamente la mayor parte de nuestras experiencias han sido «pacíficas», genera esperanza; es movili-

zadora, hace confluír a los/as distintos/as «trabajadores/as» de la *paz* al relacionar sus prácticas, etc. Lejos de interpretaciones simplistas de «buenos y malos», nos permite, y obliga a reconocer en los actores de los conflictos realidades (vivencias, valores, actitudes, etc.) de *paz*. Y por último la «imperfección» nos acerca a lo humano, donde es posible la convivencia de aspectos positivos y negativos, de aciertos y errores.

Todas las experiencias y concepciones vistas anteriormente (paces negativas, paces positivas, paces imperfectas, signos de la paz, fenomenologías de la paz, etc.) nos sirven para retomar una nueva perspectiva en la que se deben incluir las distintas «experiencias» de *paz* desde una perspectiva del conflicto y considerar las relaciones entre los diversos ámbitos y escalas de las mismas. Indagar sus relaciones, después –si ello fuera posible– ordenarlas, jerarquizarlas en la medida en que unas puedan condicionar a las otras. Más adelante plantearnos readaptar, si fuera necesario, los presupuestos metodológicos y epistemológicos sobre los que se debe basar estos estudios. Finalmente, el reconocimiento de las abundantes realidades de *paz*, permitirá intentar potenciarlas, predecirlas y diseñarlas en un trabajo prospectivo.

Estos nuevos desafíos para el estudio y potenciación de la paz implican la necesidad de aproximaciones *multi, inter y transcultural y disciplinar*. Es decir, una mirada sustentada en todas aquellas culturas, ciencias y disciplinas que de una u otra forma pueden explicar los procesos de regulación pacífica de los conflictos (psicología, etología, antropología, filosofía, sociología, psicología social, historia, política, semiótica, jurídica, etc.). De esta manera la Investigación para la Paz puede participar de los debates y la construcción de *nuevos paradigmas* con los que comprender y construir mundos más pacíficos, justos y perdurables.

Finalmente, la *paz* que es sin duda una de las grandes preocupaciones de nuestro siglo, es foco de interés para intelectuales, políticos, gobernantes, religiosos, mujeres, jóvenes, organizaciones sociales, gentes de diversas culturas y status social. Representa por un lado, el deseo de la desaparición de la guerra y la

violencia; por otro, la afirmación positiva de los seres humanos, con sus necesidades y sus derechos, y la reivindicación de actitudes y acciones pacíficas. De otro lado el logro de una sociedad pacífica está ligado a la calidad de las relaciones entre los individuos que la componen, en los procesos de socialización (afectividad, lenguaje, educación, etc.) y, definitivamente, en que estas relaciones privadas, públicas y políticas se establezcan con criterios de no violencia, hasta llegar a un empoderamiento pacifista.

El futuro, en sentido estricto, se convierte en la única propuesta posible de interacción con la realidad, por ello es necesario pensarlo y trabajarlo con las metodologías adecuadas. Como consecuencia de todo lo que hemos visto en las páginas anteriores el futuro debería de ser *deseable, perdurable, justo, pacífico*, pero además *imperfecto*. Un futuro solidario con las generaciones futuras, en el que prime la justicia y la equidad, en el que los conflictos sean regulados por vías pacíficas y en el que los conflictos –signo de nuestra condición «imperfecta»– nos den la posibilidad de imaginar y crear nuevas situaciones deseables de acuerdo con nuestros valores de *paz*. Un futuro en definitiva abierto a viejos y nuevos conflictos, siempre en «proceso» de regulación pacífica de los mismos. Un futuro *perdurable* en cuanto que la actitud, los esfuerzos y los recursos destinados a reconocer, dinamizar y abordar los diversos intereses y conflictos sean, mayoritariamente, dinamizadores de éstos como fuente de creación y bienestar.

Véase también: Armonía, Concordia, Conflicto, No violencia, Paz Imperfecta.

Bibliografía:

- FISAS, Vicenç (1998), *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, Icaria.
- GALTUNG, Johan (1985), *Sobre la paz*. Barcelona, Fontamara.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (Ed.) (2001), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
- MUÑOZ, Francisco. A. (Ed.) (2002), *La paz imperfecta*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- PANIKKAR, Raimon (1993), *Paz y desarme cultural*. Santander, Sal Terrae.

RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier (Ed.) (2002), *Cultivar la Paz*. Granada, Editorial Universidad de Granada.

FRANCISCO A. MUÑOZ

PAZ DE DIOS. Los intentos de algunos preladados y concilios por crear un ambiente de respeto a los lugares sagrados y a las gentes más débiles ante la violenta sociedad caballeresca que se gestaba a finales del siglo X, pusieron en marcha el movimiento de la Paz de Dios. El estatuto del caballero –combatiente a caballo– se asentaba en tres pilares fundamentales: riqueza patrimonial, privilegios y simbología de dominación –gestos y ritos de superioridad tomados del modelo germano–. Sus proyecciones aristocráticas y guerreras estuvieron marcadas por la intensa ambición de aumentar su patrimonio, poder y prestigio. El instrumento más utilizado con dicha finalidad fue la guerra contra los iguales y contra los menos pudientes. La venganza que ponía a dos familias, una en contra de otra, englobando dependientes y servidores, degeneraba fácilmente en guerra privada y en terrorismo. La violenta conflictividad no respetaba lugares, hombres, ni épocas, y sus principales víctimas eran los inocentes y los débiles.

La Iglesia, acostumbrada a una notable influencia sobre los poderes territoriales, experimentaba que algo salía de su órbita y que la inseguridad del ámbito público –calles y caminos– repercutía en la merma de afluencia a los lugares sagrados y sitios de peregrinación. Motivada por sus propios intereses y por el espíritu de reforma que comenzaba a despuntar, reaccionó ante tales muestras de violencia y abusos. Con el movimiento de La Paz y tregua de Dios trató de excluir de la guerra y de sus nefastos efectos a los lugares de su círculo más próximo –templos y santuarios–, y a las personas más ligadas a ella –clérigos, viudas, campesinos y peregrinos–. Exige «no atacar a los clérigos, no robar los bueyes ni la vaca del campesino, no matar, no atacar a los viajeros, no favorecer a ningún bandido ni ninguna violencia».

Para conseguir sus objetivos no duda en reunir a los fieles, especialmente en santua-

rios de peregrinación potenciando el culto a las reliquias que revitalizaban la fe, contribuían a la inviolabilidad de las iglesias que las guardaban y protegían caminos de peregrinos que acudían a ellas. Dichas asambleas conducen a acuerdos entre laicos y eclesiásticos, auténticas hermandades de la Paz de Dios garantizadas por el juramento de los fieles de más de 15 años sobre las reliquias y los evangelios, con el firme propósito de hacer retroceder a los guerreros. El cronista Raul Glaber evoca las asambleas en torno a las reliquias de los santos, dirigidas por los obispos para luchar contra la violencia: un sorprendente espectáculo de los preladados elevando la Cruz y los asistentes gritando «Paz, Paz». Se ponen en marcha auténticos ejércitos de fieles armados, encabezados por destacados clérigos, dispuestos, si es necesario, a destruir los bienes de los infractores. Si la Paz es violada la región queda en entredicho. Cae el anatema y la excomunión sobre los guerreros que no obedecen sus consignas.

En la dinamización de ese movimiento se vuelcan los numerosos concilios aquitanos, desde finales del siglo X y las asambleas borgoñonas, de comienzos del siglo XI, de las que se conserva la fórmula de juramento. Desde 989 a 1031 buscaron la protección de los bienes eclesiásticos, de la multitud de pobres, de los campesinos, de las mujeres, de los mercaderes, de los viajeros y peregrinos, en una palabra, del conjunto de inermes. Los Concilios de Charroux (989) y de Narbona (990) recuerdan la prohibición de los ataques a mano armada y de los pillajes. En 1038 se realiza una asamblea de Paz, promovida por Aimon de Borbón, arzobispo de Bourges, para poner fin a las guerras señoriales y proteger a clérigos y pobres.

La Iglesia no pretendía con ello acabar con la venganza privada, considerada un derecho, lo que buscaba era poner freno a las situaciones insostenibles en que, con frecuencia, degeneraba. Tampoco atacaba el esquema tripartito de la sociedad –oratores, bellatores y laboratores–, reducido a dos grupos: los que tienen el poder y los bienes materiales, identificado con los guerreros y la misma jerarquía eclesiástica, y los que penan trabajando la tierra con el sudor de su frente. La Paz de

Dios trataba de moralizar a señores y proteger a los laboratores, poniendo a cada uno dentro de su orden.

El sentir caballeresco, lejos de amansarse, penetró en los mismos entresijos de la Iglesia, como mostrará el inicio de las Cruzadas, a finales del siglo XI, que más allá de estar motivadas por la erradicación de la violencia, se convirtieron en instrumento y excusa que proporcionó la legitimación religiosa que faltaba a los valores y ambiciones de la aristocracia y a su dinámica guerrera.

La mentalidad caballeresca identificaba los valores de la paz con la cobardía, la incapacidad y la hipocresía. Cuando mucho, lo que hizo fue estimular un barniz de modales, manifiestos en el honor, el valor, la fidelidad al señor o a la dama, la lealtad a la palabra dada, pero en absoluto mermó la guerra entre iguales y la violencia contra los más desprotegidos.

En una segunda y tardía etapa, la Paz de Dios acometió el intento de inspirar religiosa y éticamente las instituciones feudovasalláticas. Sobresale la impregnación religiosa de los lazos vasalláticos, de la caballería. Se crea una ética, según la cual el caballero debería ser una síntesis de guerrero y cristiano. Tiene su plasmación y tiempo más destellante en la predicación de San Bernardo, hacia 1120-1140, el cual propuso como modelo de la nobleza, el *miles Christi*, el soldado de Cristo, que terminaría por institucionalizarse a través del monje guerrero de las Órdenes Militares que se crearon en Palestina –Templarios y Hospitalarios–, y más tarde en la Península, en el proceso de Reconquista –Calatrava, Santiago, Alcántara–.

Los intentos de la Iglesia no consiguieron, sin embargo, eliminar la violencia del comportamiento de los caballeros. Sí logró imponer para la entrada en la caballería un ritual impregnado de tintes religiosos: Tras una vela de armas, un caballero ceñía la espada al neófito que, puesto de rodillas, recibía el espaldarazo de confirmación, único golpe que, según el código caballeresco, podría recibir sin devolver. Después montado a caballo, abatía una panoplia a golpes de lanza. A partir de entonces se consideraba sujeto a los principios de la caballería.

La Paz de Dios fue débil en sus repercusiones y efímera en el tiempo. Los primitivos valores caballerescos de guerra y violencia se continuaron manteniendo, como se mantuvieron de forma apasionada las fronteras entre señores y vasallos, entre dominantes y sometidos, dentro mismo de la Iglesia.

Véase también: Pacifismo religioso, Paz, Tregua de Dios

Bibliografía:

- ABADAL, Ramón de (1969), *Dels visigots als catalans*. Barcelona, Editorial 62.
- BARTHELEMY, Dominique (1999), *L'an mil et la paix de dieux. La France chretienne et feodale, 980-1060*. Paris, Fayard.
- BLIGNY, Bernard (1960), *L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne au Xe et XIIIe siècles*. París. Universidad de Clermont.
- COHN, Norman (1972), *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*. Barcelona, S.n.
- CONTAMINE, Philippe (1984), *La guerra en la Edad Media*. Barcelona, Låbor.

JOSÉ RODRÍGUEZ MOLINA

PAZ DE WESTFALIA, 1648. La paz de Westfalia que puso fin a la terrible Guerra de los Treinta Años que asoló sobre todo el centro de Europa, fue una paz muy laboriosa, dada, por una parte, la extensión del conflicto y, de otra, el número de participantes en el mismo.

Los esfuerzos del emperador Fernando II para conseguir una paz general fracasaron. La primera piedra del edificio surgió en Colonia, cuando el Papa Urbano VIII propuso a la corte imperial el reunir un congreso en esa ciudad.

Tras arduas discusiones de procedimiento, Fernando III (1637-1675) que había sucedido a su padre en el trono imperial, intentó por medios pacíficos llegar a un arreglo, basándose en la paz de Praga y teniendo como arma eficaz la amnistía. Las proposiciones que hizo a la Dieta de Ratisbona tenían una condición: la amnistía no podría cubrir los estados protestantes aliados de potencias extran-

teras. La Dieta nombró una Diputación que en 1642 se reunió en Frankfurt, pero a los tres años fue disuelta sin llegar a resolver nada.

Entretanto y mientras continuaban las operaciones militares, el Congreso de Hamburgo invitaba a los electores a estar representados individualmente. Afortunadamente, tanto en Hamburgo como en Colonia, no cesaban las conversaciones a pesar de la languidez con la que continuaban reuniéndose. La proposición que el conde de Avaux hizo en diciembre de 1641, de que se sustituyeran Colonia y Hamburgo por Munster y Osnabruck, dos ciudades de Westfalia bastante próximas entre sí, pasó a la Dieta de Ratisbona que instó al emperador a que aceptase el cambio. A todos parecía que se simplificarían los problemas si las negociaciones se hacían en lugares separados, entre los que fuera fácil la comunicación.

El tratado preliminar de Hamburgo, de 25 de diciembre, proponía la inauguración de las conferencias de paz el 25 de marzo de 1643, en Munster y Osnabruck, declaradas ciudades neutrales (extendiendo el emperador los salvoconductos correspondientes). La fecha para el Congreso se fijaba para el 11 de julio de 1643. En Munster, imperiales y franceses, en Osnabruck, imperiales y suecos.

Todas las potencias europeas tomaron asiento en Westfalia, algunas como aliadas de Francia y otras protegidas de esta, a excepción de los reyes de Polonia, Inglaterra y el gran duque de Moscú, bien entendido que los dos primeros fueron incluidos como aliados del Emperador y de Suecia respectivamente, mientras que el último lo era sólo de Suecia. España y las Provincias Unidas figuraban como aliados del Emperador y de Francia respectivamente.

La paz, pues, debía pactarse entre el Emperador y sus aliados, por una parte, y los reyes de Francia y Suecia, y sus partidarios, por la otra.

Las cosas se complicaban ante la renuencia del Emperador. Pero la victoria de Breitenfeld precipitó la conformidad: el Emperador y España aceptaron el tratado preliminar de Hamburgo. La reunión, pues, debía empezar en julio de 1643, sin embargo, el Congreso no empezó a trabajar hasta la primavera de 1645.

El primero y mayor obstáculo, que ya se sabía difícil de negociar, eran las satisfacciones que habían de darse a las coronas sueca y francesa. Por su parte, el Emperador había hecho constar que no iba a satisfacerlas, insistiendo en que ellas estaban obligadas a él por haber intervenido de motu proprio en Alemania.

Las propuestas de Francia y Suecia fueron discutidas en ambas ciudades y aprobadas desde el 1 de junio de 1645 a 24 de octubre de 1648. Las deliberaciones sobre las quejas motivadas por cuestiones religiosas ocuparon gran parte del tiempo (febrero de 1648 a marzo 1648).

Suecia recibió la Pomerania occidental, el ducado de Bremen y el obispado de Verden y tendría voto en adelante, en la Dieta Imperial; Francia se quedaría con los tres obispados de Metz, Toul y Verdun de los que había estado en posesión desde hacía un siglo; también la soberanía sobre Pinerolo en el Piemonte, el landgraviato de Alsacia, el Sundgau y la prefectura de la Decápolis, amén de las dos fortalezas de Breisach y de Philipsburg; el elector de Brandeburgo, el principal perjudicado, fue en parte compensado al igual que el duque de Meklemburgo-Schwerin; Otras cuestiones menores pudieron solventarse (Osnabruck, Hesse, Julich-Cleves, Berg).

Se reconocieron la independencia de Suiza y de la República de las Provincias Unidas.

La *amnistía general* e ilimitada se remontaba a 1618 y se extiende a todos los príncipes y a todos los Estados mediatos o inmediatos y a súbditos, posición y derechos públicos y privados, pero se admitían convenios particulares del Imperio, cuestión mencionada expresamente en los tratados.

Las consecuencias más importantes de la Paz de Westfalia fueron:

— Fin de la comunidad de naciones presidida por el papado y el Imperio, siendo sustituido el orden tradicional por un orden *racionalista*. Este *moderno sistema de Estados* que fue consagrado, y que reconocía el derecho de los pueblos a la resistencia a las tiranías, destruye la idea de una comunidad de naciones jerarquizada, implantando lo que ya venía siendo una práctica desde más de un siglo: el principio de la igualdad soberana de las monarquías, repúblicas y principados.

— El debilitamiento del Emperador dentro del Reich alemán, tendrá como consecuencia la obligación a los Habsburgo a buscar su nuevo imperio en Oriente. Mientras, los príncipes alemanes consolidarán su dominio y su independencia, reconociéndose a los Estados del Imperio derechos de soberanía, y, por lo tanto, el derecho de concertar tratados entre sí y con extranjeros y a emprender guerras.

— Equiparación jurídica, extendiendo los beneficios de los tratados a los calvinistas, y equiparándolos a los católicos y a los protestantes. La unidad religiosa pretendida por la mayoría de los gobernantes europeos no tuvo éxito.

— De esta paz emergió una nueva norma internacional: el *principio de equilibrio*. Bastaba que una nación pretendiera ejercer la hegemonía en el continente para que las demás se le opusiesen. La paz podía ser dictada o vulnerada según las conveniencias del poderoso. Al mismo tiempo sustituye la guerra ideológica del siglo XVI por la *guerra territorial* del siglo XVII y las combinaciones del equilibrio europeo del siglo XVIII.

— La paz de Westfalia trazó un *camino de tolerancia* que se impondría ante el fanatismo de unos y otros, recordando a Europa la inutilidad de la intransigencia cuando se hablaba de creencias religiosas y la bondad que conllevaba el respeto y la tolerancia. Para afianzar estas ideas todavía quedaría un gran camino por recorrer.

Se ha señalado que Westfalia significa el triunfo del mundo protestante sobre el católico, el de la concepción antropocéntrica sobre la teocéntrica, el del racionalismo sobre el espiritualismo, de lo subjetivo sobre lo objetivo, del sentido de coexistencia sobre un único principio rector, y del concepto de Europa sobre el concepto de Cristiandad. Estos principios, que no fueron proclamados oficialmente en Westfalia aparecen vigentes desde entonces en nuestra cultura occidental.

Véase también: ONU, Sociedad de Naciones.

Bibliografía:

DROZ, Jacques (1985), *Histoire diplomatique de 1648 à 1919*. París, Dalloz.

KENNEDY, Paul (1992), *Auge y caída de las grandes potencias*. Barcelona, Plaza y Janés.

NORTH, Douglas y THOMAS, Robert (1988), *The rise of the western world (A new economic History)*. Cambridge, Cambrigen University Press.

EDUARDO ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL

PAZ FEMINISTA. Con la emergencia de nuevos actores y de nuevos riesgos en el sistema internacional, en especial a lo largo del siglo XX, la práctica de la paz se ha vuelto cada vez más exigente, compleja e inclusiva. Las corrientes feministas modernas han formulado vínculos lógicos entre pacifismo y feminismo, contribuyendo a la ampliación y la renovación de la agenda de investigación para la paz, con nuevos conceptos y aportaciones.

La definición de paz feminista surgió en finales de la década de los 70 e inicios de los 80 en los estudios sobre y para la paz, vehiculada por investigadoras como Betty Reardon (1985) y Brigitte Brock-Utne (1989). Esta nueva definición correspondió a una lógica de ampliación progresiva del concepto de paz y fue esencial para incluir nuevas escalas y desafiar la cultura de la violencia, identificada con el sistema interestatal, esencialmente patriarcal (por ser un modelo de dominación).

Para Linda Groff y Paul Smoker (1996) las diferentes definiciones de paz pueden ser resumidas en diversos niveles, que asumen una complejidad creciente respecto a lo que debería ser incluido en el concepto de paz así como de lo que se entiende por violencia. Esa complejidad resulta de la lógica de acumulación de esos niveles, los cuales no se sustituyen ni anulan. Al revés, hay un refuerzo progresivo de su contenido.

El nivel más básico es lo que define paz como ausencia de guerra según una visión estrictamente westfaliana. Aquí la paz significa solamente una situación de no guerra, y por eso esta primera aportación se aplica a los conflictos violentos entre y dentro de los Estados.

En la segunda fase de la evolución del concepto se ha entendido la paz en tanto que equilibrio dinámico de poderes en el sistema internacional.

La tercera definición de paz, vehiculada por Galtung en 1969, ha significado en cierta manera una ruptura con las anteriores definiciones y el inicio de una ampliación substancial de la agenda de los estudios sobre la paz. La paz empezó a ser categorizada en términos de paz negativa (o ausencia de violencia directa, guerra) y paz positiva (ausencia de violencia estructural). El nivel de análisis ha dejado de ser exclusivamente interestatal y pasó a incluir el nivel global de análisis.

La propuesta de paz feminista supone una ruptura con estas anteriores definiciones, una vez que incluye niveles de análisis micro-social o (inter) subjetivos, y no solamente macro-sociales de las manifestaciones de paz y de violencia. La paz feminista es definida no solamente en términos de la abolición de la violencia organizada (guerra) al nivel macro-social, si no también de violencia no organizada al nivel micro-social (en el espacio doméstico, por ejemplo). Son fundamentalmente dos las notas características de esta propuesta.

En primer lugar, la propuesta desafía la inevitabilidad del orden social dominante y de la guerra, explicando la violencia desde la naturaleza jerárquica de nuestra sociedad. Para las investigadoras de la paz feminista, la construcción estatal es ella misma un proyecto masculino, patriarcal, un conjunto de creencias y valores apoyados por las instituciones sociales y políticas dominantes, y sostenido por la amenaza de punición. Así, Betty Reardon defiende que fue el sistema patriarcal el que ha producido la guerra, y no al contrario, una vez que los aspectos violentos de este sistema están impregnados en nuestras vidas afectando nuestras relaciones tanto interpersonales como internacionales. La denuncia de estos tipos de violencia, con énfasis en la subjetividad y en el individuo, constituye uno de los pasos más importantes de la investigación sobre la paz. La paz típica de una cultura westfaliana es, una vez mirada a la luz de la definición feminista de paz, incompleta, por ser un proyecto excluyente que se aplica solamente apenas a la mitad de la población mundial.

En segundo lugar, más allá de denunciar los diferentes rostros de la violencia, la paz feminista incluye la defensa de la transfor-

mación de las comunidades de una forma positiva, basada en mecanismos no-violentos. Para la paz feminista el recurso a la violencia no puede tener como finalidad alcanzar la paz. Por eso, la propuesta feminista de paz pasa también por una reconceptualización del concepto de poder, reemplazando la noción de *poder sobre*, por una noción de *poder con*. Eso significaría la sustitución del poder entendido como la capacidad de obligar y dominar por una lógica de poder en tanto que responsabilidad y capacitación (*empowerment*), que están en la base de una alianza. Esta propuesta constituye quizás la más importante aportación de las investigadoras para la paz feministas, por ser un proyecto de emancipación y de transformación social.

La crítica feminista hecha a los tradicionales conceptos de paz se ha proyectado igualmente sobre la noción tradicional de seguridad. Los niveles de análisis micro-social introducidos por la perspectiva feminista de la paz han reforzado la visibilidad de la insuficiencia del modelo de seguridad tradicional, que mira el poder militar como mecanismo utilizado para mantener el orden mundial jerárquico en un sistema exclusivamente estatocéntrico. Para las feministas, el paradigma de la seguridad interestatal no implica la eliminación de la violencia o de la inseguridad a nivel personal. Al revés, las refuerza y perpetúa. En este análisis, la militarización de la sociedad, en tanto que prioridad de la seguridad nacional aceptada por la mayoría, es entendida como una manifestación visible del patriarcado, como modo de gobernación y modelo de dominación. Para la paz feminista es necesaria una ruptura con el *status quo* dominante, substituyendo el paradigma tradicional de seguridad expresado en la Carta de las Naciones Unidas por una perspectiva que garantice una disminución o ausencia de la inseguridad individual. O sea, la substitución de la perspectiva según la cual seguridad internacional e intocabilidad de la integridad territorial y de la independencia política de los Estados son equivalentes por una noción de seguridad humana, que tenga como preocupación central la dignidad humana y que determine una ruptura clara con el corpus conceptual característico de la Guerra Fría,

sea al nivel de la definición de la amenaza sea de la identificación del objeto de la seguridad y de la gestión de los medios utilizados para combatir la amenaza.

El concepto de paz feminista no implica la aceptación del esencialismo estereotipado, o sea, la aceptación de un vínculo natural entre mujeres y prácticas pacíficas y una conexión natural entre hombres y prácticas violentas. Estos estereotipos, que han tenido enorme influencia en una fase inicial sobre unas de las propuestas feministas de paz, han sido rechazados por la investigación feminista sobre y para la paz, sobretudo la que adopta una perspectiva constructivista de la definición y prácticas de paz. Para ella, esa sedimentación de estereotipos es un producto de las estructuras patriarcales, sociales e institucionales. Esas estructuras son las que promueven categorías conceptuales binarias que vinculan los hombres con valores sociales más deseables (objetividad, razón, agresión, etc.) y las mujeres con valores menos deseables (emoción, cuidado, pacifismo, etc.).

Véase también: Feminización de la Paz, Pacifismo feminista.

Bibliografía:

- BROCK-UTNE, Brigitte (1989), *Feminist Perspectives on Peace and Peace Education*. New York, Pergamon Press.
- GROFF, Linda y SMOKER, Paul (1996), «Creating Global/Local Cultures of Peace». Virginia, George Mason University.
- REARDON, Betty (1985), *Sexism and the War System*. Nova Iorque, Teachers College Press.
- , (1993), *Women and Peace: Feminist Visions of Global Security*. Nova Iorque, State University of New York Press.
- REARDON, Betty *et alli* (Orgs.) (1999), *Towards a Women's Agenda for a Culture of Peace*. Paris, UNESCO.
- UNESCO (1996), *From a Culture of Violence to a Culture of Peace*. Paris.

TATIANA MOURA

PAZ GAIA. Es la dimensión natural o ecológica de la paz (además está la dimensión interna, paz interna y la dimensión social o

paz social). Dado que no es posible separar las tres dimensiones de la paz, no será posible una paz holística, global, es decir, un desarrollo humano sostenible para toda la humanidad, sin respetar también los derechos de la naturaleza. Esta dimensión natural de la paz se puede fundamentar en varios factores:

1. Una nueva percepción;
2. Los aportes de la ecología social;
3. Una nueva visión del planeta: la teoría Gaia;
4. La ecología profunda.

La nueva percepción hace referencia al paradigma ecológico o, con más precisión, a la ecología como paradigma, que es una expresión equivalente de una nueva inteligibilidad sistémica y compleja (paradigma complejo vs. paradigma tradicional), ya que en ella hemos negado la fragmentación de los seres entre sí y su aislamiento del entorno y del observador. La epistemología antiecológica de la racionalidad clásica basada en el aislamiento y la fragmentación ha tenido múltiples reflejos en todos los aspectos de nuestra cultura conduciendo a la fragmentación de la sociedad y de nuestras vidas: ve un mundo fragmentado y dividido en lo ético, en lo social, en lo político y en lo económico, incluso en lo personal. Vivimos fragmentados internamente, separados de nosotros mismos, somos una cosa más entre las cosas del mundo, perdidos y cosificados. La fragmentación ha llevado a nuestro desarraigo y a la devastación ecológica. La fragmentación es una forma en que se ha manifestado la violencia profunda. Este cuadro nos produce una ecología mental, como diría Bateson (1976), de la fragmentación. El nuevo paradigma emergente propone un cambio de percepción que busca extenderse, en lógica coherencia, por todas las facetas de la vida. Así, este paradigma de la interrelación y de la interdependencia ¿qué nuevo mundo nos permite ver? Para empezar, una nueva solidaridad entre los seres, y entre estos y sus ecosistemas al afirmarse la profunda interrelación de todas las dimensiones/aspectos de la realidad.

En la nueva percepción lo importante ya no es «cuanto más, mejor», el crecimiento lineal, el gigantismo, sino el equilibrio, la

armonía, la diversidad en conjunción con la universalidad. Como afirma Paniker «el viejo esquema darwiniano de la *supervivencia del más apto* tiende a sustituirse por el esquema ecológico de la *supervivencia del más cooperativo*» en las nuevas concepciones de la naturaleza y del desarrollo de la vida. En otra de sus obras sostiene Paniker que:

«la supervivencia humana –y de toda la biosfera– depende de que abandonemos el viejo reflejo de conquistar a la naturaleza y lo sustituyamos por la disposición a cooperar creativamente con ella. Esto supone también renunciar al aspecto agresivo de las relaciones inter-humanas e inaugurar un nuevo concepto de la solidaridad».

Esta solidaridad se manifiesta en nuestras acciones. Si la enfocamos desde la inteligibilidad ecológica (compleja), hay que afirmar que cuando actuamos nunca hacemos una sola cosa, sino en realidad muchas, porque nuestra acción repercute, de forma arborescente, en la red de ecosistemas naturales/culturales que se integran entre sí, se interfecundan con otros rastros/huellas de acciones y de efectos que están en el sistema y «regresan» transformados hacia la red de ecosistemas y, por tanto, también hacia nosotros mismos, creando imprevisibles cambios, que por desgracia, en sus aspectos negativos, ya estamos experimentando. De aquí que Paniker sostenga que «ninguna de nuestras acciones tiene consecuencias completamente previsibles». Necesitamos sabiduría sistémica para actuar con infinito cuidado en este mar dinámico de interdependencias, de lo contrario no seremos capaces de organizar una sociedad sostenible en la que se satisfagan las verdaderas necesidades humanas, pero con esa interdependencia ética que nos liga a las necesidades futuras de las siguientes generaciones y del planeta. Esto no es más que alentar la solidaridad en el tiempo. Estos valores de la sostenibilidad, que nos parecen tan nuevos, los vivían ya los indios de América del norte cuando consideraban el valor de sus acciones según el impacto que podían tener sobre la séptima generación.

Otro campo que incide en las relaciones del hombre con la Naturaleza es la *ecología social*, que hace una reflexión muy crítica de dichas relaciones. La ecología social ha mostrado los estilos organizativos económicos, sociales, culturales, tecnológicos, etc., que están a la base de la presente crisis ecológica cada vez más global (cambio climático, calentamiento global, grandes agujeros de ozono, etc.), con el fin de ser una fuerza crítica que busque transformar estas causas de fondo. Este es un ecologismo que va a las causas socioeconómicas y a la ideología de base. Por esto, frente a la corriente ambientalista que busca parchear (correcciones técnicas: legislativas, económicas, tecnológicas) las relaciones entre el mundo económico y social y la naturaleza, pero sin cambiar la filosofía de la gestión del entorno y la consideración de la naturaleza como bien tasable y por tanto, objeto a proteger, tenemos la postura crítica de la ecología social, que niega esa reducción del valor de la naturaleza a lo económico y de los problemas ecológicos a un asunto meramente técnico. La responsabilidad ecológica no se reduce a la esfera individual, sino que tiene que ver con los modelos productivos, con las desigualdades sociales y con opciones políticas en un planeta en el que los recursos no son ilimitados. Por tanto tenemos que organizarnos en formas de vida menos competitivas, más grupales, participativas y cooperativas a fin de que el proceso de concienciación crítica nos lleve a culturas más pacíficas con la naturaleza.

La ideología del progreso material ilimitado y del consumo es la ética suprema. Todo, incluso las personas y la vida de la naturaleza está en razón del medio, del instrumento y no del fin. Todo puede tasarse, todo tiene un precio. Se fundamenta en el espejismo que ignora que formamos parte de nuestro entorno y en un sentido global, del Planeta, que de él dependemos. No habrá futuro para la humanidad si no aunamos la *plenitud personal* —que no está en la mera acumulación de bienes materiales— con el *equilibrio planetario*. Este debería ser el programa ético y político del siglo XXI. Lo que se sacrifica en el altar del dios Mercado es la vida de la naturaleza y de la gente. Vandana Shiva afir-

ma que «en las culturas tribales y agrarias la identidad cultural y religiosa deriva de la tierra. El suelo no es «un mero factor de producción» sino el alma de la sociedad. El suelo personifica el hogar espiritual y religioso de la mayoría de las culturas. Es el hogar en el sentido más profundo de la palabra. El suelo es el espacio cultural y espiritual en el que se constituye la memoria, el mito, la historia y las canciones que componen la vida diaria». El colonialismo transformó la tierra y el suelo, y lo que llamamos desarrollo continuó lo que el colonialismo no pudo terminar, y transformó también a los seres humanos de invitados —que es lo que se puede ser en un lugar sagrado— en depredadores. Peter Berger ha descrito el desarrollo actual como

«*la creciente condición del desarraigo*. La creación del desarraigo es a la vez consecuencia de la destrucción ecológica del hogar y de romper los vínculos culturales y espirituales de la población con ese hogar... La destrucción ecológica es, en su esencia, la destrucción del suelo como hogar espiritual y ecológico».

Estamos de acuerdo con Serres que expresa la idea de que sería necesario complementar el *contrato social*, que busca limitar las relaciones abusivas de los seres humanos entre sí, con un *contrato natural* que las limite entre estos y la Tierra. Este contrato se basaría en relaciones de simbiosis y no de parasitismo, de reciprocidad y no de dominio y propiedad. La naturaleza sería también sujeto de derecho.

El *ecofeminismo*, como campo que tiene su especificidad dentro de la ecología social, ve la dominación patriarcal del varón sobre la mujer como el prototipo de toda dominación y explotación. Carolyn Merchant (1980) afirma que la identificación que se ha realizado de la mujer con la naturaleza, es el origen de que la explotación de la mujer y de la naturaleza hayan ido juntas y también de la afinidad natural entre feminismo y ecología.

Pero la sostenibilidad, de la que hemos hablado, requiere no sólo la universalidad: que sea para toda la humanidad, sino también que tenga en cuenta los derechos de la naturaleza

de manera global y no fragmentada, porque de lo contrario esa sostenibilidad tampoco sería viable. Es decir, necesitamos ver no un conjunto de ecosistemas sino un solo planeta, una Naturaleza como un macrosistema inmensamente complejo, una unidad viva autofuncionante, por tanto necesitamos ver desde una perspectiva global, desde Gaia, nombre con la que los griegos clásicos nombraban a la Tierra. Aquí entramos en el tercer factor que puede fundamentar la dimensión ecológica de la paz: la hipótesis Gaia. Formulada en un principio por Lovelock, y completada después por Margulis, es en realidad una nueva teoría de la evolución que hace converger en un único proceso la intuición de Darwin de la evolución de las especies con la evolución de su entorno natural, es decir, da una perspectiva ecológica a la teoría de la evolución al hablar de evolución de especies y de evolución de su entorno. Ambos investigadores pudieron mostrar la vinculación en redes complejas de los sistemas vivos con los no vivos. La teoría Gaia viene a demostrar la indisoluble interrelación entre microorganismos, plantas y animales (lo vivo) con el suelo/tierra, océanos y atmósfera (no vivo) uniendo entre sí a microbiología, geología, química atmosférica, biología, etc. Por tanto no es que la vida encuentre por casualidad las condiciones adecuadas para su evolución en la tierra, sino que es la vida misma la que crea esas condiciones favorables para su propia existencia, haciendo el entorno, conformándolo y cambiándolo y este a su vez (he aquí los bucles interactivos) retroalimenta a la vida, que se desarrolla y cambia en él. En consecuencia la vida no se adapta a un entorno pasivo. No hay en realidad un muerto y pasivo entorno de la vida y por otra parte vida, pues el entorno forma parte de la vida. Lovelock escribe al principio de su obra lo siguiente:

«el conjunto de los seres vivos de la Tierra (...) puede ser considerado como una entidad viviente capaz de transformar la atmósfera del planeta para adecuarla a sus necesidades globales».

La biosfera funciona, pues, como un complejísimo macrosistema global. De esta red

de interdependencias emerge una unidad global de funcionamiento: Gaia, cuyas propiedades exceden a las de los ecosistemas que lo constituyen, formando una maravillosa totalidad viva autorregulada y autorregulante, que se comporta como un organismo único para mantener la vida. La hipótesis Gaia se ha ganado ya el respeto de la comunidad científica y desde primeros de los 90 hay distintos equipos de investigación trabajando en formulaciones detalladas de la teoría Gaia.

El cuarto factor es la *ecología profunda*. En esta visión del mundo se reconoce el valor inherente de la vida no humana.

«Todos los seres vivos son miembros de comunidades ecológicas vinculados por una red de interdependencias. Cuando esta profunda percepción ecológica se vuelve parte de nuestra vida cotidiana, emerge un sistema ético radicalmente nuevo».

La ecología social, la ecología profunda y la teoría Gaia se complementan en el contexto de la referida nueva percepción: la primera ejerce más una acción deconstructiva, desveladora de la violencia del sistema en un contexto crítico, racional. Sin embargo, la segunda da ese reencantamiento transracional, posibilita esa vivencia de extensión de la propia identidad en un abrazo que acoge a la naturaleza. Finalmente, la teoría Gaia nos posibilita extender el enfoque de la ecología profunda, con su vivencia transpersonal (enfoque humanístico-transpersonal), a todo el Planeta. La educación en estos valores no puede, pues, centrarse en la mera comprensión intelectual necesaria pero insuficiente (educación), pues según Capra

«la lógica no nos conduce desde el hecho de que somos parte integrante de la trama de la vida a ciertas normas sobre cómo deberíamos vivir».

Schumacher autor, entre otros, del conocido libro *Lo pequeño es hermoso*, ha llamado la atención sobre la necesidad de introducir valores éticos y sabiduría en la economía, en la ciencia y la tecnología. Cuando se vive sin

ella el hombre produce tecnologías sin rostro humano, cantidad en vez de calidad, despilfarro en vez de aprovechamiento, gigantismo en vez de descentralización y escala inadecuada, ignorancia del medio y devastación de los ecosistemas en vez de perspectiva y valores ecológicos. En este esquema de coresponsabilidad, en el contexto de una sola humanidad y un solo mundo, se multiplican cada vez más las acciones y las organizaciones que trabajan con los principios de la solidaridad con los hombres y mujeres de todo el mundo, por el desarrollo y los derechos humanos y por el planeta Tierra. En estos decenios en que la humanidad está ante opciones globales extremas tenemos que decidir si vamos a seguir siendo una especie cancerígena en la biosfera de Gaia, pues estamos trastocando su fluyente equilibrio, o elegimos una forma de vida global, una cultura mundial sostenible y, por consiguiente, pacífica, que garantizaría la restauración de la armonía del fluir interdependiente Humanidad-Planeta: una Humanidad-para-la-vida-en-Gaia.

Véase también: Ecología profunda, Enfoque humanístico-transpersonal, Paz Interna, Paz social.

Bibliografía:

- BATESON, Gregory y THOMPSON, William (1992), *GAIA. Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona, Kairós.
- CAPRA, Fritjof (1999), *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona, Anagrama.
- MARGULIS, Lynn y SAGAN, Dorian (1995), *Microcosmos*. Barcelona, Tusquets.
- PANKER, Salvador (1982), *Aproximación al origen*. Barcelona, Kairós.
- , (1984), «La ecología como paradigma», en AA. VV. *El libro de la naturaleza*. Madrid, El País.
- SHIVA, Vandana (1994), «El vínculo sagrado con la tierra», en PIGEN, Jordi (Coord.) *Nueva conciencia*. Barcelona, Integral.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

PAZ IMPERFECTA. Entiendo como tal todas aquellas situaciones en las que conseguimos el máximo de Paz posible de acuerdo con las condiciones sociales y personales de partida. En este sentido podríamos agrupar bajo la denominación de *paz imperfecta* todas estas experiencias y espacios en los que los conflictos se regulan pacíficamente, es decir en los que las personas y/o grupos humanos optan por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros. La llamamos *imperfecta* porque, a pesar de gestionarse pacíficamente las controversias, convive con los conflictos y algunas formas de violencia.

La «imperfección» nos acerca a lo más «humano» de nosotros mismos, ya que en nosotros conviven emociones y cultura, deseos y voluntades, egoísmo y filantropía, aspectos positivos y negativos, aciertos y errores, etc. También nos permite reconocernos a las personas como actores siempre inmersos en procesos dinámicos e inacabados, ligados a la incertidumbre de la complejidad del universo. Todas estas circunstancias nos «humanizan», porque nos hacen a la vez «libres» y «dependientes» de todo aquello con lo que tenemos que convivir inexorablemente: los demás, la naturaleza y el cosmos. En consecuencia se nos abren inmensas posibilidades reales –en cuanto que basadas en la realidad que vivimos– de pensamiento y acción.

Si, tal como pensamos, la Paz son todas aquellas situaciones en la que se satisfacen las necesidades de los humanos, se nos podría plantear un problema –de hecho ha sucedido– en la medida en que tales situaciones no terminásemos de hallarlas completamente puras. Ya que, al ampliar la comprensión de la Violencia (directa, estructural, cultural y simbólica) es bastante difícil que haya una ausencia completa de sus manifestaciones (Paz Negativa) y menos aún que prevalezca completamente la justicia social (Paz Positiva). En consecuencia, dado el espacio perceptivo y «teórico» que ocupa la *violencia*, podríamos tener algunas dificultades para percibir, visualizar y encontrar la *paz*.

Es posible que cuando Gandhi dijera: *no hay camino para la paz, la paz es el camino*, estuviera pensando en esta problemática y estuviese dándole una vía de salida: la *paz* se

PAZ GRIEGA. Véase *Eirene*.

construye en la medida en que sumamos todos los pasos que damos en su dirección, sin esperar a que sea completa o absoluta. Por tanto podríamos incluir en esta *paz* aspectos «parciales» tales como: aquellas situaciones en que se alcanza cierto grado de bienestar; diversas escalas de las regulaciones pacíficas ya sean a escala doméstica (socialización, caridad, cariño, dulzura, solidaridad, cooperación, mutua ayuda, etc.), regional/estatal (diplomacia, acuerdos, negociación, intercambios, etc.) o internacional/planetaria (pactos, tratados, organismos internacionales, ONG's, etc.). También deberíamos tener en cuenta las *relaciones causales* (en las que unas potencian a las otras) entre las diferentes escalas e instancias anteriores, de este modo también podemos considerar como los pasos dados hacia la *paz* por gentes (personas, grupos, asociaciones, partidos, etc.) de unos lugares y otros podrían sumarse, apoyarse mutuamente.

Aproximarnos de esta manera a la *paz* como *imperfecta* nos proporciona algunas ventajas al crear mejores condiciones para lograr nuestros objetivos, tanto en el pensamiento como en la acción. En primer lugar, nos permite una comprensión global –no fraccionaria– de la *paz*; en segundo lugar, facilita el acceso a todas sus realidades, independientemente de sus dimensiones demográficas (número de personas y grupos implicados), espaciales (lugares donde tienen lugar) o temporales (días, meses, o años en los que transcurre la acción); en tercer lugar, abre mejores y mayores posibilidades de investigación, ya que hace explícitas las realidades de la *paz*, las explica, les da mayor relevancia, y las hace más accesibles; y en cuarto lugar, como una consecuencia de lo anterior, posibilita una mejor promoción de ideas, valores, actitudes y conductas de *paz*.

Por tanto, una de las tareas principales de todos los *pacifistas*, de todas las personas y grupos comprometidos de una u otra forma con la *paz*, debe ser rescatar las realidades, «fenómenos» de la *paz*, reconocer todas las acciones en las cuales ella está presente, todas las predisposiciones, actitudes y acciones –individuales, subjetivas, sociales y estructurales– que en nuestros actos de hablar o expresar, pensar, sentir y actuar estén relacionados con la *paz*.

De otro lado, la propia definición del conflicto, dependiente de diversos intereses y/o percepciones, nos abre una cantidad enorme de posibilidades intermedias, en su discurrir, sobre las que se puede construir una *paz imperfecta*. También las mediaciones, que interaccionan los actores y los intereses de los conflictos, posibilitan entender las relaciones que en muchas ocasiones se producen entre la paz y la violencia, en cualquiera de sus manifestaciones, o más genéricamente entre la *paz imperfecta* y la *violencia estructural*. En realidad podríamos hablar de una *Paz estructural imperfecta* y de una *violencia estructural imperfecta* en cuyo caso comprenderíamos mejor las limitaciones de una y de otra y su coincidencia y «convivencia» en las dinámicas reales.

Para alcanzar estos objetivos es necesario reelaborar (reconocer, criticar, deconstruir y construir) *teorías* «autónomas» (no dependientes directamente de la violencia) de *paz*, lo cual nos permitiría cambiar las percepciones que tenemos acerca de nosotros mismos, al poder reconocer, por este «camino», que históricamente la mayor parte de nuestras experiencias han sido «pacíficas». A su vez todo ello podría generar esperanza, movilizar, hacer confluir a los/as distintos/as «trabajadores/as» de la *paz* al abrirsenos la posibilidad de relacionar sus prácticas. Lejos de interpretaciones simplistas de «buenos y malos», nos permite, y obliga, reconocer en los actores de los conflictos circunstancias (vivencias, valores, actitudes, etc.) que son, o pueden ser, promotoras de *paz*.

Opto, en definitiva, por llamar *paz imperfecta* a la «categoría analítica» que define los contenidos anteriores. En primer lugar, para hacer una ruptura con las concepciones anteriores en las que la *paz* aparece como algo perfecto, infalible, utópico, terminado, lejano, no alcanzable en lo inmediato, alcanzable en el otro mundo, en la gloria, los cielos, con la mediación de los dioses, lejos de los asuntos mundanos, fuera del alcance de los humanos. En segundo lugar, tal como venimos afirmando, una *paz imperfecta* que contribuya a reconocer las prácticas pacíficas allá donde ocurran, que nos descubra estos hitos como soportes de una *paz* mayor, más am-

plia. Y en tercer lugar, una *paz imperfecta* que nos ayude a planificar unos futuros conflictivos y siempre incompletos. Además, creo que es un buen instrumento para que los/as investigadores/as de la paz podamos incorporararnos al debate y construcción de *nuevos paradigmas* con los que comprender y construir mundos más pacíficos, justos, con mayor equidad entre los géneros, y perdurables.

Sin embargo, también estoy convencido que cambiar la perspectiva que tenemos sobre estos asuntos sólo será posible si se realiza lo que podríamos definir como un *giro*, o *inversión*, *epistemológica* (epistemologías de la Paz). Un re-enfoque en el sentido de adoptar otros puntos teóricos de partida, otros presupuestos en los que el concepto de *Paz* esté, no sólo más presente, con una atención y consideración diferenciada, sino también con un enfoque cualitativo distinto, que le permita ganar un espacio más relevante y dinamizador, tanto en los aspectos teóricos como en los prácticos, en los debates sobre las sociedades, sobre los humanos y sus condiciones de vida.

Véase también: Conflictos, Paz, Paz negativa, Paz positiva.

Bibliografía:

- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
 MUÑOZ, Francisco A. (Ed.) (2000), *La paz imperfecta*. Granada, Universidad de Granada.
 PANIKKAR, Raimon (1993), *Paz y desarme cultural*. Santander, Sal Terrae.

FRANCISCO A. MUÑOZ

PAZ INTERCULTURAL. La paz (y también la violencia) es una experiencia que encontramos en todas las culturas y que, como tal, está ligada a aprendizajes que realizamos dentro de los distintos grupos humanos a través de los procesos de socialización. La paz y la violencia siempre han sido experiencias culturales, aprendizajes sociales, parte de la herencia cultural que se difunde de una generación a otra.

Dada la diversidad de tradiciones culturales a lo largo y ancho del espacio y del tiem-

po, las experiencias de la paz se han manifestado con una gran variedad de significados de una enorme riqueza de matices, direcciones, escalas, etc., de modo que una cosa es evidente:

«hay un tesoro oculto en el pensamiento humano de la paz. Nos compete a nosotros desenterrarlo» (Galtung).

Examinando muy sumariamente las concepciones de paz de occidente, tenemos el *eiréne* (eirene) griego. Era sinónimo de armonía, significando unidad y orden social entre los griegos, que se entendía como ausencia de expresiones exteriores de violencia. La *pax* (Pax) romana, era orden social en el interior del imperio (frente a los bárbaros del exterior) entendido como ausencia de revueltas y rebeliones y por otro lado, preparación militar de cara al posible enemigo exterior. El pensamiento occidental se ha basado en estas concepciones clásicas de la paz que aparece definida básicamente como ausencia de violencia directa, externa, en forma de guerras, conflictos armados. En el Medio Oriente tenemos la palabra hebrea *shalom* que ha tenido una evolución en su doble significado de paz y prosperidad. En un principio entendidas como ausencia de guerras o conflictos; posteriormente en los profetas la paz aparece como origen y consecuencia de un comportamiento ético, al que se añade la paz como bendición de Yahveh o recompensa por el cumplimiento del pacto o alianza con su pueblo, el pueblo elegido. En el mundo árabe islámico tenemos el concepto de *salam* con significados tales como perdón, seguridad, bienestar, reconciliación, sumisión, sometimiento, que por la influencia del Corán, significa entrega y acatamiento a la ley islámica, a la voluntad de Dios. En el Islam hay también una clara dicotomía del mundo en dos moradas: la casa del islam (dar-al-Islam) que es la casa de la paz, y la casa de la guerra (dar-al-harb) que es la de los no creyentes. Vemos que el concepto y la vivencia de la paz se va haciendo más interna, hasta llegar a la tradición Hindú y China clásica en que la paz aparece como una experiencia que implica una transformación interior de la per-

sona, lo que hace decir a Galtung, que como hipótesis general vemos que:

«a medida que nos desplazamos de Occidente a Oriente los conceptos de paz (y, con ellos, las políticas de paz) se hacen cada vez más introvertidos, más orientados hacia dentro, alejándose de la arquitectura global y dirigiéndose hacia conceptos de armonía interior».

Pero, también otros pueblos, otras culturas indígenas, han manifestado notables experiencias de paz en su organización de la vida social y de relación con la naturaleza. Esta diversidad se está perdiendo con la penosa extinción de estos pueblos o la desnaturalización de sus culturas, fundamentalmente por prácticas violentas de la cultura occidental. Con esa pérdida de diversidad cultural nos extinguimos todos un poco.

Este recorrido por las tradiciones culturales de la paz nos lleva a destacar tres ejes o temas:

a) La distinción entre el *dentro y fuera del grupo* (Eirene, Pax, Salam y Shalom) estableciendo un «nosotros» frente a «ellos», orden y unidad dentro del grupo, bienestar y justicia entre «nosotros», frente al resto: «ellos». No aparece un concepto realmente universal de la paz que no se base en distinciones (griegos o no, romanos o bárbaros, creyentes o con diferentes creencias...). Sin embargo, en el Evangelio aparece la paz como fraternidad y amor universal que incluye, y expresamente se dice, a los enemigos. Por tanto, nada queda fuera de ese amor o buena voluntad activa. En la actualidad el esquema dentro/fuera se reproduce en un aparente universalismo, pues está centrado en occidente, que en el periodo moderno reelabora el modelo centralista romano aplicado esta vez al mundo entero aunque el «dentro» supere hoy, en la Europa actual, a los Estados-nación. Un esquema análogo de paz como orden y unidad interior y vigencia del *si vis pacem, para bellum* romano se traslada, en gran medida, a la Unión Europea y a la OTAN respectivamente.

b) El enfoque indio/chino más orientado hacia *el interior de la persona*. Así como Oc-

cidente es extrovertido y centrífugo (excepto en la Edad Media) y se ha esforzado por darle un alcance global a su acción o al menos conceptualmente, Oriente es, en cambio, más introvertido y centrípeto. Está claro que no son posiciones puras. Occidente enfatiza una «planificación extrovertida de la paz» (aspectos socioeconómicos, culturales y, posteriormente, también los ecológicos) cuyo fin último es la paz para el mundo. El fin último en la «planificación introvertida de la paz» es la paz en la propia alma, la paz intrapersonal, la armonía espiritual que implica transformación interior de la persona. «Así como la primera puede sobreestimarse en Occidente, la segunda puede sobreestimarse en Oriente», lo que hace afirmar a Galtung que «existen demasiados conceptos externos en Occidente y demasiados internos en Oriente».

c) El tema de la consideración de la *naturaleza* en relación con la paz es prácticamente nulo en la tradición occidental, con excepción hecha de Francisco de Asís. Sí aparece en la tradición oriental, pues el concepto de ahimsa (noviolencia) de la tradición india implica no dañar a ningún ser vivo pues todas las formas vivas aparecen como estadios sucesivos de la manifestación evolutiva del espíritu, lo que fundamenta un profundo parentesco espiritual entre cada fibra del universo, al estar todas sometidas a la ineluctable progresión hacia la perfección y ningún hombre debería atentar contra esta progresión. Esta es la base del respeto y del amor por la naturaleza en la cultura india. El hombre chino siempre se ha sentido unido al cosmos; se siente mediador entre el cielo y la tierra. Su afán es la armonía de esas relaciones entre cielo, tierra y hombre. Así, por ejemplo para el taoísta, la paz es esa unión, espontánea, sin esfuerzo, de la propia acción con el Tao, que es esa energía del cosmos, como camino, curso o flujo, a la vez inteligente y espontáneo. Si nos detenemos en otras culturas, en concreto las indígenas, en ellas hay que destacar el enorme respeto y unión que muestran en sus relaciones con la naturaleza. Son culturas verdaderamente sostenibles y con gran sabiduría ecológica. En este sentido merece subrayarse la cultura de los indios norteamericanos por su actitud casi

única ante la naturaleza. Esta veneración de la naturaleza y de la vida constituye un aspecto central de su religión, de su visión del mundo.

Está claro que estos enfoques aislados resultan parciales e insuficientes para expresar la concepción de la paz, pero en su conjunto manifiestan una enorme riqueza, por lo que se hace preciso proponer una *reconstrucción conceptual* de la misma, empezando por mostrar su viabilidad, realizando de este modo, un esfuerzo por *anar e interrelacionar actores y redefinir modelos*. Una propuesta de reconstrucción en un contexto de diálogo cultural y de síntesis debería cumplir con las siguientes *condiciones generales*:

1. En contraposición a la *estructura dentro-fuera*, reproducida en el «universalismo centralista occidental», decimos que la *paz* debe ser *global*, construirse para todos, sin exclusiones, más allá de cualquier tipo de barreras y fronteras que dividen y fragmentan a la humanidad de múltiples formas: barreras económicas, sociales, culturales, étnicas, religiosas, ideológicas. La paz debe ser construida en los ámbitos de una *sociedad civil planetaria*. En un mundo cada vez más globalizado e interdependiente, la seguridad y la paz también serán una propiedad del sistema global y no tanto de alguna de las partes.

2. Ante la separación de unas concepciones y prácticas de la paz centradas en lo externo (en las que se incluyen epistemologías y metodologías adecuadas con un objeto de estudio definido extrovertidamente), en el ámbito occidental, y las que subrayan los aspectos internos personales, del mundo oriental, con sus correspondientes epistemologías y metodologías adaptadas a una concepción introvertida de la paz, habría que proponer el *reconocimiento de la diferencia y el diálogo intercultural*. La paz como horizonte deseado para un mundo crecientemente interdependiente no puede ser un proyecto basado en la experiencia o concepción que de ella tenga una sola tradición cultural. No podemos imponer nuestras concepciones, procedimientos y prácticas de paz como las únicas. Sería una forma de *violencia cultural*, pues

siendo la paz una experiencia plural y universal, ninguna cultura puede pretender que se privilegie la propia experiencia por encima de las demás. Raimon Panikkar sostiene que en la actual situación de la humanidad en que una cultura tecnocrática está invadiendo los lugares más remotos de la Tierra, resulta irreal hablar de paz sin incluir el necesario *desarme cultural* de esa civilización dominante. Así, en situación de igualdad, pero con un sentido crítico, toda cultura debe considerar un privilegio enriquecerse con el latido cultural de otros pueblos. Posibilidad de enriquecimiento que se hace más patente si recordamos que, por ejemplo, las culturas indígenas constituyen alrededor del 6% de la población mundial, pero aportan aproximadamente el 90% de la diversidad cultural. La paz, como proyecto común y deseo universal de toda la humanidad, debería sustentarse en la preservación de la diversidad cultural contenida en las distintas tradiciones que los pueblos tienen de la paz. Esta tarea, que tiene que empezar a realizarse, al menos de momento, en el nivel de las ideas, ayudaría a construir un futuro pacífico.

La paz, pues, debe construirse ecuménicamente, interculturalmente, desde un «diálogo cultural en el que participen todas las vivencias y tradiciones de paz, rescatando y activando ese tesoro oculto» esparcido por toda la humanidad. En consecuencia, la propuesta de reconstrucción tiene que complementar los enfoques orientales centrados en la paz interna, con los occidentales, basados más en la dimensión externa (estructural y cultural) pues ambos se necesitan mutuamente. Esto tiene consecuencias más importantes de las que parecen a simple vista, porque afecta no sólo (y nada menos) al ámbito epistemológico y metodológico, sino también al vivencial y práctico. Una primera aproximación a dicha reconstrucción, aunando la dimensión social de la paz, que es el gran aporte de occidente, con el verdadero universalismo de una paz global, tal como se ha dicho más arriba, aparece en la voz paz social. Pero la paz social no está separada de la paz interna, que es el gran aporte de ciertas culturas orientales. La reconstrucción de esta dimensión interna como no separada de la externa puede verse en la

voz paz interna. Finalmente, la reconstrucción de la dimensión ecológica o natural de la paz, que es la mejor contribución de ciertas culturas indígenas aparece en la voz paz gaia. Las tres dimensiones de la paz se distinguen entre sí, pero no son separables ni realizables en la práctica las unas sin las otras. Los estudios y la investigación para la paz no tiene aún asumidos, ni epistemológica, ni metodológicamente, la propuesta de reconstrucción aquí planteada, pues el objeto de su interés está aún muy centrado en los aspectos externos y extrovertidos de la paz.

Véase también: Ecología profunda, Enfoque humanístico-transpersonal, Neohinduismo.

Bibliografía:

GALTUNG, Johan (1985), *Sobre la paz*. Barcelona, Fontamara.

PANIKKAR, Raimon (1993), *Paz y desarme cultural*. Santander, Sal Terrae.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

PAZ INTERNA. Se refiere a la dimensión intra-personal o interior de la paz. La paz tiene tres dimensiones o ámbitos de expresión: paz de los hombres entre sí (dimensión social); paz del hombre con la naturaleza (dimensión natural o ecológica de la paz), y paz del hombre consigo mismo (dimensión interna). La psicología humanística y especialmente la transpersonal, nos posibilita fundamentar esta dimensión interior de la paz al mostrarnos etapas de desarrollo más altas aún del ser humano, al hablar de un nivel profundo de la naturaleza humana que se desvela más allá del yo socialmente configurado, trascendiendo los límites habituales de la propia identidad y experiencia de nuestra cultura occidental volcada más hacia lo externo, ha desarrollado un concepto de la paz en su dimensión social, basado en los aspectos económicos, políticos, jurídicos, culturales y sociales; posteriormente, presionada por los conflictos ecológicos, también empieza a tener en cuenta la dimensión natural de la paz, pero es casi ciega a su dimensión personal interior, sobre todo desde una perspectiva integral, que no sólo se centre en lo afec-

tivo o emocional (por ejemplo, se reconoce la enorme importancia del desarrollo de la inteligencia emocional para la maduración de actitudes y conductas pacíficas), sino también en lo mental y espiritual (que no es igual a religioso).

En general, nuestra cultura occidental no reconoce, de hecho, la dimensión transpersonal del desarrollo humano o cuando se la reconoce se la asume como algo propio del ámbito privado, de ahí que cuando hablamos de paz interna se la reduzca a una paz intimista, circunscrita al sujeto, frente a la común concepción de la paz, que la vemos proyectada «fuera» en lo externo, en la mejora y transformación de las estructuras sociales. Esta es la paz y la concepción de la paz que de hecho acoge todo valor, esfuerzo de investigación, programas de acción, epistemologías, etc. Esta posición nos lleva erróneamente, a separar lo «exterior» de lo «interior», como si lo social, político, económico o ecológico estuviera separado de lo interior, de la tendencia hacia la autorrealización y la trascendencia, en definitiva, de un pleno desarrollo humano.

El tema de la separación interno-externa está relacionada con la percepción de la paz en contextos multiculturales (paz intercultural). Frente a la postura de separación decimos que el mundo, la sociedad es lo que nosotros somos; la relación de cada uno con las personas, las ideas, las cosas y la naturaleza se proyecta y esa proyección y cristalización es el mundo. Por tanto, los problemas del mundo se convierten en problemas de relación, de ahí que el problema del individuo sea el problema del mundo. Por tanto, el mundo (o de una forma más restringida: la sociedad) y el individuo no son dos procesos o movimientos separables. Sólo existe un movimiento total, único, de ida y vuelta, de flujo y reflujo, inseparable: el interior, psicológico, expresándose a sí mismo como exterior, social; y éste reaccionando de nuevo sobre lo interior, condicionándolo. La división de este movimiento en dos procesos es irreal, ilusoria. La sociedad es lo que yo soy y a la inversa. Los individuos producen a la sociedad que produce a los individuos. La vieja polémica entre las llamadas fuerzas progresistas, que

se centraban en ideologías y acciones encaminadas a la sola transformación de lo externo, por medios pacíficos o por revoluciones violentas, y las ideologías «espiritualistas» que buscaban la sola transformación de los individuos, estaban de acuerdo en el marco o contexto de la discusión: ambos se basaban en la concepción de que la sociedad y el individuo son realidades separables. Pero en realidad no son dos cosas, pero tampoco una sola. El mundo es la expresión externa de lo que uno es internamente. Sólo hay un proceso con dos facetas: la externa y la interna que son inseparables pero distinguibles. Por eso,

«los problemas del mundo son vuestros problemas meramente aumentados y multiplicados (...). Son los mismos problemas de alimentación y vivienda, de afecto y libertad, de paz y felicidad. Sois una parte y una expresión del mundo y éste se refleja en vosotros plenamente» (Krisnamurti).

Así que dado que sólo hay un único proceso esta percepción elimina de golpe esa actitud tan usual de vernos y pensarnos separados de lo social, de lo externo, que es donde proyectamos los cambios: en lo económico, social, político, jurídico, etc., pero nunca en nosotros mismos, porque no hemos averiguado qué relación hay entre nosotros y toda esa confusión, caos y miseria externa. Ahora bien, si vemos profundamente que uno es el mundo,

«cuando se comprenden a ustedes mismos como proceso total, no como proceso separado, opuesto (...) a lo colectivo (...) puede haber una transformación radical» (Krisnamurti).

Y dado que lo interno, los valores, actitudes y hábitos acaban sobreponiéndose a lo externo, la mera legislación para promover cambios externos significa muy poco; puede traer ciertos reajustes, algunas reformas, pero esto no será suficiente, porque lo que somos en lo interno terminará por trastornar, por demoler la sociedad, por cuidadosamente planeada que ella pudiera estar, cediendo el lugar a nuevos desordenes, porque no quere-

mos renunciar a nuestra posición, autoridad, dinero, propiedades, estatus, poder, a nuestras estrechas creencias y percepciones, a nuestro estilo de vida. Por tanto uno ha de empezar por cambiar lo más «cercano», nosotros mismos, y al hacerlo estamos a la vez cambiando el mundo, no sólo por cambiar su reflejo en nosotros, puesto que eliminamos su poder de moldearnos en las viejas actitudes y contravalores, sino también porque nuestro reflejo o proyección externa, y eso es el mundo, no sería ya violento, y así, de esta forma, estaríamos reconstruyendo pacíficamente ese mundo en que nos movemos. La influencia de nuestros actos se extendería poco a poco en nuestro mundo circundante. Desde este planteamiento se elimina la falsa dicotomía de si la acción de cambio debe empezar por el individuo o por el mundo.

Dado que el mundo está en nosotros, constituyéndonos y a la vez reflejándose o proyectándose coloreado por mi propia subjetividad y experiencia, comprender el mundo supone comprenderme a mí mismo, conocernos en profundidad. Así, cuando nuestra conciencia personal penetra cada vez más profundamente en sí misma, comienza a ampliarse también nuestro sentido de pertenencia, incluyendo lo que antes llamábamos «lo exterior». Es decir, cuanto más nos acercamos a nuestra naturaleza más profunda (transpersonal), trascendiendo el yo ilusorio, más expandimos nuestra identidad en un proceso de transformación de la conciencia. Cuanto más hacia el corazón de nuestra verdadera identidad, más nos sentimos en el «corazón» de la vida, las personas, la humanidad, la naturaleza y más nos sentimos comprometidos y concernidos por ellas. Es una experiencia vital y no sólo intelectual de la interrelación y la interdependencia. He aquí otra forma de negar, en el plano experiencial, la falsa oposición de que la paz implica un trabajo sobre lo externo y eso está desligado de los cambios internos en las personas. En verdad sólo existe un único proceso: cuando la conciencia penetra profundamente en sí misma, más allá de nuestro yo separativo e insolidario, más nos sentimos implicados y comprometidos con el mundo. Sólo esta vivencia, ninguna otra cosa, será la que haga

posible una sociedad solidaria mundial. El jefe indio Luther Standing Bear lo expresa con esta bellas palabras:

«el hombre, sentado sobre la tierra (...) aceptando el vínculo de todas las criaturas y reconociendo la unidad con el universo, se alegró de ser la verdadera esencia de la civilización. Y cuando el indígena abandonó esta forma de desarrollo, su crecimiento como ser humano se vio mermado».

En ella podríamos fundamentar un humanismo transcultural planetario al sacar al individuo del estrecho marco de su identidad socialmente construida en la «tribu», el «clan», su cultura de grupo, de clase, de sexo, de etnia... llevándolo a sentir y pensar en función de contextos o sistemas más amplios, expandiendo su identidad hasta abarcar aspectos de la humanidad, la vida, o el cosmos que anteriormente eran experimentados como ajenos. Es como una especie de empatía generalizada. Sólo nuestra incultura de lo que significa estas transformaciones de conciencia, permite pensar erróneamente que la dimensión interna de la paz nos encierra en una experiencia intimista y subjetiva, alejándonos de lo externo.

Esa expansión de la identidad puede describirse como un viaje de autodescubrimiento y, por tanto, como un proceso de aprendizaje, en el que el «viaje interior» es un «viaje exterior» (también puede ser a la inversa), que conlleva un compromiso con la solidaridad y la responsabilidad global. Así «el bienestar del planeta está inexplicablemente unido a la realización personal total y auténtica. Por eso las necesidades del planeta son las necesidades de la persona. Y, en consecuencia, los derechos de la persona son los derechos del planeta» (T. Roszak). Sabemos que lo que nos impulsa a buscar nuestra más profunda identidad en un viaje de autodescubrimiento, es lo mismo que nos aleja de las estructuras y modos de vida que destruyen el planeta y perpetúan la injusticia. La persona se siente entonces impelida a cuidar del mundo, nuestra preocupación ética se hace universal, cada vez más planetaria. Es interesante señalar la

coincidencia en el tiempo de ambos movimientos. En palabras de Roszak:

«Hemos comenzado a liberar la Tierra de su falsa identidad –la imagen reduccionista-mecanicista que ha convertido a la naturaleza en un objeto de insensata manipulación– precisamente cuando empezamos a abrirnos camino liberándonos de las falsas identidades que han hecho de los seres humanos los objetos del poder social».

Ambos caminos, el interior y el exterior, se viven más de forma simultánea que secuencial. Roszak termina la obra citada con esta temática:

«Ha de haber (...) un compromiso social tanto como una exploración contemplativa. Sólo de esta manera otorgamos a nuestra condición de persona su dimensión social necesaria y seguimos la aventura del descubrimiento de uno mismo a través de su propósito de salvar el planeta».

En concordancia con este modelo persona-planeta que relaciona la evolución de la conciencia con la transformación de la sociedad y el cuidado del planeta, Elgin habla del *giro hacia el interior* que implica esta nueva frontera, giro que no puede entenderse como una evasión de los problemas del mundo, sino todo lo contrario, ya que son estos mismos problemas el reto que nos obliga a realizar nuestras máximas posibilidades. Elgin sostiene que para realizar este giro debe aparecer una «ética de la autorrealización vista como desarrollo evolutivo del potencial humano más pleno», y junto a esta ética, como la otra cara de una misma moneda, debe aparecer una *ética ecológica* que acepte que nuestra Tierra es limitada, reconozca la unidad fundamental de la raza humana y perciba al hombre como parte integrante del medio natural. Esta cultura interior tan olvidada en nuestra modernidad occidental es la clave de una cultura mundial de paz. Como señala Grof,

«es difícil imaginar que la crisis planetaria pueda solucionarse con las mismas

actitudes y estrategias que determinaron su desarrollo. Y como, en último análisis, la actual crisis global es producto y reflejo del estadio de evolución de la conciencia de la humanidad, es inconcebible una solución radical y permanente sin una transformación interior hacia la conciencia global».

Este viaje interior se realiza a través de la observación desinteresada de nuestra vida en la acción, no en el aislamiento, sino en la plena vida de relación, es decir, observarnos en el mundo de nuestras relaciones con las cosas, las personas, las ideas, la naturaleza. Sólo a través del conocimiento propio podemos realizar una revolución interna y, por consiguiente, en el mundo, que nos lleve a la paz. Pero esta comprensión no es una investigación egocéntrica sino de la conciencia de toda la humanidad, porque mis problemas son básicamente los problemas del mundo. Investigar en mí mismo, en el libro de mi vida, es conocer el libro de la humanidad, pues en el fondo cada uno de nosotros es como los demás: tenemos creencias, esperanzas, temores, aspiraciones, ambiciones, deseos, nos sentimos desdichados, en conflicto, en soledad, huimos del dolor y anhelamos la felicidad. Cuando uno investiga la propia conciencia está investigando la totalidad de la conciencia humana y «si uno cambia afectará a toda la humanidad» (Krishnamurti). «Tan pronto ocurra un cambio radical en lo que somos, traeremos la paz al mundo» (Krishnamurti). Una observación desinteresada de nosotros mismos es aquella que no manipula lo observado, reprimiéndolo o impulsándolo. Es un ver observando nuestras acciones, los contenidos de la mente, nuestros sentimientos, impulsos, pensamientos, reacciones. Observar no es analizarnos en un proceso discursivo. Es un ver no a través de todos nuestros prejuicios y valoraciones, de nuestras experiencias de lo agradable o no, de lo que deseamos o no, de lo que es correcto o no. Todo lo que emerge de uno mismo debe ser observado, así como nuestras acciones y reacciones al entorno personal y natural en el que estamos. Como señala Wilber:

«En vez de luchar contra lo que nos aflige, simplemente asumimos hacia ello la inocencia de una desprendida imparcialidad (...). Reflejamos cualquier sensación o pensamiento que surja, sin adherirnos ni rechazarlos, de la misma manera que un espejo refleja, perfecta e imparcialmente, cualquier cosa que pase ante él».

Esta reconstrucción del concepto de paz supone una reformulación de lo que se entiende por investigación para la paz, al introducir otros contextos que no son los sociales en los que la investigación occidental se ha movido, para integrar, en el ámbito de un diálogo cultural, las metodologías de las tradiciones culturales orientales y en general de las grandes tradiciones espirituales.

Véase también: Empoderamiento, Paz Social, Paz Gaia, Socialización.

Bibliografía:

- GREIG, Sue (1991), *Los derechos de la Tierra*. Madrid, Popular.
- GROF, Stanislav (Ed.) (1994), *La evolución de la conciencia*. Barcelona, Kairós.
- KRISHNAMURTI, Jiddu (1973), *Una Nueva Manera de Vivir*. México, Orión.
- , (1989), *El Último Diario*. Barcelona, Edhasa.
- , (1991), *Más Allá de la Violencia*. Barcelona, Edhasa.
- , (1996), *Vivir de Instante en Instante*. Barcelona, Integral.
- ROSZAK, Theodore (1985), *Persona/Planeta*. Barcelona. Kairós.
- WALSH, Roger y VAUGHAN, Frances (Comp.) (1994), *Trascender el ego: la visión transpersonal*. Barcelona, Kairós.
- WILBER, Kent (1985), *La conciencia sin fronteras*. Barcelona, Kairós.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

PAZ NEGATIVA. Puede parecerse muy fácil definir lo que es la Paz, pero al profundizar en este tema, nos encontramos con que la definición es más compleja de lo que creemos. Cronológicamente, podemos encontrar dos maneras de abordar el concepto de paz. Paz, como paz negativa (ausencia de violen-

cia directa) y paz positiva (ausencia de violencia estructural o indirecta: propia de las estructuras sociales que soportan algún tipo de desigualdad social (económica y política) o militar.

El concepto de paz negativa se define en cuanto a ausencia de conflictos armados, de violencia expresa, es decir, la paz como ausencia de guerra, vista, sobre todo, como guerra entre estados. Esta es generalmente la primera idea de paz que nos viene a la cabeza y en la que durante mucho tiempo se han centrado los estudios sobre pacifismo. Además, la paz es concebida como un equilibrio dinámico de factores sociales (económicos, políticos y culturales) y tecnológicos, ya que la guerra aparece como el desequilibrio de uno o más factores respecto a los demás.

Johan Galtung suele reconocer dos tendencias en esta concepción de paz negativa:

a) *La paz como una unidad interior frente a una amenaza exterior.* De este apartado han surgido las luchas que han caracterizado la Historia de Occidente durante siglos, al igual que la concepción político-militar de todas las épocas. Los aparatos militares surgen como una necesidad de defensa y conquista de esa paz y tiene sus expresiones en el desarrollo del militarismo y el armamentismo (nivel nacional) y del imperialismo, expansión colonial y política de pactos y alianzas contra amenazas enemigas (nivel internacional).

b) *El universalismo que nace y tiene su centro en Occidente.* Esta tendencia se presenta desde el Imperio Romano entendida como una paz netamente eurocéntrica (etnocentrismo, jerárquico y dominante), que nace junto al concepto de «derecho de estado» y que aspira al universalismo con un centro socio-político y cultural en Occidente.

Para algunos antropólogos, como Marvin Harris, con la agricultura la guerra se hace más frecuente. La guerra dispersaba a las poblaciones por lo que se creaban «tierras de nadie» que servían de espacios ecológicos donde los animales podían reproducirse libremente. La guerra tenía como objetivo el control de la población indirectamente, ya que aunque las muertes masculinas no provocan

un control de la población a largo plazo, sirve para obtener mayores tierras y recursos (de los ganadores).

El concepto de paz esta ineludiblemente ligado al concepto de guerra. Previamente no existían ni el uno ni el otro, no existía la guerra ni la paz, al igual que no existirán en el mejor de los mundos imaginables. El concepto de paz obedece a la necesidad de frenar la guerra. Por ello sigue siendo tan importante y operativo su construcción. El horror de la guerra debía de ser explicado y relacionarlo con un horizonte de esperanza en que ésta no existiera.

No obstante, en algunas sociedades no ha existido el concepto de paz, principalmente porque estaban constantemente en guerra o preparándose para la guerra, al igual que hasta hace pocos años no teníamos ni idea del «efecto invernadero» sobre todo porque o no existía o no percibíamos el riesgo de la catástrofe ecológica. Es decir, un porcentaje muy elevado, por encima del 95% de las comunidades existentes en la historia de la humanidad no han tenido que plantearse este problema.

La paz, es una definición que proviene de la cultura grecolatina, en la que la paz (*eirene*) era un estado de ausencia de guerra, o el intermedio entre dos conflictos. La paz para los griegos es algo racional y surge de relacionarse entre sus ciudadanos. *Eirene* (social) era sinónimo de «Homonoia» (armonía). Estos términos se suelen referir a un estado de tranquilidad aplicada sólo a los grupos griegos y en el interior de los grupos: pueblos, ciudad-estado, pero nunca se refiere a la colaboración o interrelación entre griegos y «bárbaros». Sin embargo, la *Eirene* (espiritual) se relaciona con armonía mental, exterior y anímica que se traduce en sentimientos tranquilos y apacibles.

Ahora bien, en el caso de Roma, esta ausencia de guerras o rebeliones estaba garantizada por un poderoso aparato militar: *si vis pacem, para bellum* (si quieres la paz, prepara la guerra), es decir, la paz se encuentra en el término «pax» vinculado a *pactum*. Se trata de un concepto real y racional y no de un ideal. La pax romana constituía todo un sistema de orden y control. La pax era la relación legal.

La pax romana, etimológicamente representa la idea de respetar «lo legal» y encarna la ley y el orden. Esta pax romana era una paz en el sentido de «ausencia de violencia», pero ciertamente no lo era en el sentido de justicia y prosperidad para la periferia del Imperio Romano; y los «bárbaros» o al menos los bárbaros distantes, no quedaban incluidos en la pax.

Durante el siglo XIX, cuando las guerras se extienden, el concepto de paz comienza a emerger pero sin una articulación teórica. Es coincidiendo con las guerras más virulentas cuando se comienza a construir una teoría de la paz. Además, fue necesario el progreso de la Ciencias Sociales y Humanas a lo largo de los siglos XIX y XX y el impacto de las dos Guerras Mundiales para que de manera teórica comenzará a plantearse el problema desde un planteamiento teórico.

Sin embargo, es en el siglo XX cuando la Investigación para la Paz, la *peace research*, incluye la paz como el elemento opuesto a la violencia. La idea de violencia es algo que pensamos y verbalizamos dentro de una cultura concreta y se puso de manifiesto a través del concepto de violencia directa (física, verbal y psicológica), es decir, frente al concepto de paz negativa, que incluye a la guerra, se opuso el concepto de violencia directa. La paz negativa está relacionada con los estudios de la guerra, a través de los primeros trabajos en la década de los años 30, del siglo XX, de Quincy Wright y Lewis Richardson.

A lo largo de toda la historia y bien entrada el siglo XX, desde el inicio de los estudios de la paz, la paz es entendida a partir de lo que «no es paz», es decir, una paz negativa heredada de los romanos, como ausencia de guerra (*absentia belli*). Este concepto ha estado vigente hasta 1959, donde Johan Galtung crea el Peace Research Institute de Oslo (PRIO) de Noruega y plantea la definición de paz positiva y violencia estructural. Hoy día, la paz negativa debe incluir ausencia de malos tratos, violaciones a esposas, abusos de la infancia, y matanzas callejeras (violencia directa no organizada).

Desde la Investigación para la Paz buscamos a lo largo de la historia aquellas situaciones en las que creemos que ha existido la Paz.

Para que esta acción además de su interés filantrópico se convierta en un instrumento de comprensión del pasado y el presente y sirva para la búsqueda de alternativas para el futuro debemos exigirle determinadas premisas que nos permitan conocer e interpretar con mayor precisión el objeto de nuestro interés. Por ejemplo, no basta sólo con ensalzar la democracia griega sin tener en cuenta que ésta se sustentaba sobre una capa mayoritaria de esclavos; ni tampoco describir las atrocidades de la guerra civil española si no somos capaces de ver que en muchos de los frentes de batalla se cooperaba, como magistralmente nos muestra Luis García Berlanga en la película «La Vaquilla». Con ello no quiero negar la realidad de las afirmaciones de partida pero sí su parcialidad y por tanto su falsedad.

Por último, no olvidamos que lo ordinario es la paz y lo extraordinario es el escándalo, la violencia; pero al acumularse lo extraordinario en nuestras vidas, en *los medios de comunicación*, se invierte la relación, y lo extraordinario, a saber, la violencia, la acción y el escándalo se convierte en lo ordinario y el orden pacífico queda fuera de consideraciones; estos peligros tenemos que corregirlos en nuestro quehacer diario.

Véase también: Armamentismo, Guerra, Militarismo, Paz positiva, Paz neutra, Violencia directa.

Bibliografía:

- GALTUNG, Johan (1996), *Peace by Peaceful Means*. Londres, Sage/PRIO.
- HARRIS, Marvin (1982), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid, Siglo XXI.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1998), «Paz», CORTINA, Adela (Ed.) *Diez palabras clave de Filosofía Política*. Estella (Navarra), Verbo Divino.
- MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.) (2000), *Historia de la Paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- RUBIO, Ana (Ed.) (1993), *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*. Granada, Seminario de Estudios sobre la Paz y los Conflictos.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

PAZ NEUTRA. La lengua latina ya nos anuncia que ser neutral (neûter, neûtra) significa que no se es «ni uno ni otro». Ello podría implicar, por ejemplo, entre dos partes en conflicto que, una tercera, se muestre o se exprese como que no se inclina o que no se manifiesta por ninguna de las dos partes e incluso podría significar que permanece indeterminado, indeciso o que muestra su ambigüedad

El carácter de neutral y de neutralidad, tanto en las relaciones internacionales, como en el más amplio campo de la teoría de conflictos, es una condición que se adquiere o se gana para buscar la legitimidad necesaria respecto a otros actores, así como para reforzar el papel de intervención o no en tales conflictos y relaciones. Los casos de Suiza y de Costa Rica, por diferentes motivos, son típicos de Estados cuya política de neutralidad y ausencia de ejército, no sólo es una decisión política doméstica, sino una condición aceptada por los demás.

Los Estados, en general, ganan su legitimidad cuando se declaran neutrales (es decir, aconfesionales) ante la pluralidad de ideologías, creencias, culturas, etc., de sus nacionales, sin más límites para éstos y para aquél que los establecidos por una constitución y por las normas éticas y jurídicas.

Así, en un marco conceptual de Investigación para la paz, la cultura de paz es el conjunto de valores, actitudes y comportamientos que reflejan el respeto a la vida, de la persona humana y de su dignidad, de todos los derechos humanos; el rechazo de la violencia en todas sus formas y la adhesión a los principios de libertad, justicia, tolerancia y solidaridad, así como la comprensión tanto entre los pueblos como entre los grupos y personas.

En este mismo marco conceptual la *paz neutra* es la implicación activa de todos los seres humanos para reducir la violencia cultural. Es decir, redefinir un nuevo modelo antropológico de cultura de paz mediante el estudio, análisis y diagnóstico de la política cultural y económica del presente, y corregir los defectos de la fragmentación (del saber y la realidad) y la burocracia del futuro. En definitiva, neutralizar los efectos de adhesión en

un mundo que entiende que la globalización se produce despolitizando cualquier acto. Por último, la neutralidad no debe ser confundida con objetividad o indiferencia, ya que la objetividad es un requisito esencial de la ciencia y la indiferencia es una actitud no provechosa no sólo para los investigadores para la paz sino para todos los seres humanos.

¿De dónde venimos y cómo hemos llegado al concepto de paz neutra? La Investigación para la Paz viene dada por la evolución y ampliación del concepto de paz entendida, en un principio, como ausencia de guerra, para llegar posteriormente a un concepto positivo de aquella, como proceso orientado hacia el desarrollo humano (justo y sustentable), es decir, al aumento en el grado de satisfacción de las necesidades humanas básicas y, en definitiva, a la creación de las condiciones necesarias para que el ser humano desarrolle toda su potencialidad en sociedad.

A su vez, la evolución del concepto de violencia discurre paralelo y en íntima conexión con el concepto de paz. A medida que el estudio de los conflictos se hace más complejo, se amplía el concepto de *violencia*, entendiendo ésta como todo aquello que, siendo evitable, impide y obstaculiza el desarrollo humano. Se habla tanto de *violencia directa o física*, de *violencia estructural* (pobreza, represión, alienación, contaminación ambiental, etc.), y, finalmente, de *violencia cultural* para señalar a todo aquello que, en el ámbito de la cultura, legitime y/o promueva tanto la violencia directa como la violencia estructural.

Así, frente a la violencia cultural, estamos proponiendo el concepto de *paz neutra* que nos viene a configurar un diferente marco de acción caracterizado por la implicación activa de las personas en la tarea de reducir la violencia cultural (simbólica), violencia que según Johan Galtung se legitima, a través del silencio y de la apatía social.

Trabajar desde el concepto de *paz neutra* supone emplear como método fundamental el diálogo. Tampoco podemos olvidar, la relación entre medios-fines, lo que supone la utilización de la no violencia como principio general que informe nuestras actuaciones. Esto nos llevaría al campo de los conflictos y de

su regulación pacífica, lo que implicaría saber manejar a éstos con empatía, no violencia y creatividad.

¿Por qué una paz neutra? Porque conviene encontrar herramientas de análisis que nos permitan caracterizar mejor las nuevas formas de violencia y la complejidad de la realidad. Cuando apareció el concepto de violencia cultural, en los años 60, se pudo comprobar que los análisis asociados a las violencias avanzaban más rápidamente, en las áreas de conocimiento, que las concepciones en torno a la paz. Los investigadores para la paz suelen utilizar el triángulo de la *violencia* (directa, estructural y cultural), para reconstruir su concepto de paz. Además, la paz neutra quiere contribuir, justamente, a *neutralizar* el viejo debate acerca de la contraposición entre «paz negativa» y «paz positiva», completando el triángulo de la paz de la siguiente forma:

PAZ = paz negativa + paz positiva +
paz neutra = CULTURA DE PAZ.

Pero, también, por todo ello conviene recordar que el ser humano es difícil que consiga la neutralidad. De hecho, parece que el mundo y la sociedad no son neutrales. Sin embargo, ello no implica que no se deba trabajar por conseguir una cultura de la paz para neutralizar la violencia.

Esta idea nos va a ayudar a comprender mejor la realidad compleja en la que vivimos; son las ideas y las palabras, en definitiva la cultura que cada uno de nosotros tenemos, la que muchas veces no nos deja diagnosticar y pronosticar la realidad. Por ejemplo, la neutralidad de los conflictos se garantiza hoy, por medio de un control sin fisuras de los *mass media*, con una intensa instrumentación adoctrinadora de los mismos, puestos al servicio de la propaganda y la manipulación más perversa por parte del poder.

Olvidamos todos, que toda cultura se basa en el lenguaje. La neutralidad en el lenguaje va a ser esencial como factor indispensable para los seres humanos, neutralizar los espacios de violencia cultural como un valor que perseguir; en que cuando todos nosotros expresamos una palabra, sé que cuando al-

guien nos escucha tiene el mismo significado. Para la *paz neutra* no es un problema tener más o menos información, (la Tercera Revolución tiene por materia prima el conocimiento y la información), sino comprender que la información no es conocimiento; es decir, el problema no reside en la cantidad de información de que disponemos, sino que reside en la falta de entendimiento y comprensión de esa información, sin llegar a ser conscientes de que lo importante son los valores y los principios.

Una cultura neutral que implique una cultura de paz debe producirse dentro de un proceso lógico de cambio de actitud. Este proceso parte en primer lugar de una actitud de *empatía*, en cuanto que somos capaces todos de comprender y entender la cultura de ese «otro» para adquirir una posición *tolerante* hacia otras culturas y llegar así a valorar las *diferencias* de cada cultura como algo positivo y enriquecedor que nos puede servir para ser mejores, para ser *solidarios* que en definitiva es nuestra meta final.

¿Cómo construir este concepto de paz neutra?, sería pasar, a través de filtros culturales, desde una *Violencia cultural* a una *Paz neutra*, implementando las culturas que están presentes hoy día en nuestra sociedad.

La cultura neutral es el elemento estructurante a la hora de enfrentarse a las formas de violencia futuras, a través de construcciones mentales, que harán posible que el lenguaje se desvirtúe, hasta tal extremo que serán los seres humanos el factor determinante a la hora de saber qué se está diciendo y en qué momento. Galtung es, este sentido, tajante:

«los seres humanos en sociedad son el objeto de estos estudios (...) y más concretamente, una ciencia social aplicada, clara y explícitamente orientada por valores (...). El mundo no es neutral. Los hechos normalmente no se dividen en pacíficos o violentos, sino que simplemente tiende a estar más cerca de una u otra categoría».

Es decir, siempre categorías culturales, ya que no existe una sola cultura sino culturas en plural. Por lo tanto, no se trata de poner

la cultura al alcance de todos, este es un planteamiento engañoso. Se trata que todos los grupos sociales, incluso los más marginados, puedan vivir en su propia subcultura. En definitiva no se está por la labor de difundir masivamente una cultura dominante sino de posibilitar la emergencia de todo tipo de expresión cultural desde los intereses y posibilidades de cada grupo o ser humano.

La cultura es lenguaje, y puesto que el lenguaje organiza, estructura y favorece la comunicación, formación y transmisión de nuestras ideas, es de gran importancia observar cómo cada lengua ha plasmado en el vocabulario y otras estructuras lingüísticas más complejas sus peculiares elaboraciones sobre múltiples conceptos (paz, violencia, conflicto, etc.). Elementos imprescindibles que deben ser estudiados y comprendidos para plantear un mejor conocimiento del futuro.

Por ello, hablar de una educación neutral implica realizar una neutralidad respecto a los valores que suelen operar en dos planos: a) en el plano personal, los antropólogos, los pedagogos, los maestros, etc., deben de dejar claros sus propios valores; b) en el plano institucional, estos educadores no deben utilizar su posición como formadores para dictar valores a los estudiantes.

Hay tres objeciones contra este razonamiento convencional: a) A pesar de las declaraciones personales de neutralidad, los valores se inmiscuyen inadvertidamente en la investigación; b) No está claro que la neutralidad, ni siquiera en principio, sea posible; c) No siempre es evidente que la neutralidad sea deseable; en algunas cuestiones, nadie debería ser neutral.

Ante esto, desde una concepción moderna de investigación para la paz, la neutralidad adquiere un nuevo valor, al romper esa dualidad y provocar en ambos extremos una postura de negociación o mediación que busque los puntos de consenso entre las dos partes encontradas.

Esta nueva forma de enfrentarse a los temas, enfoques y perspectivas de la investigación para la paz se puede entender y comprender según el criterio de contraponer nuevos valores a las Ciencias Sociales y Humanas por estar en una posición privilegiada

y que le permite pronunciarse respecto a los valores sociales, ya que existe una distancia lógica entre la evidencia empírica y las acciones morales y éticas.

En este punto, es obligada una pregunta: ¿puede existir alguna dificultad al explorar otras culturas? o mejor aún, ¿cómo neutralizar nuestros esquemas mentales para poder encontrarnos con esos «otros» distintos? Los antropólogos hablan para ello de la «descenralización», o lo que Lévi-Strauss denomina mirar desde lejos «le regard éloigné». Ya que el «otro» se encuentra en esta misma posición. En él podemos ver el reflejo de nuestra cultura propia. Cada vez que vemos una institución distinta, una lógica social diferente, un valor inédito, aparece la pregunta: ¿y nosotros? ¿cuál es nuestra lógica, nuestro valor, el funcionamiento de nuestra institución, etc.? Así vemos que el elemento comparativo permite una verdadera «reflexión» (verse reflejados), y añade una tercera dimensión (distancia, globalidad y profundidad) al conocimiento y a la crítica de nuestra propia sociedad.

Véase también: Antropología para la paz, Paz, Violencia cultural, Violencia directa, Violencia estructural, Violencia simbólica.

Bibliografía:

- GALTUNG, Johan (1998), *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratz.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2000), *Metáforas de Paz: la Paz Neutra. 2000. Año Internacional de la Cultura de la Paz*. Granada, Escuela Universitaria de Magisterio «La Inmaculada»-Ave María (xerocopiado).
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1997), *Antropología estructural*. Barcelona, Altaia.
- RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier (1997), «Ciencia, tecnología y sociedad: contribuciones para una cultura de paz», RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier, MEDINA DOMÉNECH, Rosar María y SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús A. (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad: Contribuciones para una cultura de paz*. Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos/ Universidad de Granada, 49-84.

RODRÍGUEZ TAPIA, Rafael (1999), *La enseñanza neutral*. Madrid, Unisón.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

PAZ PERPETUA. Alude a los sentimientos, razones, organizaciones sociales e instituciones que tienen, dan o crean los seres humanos para afrontar y superar el sufrimiento, la marginación, la exclusión, las injusticias y las guerras, y conseguir diversas formas de vivir en Paz, a ser posible, «para siempre», perpetuamente. Inicialmente está ligada a las diferentes concepciones de lo sagrado, aquello por lo que vale la pena sacrificarse, y constituyen formas de encarar la condición humana asumiendo la fragilidad que tiene su máxima expresión en la muerte, la cesación de la vida; la muerte que provocamos o la muerte que asumimos. En las lenguas indoeuropeas los narradores cuentan relatos en los se dan cuenta, perciben algunas luces, se sienten iluminados respecto de la condición humana, usando la palabra «Dios» que tiene que ver con luz, como en Zeus o Júpiter y en la palabra «día».

Parece que «paz perpetua» es una reconstrucción de las intuiciones que tenemos los seres humanos de que «siempre» podríamos hacernos «mejor» las cosas, para evitarnos los sufrimientos que nos provocamos unos y unas a otros y otras, y a la naturaleza. Estas intuiciones se expresan mediante relatos, mitos o grandes doctrinas filosóficas, y la constitución de formas de cultivo de las relaciones humanas: organizaciones sociales de pareja o grupo, familiares, agrupaciones locales, ciudades, relaciones entre los pueblos o naciones; formas de cultivo de las relaciones entre humanos y lo que consideran sagrado: instituciones de culto; y formas de cultivo de la naturaleza: agricultura y el desarrollo de las técnicas y las artes humanas. Es decir se expresan mediante la cultura que nos caracteriza a los seres humanos y la diversidad de culturas de las distintas agrupaciones humanas. Es así como podemos hablar de culturas para la paz como las intuiciones primordiales que nos hacen reconocer sus desviaciones o culturas para las injusticias, las guerras o cualquier tipo de violencia, fruto de la transgresión de esas formas originarias de vivir en paz.

Los seres humanos van adquiriendo conciencia de su temporalidad y se imaginan a los dioses como inmortales y hasta eternos: existen y existirán desde siempre y para siempre, sin edad limitada, perpetuamente. ¿No podremos superar «para siempre» el sufrimiento humano, la muerte la marginación y exclusión que nos provocamos unos a otros? De hecho las narraciones que cuentan las culturas de la violencia como transgresión incluyen la idea de pedirnos cuentas por lo que nos hacemos «¿Por qué os escondéis?» preguntaba Yahvé a Adán y Eva «¿Dónde está tu hermano?» preguntaba a Caín. El orgullo de los mortales griegos que querían ser como dioses y no aceptaban su condición humana (*Hybris*), será vengado por *Némesis*.

Tenemos el sentimiento de que, *por fin* (*és-jaton*), deberíamos poder vivir en paz para siempre. Es la paz escatológica del profeta Isaías en la que el Señor será el árbitro entre las naciones y «de las espadas forjarán arados y de las lanzas podaderas. No alzaré la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (2, 4). El «príncipe de la paz» promoverá «una paz sin límites» (9, 6), mediante la asunción definitiva del sufrimiento (52, 4) que en la tradición cristiana prefigura la muerte y la resurrección de Cristo. Por eso en la escatología cristiana también está presente en el narrador la actitud de pedir cuentas a los seres humanos por su compromiso con los hambrientos, sedientos, extranjeros, etc., (Mt. 25, 31-46) si quieren tener la vida eterna. Es cierto que hay una tentación humana de utilizar la última violencia que acabe con todas las violencias, con todas las injusticias. Es el relato de Harmagedón (*bar Meguido*) (Ap. 16, 14-16): precisamente en el monte de Palestina llamado Meguido, en la llanura de Esdrelón (Yezrael) símbolo de sangrientas batallas (Jt. 5,19), donde fue derrotado el rey Josías (2 Re. 23, 29-30), sitúa el Apocalipsis el lugar donde los demonios reunirán a todos los reyes de la tierra para la batalla del gran día de Dios. Sin embargo en las culturas para la paz aprendemos de Jesús de Nazaret, en las interpretaciones de Tolstoi y Gandhi que «no hay que devolver mal con mal» como una manera de romper el círculo de la violencia mediante la no violencia.

También es cierto que en algunas culturas religiosas, como en la tradición cristiana y católica, se han empleado fórmulas en los ritos funerarios en donde la paz parecía sólo la paz de los muertos: «dales, Señor, el descanso eterno y brille sobre ellos la luz perpetua» (*Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis*). Efectivamente si no se sitúa en el contexto interpretativo de la nueva vida con Cristo, da la impresión que la paz es sólo para los muertos, la paz de los sepulcros.

Ésta es la ironía con la que Kant comienza su proyecto sobre la *Paz perpetua. Zum ewigen Frieden* estaba escrito como inscripción satírica en el rótulo de una posada holandesa junto a un dibujo de un cementerio. Efectivamente tiene una ambigüedad pues puede significar «en la paz perpetua» que es aquella en la que descansan los muertos; pero puede significar también «en torno a la paz perpetua», e incluso «hacia la paz perpetua». Este pequeño libro de Kant se sitúa en el marco de los proyectos para la paz perpetua entre los siglos XVII y XIX.

Se han propuesto tres modelos de organización internacional en las diferentes propuestas. El modelo piramidal (Emeric Crucé, Duc de Sully, Abbé de Saint-Pierre, William Lad y William Jay) consideraría que los soberanos tendrían sus propios súbditos y que formarían una Unión Internacional para arbitrar en las disputas entre soberanos que tienen todos los poderes constitucionales dentro de sus estados. Sin embargo, la fuerza conjunta de la Unión puede ser usada para suprimir las rebeliones internas dentro de los estados miembros. Ejemplos históricos podrían ser la Santa Alianza en su versión fuerte y la Sociedad de Naciones y la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su versión débil. El criterio electoral es «un estado, un voto». Consideran que el origen de la guerra es la ausencia de una autoridad internacional, pero suponen la aceptación del *status quo* y la cesión de soberanía en los asuntos internacionales aunque plena soberanía en los asuntos internos. Se supone que después de una guerra se establece así un equilibrio entre las naciones de la Europa cristiana.

Se produjeron importantes debates en torno a este modelo especialmente en la versión

de Saint-Pierre. Voltaire fue crítico del proyecto por las siguientes razones: 1) Tenían que promover la paz los mismos soberanos que provocaban la guerra, lo cual la hace impracticable. 2) Limitarse a los soberanos cristianos atentaba contra su principio de tolerancia. 3) Ve la necesidad de combinar la paz con la democracia, en general, desarrollando el programa cultural y político de la Ilustración. Rousseau fue más partidario de una Unión de Estados Europeos porque comparten la tradición cristiana y los valores religiosos y culturales de la fraternidad y la concordia. Pero una república europea no puede ser simplemente la suma de estados individuales. Requiere también cambios profundos en la organización interna de cada estado en relación con el total respeto a los derechos de los individuos y los pueblos y la consecución del bien común. Por consiguiente, contrariamente a Saint-Pierre, había que cambiar también las constituciones de cada estado e incrementar la democracia interna contra poderes tiránicos de los soberanos. En cualquier caso estas discusiones pusieron de manifiesto las contradicciones de la Revolución Francesa. Por una parte en su constitución tenía la prohibición de interferir en los gobiernos de otras naciones y el rechazo de la guerra de conquista. Sin embargo, por otra parte, jacobinos como Cloots ridiculizaban la Unión de Saint-Pierre y pretendían una república universal que extendiera la democracia incluso por la fuerza del ejército.

El modelo difuso propone que las disputas entre los estados se resuelven en una Federación internacional que tiene en cuenta la voluntad de todos los ciudadanos y toma como criterio electoral, «un ciudadano, un voto». La forma constitucional de los estados miembros ha de seguir la de aquellos que tienen la constitución más avanzada. Los principales autores son el cuáquero William Penn, John Bellers, Claude-Henri Saint-Simon y Jeremy Bentham. Ejemplos históricos en su versión fuerte serían estados federales como Estados Unidos de América, la Unión Holandesa y la Confederación Suiza; en su versión débil la Comunidad Europea.

El modelo cosmopolita es el propuesto por Kant. Los artículos preliminares consideran

inválidos los tratados de paz en donde las partes tengan una reserva secreta para hacer la guerra en el futuro; prohíben que los estados independientes puedan ser adquiridos mediante herencia, permuta, compra o donación; proponen la desaparición de los ejércitos permanentes; los estados no deben enmendarse por asuntos de política exterior; ni inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otros; y las hostilidades en tiempo de guerra no deben ser de tal tipo que impidan la confianza en tiempo de paz. En los artículos definitivos propone que la constitución civil de todo Estado debe ser republicana, que el derecho de gentes o derecho internacional debe fundarse en una *federación* de Estados libres, y el derecho cosmopolita debe crear las condiciones para la hospitalidad universal.

En este contexto, constitución republicana significa que se reconoce la libertad de los miembros de una sociedad, en cuanto hombres, la *dependencia* de una legislación común en cuanto súbditos y la *igualdad* de todos en cuanto ciudadanos. Republicana no se refiere a cuantos tienen que gobernar como en la distinción entre autocracia, aristocracia y democracia. Más bien se opone a despótica. El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo del legislativo. La federación de estados libres (*foedus pacificum*) debe extenderse paulatinamente a todos los estados para conseguir la paz para siempre, la paz perpetua. Por eso se distingue de un simple pacto de paz (*pactum pacis*) que busca sólo acabar con la guerra. El derecho cosmopolita se basa en el derecho a la hospitalidad porque todos los seres humanos poseemos en común la superficie de la tierra, nadie tiene más derecho que otro a ocupar un lugar en ella y la violación del derecho en una de sus partes es sentida por todos. De ahí que necesitemos unas leyes y, hoy diríamos, una democracia, cosmopolitas que regulen las relaciones entre estados, entre estados y ciudadanos de otros estados, entre estados y ciudadanos sin estado, y entre ciudadanos mismos como parte de la sociedad civil global.

Así este modelo tendría una Asamblea Cosmopolita y una Asamblea de Estados. La pri-

mera estaría basada en el principio «un ciudadano, un voto» y la segunda en «un estado, un voto», porque los miembros de la comunidad internacional son tanto individuos como estados. Las disputas entre estados son resueltas por la Asamblea de Estados. La Asamblea Cosmopolita expresa sus opiniones sobre el desarme y las relaciones internacionales. Como ejemplos históricos podríamos considerar el Parlamento Europeo y las Agencias de las Naciones Unidas.

En cualquier caso no significa, como estamos viendo, realizar la tentación de algún estado de convertirse en estado mundial. Parece que la naturaleza quiere otra cosa y se basa en la diversidad de lenguas y creencias. Además lo que aprendimos de la Revolución Francesa, a pesar de su fracaso, es que la humanidad tiene una disposición moral a hacer las cosas mejores y que se basa, al menos, en el reconocimiento de que ningún pueblo debe ser impedido para que se dé a sí mismo la constitución que bien le parezca y que esta constitución debe evitar la guerra agresiva.

Estos son ejemplos históricos de cómo en determinadas circunstancias ha habido autores que han concretado aquel anhelo de que, por fin, podamos vivir en paz. Sin embargo, la paz perpetua no significa la imposición de una paz total, como a veces ha ocurrido con la imposición de una violencia última que se creía que iba a acabar con todas las violencias. Significa una alternativa a la ironía del letrero en la posada holandesa en donde parece que la paz perpetua, sólo la puedan tener los muertos. Es el compromiso y la búsqueda de una paz para los vivos, reconociendo que puede ser imperfecta y que siempre estaremos en el proceso de pedir hacernos mejor lo que nos hacemos unos a otros. De ahí nuestra interpretación de «perpetua» como algo que siempre nos podemos pedir (*petere*), como demandas que nos hacemos unos seres humanos a otros respecto de aquello a lo que podemos aspirar: vivir en paz; y además nos lo pedimos con la máxima intensidad representada por el prefijo *per* que normalmente refuerza el significado de las palabras que acompaña.

Véase también: ONU, Pacifismo, Paz.

Bibliografía:

- ARCHIBUGI, Daniel (1992), «Models of international organization in perpetual peace projects», *Review of International Studies*, 18, 295-317.
- KANT, Immanuel (1991), *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Tecnos.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (2003), «El pacifismo europeo, constructor de identidades transversales y globalizadas», en GÓMEZ-CHACÓN, Inés M.^a (Ed.), *Identidad Europea. Individuo, grupo, sociedad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 289-309.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (Ed.) (1997), *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*. Valencia, NAU Llibres.
- VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

PAZ POR EL DERECHO. La búsqueda de la paz a través del derecho recibe el nombre de *iusirenismo* o *pacifismo jurídico*. Este considera la guerra como el efecto de un estado sin derecho, es decir, de un estado en el que no existen normas eficaces para regular los conflictos. La íntima vinculación entre la paz y el derecho es puesta de manifiesto por estas dos conocidas máximas de Cicerón: *Inter armas silent leges* y *Cedant arma togae* (las armas acallan a las leyes; las leyes hacen inútiles a las armas).

Las distintas corrientes pacifistas se ocupan sobre todo de la situación de las relaciones internacionales, donde la guerra es un dato permanente. De ahí que el pacifismo jurídico sea aquel que concibe el proceso de formación de una sociedad internacional en la que los conflictos entre Estados se resuelven sin recurrir a la guerra. El origen de esta idea se encuentra en el siglo XVIII, en el pensamiento de una serie de autores entre los que destacan el abate Saint-Pierre, Vattel, Bentham, Rousseau y Kant. Con anterioridad a esta época, la manera más frecuente de tratar filosóficamente el problema de la guerra y de la paz consistía en comprobar su adecuación a los criterios del *ius ad bellum* y el *ius in bello* constitutivos de la doctrina de la *guerra justa*, que perseguía justificar la guerra como *ultima ratio*. Los filósofos dieciochescos mencionados pretendieron, por el contrario, establecer las condicio-

nes que imposibilitaran seguir considerando la guerra como una forma razonable de dirimir los conflictos. La guerra no era ninguna forma de decidir el derecho sino que representaba, como dirá, Kant, el *summum malum*.

Para lograr el objetivo de la paz no bastaba con establecer tratados internacionales y estipular la observancia de los mismos en virtud del principio «los pactos han de ser cumplidos» (*pacta sunt servanda*). Esta directiva no constituye más que una promesa y, por tanto, tiene un carácter moral mas no jurídico, y la historia demuestra que no basta con demostrar racionalmente que una máxima posee valor ético para lograr que sea respetada. Saint-Pierre y, sobre todo, Rousseau, incidirán en este punto flaco de los tratados, señalando que no tenían más garantía que la utilidad de quien a ellos se sometía. De esta debilidad, que está en el origen de las frecuentes guerras, nace la necesidad de una fuerza coactiva que dé solidez a los intereses comunes y los compromisos recíprocos.

Los proyectos de Saint-Pierre y Kant se presentan como un intento de alcanzar un tipo de unión entre los Estados que fuera más fuerte y vinculante que el de los tratados. El núcleo de la propuesta del abate consistía en crear una «Liga de Naciones», una «Société permanente de l'Europe» que estableciese imperativamente las diferentes fronteras de los países del continente de una vez para siempre, impusiese la renuncia expresa a la guerra como medio para solucionar los conflictos e instituyese un arbitraje obligatorio y una fuerza internacional para mantener la paz y la alianza. Su *Projet de paix perpétuelle* merece figurar tanto en la historia de la «idea europea» como en la evolución de la problemática pacifista. Lo singular de este proyecto estriba precisamente en el nexo que establece entre ambos aspectos al presentar la edificación de una sociedad europea como la única garantía de la perpetuidad de la paz. Sin embargo, el proyecto de Saint Pierre sólo refuerza la intensidad de la unión entre los Estados (lo que se conoce como *pactum societatis*) por medio de la exigencia de la «perpetuidad», transformando una mera *asociación* en una *federación*. Kant dará un paso más, apostando por una *confederación* de pueblos, dentro de la cual

«aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos».

Esta confederación de pueblos se distinguiría del tratado de paz en que éste buscaría meramente el acabar con una guerra, pero aquella buscaría acabar siempre con todas las guerras.

La vinculación del fin de la guerra a la instauración de una asociación (federación, confederación, etc.) de Estados ha sido, igualmente, una idea que ha presidido la evolución de la sociedad internacional durante los últimos cien años. No en vano, la creación de las dos grandes ligas de Estados constituidas durante este periodo –la Sociedad de Naciones y la Organización para las Naciones Unidas– estuvo presidida por principios *iusirenistas* como los señalados. La trayectoria de ambas organizaciones –especialmente de la primera– ha puesto empero de manifiesto los límites del asociacionismo internacional como medio para acabar con las guerras e instaurar la «paz perpetua». El logro de este último objetivo no pasa solo por unir más estrechamente a los pueblos, sino por lograr la instauración de una instancia supranacional dotada del poder jurídico necesario para hacer eficaces las normas del ordenamiento. De ahí que algunos apuesten por el establecimiento de un Estado mundial que garantice una ciudadanía única y la institucionalización de un derecho cosmopolita como el último estadio de la búsqueda de la paz a través del derecho.

Véase también: Guerra Justa, *Ius in bello*, Pacifismo.

Bibliografía:

- ARROYO VELASCO, Juan Carlos (1997), «Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano» *Isegoría*.
 BOBBIO, Norberto (1997), *El tercero ausente*. Madrid, Cátedra.
 KANT, Immanuel (1985), *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos.
 TRUYOL Y SERRA, Antonio (1993), *La sociedad internacional*. Madrid, Alianza Editorial.
 FEDERICO ARCOS RAMÍREZ

PAZ POSITIVA. Parece que siempre que intentamos hablar de la paz empezamos refiriéndonos a lo que *no* es paz. Es decir, hablamos de la paz en sentido negativo, como paz negativa. Esta tendencia se ha mantenido incluso en autores como Galtung que, desde la Investigación para la Paz, ha propuesto la noción de «paz positiva». En los trabajos que realizamos desde el Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada y la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la *Universitat Jaume I* de Castellón estamos intentando un cambio epistemológico; un cambio en la perspectiva de investigación sobre la paz, en la manera en que investigamos los saberes para hacer las paces: no se trata de aprender sobre la paz desde lo que no es paz (la violencia, la guerra, la marginación, la exclusión, etc.) sino de «hacer explícitas las nociones de paz implícitas en nuestros análisis de la sociedad actual y en momentos de la historia de las diversas culturas para reconstruirlas como indicadores positivos de cómo es posible la convivencia en paz».

Efectivamente, esta nueva perspectiva supondrá renunciar a la pretensión de que podemos tener una paz perfecta, acabada, total, para atender y señalar los momentos de paz que, aunque imperfecta, reconocemos en nuestras sociedades contemporáneas y en determinados momentos de la historia y de las culturas. Además, renunciará a la consideración de una única manera de entender la paz que, desde una cultura (normalmente la occidental moderna), se ha tratado de imponer a otras culturas y pueblos. En este sentido no sólo hablamos de *una* manera de entender la paz, asumiendo sus imperfecciones, sino de tantas maneras de hacer las paces como culturas.

Supone, así mismo, el reconocimiento de que los seres humanos tenemos capacidades o competencias para la violencia, la guerra, la exclusión o la marginación; pero también para crear instituciones de justicia, democracia y convivencia en paz, y establecer relaciones entre nosotros basadas en el cariño, la ternura, o el amor. De igual manera, en la relación entre los seres humanos, la naturaleza, podemos ejercer un dominio depredador o tener

un trato fértil, fructífero y sostenible. Podemos ejercer diferentes capacidades y competencias dependiendo de las relaciones que cultivemos, es decir, de las culturas que promovamos. Depende de los propios seres humanos y siempre podemos pedirnos cuentas por cómo cultivemos nuestras relaciones entre nosotros como seres humanos y con la naturaleza, de las competencias que ejerzamos o de las características que asumamos. Desde esta perspectiva, la Filosofía para la Paz será la reconstrucción de nuestras competencias para hacer las paces.

En las tradiciones culturales encontramos, por ejemplo en la Biblia, que el narrador del mito de la creación relata, en una de sus versiones, cómo Dios crea al hombre y la mujer a su imagen y semejanza y les da el dominio sobre los animales y la tierra para que den fruto y se multipliquen. Es precisamente la narración de la irrupción de la violencia como transgresión de esa manera inicial de cuidarse hombres y mujeres y a la naturaleza, de esa cultura pacífica, la que introduce lo que no es paz: el sometimiento de la mujer al hombre y el cultivo depredador de la naturaleza que ahora dará cardos y espinas. Es a partir de la ruptura de la paz originaria que los seres humanos nos damos cuenta de cuánto mal, pero también de cuánto bien nos podemos hacer a nosotros mismos y a la naturaleza. La serpiente nos dijo que seríamos como dioses y, en cambio, nos sentimos desnudos y tenemos miedo del ejercicio de la libertad, como interpreta Kant. Es entonces cuando aparece la noción de injusticia como ruptura de la justicia previa ligada a la paz. Sin embargo, esta irrupción de la violencia que presupone la noción originaria de paz, no queda impune y el mismo relator del mito narra que podemos pedirnos cuentas por cómo nos hacemos las cosas a nosotros mismos y a la naturaleza: «¿por qué os escondéis?» Pregunta Yahvé a Adán y Eva.

«Parece pues que los relatores del mito tienen una intuición originaria de paz positiva; lo que no es paz aparece posteriormente y presupone la intuición previa de la paz positiva».

En la Grecia clásica *Eirene* era una de las diosas de las estaciones que gobernaba a los humanos junto con *Diké*, justicia y *Eunomía* o buen orden o buenas leyes. Estas diosas tenían la doble característica de representar el orden social y los ciclos agrícolas. De nuevo la dependencia entre las formas de cultivo o culturas entre los humanos y entre éstos y la naturaleza. También de nuevo la paz positiva consiste en fructificar lo que la justicia desarrolla y el buen orden o buena ley siembra. La irrupción de la violencia o la experiencia de transgresión también viene de la arrogancia, *hybris*, de querer ser como los dioses, que será vengada por la diosa Némesis. El contenido positivo de la paz consistirá en asumir la condición humana y actuar de manera proporcionada (*harmoton*), con armonía y concordia (*homonoia*).

Es cierto que de la tradición romana hemos aprendido la paz negativa como ausencia de guerra (*absentia belli*) y como disuasión: si quieres la paz prepara la guerra (*si vis pacem para bellum*). Sin embargo también aprendemos de la paz como pacto: los pactos deben cumplirse (*pacta servanda sunt*). Así en sentido positivo la diosa Paz se relaciona con las diosas de la Fortuna y la Abundancia y la paz positiva se entiende como *concordia* que evoca también el sentido de pacto; aunque de manera negativa también se relacionaba la diosa Paz con la de la Victoria como derrota de los enemigos. Tácito criticaba esa *pax romana* negativa porque convertía la paz en un desierto (*Ubi solitudinem faciunt, pacem apellant*). Cicerón intuía la paz positiva de la justicia y el diálogo (*Cedant arma togae, concedat laurea linguae*). Virgilio intuía que la salvación estaba en la paz y no en la guerra (*Nulla salus bello: pacem, te poscimus omnes*). Ovidio ya preveía que era mejor hacer el amor que la guerra (*Bella gerant alii! Protesilaus amet*).

¿Qué hacer desde estas intuiciones originarias sobre maneras positivas de vivir en paz, cuando nos invade la violencia? La respuesta está en la tradición de la Noviolencia que en occidente se remonta, al menos, al Sermón de la Montaña: «no resistáis al mal» (Mt. 5, 39) o «no devolváis mal por mal» (Rm. 12, 17). La interpretación de Tolstoi, recogida por Gan-

dhi, es que hay que romper el círculo de la violencia y no responder a la violencia con más violencia sino con otras formas de resistencia en la línea de lo ya enunciado en el Salmo 37: «son los pacíficos y no los malvados los que poseerán la tierra».

En la tradición de la Investigación para la Paz fue Johan Galtung quien, en los años 60 del siglo pasado, propuso la noción de paz positiva como complemento a la paz negativa entendida como alternativa a la violencia directa. Introdujo la noción de violencia estructural significando que mientras existan injusticias e insatisfacción de las necesidades humanas básicas por parte de algunos seres humanos, no existe la paz aunque no nos matemos directamente. Así la tarea positiva del trabajador por la paz es la construcción de la justicia y el desarrollo para que todos los seres humanos puedan satisfacer sus necesidades básicas. Esta idea se completó en los años 90, con la noción de cultura de paz como alternativa a la violencia cultural. Sin embargo parece que los elementos conceptuales que sirven como indicadores para construir la paz siguen siendo «lo que no es paz».

De ahí el intento mencionado al principio de reconstrucción de las capacidades y competencias humanas para hacer las paces, admitiendo que serán imperfectas. Es decir, siempre estarán en un proceso en el que nos podremos pedir cuentas para hacernos las cosas mejor de lo que las hacemos. A partir del análisis de las experiencias cotidianas de diferentes culturas, «hacer las paces» es algo que hacemos de manera más originaria y primaria que hacer la guerra o cualquier otro tipo de violencia, marginación y exclusión entre nosotros y con la naturaleza.

Las acciones humanas «como las hacemos normalmente» los seres humanos son pacíficas y no lo decimos cada vez porque resultaría redundante. Las acciones humanas nunca se realizan en solitario sino en interacción de unos y unas con otros y otras, esto es, de manera intersubjetiva. Los seres humanos construimos nuestras identidades de manera dialógica con las otras y los otros de manera pacífica. Así vivir en paz es condición básica si queremos entender algo y relacionarnos. Nos damos cuenta y somos capaces de de-

nunciar cuando ejercemos la violencia, la marginación o la exclusión, precisamente porque asumimos como presupuesto originario de toda interacción humana *hacernos las cosas de forma positivamente pacífica*. La violencia es, precisamente, la ruptura de la intersubjetividad positivamente pacífica. Es esto lo que queremos significar cuando decimos que proponemos un giro epistemológico para entender la violencia desde la paz y no, como se ha venido haciendo, la paz desde lo que no es paz.

Resaltar la positividad originaria de la capacidad humana de hacer las paces no es un idealismo ingenuo o una falta de responsabilidad. Asumimos de manera realista cuánto mal somos capaces de hacernos los seres humanos, como vimos en el mito de la creación del Génesis, pero porque sabemos cuánto bien nos podemos hacer y *podemos pedirnos cuentas por ello*. Podemos pedirnos cuentas por el mal que nos hacemos porque tenemos intuiciones, relatos culturales, doctrinas morales, instituciones, creencias, usamos metáforas, tenemos dichos, frases como las mencionadas, que muestran la originariedad de las sólidas relaciones intersubjetivas en las que nos hacemos las cosas de forma pacífica. De otra manera ¿qué mal estamos denunciando?, a la vez, como es cierto cuánto mal nos podemos hacer y nos hacemos de hecho, «hacer las paces» además de ser condición de posibilidad de toda interacción humana se convierte también en meta a alcanzar, reconstruyendo los destellos de paz imperfecta que tenemos en las historias de las culturas y que sirven de indicadores de las capacidades o competencias humanas a reconstruir.

Desde este contexto aprendemos que no hay una dicotomía absoluta entre paz y violencia sino múltiples opuestos entre formas de vivir en paz y formas de vivir en violencia. Tenemos que ver en cada momento qué sería vivir en paz y qué otras formas de vida se excluyen. «Paz» es una dimensión de evaluación de lo que nos hacemos y una palabra que ajusta las relaciones humanas de manera que, sabiendo positivamente lo que es paz, su ruptura introduce las injusticias que era la intuición de Galtung en su propuesta de paz positiva.

Véase también: Investigación para la Paz, Inter-subjetividad, Noviolencia, Paz negativa, Paz neutra, Violencia estructural.

Bibliografía:

- ARIAS, Gonzalo (1995), *El proyecto político de la noviolencia*. Madrid, Editorial Nueva Utopía.
- GALTUNG, Johan (1993), «Los fundamentos de los estudios sobre la paz», en RUBIO, Ana (Ed.), *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- KANT, Immanuel (1985), «Comienzo presunto de la historia humana», en KANT, Immanuel (Ed.), *Filosofía de la Historia*. México, F.C.E.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
- MUÑOZ, Francisco A. (Ed.) (2001), *La paz imperfecta*. Granada, Editorial Universidad de Granada.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

PAZ SOCIAL. Es la dimensión social de la paz, que junto con la dimensión natural o ecológica, Paz Gaia y la dimensión interna (Paz Interna) conforman las tres dimensiones distinguibles pero no separables de una concepción integral de la paz. La dimensión social es el gran aporte de Occidente. Desde esta dimensión la paz debería ser un proceso basado en el desarrollo humano sostenible de los individuos y de los pueblos, desarrollo definido no sólo en el cumplimiento de los derechos humanos de segunda generación (derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales), como los expresados en la Declaración Universal, sino también en los llamados derechos de solidaridad (3.ª generación: derecho a la paz, al desarrollo y a un medio ambiente sano y equilibrado) y en los de la 4.ª (bioética). Desarrollo humano, que al ser sostenible, no limita el potencial para satisfacer las necesidades y los derechos de las generaciones futuras. Este desarrollo sostenible debe ser para todas y cada una de las personas que componen la humanidad. En un mundo sistémico no existen islas.

Se evidencia cada vez más en las grandes conferencias mundiales convocadas por la ONU a partir de 1992, una relación creciente entre los derechos humanos, la democracia, el desarrollo, el medio ambiente y la paz. Ejemplo de esto lo tenemos en la llamada Cumbre de la Tierra o Cumbre de Río (Río de Janeiro, 1992), la primera de las Conferencias de las Naciones Unidas sobre el cambio climático (otras son: Berlín, 1996; Kioto, 1997; Buenos Aires, 1998 (...); La Haya, 2000), que en su principio 25, la Conferencia declara que «la paz, el desarrollo y la protección del medio ambiente son interdependientes e inseparables». Esta tendencia integradora continúa en otras reuniones internacionales: Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 1993), por ejemplo, en la Declaración y Programa de Acción de Viena se dice que «la democracia, el desarrollo y el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales son interdependientes y se refuerzan entre sí». Otras son la Conferencia de El Cairo sobre población y desarrollo (1994), la Cumbre sobre Desarrollo Social (Copenhague, 1995). En esta cumbre se afirma que el desarrollo económico y social, así como la protección del medio ambiente, son componentes del desarrollo humano sostenible y que los pobres deben tener el poder necesario para utilizar de modo sostenible los recursos ambientales, a fin de satisfacer sus necesidades básicas. En la misma línea se encuentran también las siguientes: Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (1995), la Conferencia de Naciones Unidas sobre Asentamientos Humanos (Hábitat II, Turquía, 1996).

Estas Conferencias, entre otras, al ligar los grandes retos del desarrollo, con los derechos humanos, la paz, la democracia y el medio ambiente muestra que Occidente tiene claro que la dimensión social de la paz tiene como condición necesaria, una referencia a la naturaleza, pero aún no ha tomado conciencia que también tenemos que ligarla a la persona, a la dimensión interna (espiritual) de la paz en la que tanto han insistido las culturas orientales, lo que significa que de hecho, no se realizará ninguna dimensión sin las otras, pues no son separables.

Véase también: Paz, Paz neutra.

Bibliografía:

- ARIAS, Gonzalo (1995), *El proyecto político de la noviolencia*. Madrid, Editorial Nueva Utopía.
- GALTUNG, Johan (1993), «Los fundamentos de los estudios sobre la paz», en Rubio, Ana (Ed.) *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 15-45.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERIA

PEACE-BUILDING. Peace-building es un término en lengua inglesa que puede ser traducido como construcción de paz. Es el conjunto de actividades que persiguen mejorar y reforzar las perspectivas de Paz en un territorio, así como disminuir la posibilidad de conflictos violentos en el mismo. El término peace-building suele aparecer en relación a sociedades en un proceso de reconstrucción post-conflicto. Existen distintas perspectivas respecto a la interpretación del peace-building. Por ejemplo, Michael Bavly lo identifica con los intentos por la paz realizados por iniciativa ciudadana con objeto de influir en las decisiones de los líderes políticos; por otra parte, Ronald J. Fisher lo define como los esfuerzos orientados para mejorar la relación entre adversarios, alcanzar mayores cotas de confianza y cooperación, establecer nuevas actitudes y percepciones más precisas respecto a la otra parte, crear un clima más positivo, y comprometer una sólida voluntad política para la resolución constructiva de las diferencias.

El objetivo primordial de las acciones de peace-building es aumentar la capacidad de una sociedad para gestionar conflictos de forma pacífica. En definitiva, se trata de intentar garantizar la seguridad humana, concepto que incluye un gobierno democrático, Derechos Humanos, desarrollo sostenible, Estado de derecho, acceso equitativo a los recursos y seguridad ecológica. La consecución de estos objetivos en territorios castigados por conflictos internos supone desafíos especialmente complejos. Así, las estrategias para gestionar operaciones de pacificación complejas, o

para reconstruir la confianza en las fuerzas de seguridad locales, necesitan considerar la importancia de las cuestiones de género, el impacto de la guerra en los niños, el efecto desestabilizador de la proliferación de armas ligeras o el vínculo indisoluble entre paz y derechos humanos. De hecho, Peacemaking (establecimiento de la paz), Peacekeeping (mantenimiento de la paz) y peace-building (construcción de una paz sostenible) no deben ser comprendidos como tres elementos independientes sino como componentes de una misma misión, la de eliminar los conflictos violentos, las condiciones de partida que los produjeron y construir una paz duradera en todas las sociedades.

El término peace-building comenzó a extenderse a partir de 1992 cuando Boutros-Ghali, entonces Secretario General de Naciones Unidas, anunció su *Agenda para la paz*, donde lo definió como una actividad post-conflicto orientada a fortalecer y solidificar la paz y el orden en un territorio para evitar nuevas situaciones de violencia, debiendo reconstruir las instituciones e infraestructuras de naciones desgarradas por guerras civiles y disensiones destructivas y creando lazos de paz entre naciones antes en guerra. Desde entonces, su uso se ha generalizado para referirse a aquellas actividades que van más allá de la simple intervención humanitaria por parte de la comunidad internacional para implicarse en cuestiones como desarrollo a largo plazo, construcción y consolidación de estructuras e instituciones legales y de derechos humanos (elecciones, parlamentos, etc.), sistemas y procesos de gobierno y resolución de disputas justos y eficaces y capacitación de ONG's para cuestiones de peacemaking y peace-building. En este sentido, el énfasis de Naciones Unidas se ha centrado en transformaciones estructurales, con especial atención a reformas institucionales para prevención y gestión de conflictos y construcción social post-conflicto, enfatizando siempre los aspectos políticos y socio-económicos por encima de los militares o humanitarios.

A continuación, enumeramos las principales actividades de las acciones de peace-building, ilustradas en cada caso por varios ejemplos:

Regulación de conflictos.	<ul style="list-style-type: none"> — Iniciativas de base (en barrios, de estudiantes, de profesionales, etc.). — Diplomacia paralela. — Mediación y negociación.
Construcción de capacidad civil e institucional.	<ul style="list-style-type: none"> — Construcción de un gobierno capaz y eficaz. — Construcción de instituciones de la sociedad civil (ONG's, etc.) capaces y eficaces. — Implementación de acuerdos de paz. — Probidad y no corrupción (transparencia y rendición de cuentas).
Participación de civiles en operaciones de peacekeeping	
Seguridad física	<ul style="list-style-type: none"> — Desmovilización de combatientes. — Desarme. — Protección de población civil. — Reforma de las fuerzas policiales y de seguridad.
Seguridad personal.	<ul style="list-style-type: none"> — Violencia de género. — Violencia sexual. — Violencia racial y cultural.
Ayuda humanitaria y de emergencia.	<ul style="list-style-type: none"> — Necesidades básicas (comida, cobijo, sanidad, etc.).
Reconstrucción social	<ul style="list-style-type: none"> — Traumas psico-sociales. — Reintegración de refugiados, desplazados y combatientes. — Servicios sociales de sanidad y educación. — Educación para la paz. — Acceso a información.
Sistemas de alerta temprana	<ul style="list-style-type: none"> — Inteligencia y seguimiento. — Análisis y recopilación de información. — Posibilidad de informar para realizar acciones preventivas.
Seguridad medioambiental	<ul style="list-style-type: none"> — Evaluación de conflictos y resolución de los mismos acorde con la merma de recursos humanos y materiales.
Reconstrucción económica	<ul style="list-style-type: none"> — Desarrollo de infraestructuras. — Reformas en el mercado. — Instituciones económicas y financieras. — Pequeños negocios y micro-empresas. — Créditos de ayuda.
Derechos humanos	<ul style="list-style-type: none"> — Operaciones de campo. — Investigación y elaboración de informes. — Entrenamiento. — Asesoramiento legal.
Formación.	<ul style="list-style-type: none"> — Formación en las actividades mencionadas en el punto anterior. — Capacitación de formadores.
Desarrollo, evaluación y defensa de políticas	<ul style="list-style-type: none"> — Investigación. — Evaluación. — Lecciones aprendidas. — Consulta pública.

El concepto de peace-building implica una amplia gama de enfoques, procesos y etapas consideradas necesarias para la transforma-

ción de un territorio hacia unas formas y estructuras de gobierno y relaciones internacionales más pacíficas y sostenibles. Para ser

eficientes, las acciones de peace-building requieren una planificación cuidadosa y participativa, coordinación de esfuerzos y la continuidad en el tiempo del compromiso entre la parte local y la misión internacional, pues el apoyo externo no debe en ningún caso suplir los esfuerzos locales para obtener una paz sostenible, sino tan solo complementarlos. Resumiendo una metáfora al respecto de Paul Lederach, peace-building supone un compromiso a largo plazo en un *proceso* que incluye inversión; recopilación/reunión de recursos humanos, financieros y materiales; planificación arquitectónica, de los recursos y del trabajo; despliegue de sólidas columnas; alzamiento de muros y tejados; realización de acabados y un mantenimiento continuo. Lederach enfatiza que peace-building supone ante todo un proceso de transformación de relaciones; una «reconciliación sostenida y sostenible», que requiere de profundas transformaciones relacionales y estructurales. Un ejemplo práctico de peace-building son las operaciones realizadas en la franja de Gaza bajo autoridad palestina desde 1993 –pese a sus dificultades para obtener resultados positivos– y en Bosnia desde 1995 tras los Acuerdos de Dayton.

Véase también: Peacekeeping, Peacemaking.

Bibliografía:

- BALL, Nicole (1993), *Making Peace Work*. Washington D. C., John Hopkins University Press.
- BOUTROS-GHALI, Boutros (1992), *Una Agenda para la Paz: diplomacia preventiva, peacemaking y peacekeeping*. Documento A/47/277-S/241111, 17 de Junio de 1992, Nueva York, Departamento de Información Pública de Naciones Unidas.
- FISCHER, Ronald (1997), *Interactive Conflict Resolution*. Nueva York, Syracuse University Press.
- KÜNE, Winrich (Ed.) (1996), *Winning the Peace: Concept and Lessons Learned of Post-Conflict Peacebuilding*. Ebenhausen, Stiftung Wissenschaft und Politik.
- LEDERACH, John Paul (1998), *Construyendo la paz: reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao, Red Guernika, Bakeaz.

Web:

<http://www.un.org> (Naciones Unidas).

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

PEACE CORPS. *Peace Corps* o Cuerpos de Paz es una organización o agencia juvenil del gobierno federal de Estados Unidos de América, creada en septiembre de 1961, por una ley del Congreso con la tarea de formar grupos de ayuda técnica y cultural para los países en vías de desarrollo sobre la base de potenciar los recursos del voluntariado.

La idea original partió del que fuera presidente de EE UU, John F. Kennedy en su etapa de senador, en 1960. Su proyecto de movilización de los estudiantes universitarios de Michigan, iba encaminado a favorecer el activismo humanitario de los jóvenes en favor del desarrollo cultural, moral y material de los pueblos.

El Cuerpo de Paz, desde sus inicios, está formado por voluntarios estadounidenses que habían de trabajar en países en vías de desarrollo, como un instrumento relativamente independiente que favoreciese espacios de paz y amistad de su país con el resto del mundo, sobre la base de tres principios:

- a) Ayudar a las poblaciones de países y regiones interesadas a satisfacer sus necesidades con apoyo de hombres y mujeres voluntarios y capacitados.
- b) Ayudar a promover una mejor comprensión de otros pueblos por parte de los ciudadanos norteamericanos.
- c) Ayudar a promover una mayor entendimiento del pueblo norteamericano por parte de los pueblos y ciudadanos que recibían este apoyo.

En sus 40 años de existencia ha movilizado más de 170.000 voluntarios en unos 136 países anfitriones, con miles de misiones concentradas en varias áreas específicas en el campo de la salud, la educación, el desarrollo micro empresarial y el desarrollo de la juventud.

Los voluntarios del Cuerpo de Paz son ciudadanos estadounidenses con una notable cualificación profesional, una gran variedad de especialidades, experiencias y antecedentes.

Todos tienen en común la decisión de dedicar dos años de sus vidas a contribuir con su educación y experiencias al desarrollo de otros países. Entre sus voluntarios se encuentran ingenieros, agrónomos, biólogos, ambientalistas, pedagogos, planificadores de salud, enfermeras y administradores de empresas.

Los voluntarios son asignados a una institución nacional, sea del sector público o de una organización no gubernamental para respaldar y desarrollar un proyecto específico con su cualificación y conocimientos, mientras la parte nacional ha de proporcionar la parte material del proyecto. Igualmente, cada voluntario recibe un salario mínimo que sirva para cubrir sus gastos y necesidades básicas, así como un seguro médico, y cobertura de otro tipo logístico, técnico y psicológico en caso de necesidad.

No obstante lo dicho, en un contexto como el de la Guerra Fría, donde los sistemas de espionaje fueron tan sofisticados e importantes para las superpotencias, una parte de esta organización fue usada por algunas de las agencias de seguridad de los Estados Unidos tales como la CIA, que camufló a algunos sus agentes entre los voluntarios del Cuerpo de Paz. Así, cuando el senador Robert Kennedy presentó, en 1966, un proyecto de ley de creación de un cuerpo de paz multinacional de los países del primer mundo su propuesta no prosperó ante la credulidad de que tal opción no encerrara, más tarde o temprano, una vía para el espionaje de la CIA en países con peligro de caer bajo la órbita soviética.

Véase también: Ayuda humanitaria, Cuerpos civiles de paz.

Web:

<http://www.peacecorps.gov/> (Página oficial).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

PEACE-KEEPING. Término inglés que equivale en castellano a «mantenimiento de la paz». Desde su creación en 1945, las Naciones Unidas constituyen la organización internacional al servicio de la paz por excelencia. En efecto, la Carta de San Francisco, su Tratado fundacional, ha edificado todo un sistema

dirigido a salvaguardar la paz y seguridad internacionales, sistema que ha sido ultimado y mejorado a partir de la experiencia práctica de la citada organización. Ya en su Preámbulo los Estados firmantes de la Carta se declaran resueltos a «preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra» y aluden, entre otras cosas, a la necesidad de «unir nuestras fuerzas para el mantenimiento de la paz y seguridad internacionales». Justamente, el propósito primordial, aunque no exclusivo, de las Naciones Unidas es «el mantenimiento de la paz y seguridad internacionales», según enuncia el artículo 1.1 de este valioso instrumento. Como complemento lógico de lo anterior la Carta de las Naciones Unidas reconoce, además, dos principios fundamentales, a saber: el principio de prohibición del uso o amenaza de la fuerza armada, salvo en los casos expresamente autorizados en la misma, y el principio de arreglo pacífico de las controversias internacionales. Para el cumplimiento de estos propósitos y fines la Organización se ha dotado de un conjunto de mecanismos tendentes a la solución pacífica de los conflictos internacionales, y, al mismo tiempo, ha instaurado un sistema de seguridad colectiva. En general, todos los órganos de Naciones Unidas están al servicio de la consecución de este objetivo prioritario, si bien la responsabilidad primordial en el mantenimiento de la paz y seguridad internacionales incumbe al Consejo de Seguridad, según establece el artículo 24 de la Carta. Así, de conformidad con el Capítulo VII de la Carta, el Consejo de Seguridad tiene la facultad de adoptar sanciones frente a un estado, de tipo económico o incluso militar, pongamos como ejemplo, en caso de amenazas a la paz, quebrantamientos de la paz y actos de agresión.

No obstante, la guerra fría y el enfrentamiento entre bloques antagónicos liderados respectivamente por EE UU y la extinguida URSS, paralizaron en buena medida el funcionamiento del Consejo de Seguridad por lo que se refiere al sistema de seguridad colectiva y, por lo tanto, en relación con su responsabilidad primera de velar por la paz y seguridad internacionales. La inacción del máximo órgano político y decisorio, a causa

del veto de las grandes potencias, generó una práctica en la organización consistente en el establecimiento de las llamadas *Operaciones para el Mantenimiento de la Paz* (en adelante, OMP). En efecto, se trataba de medidas destinadas al mantenimiento de la paz internacional que no estaban, ni están, contempladas expresamente en la Carta de las Naciones Unidas, si bien el Tribunal Internacional de Justicia las declaró compatibles con la misma. Así, en 1948 se creó el Organismo de las Naciones Unidas para la vigilancia de la Tregua en Palestina (UNTSO), compuesto por observadores militares no armados cuya tarea consistía en velar por el cumplimiento del alto el fuego después de la primera guerra entre árabes e israelíes, organismo aún existente. Años más tarde, tras el conflicto del canal de Suez, provocado por la intervención militar franco-británica contra el Gobierno egipcio de Nasser que había decidido nacionalizar el canal, las Naciones Unidas crearon en 1956 la Fuerza Internacional de Emergencia (UNEF), primera fuerza armada de interposición que se ocuparía de supervisar el cese de las hostilidades.

Las OMP implican, pues, una presencia de Naciones Unidas sobre el terreno. En términos generales, se caracterizan por el envío a la zona de conflicto de contingentes militares, conocidos popularmente como «cascos azules», que los Estados miembros ponen a disposición de la Organización. Son creadas normalmente por el Consejo de Seguridad quien determina su tamaño, sus objetivos y el marco temporal de su actividad. Una vez establecidas, se someten al control ejecutivo del Secretario General de las Naciones Unidas quien, a su vez, encomienda al Jefe de la misión o Comandante de la fuerza el mando sobre el terreno. Los principios que deben inspirar la puesta en marcha de una misión de este tipo son, principalmente: a) el consentimiento del Estado donde se va a desplegar o de las partes involucradas en el conflicto, b) la imparcialidad en su actuación de acuerdo con los propósitos de la Carta y c) la abstención del recurso a la fuerza armada salvo en los casos de legítima defensa. Desde la propia Organización de las Naciones Unidas se ha constatado, sin embargo, que no siempre estos principios

han sido observados en la conducción de una OMP. Sirvan a modo de ejemplo, las actividades de ONUSOM II en Somalia y de UNPROFOR en Bosnia-Herzegovina tildadas de «menos satisfactorias» por el anterior Secretario General de la ONU.

Tradicionalmente, los quehaceres de una OMP se limitaban a la observación y supervisión de cese al fuego, las separaciones de las fuerzas combatientes después de la guerra y la creación de zonas de seguridad. Al término de la Guerra Fría, sin embargo, las OMP han ido experimentado cambios notables en términos tanto cuantitativos como cualitativos. En esta evolución influyó, de manera decisiva, el documento titulado «Un programa de Paz» presentado en junio de 1992 al Consejo de Seguridad y a la Asamblea General por el entonces Secretario General de las Naciones Unidas, Sr. Boutros-Ghali. Este documento recogía una reflexión sobre la capacidad de acción de la ONU en el ámbito de la paz y seguridad internacionales, y detallaba las causas de los conflictos y los medios necesarios para su erradicación. Cuatro eran los mecanismos para hacer frente a la concurrencia de Naciones Unidas en lo atinente a la preservación de la paz: la diplomacia preventiva (medidas destinadas a evitar que surjan los conflictos), el establecimiento de la paz o *peace-making* (medidas dirigidas a que las partes en conflicto lleguen a un acuerdo por medios pacíficos), mantenimiento de la paz o *peace-keeping* (operaciones para el mantenimiento de la paz clásicas) y, por último, la consolidación de la paz (medidas destinadas a reforzar la paz conseguida a fin de evitar una reanudación de las hostilidades).

Desde un punto de vista cuantitativo, el número de OMP desplegadas se ha incrementado. Desde 1948 han sido desplegadas un total de 55 operaciones para el mantenimiento de la paz cuyo coste global ascendía, a 30 de junio de 2002, a 26,1 billones de dólares. De esas 55, sólo 13 fueron creadas en el período de tiempo que medió entre 1948 a 1987. De las 42 restantes, la mayor parte han sido establecidas prácticamente en el último decenio del siglo XX. Desde un punto de vista cualitativo, también las funciones encomendadas a dichas operaciones se han visto mul-

tiplicadas. Hoy en día, las OMP asumen cometidos tales como la distribución de la ayuda humanitaria y protección de la población civil, garantizan el regreso de los refugiados y desplazados a sus hogares en condiciones de seguridad, promueven la defensa de los derechos humanos, organizan y supervisan procesos electorales, llevan a cabo tareas de desarme, localización y eliminación de minas, la reconstrucción económica de las zonas en conflicto, etc. En realidad, las OMP han evolucionado hacia un modelo multifuncional y complejo que incorpora muchos elementos, militares y civiles, de manera que entre sus componentes podemos encontrar efectivos militares, personal civil, funcionarios de policía, observadores y monitores de derechos humanos. Además, en el desempeño de sus tareas trabajan conjuntamente con gobiernos, organizaciones no gubernamentales y grupos locales de ciudadanos. Se ha dicho, con razón, que «la práctica internacional en lo que se refiere a operaciones internacionales llamadas tradicionalmente de «mantenimiento de la paz» se ha intensificado y diversificado de tal manera que verdaderamente el término único de «mantenimiento de la paz» (*peace-keeping*) no puede ya dar cuenta de todas las nuevas formas y finalidades de tales operaciones a las que más propiamente cabe denominar en conjunto como de «Operaciones de paz» u «Operaciones de pacificación».

En la actualidad 13 OMP continúan en curso, alguna de las cuales cuenta con más de 30 o incluso 50 años de antigüedad. Este es el caso del Grupo de observadores Militares de las Naciones Unidas en la India y Pakistán (UNMOGIP) creado en 1949 y de la Fuerza de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la Paz en Chipre (UNFICYP) puesta en marcha en 1964. Entre las OMP más recientes destaca, por su complejidad y amplitud de funciones, la Misión de Administración Provisional de las Naciones Unidas en Kosovo (UNMIK) creada por el Consejo de Seguridad, el 10 de junio de 1999, tras la confirmación de la retirada de Kosovo de las fuerzas de seguridad de la República Federal de Yugoslavia y la suspensión de las operaciones aéreas de la OTAN en contra de la República Federal de Yugoslavia. «Nunca antes –como

señala la resolución que la estableció– las Naciones Unidas habían asumido tan amplias e importantes tareas ejecutivas». En esta operación, Naciones Unidas trabaja en estrecha colaboración con otros organismos internacionales: con el ACNUR (asuntos humanitarios), con la OSCE (construcción de instituciones y democratización), y con la Unión Europea (reconstrucción y desarrollo económico). La administración civil de esta provincia es competencia de la ONU, por tanto.

En dos informes de 1999, el actual Secretario General de las Naciones Unidas, Sr. Kofi Annan, lamentó públicamente el fracaso de las Naciones Unidas para prevenir el genocidio en Rwanda en 1994 y para proteger a la población civil en Srebrenica (Bosnia-Herzegovina) en 1995. En marzo de 2000, el Sr. Annan solicitó a un grupo de alto nivel, denominado *Grupo sobre las operaciones de Paz de las Naciones Unidas*, un informe de evaluación del actual sistema de paz y seguridad, y en particular, de la capacidad de Naciones Unidas para llevar a cabo eficazmente operaciones de paz. Este grupo, encabezado por el ex ministro argelino de Relaciones Exteriores, estaba integrado por importantes personalidades con amplia experiencia en asuntos humanitarios y en aspectos militares de mantenimiento de la paz. En agosto de 2000 este grupo de expertos emitió un informe, conocido con el nombre de *Informe Brahimi*, en el que se detallaban las debilidades del sistema y se formulaban recomendaciones claras para su reforma y mejora, haciendo especial hincapié en el indispensable apoyo político y financiero de los Estados miembros de cara a su buen funcionamiento. Este informe no ha pasado inadvertido en la Cumbre del Milenio que reunió, el 8 de septiembre del año 2000, a todos los jefes de estado y de gobierno ante los desafíos y retos de Naciones Unidas en el Siglo XXI.

Es de justicia señalar, finalmente, que la labor desempeñada por las OMP en los numerosos conflictos que han assolado el planeta en la segunda mitad del Siglo XX, salvo contadas excepciones, ha sido encomiable. En reconocimiento a su buen hacer fueron distinguidas en 1988 con el Premio Nobel de la Paz.

Véase también: ONU, Operaciones de la ONU para el mantenimiento de la Paz, Paz Imperfecta, Peace-Building, Peacemaking.

Bibliografía:

- ABELLÁN HONRUBIA, Victoria (1999), «Las operaciones de mantenimiento de la paz», en Díez de Velasco, Manuel, *Las Organizaciones Internacionales*. Madrid, Tecnos.
- FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Pablo Antonio (1998), *Operaciones de Naciones Unidas para el mantenimiento de la Paz*. Volumen I, Huelva, Universidad de Huelva.
- , (1998), *Análisis jurídico de las Operaciones de Naciones Unidas para el mantenimiento de la Paz*. Volumen II, Huelva, Universidad de Huelva.
- , (1998), *La presencia de la ONU en los conflictos internacionales e internacionalizados*. Huelva, Universidad de Huelva.
- MARINO MENÉNDEZ, Fernando (1996/1997), «Perspectivas de las operaciones de mantenimiento de la Paz de Naciones Unidas», *Tiempo de Paz*, 43, invierno 1996/1997.
- REMIRO BROTONS, Antonio *et alli* (1997), *Derecho Internacional*. Madrid, McGrawHill.

Web:

<http://www.un.org> (Naciones Unidas).

EVA MARÍA DíEZ PERALTA

PEACEMAKING. Es un término inglés que puede traducirse como pacificación o establecimiento de la paz. Remite fundamentalmente al alcance de la paz mediante negociaciones, englobando en general, cualquier acción orientada a lograr acuerdos entre partes hostiles. Estas negociaciones pueden realizarse a través de acciones y gestiones de diplomacia convencional –cumbres ministeriales, encuentros de líderes políticos, embajadores, etc.– o diplomacia paralela –mesas redondas de negociación, mediación de ONG's, asesoramiento por parte de institutos de investigación, etc.–.

El uso de este término comenzó a extenderse tras 1992 cuando Boutros-Ghali, entonces Secretario General de las Naciones Unidas, anunció su *Agenda para la paz*, en la que describía las que debían ser nuevas

labores de la organización. Entre ellas se incluían las acciones de peacemaking, incluyendo principalmente tareas de negociación, mediación, arbitraje y adjudicación de disputas al Tribunal Internacional de Justicia. La perspectiva de las Naciones Unidas considera que las labores de peacemaking deben estar respaldadas por el compromiso de la comunidad internacional de solucionar los problemas que agraven conflictos en curso o puedan ser la base de otros nuevos en el futuro. Asimismo, afirma que si los medios de colaboración se prueban insuficientes, debe recurrirse a medios coercitivos tales como sanciones económicas con respaldo militar. Como último recurso, una labor de peacemaking puede recurrir al *peace enforcement* –opción *ultima ratio* de restaurar el *status quo ante bellum* por medios militares– bajo el Capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas. Al efectuar este tipo de respuestas directas para pacificar situaciones de agresión inminente o en curso, Naciones Unidas pueden también intervenir para establecer o mantener un alto el fuego en lo que se ha denominado *peacekeeping plus*, o sea, situaciones en las que las tropas bajo bandera de la ONU puedan ser combatientes sin ser beligerantes.

Véase también: Peace-building, Peacekeeping.

Bibliografía:

- BOUTROS-GHALI, Boutros (1992), *Una Agenda para la paz: diplomacia preventiva, peacemaking y peacekeeping*, Documento A/47/277-S/241111, 17 de junio de 1992. Nueva York, Departamento de Información Pública de Naciones Unidas.
- FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Pablo Antonio (1998), «Operaciones de Naciones Unidas para el mantenimiento de la Paz» Volumen II: *La presencia de la ONU en los conflictos internacionales e internacionalizados*. Huelva, Universidad de Huelva.
- REMIRO BROTONS, Antonio (1997), *Derecho Internacional*. Madrid, McGrawHill.

Web:

<http://www.un.org> (Naciones Unidas).

JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ

PEACE RESEARCH. Véase Investigación para la Paz.

PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO. La pedagogía es el arte de enseñar. Las diferentes filosofías de la educación y sus supuestos respecto al aprendizaje, la condición intelectual del niño, el estilo de enseñanza y los programas de educación dan lugar a diferentes prácticas educativas.

Paulo Freire es el pedagogo brasileño que planteó la Pedagogía del Oprimido y su importancia radica en una obra muy atractiva y útil para una acción pedagógica. Su pedagogía se desarrolla dentro del marco de la violencia (estructural, cultural y simbólica), contra el analfabetismo de los países subdesarrollados. Además, la propuesta de Investigación-Acción Participativa (IAP), nace igualmente de las propuestas de Paulo Freire con su obra «Pedagogía del oprimido», de 1968, así como de la experiencia de la Educación Popular en la concienciación de los movimientos populares en América Latina.

Sus planteamientos dieron lugar a una educación popular que ha tenido una amplia incidencia teórica y práctica en el campo de la cooperación para el desarrollo. Esta pedagogía parte de la constatación de una realidad de injusticia y desigualdad. La preocupación de Paulo Freire consistió en ir construyendo «con» y «desde» los sectores populares, y «en base» a la experiencia práctica, herramientas educativas que les permitirán a estos participar, organizarse y transformar su realidad concreta y mejorar sus vidas como seres humanos. Su importancia radica en que esta integración del ser humano se constituye como un núcleo de reflexión que gira en torno al derecho a la diferencia y no a la diferencia de derechos.

Además, esta pedagogía se fundamenta en el concepto de «concientización» acuñado por Paulo Freire, en su doble significado de objetivo y proceso. No obstante, su expansión como método de enseñanza-aprendizaje es «progresista» y está «centrado en el niño», además, es concebido y se plantea de forma abierta y creativa desde los años 60, interpretados estos métodos de varias formas según

su espacio o el maestro que suele hacer uso de sus planteamientos pedagógicos.

El objetivo último que pretende la pedagogía del oprimido es contribuir a la construcción de una democracia sustantiva, real y no sólo formal, en la que todos los seres humanos y pueblos tengan la capacidad y posibilidad efectiva de participar en condiciones de igualdad, impulsando cambios sociales liberadores a favor del desarrollo de un mundo más justo, solidario, cooperativo y perdurable en armonía con la naturaleza.

La pedagogía del oprimido promulga unas metodologías, técnicas y dinámicas que parten de la propia realidad y experiencia de las personas, y se caracteriza por un carácter ameno, dinámico y motivador. Estas metodologías pretenden suscitar y mantener el interés del grupo, facilitando en éste el análisis, la reflexión, el diálogo y la participación, herramientas que entroncan perfectamente dentro de la investigación para la paz.

Para Freire, su método de alfabetización lo realizaba enseñando a leer las palabras, siempre relacionadas con la realidad. Freire sostenía que frente a la «invasión cultural» realizada por las elites dominantes (violencia cultural y simbólica) que se suele traducir en lo educativo en «educación bancaria» (acrítica, domesticadora, mecánica, pasiva, receptiva, reproductora), caracterizada por una «cultura del silencio», está la «educación como práctica de la libertad» cuyo método es crítico y dialógico. La pedagogía del oprimido es una opción política revolucionaria, orientada a la dignidad del ser humano, definida como una acción cultural transformadora de las estructuras violentas/opresoras y de la ideología que las justifica (desmantelamiento de la violencia estructural y cultural), que nace de una cultura del diálogo, de la palabra, en tanto que unión inquebrantable entre reflexión y acción, siendo uno de sus constantes personales, tratar de romper la dicotomía teoría-acción.

Paulo Freire sostiene, con sus ideas, que esta pedagogía del oprimido tiene implicaciones políticas radicales, porque hace hincapié en la autonomía personal en vez del control social. Sin embargo, otros autores sostienen que unos métodos «progresistas» ple-

namente desarrollados se encuentran rara vez más allá de los primeros años de la escuela primaria y que es improbable que tengan una influencia duradera en las actitudes, o bien, que la pedagogía del oprimido refleja el sistema de valores de la clase media y que, por tanto, es muy improbable que tenga implicaciones radicales fuera de la escuela.

Señala Freire que la integración resulta de la habilidad de ajustarse a la realidad y de transformarla, que se une a la aptitud de optar, cuya nota fundamental es la crítica. En la medida que el hombre pierde ese carácter de optar y se somete a prescripciones ajenas que lo minimizan, sus decisiones ya no son propias, porque resultan de mandatos extraños, ya no se integra sino que se acomoda, se ajusta. El hombre integrado es el hombre sujeto. La adaptación es así un concepto pasivo, mientras la integración es un concepto activo. Este pasivo se revela en el hecho de que el hombre no es capaz de alterar la realidad; por el contrario, se altera a sí mismo para adaptarse. La adaptación posibilita apenas una débil acción defensiva. Para defenderse, lo más que hace es adaptarse.

Un maestro no puede ser indiferente al sufrimiento de un solo niño allí donde esté. Como señala Paulo Freire, «nadie está solo, nadie sabe todo». Este principio es esencial para los maestros, que deben estar convencidos de una cosa muy importante: nadie está solo en el mundo. Lo importante es encarnar esa constatación con un conjunto de consecuencias y de implicaciones.

Para comprender la pedagogía de Paulo Freire, sería mejor hacerla visible a través de un ejemplo. Nos recuerda Freire un juego que hizo en Chile en una casa de campesinos, donde estos estaban inhibidos sin querer discutir con él, diciendo que él era doctor. Tomó tiza y partió el pizarrón, diciéndoles: «Yo les haré una pregunta y si no saben, yo anoto un gol; enseguida les toca a ustedes hacerme una pregunta, si no la sé, ustedes meten un gol.

— Yo empiezo. Me gustaría que me dijeran qué es la hermenéutica socrática. Era una pregunta muy difícil, algo que viene de mí que soy intelectual. Todos se rieron. Gol mío.

— Ahora ustedes. Se levantó uno y me preguntó algo sobre sembrados; no entendí nada. «Cómo se siembra no sé que cosa».

— Ahí perdí yo. Uno a uno.

Enseguida les pregunté que es la alienación, según Hegel: 2x1. Se levantó otro y me preguntó sobre plagas de las siembras...

Fue maravilloso. Quedamos 10 a 10. Al final del juego, se convencieron de que es cierto que nadie sabe todo y nadie ignora todo».

Las preguntas que podemos hacernos serían las siguientes: ¿dónde están los maestros? en los países enriquecidos: un maestro por cada 17 alumnos; en los países empobrecidos: un maestro por cada 70 alumnos (y el 40% sin escolarizar); ¿dónde están los maestros: dónde hay alumnos o dónde hay dinero?

Por último, aunque parezca un principio obvio, verdaderamente se tiene que rescatar el valor de la palabra y hacer que los grupos minoritarios la tomen, pero sin soltarla. Los grupos tienen que aprender a usar la palabra para su beneficio, para hacer respetar sus derechos, para dar sus argumentos y ser oídos. Todos tenemos el derecho de usar la palabra, porque sólo a través de ella podemos crear y recrear una realidad de Paz.

Véase también: Desarrollo, Educación moderna, Educación para la paz, Empoderamiento, Violencia cultural, Violencia estructural.

Bibliografía:

- FREIRE, Paulo (1970), *Pedagogía del oprimido*. Madrid, Siglo XXI.
 —, (1993), *Pedagogía de la esperanza*. Madrid, Siglo XXI.
 —, (1997), *Pedagogía de la autonomía*. Madrid, Siglo XXI.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

PEDAGOGÍA Y PAZ. En la mayoría de las propuestas de los grandes teóricos y prácticos de la educación, anteriores a la primera guerra mundial, sorprende no encontrar desarrolladas las bases de una «pedagogía de la paz» en una Europa que durante su historia ha sufrido continuas guerras y que contó con intelectuales como Erasmo, Franck, Bodin,

Grotius, Comenio, Leibniz, Rousseau, Herder, Fichte y, en particular, Kant (indicó las condiciones necesarias para una paz perpetua) que con sus ideas invalidaron las bases del fanatismo, de la «guerra de fe» y profundizaron en las exigencias de una práctica real de la tolerancia. Será pues al final del primer conflicto bélico mundial cuando se toma conciencia de las gravísimas consecuencias que la guerra tenía para la humanidad y de la necesidad de que la educación se convirtiera en un instrumento para la paz.

Es el movimiento pedagógico de la escuela nueva –iniciado a finales del siglo XIX– el que asumirá un doble objetivo reformador: responder a la problemática escolar y su forma de abordarla; y encontrar las bases para construir una nueva cultura y una ciencia de paz, como expresara Montessori, para conformar un radical cambio de la escuela y de la sociedad. Para muchos pensadores las causas de aquel sangrante conflicto habían sido el resultado de las ideas inculcadas en los jóvenes de cada país durante décadas. La escuela como reflejo de la sociedad y sensible a los problemas que en ésta se plantean tendría que ser –aspiraban los pedagogos de la educación nueva– un medio eficaz que asegurase una comprensión mutua fraternal que solucionara de manera pacífica las diferencias entre las naciones. En el pensamiento de León Tolstói, considerado por los historiadores de la educación como claro precursor de la Escuela Nueva, encontramos la necesidad de construir una ciencia que se ocupe de la educación (pedagogía) fundada en una teoría que tiene la libertad como único criterio, la experiencia como método y el amor y la no-violencia como objetivos.

La pedagogía de la paz encuentra sus primeros antecedentes precisamente en un periodo marcado por dos guerras mundiales que acentuarán sobremanera esa urgencia de dotar a la escuela de una nueva función social y política, considerándose las reformas emprendidas por los nuevos pedagogos la expresión de un anhelo que se había materializado en una serie de transformaciones sociales económicas y políticas originadas por el auge de la industrialización, el nacimiento de la familia nuclear, el trasvase de la población rural a

las ciudades, el surgimiento del proletariado, la institucionalización de la enseñanza y los progresos en la psicología y biología, entre otros. La educación nueva responderá a estas nuevas variables sociales que exigían mayor democratización y conquista por conseguir mayores cotas de libertad e igualdad primero a través del esfuerzo y la acción individual de pioneros que lamentaban profundamente las deficiencias de la educación existente y sentían la necesidad de un mundo más justo y más humano; y después, a través de las grandes realizaciones prácticas de Decroly, Montessori, Dewey, Claparède, Ferrière, Freinet o Freire, entre otros, que intentaron establecer sistemas educativos completos, fundamentados en técnicas y métodos pedagógicos y en concepciones más elaboradas de la persona y de las finalidades de la educación.

En la actualidad la educación para la paz –concebida en su triple finalidad de informar, formar y transformar– gracias a las aportaciones de los movimientos ecopacifistas y feministas, los centros de investigación para la paz, las organizaciones no gubernamentales y los organismos internacionales como las Naciones Unidas o la UNESCO, constituye un importante instrumento de construcción de esa ciencia y Cultura de la Paz. La definición de educación comprometida con el progreso social y confiada en las posibilidades transformadoras de la escuela no es ajena a los retos que la sociedad deberá superar en el actual milenio, sometida de manera acelerada a numerosos cambios. Entre estos retos se encuentra, sin lugar a dudas, la construcción de la paz, anhelo (universalmente reconocido, actualmente, como derecho humano) que ha sido expresado e ilustrado a lo largo de la historia, en los documentos de más hondo contenido de la cultura humana. Si bien ese deseo pudo surgir en un mismo momento inspirado por la necesidad de acabar con los desastres y con el imperio de la violencia, no ha alcanzado hasta fechas muy recientes un consenso en cuanto a su definición y realización práctica. La paz como aspiración y necesidad humana significa no sólo una disminución de todo tipo de violencia (directa, estructural o cultural), sino condición indispensable para que los con-

flictos puedan ser transformados creativamente y de forma no violenta. La paz en su concepción positiva implica la construcción de la justicia en las relaciones entre las sociedades y el reconocimiento de la igualdad en dignidad de todos los pueblos y todas las culturas. Y es también sinónimo del respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, de la libre determinación de los pueblos del bienestar y del desarrollo no sólo económico o social sino fundamentalmente humano.

Una de las finalidades que los sistemas educativos contemporáneos asignan a la educación –refrendada en numerosos instrumentos internacionales y en las actuales reformas educativas– es la formación de una ciudadanía responsable en los valores de la paz, la solidaridad, la cooperación, la tolerancia y el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales. Es decir, en los elementos básicos que conforman la definición de Cultura de Paz acuñada por Naciones Unidas. En este contexto podemos definir la pedagogía de la paz como el conjunto de teorías y prácticas educativas orientadas a la construcción de la paz a través de un modelo concreto de educación considerada como un proceso dirigido tanto a los individuos como a la sociedad para que actúen, conforme a los principios de la Cultura de Paz, respetando los derechos humanos, a favor del desarrollo sostenido de los pueblos, la protección y conservación del medio ambiente, la aspiración y acción en pro del desarme, del desarrollo y seguridad humana, el fortalecimiento de la convivencia social y la solución no violenta de los conflictos.

La pedagogía de la paz se justifica por su objetivo de construir la paz a través de la educación. Y se sustenta por medio del desarrollo de una normativa ética universal y jurídica que consagra el derecho a la paz como un derecho inherente de la persona, con los objetivos y estudios de la investigación sobre la paz y con las innovaciones y corrientes pedagógicas surgidas de las grandes guerras. Esta pedagogía es una disciplina especial en el campo de las ciencias comparadas que tiene como objeto el estudio de la educación para la paz y todos sus componentes en los

actuales sistemas educativos. La finalidad inmediata de la pedagogía de la paz comprende el estudio descriptivo (observa, analiza y compara los distintos modelos de educación para la paz en el mundo) y el estudio explicativo (investiga las razones y causas de los fenómenos o hechos que la Educación para la paz aborda para orientar teorías y prácticas futuras). Esta pedagogía pone especial énfasis, junto con los aspectos sociológicos de la educación y las cuestiones de organización escolar, en los ideales de la educación investigando las concepciones educativas y las reformas aplicadas en relación con la paz y los problemas mundiales en diferentes contextos y situaciones. En la actualidad esta pedagogía está más cerca de ser considerada una disciplina científica que un método didáctico pues orienta hoy en día las políticas educativas, se concreta en innovaciones y reformas educativas, está respaldada por una sólida fundamentación teórica y se sostiene por una amplia y rica experiencia educativa.

Véase también: Cultura de Paz, Educación en Derechos Humanos, Educación para la paz, Escuela nueva, Paz perpetua.

Bibliografía:

- DE ZAVALETA, Esther (1986), *Aportes para una pedagogía de la paz*. Santiago de Chile, OREALC-UNESCO.
- HICKS, David (Comp.) (1993), *Educación para la paz*. Madrid, Morata-MEC.
- JARES, Xesús (1999), *Educación para la paz. Su teoría y su práctica*. Madrid, Editorial Popular.
- LEDERACH, Jean Paul (1984), *Educación para la paz*. Barcelona, Fontamara.
- UNESCO (1983), *La educación para la cooperación internacional y la paz en la escuela primaria*. París, UNESCO.
- VIDAL, Llorenç (1971), *Fundación de una pedagogía de la no-violencia y la paz*. Alcoy, Editorial Marfil.

JOSÉ TUVILLA RAYO

PENA DE MUERTE. La pena de muerte o pena capital ha existido desde tiempos muy antiguos. Las formas de ejecución de la pena

fueron muy variadas de acuerdo a los usos y costumbres de los diferentes pueblos y épocas: decapitación en el antiguo Egipto, lapidación en la legislación de los hebreos, desollación entre los asirios, persas, etc. La legislación ateniense prodigaba la pena de muerte sobre todo para los delitos contra la cosa pública o contra la religión, y en su aplicación además se arrasaba la casa del culpable. Las penas principales eran la decapitación y la lapidación, que Esquilo estuvo a punto de sufrir por haber escrito un drama ofensivo para la Divinidad. En Roma el primer delito castigado con la pena de muerte fue el de *Perduellio*, por traición a la patria, y en las XII Tablas se reglamentó para otros delitos. Entre las penas aplicadas se citan la decapitación, la horca y las galeras en la Edad Media; y la guillotina, el hacha o el garrote vil en la Edad Moderna. Esta sanción, vigente en muchos países en la actualidad ha sido aplicada desde los primeros tiempos de la humanidad y se ha impuesto para diferentes tipos de delitos: homicidio (más común), delitos patrimoniales, delitos sexuales, delitos contra el orden político y militar, entre otros.

Históricamente, la pena de muerte o pena capital no había sido nunca discutida. Platón, por ejemplo, la justificó como medio político para proteger a la sociedad de aquellos «cuyo cuerpo está mal constituido» y «cuya alma sea naturalmente mala e incorregible». Lucio Anneo Séneca, representante del estoicismo ecléctico, justificaba la pena capital en su obra *De ira*. Para Tomás de Aquino, en *La Summa teológica*, su máxima obra, el poder correctivo y sancionador proviene de Dios delegado a la sociedad para imponer toda clase de sanciones jurídicas y expresa (parte II, cap. 2, párrafo 64) que de «la misma manera que es conveniente y lícito amputar un miembro putrefacto para salvar la salud del resto del cuerpo, de la misma manera lo es también eliminar al criminal pervertido mediante la pena de muerte para salvar al resto de la sociedad». Para los representantes de la Escuela Clásica del derecho natural –Juan Bodino, Samuel Puffendorf y Hugo Grocio– esta pena era necesaria como instrumento de represión no existiendo contradicción entre el pacto social y la institución de la pena, sien-

do admisible la misma para defender la vida y la seguridad de los ciudadanos. Por su carácter protector, ejemplar, intimidatorio, insustituible y selectivo la pena de muerte ha sido justificada como lícita.

Aunque de modo discutible, se atribuye a Cessare Beccaria y algunos de sus seguidores como Jeremy Bentham el origen de las tendencias abolicionistas de la pena de muerte cuyas bases se remontan al cristianismo que predica el amor al prójimo y el carácter divino de la vida. A finales del siglo XVIII se sitúan las primeras campañas contra la pena capital con ilustrados como Voltaire a la cabeza. Diversas son las razones de los abolicionistas para prohibir esta práctica: no es ejemplar ni intimidatoria pues en los lugares donde se aplica no disminuye la criminalidad; es radicalmente injusta e inmoral, porque quienes la sufren pertenecen a las capas sociales más pobres y discriminadas; no es lícita, pues en ocasiones se aplica sin juicios justos e imparciales, y es cruel e inmoral.

Desde su fundación la Organización de las Naciones Unidas se ha preocupado por este tema y se han preparado desde 1975 diversos informes quinquenales actualizados y analíticos sobre la pena capital que a partir de 1995 han abordado la aplicación de las salvaguardias para garantizar la protección de los derechos de los condenados a la pena de muerte. Protección que debe hacerse en razón de los instrumentos internacionales de derechos humanos promulgados por este organismo internacional. La situación en 1995 revelaba –tras el análisis de los datos recibidos de la aplicación de una encuesta– la existencia de 92 Estados *retencionistas* (la pena de muerte está vigente, pero no ha habido ejecuciones), 56 países *totalmente abolicionistas*, 28 Estados *abolicionistas de facto* (mantienen la pena de muerte para delitos comunes, pero no han ejecutado a nadie durante los últimos años) y 14 Estados *abolicionistas sólo para delitos comunes*.

Junto a las preocupaciones y actuaciones de Naciones Unidas se unen leyes de rango regional de marcado carácter abolicionista. Nos referimos por ejemplo al Protocolo n.º 6 de la Convención europea de Derechos Humanos (en vigor en 1985), primera convención

internacional que prohíbe la pena de muerte en tiempos de paz o, en el caso americano, al *Protocolo a la Convención Americana sobre Derechos Humanos relativo a la abolición de la pena de muerte* (en vigor en 1991) que reconoce, como se expresa en la Convención Americana sobre Derechos Humanos (artículo 4), el derecho a la vida, restringe la aplicación de la pena de muerte y manifiesta la tendencia de los Estados americanos a la abolición de la misma.

No podemos olvidar en esta tarea abolicionista el trabajo de Organizaciones No Gubernamentales como Amnistía Internacional. Desde su fundación a principios de los años 60, la lucha por la abolición total y sin paliativos de la pena de muerte ha sido uno de los campos de trabajo habituales de esta ONG en todo el mundo. Amnistía Internacional considera que la pena de muerte es un castigo inhumano e innecesario, que supone una violación de dos derechos humanos fundamentales: el derecho a la vida y el derecho de toda persona a no ser sometida a penas crueles, inhumanas o degradantes. Según esta organización, mientras que en 1948 sólo ocho países habían abolido por completo la pena de muerte, en 1999 esta cifra ascendía a 68. Asimismo, son muchos los países que aun no habiendo eliminado la pena de muerte de sus legislaciones, han dejado de aplicarla en la práctica, o la mantienen únicamente para delitos excepcionales, tales como los cometidos en tiempos de guerra. Sólo en la década de los 90, han sido más de 30 los países que han abolido la pena de muerte, al menos para los delitos comunes. En total, el número de países que han abolido la pena capital en la legislación o en la práctica asciende a 105, mientras que otros 90 países la siguen aplicando. Sin embargo, pese a esta evolución esperanzadora, en 1998, año en el que se celebraba el cincuenta aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se habían realizado en el mundo 1.625 ejecuciones, de las que alrededor del 80% de las mismas tuvieron lugar en tan solo cuatro países: China (1.067 ejecuciones conocidas), la República Democrática del Congo (más de cien ejecuciones conocidas), Estados Unidos (68) e Irán (66 ejecuciones conocidas).

Nuestro país ratificó en 1983 el Protocolo n.º 6 de la Convención Europea de Derechos Humanos sobre la pena de muerte que nuestra Constitución prohíbe desde 1978.

Véase también: Abolicionismo.

Bibliografía:

- AMNISTÍA INTERNACIONAL (1989), *Cuando es el estado el que mata... los derechos humanos frente a la pena de muerte*. Madrid, EDAI.
 —, (1999), *Error capital. La pena de muerte frente a los derechos humanos*. Madrid, EDAI.
 —, (2001), *La pena de muerte en el mundo: noticias del 2000*. Madrid, Alianza Editorial.

JOSÉ TUVILLA RAYO

PERDÓN. Este concepto se define comúnmente como el ofrecimiento de disculpas por parte del ofensor al ofendido. Con el perdón se quiere conseguir la reconciliación, el restablecimiento de la amistad, la armonía o la relación perdida.

El perdón permite que no se perpetúe el daño sufrido, tanto si éste está orientado a los demás como a uno mismo. El perdón rompe con esa espiral de violencia que se desencadenaría con ojo por ojo y diente por diente. Además, elimina los resentimientos y hace que éstos se sanen a través del proceso. El perdón es también una proyección hacia el futuro, liberando del hecho de aferrarse al pasado y liberando a su vez del espíritu de venganza.

Así pues, hablar de perdón es hablar de liberación. El perdón libera de los resentimientos, de caer en la espiral de la violencia, libera de la venganza y del pasado.

Un pasado mal sanado, mal cerrado, hace que se perpetúe en el presente esa herida que sigue abierta, de tal modo que el ofendido sigue resentido por esa ofensa llegando incluso a traspasarla a las generaciones futuras. De ese modo se vive prisionero de un resentimiento constante que engendra estrés y deseo de venganza. Cualquier suceso se lee en clave de ese resentimiento y la hostilidad crece hasta tal punto que la actitud defensiva aflora a menudo. Una persona que ha sentido ofendida su estima desde la in-

fancia tenderá a estar, siempre, a la defensiva ante cualquier posible ataque, de tal modo que invertirá muchas energías en ello y vivirá con una sobrecarga de energía que le hará atacar antes de que se sienta realmente herido de nuevo.

El perdón es necesario porque no es el estado normal vivir enemistados y con angustia permanente entre las personas. Desde la enemistad y la división se produce odio generalizado, espíritu de venganza, adicción a la violencia, afán de competición, apatía generalizada, traición, violación de la fama y el prestigio, rabia, etc., con lo cual disminuye la capacidad para resolver los conflictos de forma pacífica.

El perdón rompe con la espiral de venganza. Ante la ofensa recibida, la persona siente que debe vengarse, que está en su derecho. La venganza provoca una satisfacción inmediata, pero brevísima, porque de inmediato quien la ejerce sabe que el otro estará también en su derecho de vengarse. De tal modo que esa espiral sigue su vía ascendente sin concluir nunca. Sólo verá su fin a través del perdón que llevará a la reconciliación entre las partes implicadas.

El perdón apuesta por el presente y se proyecta en el futuro salvando el pasado. Podemos perdonar la historia, nuestro propio pasado, el pasado de los diversos pueblos y naciones. Los responsables de los hechos ocurridos son quienes los provocaron. Las culpas, como las glorias, no se heredan. Hemos heredado una historia, con sus glorias y sus calamidades, pero no somos esclavos de ella. No podemos reproducir héroes colectivos ni enemigos comunes. Si a mí me cuentan que debo despreciar a los del país vecino porque hace 200 años estuvieron enemistados con nuestro país, y me educan para que nazcan en mí motivos para ir en su contra, me estarán traspasando un resentimiento absurdo, pues las personas que existimos en la actualidad no tenemos motivos directos de enemistad con ellos. Si mis progenitores me cuentan que debo estar enemistado con el hijo de otra familia porque su abuelo y el mío se pelearon, me están traspasando un resentimiento absurdo. Ni el hijo de esa familia ni yo tenemos ahora ningún motivo para no ser

amigos. Esta idea queda claramente expresada en los puntos del documento de la «Carta de la paz, dirigida a la ONU».

Eliminar esos resentimientos es una cuestión de opción, de actitud coherente hacia la vida. Podemos optar por vivir anclados en el resentimiento o bien por vivir anclados en el perdón. En esta línea, Vicenç Fisas habla de «optar por el derecho a no tener enemigos». Alimentar esos resentimientos es cargar las pilas para descargar contra el otro. Renunciar a los resentimientos es renunciar al deseo de guerra, de cólera, de venganza.

En este sentido la historia debe recoger las semillas de reconciliación, los hechos de paz que evitaron conflagraciones o los momentos de perdón que se dan en una guerra. La película *La lista de Schindler* es un ejemplo de ello. Se han dado muchos casos en los que un bando ayuda al bando opuesto. Es posible construir una historia que desemboque en reconciliación, tejida a través de actos de perdón. Esos tesoros son memorias que también hay que hacer públicas. Podemos escribir una novela, componer una canción, redactar un artículo de prensa, difundir una noticia, una serie televisiva, escribir la historia de un país, etc., en clave de perdón o perpetuando resentimientos absurdos.

Si en un proceso de enfrentamiento actuamos desde el «ojo por ojo», todos quedaremos ciegos. La única vía para romper esa espiral de violencia está en ceder para anclarse en el perdón. Quien perdona está dispuesto a absorber el mal y la violencia para que cese esa espiral. No responder con actitudes agresivas —ya sean armadas, psicológicas o culturales— ante un hecho destructivo o una actitud de robar prestigio o fama sería actuar a modo de agujeros negros o vertederos incontrolados, que absorben lo que sobra, de los que ya no sale más afán de venganza. Absorben sin retornar diente por diente ni ojo por ojo.

La firma de un acuerdo de paz es una paz impuesta por las circunstancias, pero la paz nunca debe ser imposición. Es preciso un acuerdo de corazón, desde la voluntad. Ahí tiene su papel el perdón, como seguro de la paz. Así también, el perdón nunca puede ser impuesto.

Los procesos de reconciliación consisten en ofrecer el perdón como actitud cordial, como gesto de cordialidad hacia quien nos ha ofendido. La ofensa genera sentido de venganza. Sólo podemos asimilarla desde el perdón. Tiene, por tanto, un efecto terapéutico en cuanto comporta una modificación de la percepción negativa de uno mismo y del otro, para llegar a los sentimientos y las emociones. Para que no nos afecte, debemos comprender al otro para que no nos cause daño psicológico y no tengamos por qué reaccionar en contra. Comprender no es justificar la acción del otro.

El ofendido, al ofrecer el perdón, se sobrepone a la correlación instintiva de venganza y se sobrepone a sí mismo. El perdón incluye el deseo de volver a relacionarse con el otro y es condición necesaria para conseguir la paz; para desbancar al enemigo invitándole a ser amigo.

Perdonar no significa olvidar. Olvidar sería que no quede nada en el registro mental. La capacidad humana de memoria impide olvidar. Podemos tratar de borrar el daño psicológico causado, el resentimiento, de tal modo que el recuerdo no afecte negativamente la percepción de uno ni de los demás. En los conflictos, los sentimientos son importantes, y ahí es donde entra el papel de la reconciliación, sanando los sentimientos, no tratando de borrar los hechos ocurridos. Olvidar sería una postura ingenua. Por ejemplo, no debo olvidar que el otro a menudo me pondrá obstáculos. Sería ingenuo por mi parte e impediría prevenir conflictos futuros.

Sin embargo, sin olvidar podemos perdonar, y en primer lugar perdonarnos a nosotros mismos. Lo que no somos capaces de perdonarnos a nosotros mismos, difícilmente se lo perdonaremos a los demás: reconocer que cometemos errores, pero no creer que no valemos para nada. Perdonar rebaja la tensión. A menudo no se quiere perdonar porque uno se considera con el derecho de volverse en contra, de devolver lo que a uno le han hecho, de actuar en relación a la violencia recibida.

En cualquier acto de violencia, entre víctima y agresor se da el siguiente proceso: 1) ante el trauma que sufre la víctima, ésta con-

sidera que debe ejercer la violencia respecto a su agresor; y 2) el agresor sufre de culpabilidad y vive con el temor de que la víctima ejerza la violencia contra él.

Se establecería así una cadena de traumas. Ahí es donde desde los procesos judiciales se delega la responsabilidad a un ente con potestad representativa para ejercer el dolor o pena sin sufrir culpabilidad (estado, justicia, deidad).

Johan Galtung, reconocido investigador por la paz, propone tres «R» (Reconciliación, Reconstrucción y Resolución) a aplicar ante estos procesos, y propone llegar a una relación de simetría entre las partes implicadas. Su propuesta consiste en aplicar el modelo de verdad y reconciliación. Este modelo parte de que el agresor reconozca el daño causado, y de que la víctima perdona al agresor. Para ello el agresor debe restituir el daño ocasionado ante la víctima y el estado. En el caso del Apartheid en Sudáfrica, se aplicó este modelo. Culminaba con la amnistía que garantizaba el estado a los agresores.

Desde su análisis, Galtung apuesta por estas tres formas:

— Resolución: cambiar las estructuras para resolver el conflicto.

— Reconstrucción: resarcir, en la medida de lo posible, los daños ocasionados a la estructura, a la naturaleza, a la cultura.

— Reconciliación: para establecer la comprensión mutua, rectificar voluntariamente los errores y los sentimientos.

Desde la apuesta por el perdón, hay que educar a las personas para querer perdonar al que nos ha ofendido y aceptar el perdón que el otro nos ofrece. Tan difícil es perdonar como aceptar el perdón recibido. Tan necesario es ofrecerlo como recibirlo. Dos claves de un mismo proceso que son fundamentales para la paz.

Véase también: ONU, Reconciliación, Tribunal Penal Internacional.

Bibliografía:

GALTUNG, Johan (1998), *Tras la violencia, 3 R: reconstrucción, reconciliación, resolución*. Bakeaz, Bilbao.

- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1999), *El perdón*. Barcelona, Seix Barral.
- LEDERACH, Jean Paul (1998), *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao, Bakeaz.
- MONBOURQUETTE, Jean (1995), *Cómo perdonar*. Santander, Sal Terrae.
- WIESENTHAL, Simón (1998), *Los límites del perdón*. Barcelona, Paidós.

Webs:

- www.cartadelapaz.org (Carta de la Paz).
- www.gernikagogoratuz.org (Centro de Investigación para la paz Gernika Gogoratuz).
- www.transcend.org (Organización TRASCEND).
- MARTA BURGUET ARFELIS

PODER. El concepto de *poder* ocupa un lugar central en disciplinas como la teoría política, la filosofía del derecho, la sociología, la economía, y la psicología. Sin embargo, el término «poder» resulta considerablemente equívoco, en tanto que diversas tradiciones de pensamiento en cada una de aquellas disciplinas defienden concepciones bien diferentes.

Las concepciones del poder pueden dividirse en tres grandes grupos: sustancialistas, subjetivistas y relacionales.

Para las concepciones sustancialistas, el poder es *algo* que los sujetos utilizan para alcanzar sus fines. El poder de alguien consistiría, por ejemplo, en los recursos económicos o políticos que puede desplegar para asegurarse el logro de los objetivos que persigue. Así, Hobbes afirma que el poder de un individuo son los medios de que dispone en el presente para obtener en el futuro algo que ese individuo considera un bien.

En un segundo sentido, el poder no es una *cosa*, sino una *capacidad*: la capacidad de los agentes para conseguir aquello que quieren. Esta definición abarca un gran abanico de posibilidades. Por un lado, los agentes a los que se atribuye poder pueden ser tanto individuos como grupos (familias, empresas, iglesias, partidos políticos, estados, etc.). Por otra parte, la capacidad de los agentes puede residir tanto en el derecho que se les reconoce a lograr aquello que persiguen como en la influencia o control que están en condiciones

de ejercer sobre otros agentes. Un ejemplo clásico de esta interpretación subjetivista es la concepción de Locke.

Para las teorías relacionales, el poder es una relación entre dos agentes, en la cual uno de ellos consigue del otro un comportamiento que el segundo no habría realizado en otras circunstancias. Así, la tradición marxista consideró que en las sociedades industriales la burguesía ejerce su poder sobre la clase obrera, lo que se explica por las relaciones de producción existentes (en particular, por el hecho de que, al monopolizar la clase burguesa la propiedad de los medios de producción, está en condiciones de imponer sus condiciones a la clase trabajadora). En la sociología marxista, el poder se considera una relación estructural, independiente de los deseos de los individuos. Así, dentro de esta tradición, N. Poulantzas definió el poder como la capacidad de una *clase* (no de los agentes individuales) para realizar sus intereses en oposición a otra clase. Aquí el escenario del poder no se sitúa, pues, en los conflictos entre individuos, sino en la lucha de clases. La concepción de Max Weber puede considerarse, asimismo, una concepción relacional. Para Weber, el poder es la probabilidad de que un sujeto, en una relación social, sea capaz de realizar su voluntad en prosecución de sus propios objetivos, imponiéndola por encima de cualquier posible resistencia.

Esta tercera concepción insiste en un aspecto del poder: la posibilidad de dominación de unos agentes sobre otros, lo que forma parte de la explicación tanto del surgimiento de algunos conflictos (pues de esta concepción se sigue una diferencia de intereses entre quienes poseen poder y quienes no lo poseen), como de la aparición de fenómenos de resistencia. Precisamente, una de las características de la reflexión contemporánea sobre la paz es su tendencia a realizar una lectura más positiva de los conflictos que en el pasado, ya que aquéllos pueden entenderse, en muchos contextos, como la inevitable alternativa a una situación de completa dominación.

El principal reto de la teoría de la paz en su versión normativa puede formularse como la búsqueda de formas no violentas de afrontar los conflictos y de resistirse al poder des-

pótico. Pero seguramente sería ingenuo esperar que esa resistencia a formas opresivas de poder pueda realizarse sin un ejercicio de poder por parte de quienes resisten. En lo que insiste la teoría de la noviolencia es en negarse a reducir el poder a la *fuerza* (esto es, a formas de violencia directa) y en proponer que los objetivos de quienes resisten pueden alcanzarse mediante formas no violentas de poder, por ejemplo, aquellas a las que Kenneth Boulding llama poder integrador.

La concepción del poder defendida por el filósofo francés M. Foucault queda fuera de la división tripartita que se acaba de presentar, aunque quizás pueda considerarse una variante extrema de la interpretación relacional. Para Foucault, el poder no es algo que se pueda localizar en un determinado grupo, clase o individuo. El poder es más bien una fuerza invisible, impersonal, que se ejerce en vez de poseerse. No es el privilegio de la clase dirigente o de los grupos que concentran la riqueza económica, sino que está difuso por toda la estructura social y se manifiesta en diversas formas de vigilancia, regulación y disciplina que fuerzan la adaptación de los individuos a la estructura social. Seguramente, la propuesta de Foucault puede considerarse una aportación importante para la comprensión de la naturaleza del poder y para desvelar los muy variados contextos en que aquél se manifiesta (por ejemplo, en las formas que tiene de constituirse el conocimiento socialmente aceptado). Ahora bien, los posicionamientos axiológicos o normativos sobre la paz y la violencia necesitan añadir a las descripciones foucaultianas sus propios criterios con respecto a las formas aceptables e inaceptables de ejercicio del poder. Al fin y al cabo, también la concepción funcionalista representada por T. Parsons concebía el poder como una capacidad difusa por toda la sociedad y no como un atributo de los poderosos. Bien es verdad que, frente al «apocalíptico» Foucault, el «integrador» Parsons considera el poder como una capacidad positiva de la sociedad que ésta ejerce para alcanzar los objetivos comunitarios, más que como una fuente de conflicto y coerción.

Una vez abordado el problema de la definición del poder, resulta de interés abordar

la cuestión de los tipos de poder. En este terreno encontramos, asimismo, diversas clasificaciones, de acuerdo con los diferentes criterios e intereses que guíen la clasificación.

Aristóteles utilizó el criterio del beneficiario del ejercicio del poder. Distinguió entonces entre el poder del padre sobre el hijo, que es ejercido en beneficio de los hijos, el del amo sobre el esclavo, que es ejercido en beneficio del amo, y el poder del gobernante sobre los gobernados (el poder político) que se ejerce en beneficio de ambos. Esta tipología se ha utilizado con frecuencia para definir las formas corruptas de gobierno: el gobierno paternalista, en el cual el gobernante se comporta con sus gobernados como un padre con sus hijos, y el gobierno despótico, que surge cuando el gobernante adopta hacia sus gobernados la actitud de un amo hacia sus esclavos.

Locke clasifica las formas de poder de acuerdo con la fuente de su legitimidad. Así, el poder del padre sobre el hijo posee un fundamento natural que se deriva del acto de la procreación. El poder del capitán de galera sobre los galeotes se fundamenta en su derecho a castigar a quienes han cometido un delito. El poder político, en cambio, se fundamenta en el consenso de los gobernados.

El economista Kenneth Boulding ha utilizado el criterio de las consecuencias del poder para dividirlo en tres categorías: poder destructivo, poder productivo y poder integrador. Ahora bien, Boulding reconoce que la estructura del poder es muy compleja y que, por tanto, las fronteras entre estas tres formas de poder son borrosas. Así, si bien el poder destructivo es el poder para destruir, no lo encontramos sólo en medios de destrucción inequívocamente desintegradores como las armas, sino también en medios destructivos con un aspecto productivo, como los bulldozers y los cuchillos. Por su parte, el poder integrador, que permite construir organizaciones, grupos y redes humanas tiene también un aspecto destructivo cuando produce exclusiones y enemistades.

En la teoría política moderna, la clasificación más extendida utiliza como criterio los medios de los que se valen los agentes que ejercen cada una de las formas de poder. Este criterio produce la división tripartita entre:

1. *Poder económico*. Se vale de la posesión de ciertos bienes. Así, la posesión exclusiva de los medios de producción permite al empresario imponer al asalariado las condiciones en las que ha de trabajar para él.

2. *Poder ideológico*. Viene dado por la posesión de ciertos saberes socialmente reconocidos, prestigiosos, que permiten ejercer influencia sobre los comportamientos ajenos. Este poder es ejercido, por ejemplo, por los sacerdotes en las sociedades tradicionales y por los científicos y los técnicos (entre otros) en las sociedades contemporáneas.

3. *Poder político*. Desde la Edad Media, ha sido un lugar común caracterizarlo como aquél cuyo medio específico es la *fuerza*. Los teóricos políticos medievales distinguieron entre el poder espiritual de la Iglesia, que se sirve de las promesas y amenazas de premios y castigos en la *otra vida*, y el poder del Estado, que reside en su derecho exclusivo a ejercer la fuerza física sobre los habitantes de un cierto territorio. Ésta es también la característica definitoria del poder político para Hobbes. De acuerdo con éste, lo que distingue el *estado de naturaleza* del Estado es que en el primero cada uno utiliza su fuerza contra los demás según su propia voluntad («guerra de todos contra todos»), mientras que en el Estado sólo el soberano tiene derecho a utilizar la fuerza. En esta línea, Max Weber propuso su conocida definición del Estado como la organización que detenta el monopolio legítimo de la coacción física.

Las teorías políticas más tradicionales consideraron que el poder principal era el ideológico, en tanto en cuanto la legitimidad del poder político y económico es otorgada por el espiritual; éste es el caso de las justificaciones teológicas de la monarquía. Para la teoría marxista, en cambio, el poder principal es el económico, dada la primacía causal de la *infraestructura* económica sobre la *superestructura*, que algunos autores marxistas dividen en dos subsistemas: el ideológico y el jurídico-político. Finalmente, para Maquiavelo, Hobbes, Hegel y la mayoría de los teóricos modernos del Estado, el poder político es el poder supremo, dado que el monopolio del uso legítimo (o, al menos, reconocido como

legítimo, *legitimado*) de la violencia permite subordinar los otros poderes a la voluntad de la clase gobernante. Ese monopolio de la fuerza se concreta tanto en la capacidad del Estado para someter a los gobernados y reprimir cualquier forma de desobediencia como en su capacidad para enfrentarse en pie de igualdad, desde el punto de vista de la legitimación, a otros estados en lo que constituye la manifestación última del conflicto violento entre grupos humanos: la guerra.

La idea de la primacía del poder político sobre otras formas de poder ha dado lugar a la doctrina de la *razón de Estado* y a la tesis de la independencia (cuando no superioridad) de las decisiones políticas con respecto al juicio moral. La tesis de la amoralidad de la política es bien conocida en el caso de Maquiavelo; pero también, por ejemplo, para Hegel las decisiones que adoptan los gobernantes en nombre del Estado, en tanto están encaminadas a garantizar la existencia de éste, no pueden someterse a más tribunal que el de la historia.

Ahora bien, el poder político ha sentido la constante necesidad de su legitimación. Pues, aun admitiendo que el monopolio de la fuerza forme parte de la caracterización del poder político, ¿es la fuerza suficiente para garantizar la aceptación de éste? A esta pregunta en el ámbito fáctico se añade, frecuentemente, otra perteneciente al ámbito del *deber ser*, al ámbito normativo: ¿basta con que el poder político sea aceptado por la fuerza para que esté legitimado? Ambas preguntas nos conducen al concepto de *autoridad*. Por autoridad se entiende aquella forma de poder que se da cuando los agentes obedecen porque reconocen como legítimo el ejercicio del poder. En cuanto a las fuentes de la autoridad (o, en otras palabras, de la legitimidad del poder político), se han defendido muy diversas opciones a lo largo de la historia. Entre las más influyentes están la que considera que la fuente última de la autoridad es la voluntad de Dios y aquélla que la localiza en la voluntad del pueblo. Es, asimismo, bien conocida la distinción por parte de Max Weber entre tres formas de autoridad: legal-racional, tradicional y carismática. La autoridad legal-racional consiste en la obediencia a reglas formales que

han sido establecidas mediante procedimientos normalizados y públicos; la autoridad tradicional se atribuye a reglas que se siguen sobre la base de la costumbre y la práctica social; la autoridad carismática deriva del reconocimiento, por parte de los gobernados, de unas excepcionales capacidades en el gobernante para desempeñar el poder político.

En el plano puramente descriptivo, seguramente es correcto afirmar que el poder precisa de algún grado de autoridad, pues resultaría habitualmente difícil que el poder pueda mantenerse mediante la pura fuerza, sin ser reconocido como legítimo. En el terreno normativo la dependencia es aún mayor, pues el derecho a ejercer el poder viene dado por el reconocimiento de ese poder como autoridad. Así, algunos autores han negado que la soberanía del Estado pueda entenderse únicamente en términos de poder político, especialmente si éste se reduce a la capacidad para desplegar la fuerza de las armas. Estos autores incluyen en su definición de estado el reconocimiento generalizado de la autoridad de éste por parte de los ciudadanos.

De lo anterior pueden extraerse algunas conclusiones de importancia para la reflexión para la paz y los conflictos:

a) Una es que el poder no es una capacidad exclusiva del estado ni de un grupo social privilegiado.

b) Otra es que no todas las formas de poder ni todos los ejercicios de poder son necesariamente perversos (confróntese, por ejemplo, la distinción de Kenneth Boulding entre poder destructivo, poder productivo y poder integrador).

c) De estas dos conclusiones se sigue una tercera: los movimientos sociales pacifistas y no-violentos no deberían dar la espalda al poder, sino procurarse poder para ejercerlo de formas creativas, no destructivas y oponerse eficazmente, mediante formas de resistencia no-violenta, a las formas deletéreas de ejercerlo. Una actitud semejante ya ha sido desarrollada dentro del movimiento feminista, en el que se habla en ocasiones de la necesidad de un «empoderamiento» (*empowerment*) por parte de las mujeres.

d) Una cuarta conclusión es que los movimientos sociales no-violentos deberían luchar para que el poder ejercido por el Estado se identificara cada vez menos con la capacidad para el despliegue de la fuerza física; también para que el Estado redujera su producción de poder destructivo y se convirtiera en un instrumento de creación y difusión de poder integrador y para que la legitimación del poder estatal (autoridad) viniera dada preferentemente por su respaldo en el consenso democrático, su papel de árbitro en los conflictos, su protección de los Derechos Humanos y su atención a la satisfacción de las necesidades humanas.

Véase también: Conflicto, Estado, Poder destructivo, Poder integrador.

Bibliografía:

- BILBENY, Norbert (1998), *Política sin Estado*. Barcelona, Ariel.
- BOBBIO, Norberto (1985), *Estado, gobierno y sociedad*. México, F.C.E.
- BOULDING, Kenneth E. (1990), *Las tres caras del poder*. Barcelona, Paidós.
- RAPHAEL, David D. (1970), *Problemas de filosofía política*. Madrid, Alianza Editorial
- F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

PODER DEL PUEBLO. Esta expresión tiene su origen en un eslogan, de 1986, usado por la señora Corazón Aquino en su lucha por derribar la dictadura del general Ferdinand Marcos en Filipinas. Procede de las siglas LABAN, *Lakas ng Bayan*, que significan «el poder del pueblo».

Sin embargo, la expresión se hace famosa porque actualiza el término resistencia civil de masas en el vocabulario del discurso político de fines del siglo XX. Ningún analista sospechó que una insurrección contra una dictadura cívico-militar desempeñaría un papel tan crucial en la comprensión de acontecimientos posteriores como las revoluciones de Europa Oriental en 1989, los levantamientos en la China post-Mao (Plaza de Tiananmen), la oposición civil al golpe pro-comunista en Rusia (1991), o el final del Apartheid en Sudáfrica; o que sirviera para realizar, también, análisis complementarios para compren-

der la retirada de las dictaduras y los regímenes militares de derechas –en Chile, por ejemplo, y en gran parte de América Latina–, así como en Tailandia y en Corea del Sur.

Si bien los levantamientos civiles de masas ya se habían dado en los dos últimos siglos contra gobiernos coloniales, dictaduras, golpes de estado, ocupaciones extranjeras u otras formas de opresión político-social, sin embargo, los acontecimientos de Manila

«captaron la imaginación del público de un modo muy especial, debido tal vez a la dramática confrontación que hubo entre el ejército, por un lado, que apoyaba la férula dictatorial, y unos elementos civiles por el otro, empeñados en lograr un cambio político democrático».

A ello cabe añadir el poderoso efecto de los medios de comunicación de masas, especialmente la televisión, que fueron testigos directos y permanentes de todos los acontecimientos dando la sensación de vivir la insurrección *en directo*, con el efecto –inversamente proporcional– para unos y otros, de que cámaras de televisión, emisoras de radio y prensa diaria perjudicaba cualquier estrategia violenta usada por la dictadura, mientras las concentraciones, sentadas, reuniones, etc., de los manifestantes adquirían mayor protagonismo, atraían más simpatías y doblegaban la voluntad de muchos dubitativos, entre ellos muchos soldados de reemplazo que acabaron desobedeciendo las órdenes de sus jefes de disparar contra la población civil desarmada.

En las Filipinas, el régimen del general Ferdinand Marcos (en la presidencia desde 1965 y con poderes especiales desde 1973) se había mantenido, en gran medida, por el respaldo de los EE UU y por el apoyo de sectores de las clases medias. Sin embargo, a principios de los ochenta fue perdiendo soportes debido a sus decisiones de nepotismo, corrupción e ineficacia. Su credibilidad y su situación moral sufrieron un nuevo golpe en 1983 cuando la cabeza visible del conglomerado de fuerzas de la oposición, el carismático Benigno Aquino, decidió desafiar al régimen regresando de su exilio. La dictadura

destapó su cara más cruenta cuando, las propias cadenas de televisión que acompañaban en el avión a Aquino, filmaron –al llegar éste al aeropuerto de Manila–, cómo varios soldados y policías estatales lo detenían y lo conducían fuera del avión y, en ese mismo acto, lo abatían a balazos ante los ojos de todo el mundo. Aunque, el dictador buscó todo tipo de estratagemas, entre las que estuvo el adelanto de las elecciones presidenciales (a febrero de 1986), esta decisión sirvió como una gran caja de resonancia para que la ciudadanía, las fuerzas políticas de la oposición, la iglesia católica, y algunos sectores del ejército y la policía se unieran apoyando la candidatura de la viuda del político asesinado, Corazón Aquino.

El levantamiento popular filipino transcurrió durante varios días de febrero de 1986 y precipitó todos los acontecimientos pero, no era sino el punto culminante de todo un proceso de desprestigio de la dictadura y de influencia de las tesis de la oposición. La gente perdió el miedo y comenzó a no colaborar y a desobedecer tanto el toque de queda impuesto, como las otras normas de la ley marcial: los soldados apostados en la calle eran abordados cariñosamente y el pueblo confraternizaba con ellos; los oficiales se relajaron abandonando sus puestos de mando; las emisoras de radio y televisión hicieron causa común con la oposición, legitimando el triunfo electoral de Corazón Aquino y destapando las viejas corruptelas de la dictadura; algunos generales retiraron, en público, su apoyo a Marcos; la Conferencia Episcopal católica nacional difundió varios comunicados –leídos en sus liturgias– desmarcándose del fraude electoral y apoyando las vías democráticas, y, las otras iglesias minoritarias hicieron también lo propio.

Lo que demostraba la situación de Filipinas como «poder del pueblo» era que, la autoridad de un gobierno quedaba muy seriamente lesionada, incluso podía llegar a quebrarse, si éste recurría a la violencia pura y dura en su intento desesperado de retener el poder, llegando a perder cualquier tipo de mando sobre los instrumentos de la violencia estatal (ejército, fuerzas de policía, etc.); cuando esto ocurría, como sucedió en Filipinas, el

poder del pueblo podía acabar prevaleciendo sobre la violencia del estado.

Igualmente, el caso de Filipinas ha constituido un ejemplo histórico de insurrección contra una dictadura donde está ausente el uso de las armas. Todavía más, tanto las acciones previas desde el exilio de Benigno Aquino como, posteriormente el liderazgo ejercido por su viuda, Corazón Aquino, destacaron por obtener un salto cualitativo en la naturaleza y tipología de la rebelión: supieron atraer hacia las técnicas de resistencia y lucha no violentas a un gran número de ciudadanos (muchos de ellos sectores populares), los cuales evidenciaron una gran capacidad de disciplina y de aprendizaje acelerado para practicarlas, dando como resultado el derribo de una dictadura; sobre todo, y más importante para la historiografía de la no violencia, la transformación acelerada pero no menos profunda de unas masas que, durante la dictadura, estaban habituadas a comportamientos de tipo pasivo, obediente y desmovilizador, por una actitud activa, comprometida y exigente. Ahora bien, ¿ese proceso de derribo de la dictadura y de andadura hacia la democratización del país se hizo a través, sólo, de las consignas y acciones no violentas? Los últimos trabajos, en este sentido, parecen demostrar lo contrario, esto es, que el uso de formas de lucha sin armas no fue una improvisación, sino fruto del dinamismo de ciertos grupos sociales y de asociaciones vecinales, junto a sectores de la iglesia católica cercanos a la teología de la liberación, los cuales ya trabajaban y conocían estas técnicas y que, incluso parece que no eran tan ajenas a ciertas tradiciones de resolver o intervenir en los conflictos por parte de la cultura filipina (espacio geográfico mezcla de culturas y etnias muy diversas). Asimismo, por tanto, paralelo a la multiplicidad de factores en presencia y a las decisiones adoptadas por la familia Aquino para apostar por la no violencia como método de lucha, no hay que desdeñar el trabajo que, al menos intensamente, desde 1984, estaba realizando el movimiento de acción no-violenta en Filipinas.

Filipinas actualizó el debate, en las ciencias políticas, sobre el por qué obedece o desobedece la gente; cuándo y por cuánto tiempo

consentimos; dónde está el límite de la cooperación y del consenso; en qué consisten las obligaciones políticas; o cuándo se traspasan las fronteras de la conciencia moral frente a las injusticias y las abyecciones.

Igualmente, la noción «poder del pueblo» —más allá de lo ocurrido en Filipinas—, reavivaba la necesidad de ampliar los conceptos y definiciones del poder, evitando reducirlos al mero ejercicio o control del gobierno o a los mecanismos o instrumentos del estado. Por esta misma extensión, la teoría política de la no violencia conseguía un mayor crédito al haber vaticinado la importancia transcultural que tendrían la pedagogía, la cultura y las experiencias pacifistas, no violentas y democrático-participativas en el siglo XX, como instrumentos que animarían al cambio social, entre las ciudadanías. Dicho de otro modo, los cambios sociales y políticos se podían abordar y alcanzar —además de porque hubiera estructuras de oportunidad y la posibilidad de la movilidad de recursos— porque había suficientes experiencias en métodos y técnicas de la lucha sin armas como para poner en cuarentena la hegemónica noción de la imposibilidad de hacer la revolución o el cambio social sin violencia.

Por fin, también, estas nuevas condiciones y procesos de cambio sin la necesidad de recurrir a la lucha armada permitían situar las teorías sobre el *poder social* en un terreno más favorable para los postulados de la no violencia. Aún estando el poder social profundamente arraigado en las relaciones sociales (como por ejemplo el lugar que ocupa cada cual en el espectro social) y en los patrones de comportamiento que están institucionalizados (convenciones y códigos políticos y sociales) en cada tiempo y que penetran por toda la sociedad generando situaciones de marginación o de dependencia, pues bien, aún así, lo que permitía interpretarse, desde la no violencia, sobre el poder social, es la capacidad de ésta para dinamizar las situaciones de conflictividad señalando que toda liberación es, ante todo, un proceso lento y no súbito, que requiere acciones voluntarias conjuntas y que es posible realizarlo de manera alternativa a la lucha armada alcanzando la misma o mejor cuenta de resultados.

El «poder del pueblo» (trascendiendo el caso de Filipinas como fenómeno local e interpretándolo como un proceso transcultural), quería afirmar varias cuestiones: una muy evidente, a saber, que una de sus fuentes o pilares radicaba en su capacidad colectiva para otorgar o retirar el consentimiento a una autoridad. Pero a ésta se añadía otra más controvertida para ser admitida en las ciencias sociales que, la obtención de la liberación política mediante métodos no armados coadyuvaba a acentuar otros procesos de liberación socio-económica e incluso a remover los cimientos del poder social, en la medida en que la noviolencia se convertía en algo más que un mero instrumento o método de lucha, para afianzarse como un programa de construcción social.

Véase también: Empoderamiento, Noviolencia, Poder.

Bibliografía:

- ELWOOD, Douglas (1986), *Philippine Revolution 1986: Model of Nonviolent Change*. Quezon City.
- GOSS-MAYR, Hildegard (1997), *Come i nemici diventano amici. Insieme per la nonviolenza, la giustizia e la riconciliazione*. Bologna.
- RANDLE, Michael (1998), *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona, Paidós.

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

PODER DESTRUCTIVO. Uno de los criterios que pueden utilizarse para clasificar las diferentes formas de poder es el de las *consecuencias* de éste. Atendiendo a este criterio, el economista norteamericano Kenneth Boulding ha distinguido tres formas de poder, que denomina poder *destrutivo*, poder *productivo* y poder *integrador*.

El poder destructivo es el poder de destruir las cosas y predomina en actividades como la *amenaza*. El poder productivo es la capacidad para realizar algo nuevo a partir de lo existente (riqueza económica, ideas, obras de arte, edificios, etc.); una conducta en la que predomina el poder productivo es el *intercambio*. El poder integrador es una forma de poder productivo que permite

construir organizaciones y grupos, unir a las personas; el amor y el respeto son dos tipos de relaciones en las que predomina el poder integrador.

Como el propio Boulding reconoce, los límites entre estos tres tipos de poder son borrosos y las relaciones entre ellos, complejas. Así, en fenómenos como la guerra, donde predomina el poder destructivo, hay elementos productivos e integradores (respectivamente, por ejemplo, la actividad económica generada por la producción de armas y las relaciones de camaradería que se dan dentro de las Fuerzas Armadas). Mientras que en el amor pueden darse, junto a la fuerza predominante del poder integrador, la presencia del poder productivo (reproducción) y del destructivo (celos, acoso). Otro elemento paradójico en esta situación es el hecho de que el poder destructivo aumente, en parte, como consecuencia del aumento del poder productivo. Así, los excedentes agrícolas conseguidos a partir del Neolítico con la aparición de la agricultura hicieron posible el sostenimiento de los primeros ejércitos.

El poder destructivo de la humanidad ha aumentado enormemente con el desarrollo científico-tecnológico de los dos últimos siglos. Si bien es posible argumentar que este aumento posee aspectos positivos (por ejemplo, cuando el poder destructivo de la dinamita o las excavadoras se emplea en ciertas fases de las obras de construcción), también es indudable que el aumento del poder destructivo ha multiplicado las amenazas para los seres humanos. Además de los riesgos ecológicos derivados de multitud de actividades humanas (destrucción de ecosistemas, exterminio de especies vegetales y animales, etc.), la manifestación más aguda del poder destructivo es la guerra. También en este terreno el poder destructivo de los seres humanos ha aumentado espectacularmente a lo largo de los siglos XIX y XX por obra del conocimiento científico-tecnológico (perfeccionamiento de explosivos, misiles de largo alcance, armamento nuclear, guerra química y bacteriológica, etc.).

Tanto el poder destructivo como el productivo y el integrador pueden darse a nivel personal y a nivel de las organizaciones. El

poder personal destructivo acompaña a los individuos desde su nacimiento: el llanto de un niño recién nacido que molesta de noche consigue habitualmente que los adultos lo atiendan de alguna forma. Precisamente, una de las funciones de la educación es la de enseñar a los niños y niñas a refrenar y controlar su poder destructivo y desarrollar en mayor medida las demás variedades de poder. Pues es más fácil ejercer y disfrutar con el ejercicio del poder destructivo que con el de las otras formas de poder, que generalmente requieren un adiestramiento más prolongado. Producir o contemplar la destrucción, especialmente en sus formas más espectaculares, puede despertar en los individuos un sentimiento de disfrute más primario que otras formas de satisfacción que se llegan a apreciar sólo después de un costoso aprendizaje. Así, cientos de millones de personas en todo el mundo han podido quedar impresionadas por el espectáculo (terrible, pero deslumbrante al mismo tiempo) de la destrucción de las Torres Gemelas, una de las expresiones más crudas del poder destructivo en los últimos años; y otros tantos millones contemplan fascinados cotidianamente en el cine o en la televisión escenas de explosiones multicolores o choques estruendosos. Seguramente muchas menos poseen la formación necesaria para apreciar las *Variaciones Goldberg* de Juan Sebastian Bach o alguna otra excelsa manifestación del poder productivo.

Normalmente, sin embargo, las personas adultas poseen mayor poder destructivo del que utilizan, gracias a la intervención de diversos mecanismos de autocontrol adquiridos mediante diferentes procesos educativos. Otras autolimitaciones son de tipo pragmático; así, incluso los dictadores y tiranos sienten en ocasiones la necesidad de no abusar de su poder personal destructivo con objeto de no socavar por completo su legitimidad y mantener algunos apoyos. Con frecuencia, los dictadores han procurado combinar el ejercicio del poder destructivo (represión, imposición) con manifestaciones de poder productivo (grandes obras públicas) e integrador (recompensas a los individuos y grupos afectos).

Entre las formas más extremas de poder personal destructivo, Boulding señala el sa-

dismo, el masoquismo y, especialmente, el suicidio. Una forma de comportamiento más habitual se produce cuando hay personas que, por haberse especializado en el poder destructivo, necesitan un enemigo contra el cual ejercerlo, hasta el punto de que cuando éste no existe lo buscan o lo inventan; estas personas que construyen su personalidad en torno a la creación de un enemigo suelen crear graves problemas a las organizaciones en las que desarrollan su actividad. Sin embargo, hay otras formas de poder personal destructivo con dimensiones integradoras, como cuando reprobamos, castigamos o hasta impedimos la conducta incívica de alguien.

No sólo existe un poder personal destructivo. El poder destructivo se da, asimismo, a escala grupal, especialmente en el caso de organizaciones notoriamente capacitadas para la destrucción, como los ejércitos y las organizaciones terroristas. Ahora bien, con frecuencia se intenta y, a veces, se consigue la legitimación de algunas de estas organizaciones invocando no tanto su capacidad para la destrucción cuanto su potencial para la disuasión. Esta búsqueda de legitimación se pone de manifiesto, por ejemplo, en el plano terminológico con la sustitución de denominaciones como la de «Ministerio de la Guerra» por otras semejantes a «Ministerio de Defensa».

Tampoco las organizaciones para la destrucción son ajenas a las otras formas de poder. Así, la cultura militar, de la que forman parte virtudes como el sacrificio, la obediencia o la camaradería, posee un elevado grado de poder integrador, lo que paradójicamente fortalece el poder destructivo de la fuerzas armadas. Por otro lado, los elevados presupuestos de defensa de la mayoría de los países son el vehículo de un importante poder productivo, aunque seguramente no tan elevado como a veces se supone. En efecto, si bien es verdad que la inversión en I+D militar y en fabricación de armamento produce innovación tecnológica, desarrollo industrial y puestos de trabajo (en esto consiste el efecto que se conoce como Spin Off), parece demostrado que no es ésta, precisamente, la forma de invertir el dinero público más eficaz para conseguir esos objetivos, ni aquella que resulta socialmente más provechosa.

Aunque las distintas modalidades del ejercicio del poder destructivo resulten muy llamativas y ocupen un gran espacio en los libros de historia y en los medios de comunicación, lo cierto es que el ejercicio más negativo de este poder ha ocupado y ocupa relativamente durante poco tiempo a los seres humanos, en comparación con el que éstos dedican al empleo del poder productivo y del poder integrador. Así, aunque las guerras se cuenten entre los episodios más dolorosos y llamativos de la historia humana, lo cierto es que a ellas se han dedicado un porcentaje muy bajo del tiempo y las energías de los seres humanos. Sin embargo, el hecho de que la tecnología contemporánea haya multiplicado la magnitud del poder destructivo obliga a una reflexión constante y a un control democrático exhaustivo sobre los procesos que en nuestros días causan un daño desmedido a los seres humanos y que podrían conducir, incluso, a la destrucción de la humanidad.

Véase también: Poder, Poder Integrador, Violencia.

Bibliografía:

- ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier (1997), *Poder, ordenamiento jurídico, derechos*. Madrid, Dykinson.
- BOULDING, Kenneth E. (1963), *Conflict and defense: a general theory*. New York, Harper and Row.
- , (1990), *Las tres caras del poder*. Barcelona, Paidós.
- CRESPI, Franco (1989), *Azione sociale e potere*. Bologna, Mulino.

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

PODER INTEGRADOR. A la hora de clasificar las diferentes formas de poder pueden utilizarse diversos criterios. Uno de esos criterios es el de las *consecuencias* de aquél y, empleando este criterio, el economista norteamericano Kenneth Boulding ha distinguido tres variedades del poder, a las que denomina «poder destructivo», «poder *productivo*» y «poder *integrador*».

El poder destructivo predomina en actividades como la *amenaza* (poder amenazador).

El poder productivo es la capacidad para realizar algo nuevo a partir de lo existente. El poder integrador es una forma de poder productivo que permite construir organizaciones y grupos, unir a las personas. A veces descansa sobre la capacidad (presente, por ejemplo, en reformadores políticos, fundadores de religiones, líderes carismáticos, etc.) de crear ideas para el futuro y persuadir a otros de su validez. Según Boulding, es la más importante de las tres categorías mencionadas, pues sin el poder integrador ni el poder productivo ni el destructivo pueden desarrollarse en grado considerable. Pensemos en organizaciones como una empresa o un ejército; la capacidad de estas organizaciones para producir y para destruir, respectivamente, no podrá ser demasiado grande sin un considerable grado de cohesión interna entre sus miembros y si quienes han de obedecer no reconocen la legitimidad de quienes detentan el mando. Por otra parte, un poder integrador fuerte puede acabar imponiéndose a otras formas de poder. Así, la civilización china poseía un sistema integrador tan sólido que sus conquistadores en diversas épocas (mongoles, manchúes, superiores a la sazón en poder destructivo) acabaron convirtiéndose culturalmente en chinos en lugar de conseguir imponer a los chinos su propia cultura.

Las fronteras entre las tres formas mencionadas de poder, reconoce Boulding, son borrosas. Así, el poder destructivo lo encontramos no sólo en medios inequívocamente desintegradores como las armas, sino también en medios destructivos con un aspecto productivo, como las excavadoras y los cuchillos. Por su parte, el poder integrador, que permite construir organizaciones, grupos y redes humanas, tiene también un aspecto destructivo cuando produce exclusiones y enemistades. Así, la integración que produce el sentimiento de pertenencia a una misma nación o religión puede (aunque no necesariamente) provocar la hostilidad y hasta la agresión violenta hacia quienes no pertenecen al mismo grupo nacional o religioso.

La reflexión sobre el poder integrador resulta singularmente importante desde el punto de vista de la reflexión contemporánea sobre la paz, que tiende a realizar una lectura más

positiva de los conflictos que en el pasado. De acuerdo con esa lectura, no sólo es imposible desterrar los conflictos de la experiencia humana, sino que éstos resultan ser una respuesta adecuada a las situaciones de dominación. Ahora bien, resultaría ingenuo esperar que la resistencia a la opresión pudiera realizarse sin un ejercicio del poder por parte de quienes resisten. El reto para la teoría de la paz no debe formularse, pues, en términos de evitación de los conflictos o de desintegración del poder, sino en términos de la articulación de formas no violentas de afrontar los conflictos y de resistirse al poder despótico mediante formas alternativas de ejercer el poder. La teoría de la no violencia rechaza la reducción del poder a la *fuerza* (esto es, a formas de violencia directa) y propone alcanzar los objetivos políticos mediante formas no-violentas de poder. Las reflexiones de Boulding acerca del poder integrador resultan, pues, completamente pertinentes para estos objetivos. Así, es interesante su reflexión acerca de cómo la mayoría de las sociedades conceden un grado no despreciable de poder integrador a aquellos individuos más desprovistos de otras formas de poder. De este modo, se crean redes asistenciales para los enfermos, los ancianos y los discapacitados, así como mecanismos de solidaridad intergeneracional (cuidados de los padres a los hijos y de éstos a sus progenitores enfermos, sistemas de seguridad social, etc.). Los marginados y los excluidos, por su parte, han conseguido con frecuencia incrementar su poder por medio de la organización, como en los casos del movimiento obrero o de los más recientes grupos antiglobalización.

Según Boulding, el poder integrador se basa sobre complejas redes de comunicación y aprendizaje. Una característica del *fundamentalismo* consiste precisamente en la creación de culturas limitadas de aprendizaje, culturas en las que se establecen límites a lo que es legítimo aprender, en las que se detiene el proceso de aprendizaje cuando se considera que se ha inculcado a los individuos el carácter deseado. Frente a las culturas fundamentalistas, el éxito de la cultura científica residiría en el hecho de que es una cultura de aprendizaje no limitado, una cultura que, como

otras culturas integradoras, tiene entre sus recursos principales la capacidad de la persuasión. Habría que matizar a Boulding que, siendo efectivamente la científica una cultura menos dada al fundamentalismo que otras, tampoco está exenta de estos peligros, por lo que también es necesaria una constante vigilancia antidogmática por parte de los científicos y los ciudadanos con respecto a los veredictos presentados socialmente con la aureola de la cientificidad.

Igual que el poder destructivo y el productivo, el poder integrador puede darse tanto a nivel personal como a nivel de las organizaciones. Las formas más fundamentales de ejercer el poder integrador en el ámbito personal son el amor, el respeto y la reciprocidad. Muy cercano al respeto está la legitimidad, sobre la cual está basada de forma fundamental la organización social.

El poder integrador ha de estar presente en todas las organizaciones, pues de lo contrario la existencia de éstas no sería posible. Sin embargo, algunas organizaciones confían en el poder integrador más que otras, y lo promueven en mayor medida. En estas organizaciones se dan fuertes relaciones de reciprocidad y los individuos tienen la convicción de que, si bien dan algo a la organización, también reciben beneficios importantes (no siempre económicos) de ella. Cualquier organización se sentirá si se incrementa el egoísmo de quienes la integran.

Diversas sociedades y culturas pueden producir diferentes formas de integración, lo que en ocasiones da lugar a conflictos entre ellas. La razón es que quienes valoran una cierta estrategia de integración suelen tender a ver a los no creyentes como una amenaza a la credibilidad de la propia solución de integración. Con frecuencia, esta situación desemboca en un alejamiento y una falta de comunicación entre los grupos, que es necesario corregir mediante estrategias de conocimiento mutuo y creación de redes que favorezcan la integración entre grupos.

Dos ejemplos de sistemas integradores mencionados por Boulding resultan especialmente interesantes. Uno es el de los estados organizados democráticamente. En éstos, las elecciones han de ganarse mediante prome-

sas, no amenazas, convenciendo a los electores sobre la idoneidad de un proyecto común, lo que contribuye a incrementar la cohesión social. El otro sistema integrador es la paz internacional. Habría dos formas de extender la coexistencia pacífica entre diversas comunidades políticas. Una es la formación de grandes estados a partir de unidades políticas más pequeñas. Pero más interesante es la búsqueda de fórmulas de integración entre estados mediante tratados, alianzas, creación de organizaciones internacionales, etc. Estas fórmulas limitan con frecuencia el poder destructivo de unos estados hacia otros y aumentan el poder integrador de todos y cada uno de los participantes.

Véase también: Conflicto, Noviolencia, Poder, Poder destructivo.

Bibliografía:

- ANSUÁTEGUI ROIG, Francisco Javier (1997), *Poder, ordenamiento jurídico, derechos*. Madrid, Dykinson.
- BOULDING, Kenneth E. (1963), *Conflict and defense: a general theory*. New York, Harper and Row.
- , (1990), *Las tres caras del poder*. Barcelona, Paidós.
- CRESPI, Franco (1989), *Azione sociale e potere*. Bologna, Mulino.

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

PODER Y CONOCIMIENTO. El concepto de poder se ha interpretado de diversas formas con respecto a su relación con el conocimiento (saber, sabiduría, autoridad moral, etc.). En la tradición clásica, el poder puede ser una forma de areté (virtud), o de auctoritas, que permite el ordenamiento (por parte de una minoría elitista, o de un grupo aristocrático, generalmente) normativo de lo social, lo cual incluye tanto formas diversas de incuestionada imposición y dominio, fuerza y coacción, como de pacificación (ejemplo, en la tradición romana: pax, potestas, imperium). En la tradición modernista liberal europea, sobre todo francesa y anglosajona, el poder se interpreta como algo más objetivo y racional, algo que se tiene y administra, y, por

tanto, algo que se puede negociar, quitar, eliminar, moderar. Es decir, el poder es algo que se ejerce entre sujetos racionales que «acuerdan» (más o menos impositivamente) cuánto de ese poder se puede o debe ejercer, controlar, distribuir, negociar, etc. En la tradición marxista, el poder (burgués) es una forma de imposición ideológica (violenta) estructural, cultural y simbólicamente ejercida, que camufla las estructuras de dominio económico, incluso con formas de complicidad (ideología inconsciente), en último término mediadas por estructuras de control de la conciencia de los individuos. La crítica marxista insiste en la relación entre poder y control ideológico de la conciencia. El poder ligado al sistema capitalista crea una ideología de legitimación que funciona como un mecanismo de complicidad de la conciencia alienada del individuo. La crítica marxista postmoderna (Jameson) pasa por tanto por la crítica de los mecanismos de control de esa conciencia alienada.

Las formas de poder-saber y su incidencia en el mundo de los valores han sido estudiadas históricamente. Las épocas históricas reflejan la evolución de las relaciones entre poder-saber-conocimiento-conciencia. La historia muestra como el ser humano va experimentando formas diferentes de objetividad, subjetividad e intersubjetividad, dependientes de su grado de conocimiento-saber, con consecuencias positivas o negativas. Ello vale también para las formas culturales de violencia. En la antigüedad, determinadas castas, como la sacerdotal, acaparadoras del saber arcano o prohibido en la pre-modernidad, tenían el poder de imponer una determinada concepción de la vida o conductas específicas con respecto a la economía, el cuerpo, la sexualidad, etc. Según Norbert Elías, en la Edad Media la tolerancia hacia las diversas formas de violencia era algo cotidianamente asumido, y entre la clase nobiliaria era incluso una forma de «pasatiempo» ligado a estatus social, reconocimiento y prestigio —poder simbólico— en suma. Por otra parte, ya en la modernidad, Foucault ha estudiado con su método de «arqueología del saber» como el saber de los especialistas se traduce en una capacidad de poder normativo burocráticamente institucionalizado. Por ejemplo, los médicos o los

psiquiatras en los hospitales del siglo XIX tenían el poder de definir lo que es salud o enfermedad, y en consecuencia proponían conductas y valores sobre la visión y represión o control del cuerpo con respecto a la sexualidad en general, masculina o femenina, las tipologías, diagnósticos y tratamientos de enfermedades físicas y mentales, determinando la reclusión, la segregación, etc., de los pacientes, con su consecuente estigmatización social (violencia simbólica).

Con la evolución de la ciencia, surgen evidentemente formas de poder-saber nuevas, con consecuencias para el control social. La ciencia, como ejemplo por antonomasia de poder-saber, no es neutra con respecto a los valores. Aparte de su potencialidad positiva, emancipativa, la ciencia ha estado y está, históricamente ligada al control instrumental y normativo. El poder científico entraña muchas veces una ideología instrumental, mecanicista, desarrollista o economicista. Además, con la evolución social del saber de experto, surgen formas de poder-saber que se imponen por el carácter de poder simbólico, determinando una de vida o de ideología que dicta lo que podemos y debemos o no podemos y debemos hacer, desear, pensar, etc. Muchas censuras, prohibiciones, negaciones, emanan de esta relación entre poder-saber ideológico. Pero también surgen paralelamente nuevas formas de conocimiento emancipativo que buscan reasignar el poder para fines de emancipación (*empowerment*) y de desmascaramiento (*poder crítico*), formas de conocimiento que buscan cimentar una ética de la ciencia, en todas sus manifestaciones (*bio-ética, ética medio-ambiental, etc.*).

Es evidente que el poder está relacionado con formas de conocimiento. El poder no sólo se negocia o se impone, sino que produce y reproduce los mecanismos ideológicos (cognitivos, emotivos, y valorativos) de su propia legitimación (poder de auto-legitimación), a la par que produce ordenamientos (en grados diversos de consenso) bajo criterios de saber o de conocimiento (poder epistémico), lo cual genera «dividendos» sociales de prestigio y estatus (poder simbólico). Y esto vale, igualmente, para todas las formas de contra-poder, de emancipación, de «empowerment», etc.

Contrasta, en la modernidad contemporánea, el impacto de las formas acríticas e instrumentales del poder-saber científico, económico, burocrático, etc., con la cada vez mayor concienciación e intolerancia de las formas de violencia estructural (dictaduras, políticas autoritarias, etc.) cultural (violencia de género, violencia contra los inmigrantes, los niños, la naturaleza, los animales, etc.), así como la existencia de movimientos que promueven una crítica y una concienciación educativa o regulativa y jurídica de todo tipo de violencia, incluyendo a los no-humanos: derechos de los animales, ecocidio, etc.

Véase también: Poder.

Bibliografía:

- BALBIER, E. *et alli* (1990), *Michel Foucault, Fisiólogo*. Barcelona, Gedisa.
- ELÍAS, Norbert (1982), *La Sociedad Cortesana*. México, F.C.E.
- , (1994), *Conocimiento y Poder*. Madrid, La Piqueta.
- FOUCAULT, Michael (1988), *Un diálogo sobre el Poder*. Madrid, Alianza Editorial.
- RICOEUR, Paul (1989), *Ideología y Utopía*. Barcelona, Gedisa.

JOSÉ MANUEL MARTÍN MORILLAS

POSTCOLONIALISMO. El fin de la II Guerra Mundial supuso el fin de la hegemonía británica, vieja potencia colonial, y el ascenso de los Estados Unidos a la condición de potencia hegemónica, en disputa con la otra gran potencia militar (que no económica) surgida de la guerra, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. El apogeo de la hegemonía estadounidense —no una potencia colonial sino antigua colonia, pero con ventajas económicas decisivas frente a sus viejos competidores— supuso, por tanto, un tímido impulso a un proceso de emancipación colonial que, tras la ruptura de los vínculos privilegiados con las metrópolis, insertó a los nuevos Estados, surgidos de la condena del colonialismo y de la afirmación del Derecho de Autodeterminación (política), en un mercado mundial (económico) masivamente do-

minado por los Estados Unidos. El postcolonialismo o el neocolonialismo designará, así, una situación en la que la independencia política y la afirmación de una soberanía formal no se corresponden con la *dependencia* económica, financiera, tecnológica, política o militar de los territorios recién emancipados.

En economía, en efecto, muchos de ellos siguen condenados al monocultivo y al viejo patrón de comercio por el que exportan materias primas y productos agrícolas, cuya demanda se regula y cuyos precios se fijan en los países avanzados, e importan productos manufacturados y bienes de equipo caros y mal adaptados a sus necesidades, deteriorándose constantemente en su contra la relación real de intercambio, es decir, debiendo exportar más cantidad de sus productos tradicionales para adquirir la misma cantidad de productos importados. La dependencia comercial y tecnológica, además, se dobla en dependencia productiva y en subordinación financiera, cuya manifestación más dramática es la crisis de la deuda, que lastra aún hoy las posibilidades de desarrollo de los países menos avanzados.

En política, los Estados resultantes de la independencia, modelados a imagen y semejanza de los de las metrópolis, no se apoyan en una base histórica elaborada a lo largo del tiempo. A menudo han sido definidos sobre un mapa, a conveniencia de las potencias coloniales y del reparto de sus zonas de influencia, reuniendo en su interior pueblos y culturas de procedencia muy diversa. Además, en dichos países el vínculo social no pasa por el estado, sino por la familia, los clanes, los lazos tribales o regionales, por lo que el Estado no es sino un artificio moderno superpuesto a estructuras tradicionales que, por añadidura, frecuentemente copa las escasas riquezas y oportunidades y los vínculos con el exterior, de modo que su ocupación y control se organiza según líneas étnicas con exclusión del resto de los pueblos/etnias. En otros términos, la crónica escasez imposibilita o dificulta gravemente la integración de la mayoría de la población e impone un control sin concesiones, a través de la fuerza. El Estado en los países que surgen del proceso descolonizador es, pues, frágil en relación con

el conjunto de su propia sociedad, a veces omnipresente pero siempre impotente, y o bien clientelista respecto a una parte de ella frente a las demás, o depredador de la totalidad a manos de reducidas elites y de sus grupos de apoyo, que intentan monopolizar, frecuentemente sin éxito, el ejercicio de la violencia. También, sea cual sea su tamaño, es frágil frente a otros Estados más fuertes y frente a las grandes empresas transnacionales, que dictan su ley y que castigan, de forma más cruel que con la explotación de antaño, con la *desconexión* forzosa la falta de seguridad o la ausencia de condiciones favorables para sus actividades. Como ha escrito Ulrich Beck, en efecto, las empresas multinacionales maximizan su poder invirtiendo exactamente la imagen clásica de la dominación: el medio coercitivo no es la invasión amenazadora, sino la amenaza de no invasión de los inversores o su amenazador abandono.

En la cultura, la escisión entre unas elites minoritarias occidentalizadas y cosmopolitas y las mayorías tradicionalistas reflejan el hecho de una desintegración cultural, que mantiene en la marginalidad a amplios grupos de población, abocados a una aculturación forzosa o al cultivo de identidades excluyentes que, frecuentemente, desembocan en la negación violenta de los excluidos —los infieles, las elites modernistas—, como en las diversas variedades de fundamentalismos, o en la implosión de sociedades y economías enteras a través de guerras civiles internas y de una violencia sin fin, en el doble sentido del término: es decir, interminables y sin otro objetivo definido que no sea preservar las propias fuentes de poder, frecuentemente vinculadas a las diversas modalidades de la economía criminal.

En el terreno militar, por último, los países del Norte facilitan la formación y los medios de destrucción, quedando para los países periféricos el seguidismo, el control de las propias poblaciones y la compra de armas, si bien la deslegitimación del Estado y del sistema en su conjunto, y las dificultades financieras y humanas de los países avanzados para mantener una guerra prolongada, han dificultado grandemente las soluciones «coloniales» de las recurrentes crisis sociales y políticas.

Así, tras el acceso a la descolonización, que puede darse por concluida con éxito en los sesenta, los nuevos Estados encararon dificultades extraordinarias para sostener tasas de crecimiento suficientes y lograr un desarrollo nacional sostenido, que chocaba con las estructuras de un orden económico internacional extraordinariamente injusto y enemigo. De hecho, como han documentado ampliamente los Informes sobre desarrollo humano de las Naciones Unidas, la brecha entre el Norte y el Sur se acrecienta pavorosamente justo desde los años sesenta, cuando el movimiento tercermundista parecía tener políticamente el viento en popa, y su importancia reforzada por su mayoría, desde 1960, en la Asamblea General de las Naciones Unidas, que les permitió imponer declaraciones que legitimaban sus afirmaciones anticoloniales y su aspiración a un *nuevo orden económico internacional*, que colmase la creciente polarización de la riqueza entre los *centros* y las *periferias*.

El punto más alto de su poder, que coincidió con la derrota de Estados Unidos en Vietnam y con la decisión de la Organización de Países Exportadores de Petróleo de multiplicar el precio de petróleo, coincidió también, sin embargo, con el inicio de la larga crisis que comienza en los setenta y que, para muchos de los países que accedieron en este periodo a la independencia, representará un deterioro dramático de sus condiciones de vida. En los años ochenta, el espíritu de la Conferencia de Bandung y, más tarde, de la Tricontinental, se desvanecerá en medio de una creciente competencia y de dificultades económicas insalvables, que concluirán con el colapso del Segundo Mundo y con la «década perdida» de América Latina y África, aunque hace su aparición un nuevo tipo de revuelta, la Revolución Iraní, que planteará el derecho a una alteridad radical, es decir, la denegación total de los valores y objetivos sociales considerados importantes en el mundo moderno.

También desde los años ochenta, y con mayor claridad en la última década del pasado siglo, el antiguo *tercer mundo* se disuelve como construcción sociopolítica, como amenaza incluso, para volver a ser el Sur, una especie de proyección degradada del Norte, con di-

ficultades insuperables para enarbolar un proyecto propio. En un mundo, sin embargo, en el que prolifera una profunda desafección hacia lo público sólo queda la salida individual, la opción de las masivas migraciones no reguladas desde el Sur hacia el Norte, que replantea necesariamente la cuestión de la «ciudadanía» y la reivindicación de un igualitarismo instantáneo.

Véase también: Colonialismo, Derecho a la autodeterminación de los pueblos, Desarrollo humano, Estado, Poder, Violencia.

Bibliografía:

- MARTÍNEZ CARRERAS, José U. (1987), *Historia de la descolonización, 1919-1987. Las independencias de Asia y Africa*. Madrid, Itsmo.
 MIEGE, Jean Lois (1975), *Expansión europea y descolonización. De 1870 a nuestros días*. Barcelona, Lábor.

JORGE HURTADO JORDÁ

POSTMODERNIDAD. La postmodernidad designa la nueva fase en la que han entrado las modernas sociedades democráticas en el último cuarto del siglo XX, en el contexto de la sociedad postindustrial y de la globalización. Se quiere marcar una nueva fase en la que se toma distancia de algunos postulados de la Ilustración. Hay una reacción contra algunos de los principios e ideales del proyecto ilustrado: la idea del progreso que avanza hacia una meta última de la historia, la pretensión de una historia universal, la importancia de los grandes ideales políticos y éticos capaces de motivar a la gente, la idea de sacrificarse por el futuro de las generaciones y por la construcción de un mundo mejor, la apelación a leyes de la historia y del progreso, la confianza en la razón y la importancia de los sujetos colectivos, etc. Las grandes ideologías y utopías de la modernidad no han respondido a las expectativas que se habían depositado en ellas y han actuado como generadoras de violencia (conceptual, tecnológica, política y sociocultural) y como mediaciones para una occidentalización del mundo, agrediendo a culturas milenarias y sociedades tradicionales bien asentadas.

De ahí que la postmodernidad rechace la violencia en sus diversas formas y pregone el pacifismo, el respeto a cada cultura y el derecho a la diferencia respecto a los patrones impositivos del Occidente ilustrado. La postmodernidad implica una revisión de los grandes relatos e ideales modernos. Refleja el desencanto con la Ilustración, la modernidad y el progreso, a la luz de los grandes símbolos del siglo XX, Auschwitz e Hiroshima, que descubren el potencial de violencia subyacente a los grandes proyectos ilustrados. Hay un cierto cansancio respecto a una historia entendida en clave emancipatoria e ilustrada. De ahí la preferencia por un pensamiento débil, centrado en el ámbito privado e individual; la importancia del presente contra los utopismos y pretensiones de futuro de las grandes ideologías; la valoración de los elementos estéticos y el redescubrimiento del cuerpo, contra el sujeto racionalista y el pensamiento abstracto. Se valora lo gratuito, lo contemplativo y la misma naturaleza, contra el pragmatismo funcionalista y tecnológico que ha generado grandes desastres ecológicos.

Sin embargo, también en el movimiento postmoderno hay un potencial implícito de agresividad y de violencia. El desapego respecto a las ideologías y creencias puede degenerar en el pasotismo del que se deja guiar por los medios de comunicación de masas. De la misma manera, la estética puede convertirse en un sustituto de la ética, a costa de los mismos derechos humanos, mientras que el refugio en lo fragmentario y en lo privado facilita la despolitización del hombre y la pérdida de protagonismo de la sociedad civil respecto del estado. En una sociedad marcada por la xenofobia y el racismo, por un lado, y por la injusticia en el orden económico, tanto nacional como internacional, no es aceptable un pensamiento débil que se desentienda de la totalidad. No es posible la paz si no se basa en la justicia y ante los graves problemas que plantea la globalización y la creciente interacción entre las sociedades (inmigraciones, deuda externa del tercer mundo, problemas ecológicos, concentración de la riqueza del planeta en el primer mundo, neocolonialismo económico y político, etc.) la postmodernidad es una mala solución. Por eso, la

postmodernidad aparece también como el síntoma de una sociedad satisfecha, conservadora y sin proyecto de futuro. La sociedad de consumo favorece el individualismo descomprometido, legitimando la violencia constituida y haciendo el juego a los grupos y poderes fácticos. El refugio en lo privado y el pensamiento débil se convierte así en una forma de complicidad con la injusticia social y con la marginación de los grupos, poblaciones y países más vulnerables.

Véase también: Estado, Globalización, Modernidad, Multiculturalidad, Racismo, Xenofobia.

Bibliografía:

- LYOTARD, Jean F. (1984), *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra.
- NEBRED, Jesús J. (1993), *Muerte de Dios y postmodernidad*. Granada, Universidad de Granada.
- PICÓ, José (Comp.) (1988), *Modernidad y postmodernidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

POTENCIAS ATÓMICAS. Se pueden distinguir las que lo eran antes de 1970, a saber, EE UU, la URSS (hoy Federación Rusa), Inglaterra, Francia, China, Israel y la India. Después de esa fecha hay que añadir Pakistán. Corea del Norte parece también haber tenido éxito, aunque su programa está congelado.

Además hay que considerar que algunos países cuentan con la tecnología precisa para fabricarlas, al menos los diseños más sencillos. De hecho toda una serie de países desarrollaron programas de armamento nuclear a saber, Brasil, Rumanía, Sudáfrica, Corea del Sur, Suiza, Taiwán, Yugoslavia, Suecia, Australia y Egipto.

De algunos países sólo existen sospechas, pero no evidencia de que desarrollaran en su día un programa de armamento nuclear que luego cancelarían. De otros países se dice que buscan dotarse de armamento nuclear, a saber, Irak, Irán y Libia, pero para estos casos es seguramente difícil encontrar fuentes independientes que lo atestigüen.

Existe cierta polémica sobre si se pueden des-inventar las armas nucleares. Si dejara de

haber «vocaciones» de diseñadores de armamento nuclear es posible que se perdiera parte de su saber tácito y que se perdiera, como mínimo, la capacidad de modernizar el armamento. El problema es que parte de la industria nuclear civil, tal y como existe hoy en día, es depositaria del saber preciso para reinventarlas. Pero es posible que la industria nuclear civil cambie en el futuro y se haga progresivamente incompatible con la elaboración de material fisible (el útil para ser usado como explosivo nuclear). Existen algunas propuestas en ese sentido en ámbitos especializados. Lo que sí parece alcanzable, a más corto plazo, es que se acabe con la disponibilidad inmediata del armamento que todavía existe en la actualidad listo para ser usado en cuestión de minutos, y eso a pesar de que se han reducido los estados de máxima alerta en muchos casos. Lo ideal, a corto o medio plazo, y como medida transitoria y realista hasta el desarme total, sería llegar a la situación de latencia, estado que los analistas atribuyen a Japón: ser capaces de construir o de reconstruir un arsenal atómico en un plazo de meses.

Véase también: Desarme nuclear, Disuasión nuclear.

Bibliografía:

JONES, Walter (1991), *The logic of international relations*. Harper Collins.

UNITED NATIONS (1994), *Disarmament: assuring the success of the non-proliferation treaty*. New York.

Webs:

<http://www.fas.org> (Página de la federación americana de científicos).

<http://www.basicint.org> (Página del consejo de seguridad anglo-americano).

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

PRECIO DE LA SANGRE. Una forma relacionada con el rescate, como intercambio que limita la violencia directa, es la compensación de una muerte o ataque a cambio de un bien. El llamado precio de la sangre (*wergild* o *wergela* en la ley germánica y romana,

diya entre los árabes), permite que la muerte o heridas infligidas a un miembro de un grupo se pueda recompensar pagando una cantidad determinada de dinero o bienes materiales (ganado, por ejemplo). Esta forma de regulación pacífica se desarrolla en sociedades tribales, sin autoridad política institucionalizada, que practican ocasionalmente el arbitraje, pero se rigen básicamente por un sistema de justicia privada y relaciones de honor. Una muerte se toma como ofensa a todo el grupo y se puede compensar con la venganza, ocasionando una escalada violenta del conflicto. Pero si se exige el precio de la sangre, se evitan más muertes, y la ofensa se repara con el aumento de las riquezas del rival, y por tanto, de su honor. En la ley beduina, todavía vigente en algunos países árabes, este tipo de rescate puede convertirse aparentemente en perdón, porque la tribu agraviada puede renunciar voluntariamente a su derecho a ser compensada. A cambio recibe un beneficio simbólico, porque este acto la sitúa por encima de la otra en nobleza, y le otorga un poder que puede hacerse patente en otro conflicto.

Véase también: Nómadas, Rescate.

Bibliografía:

PERISTIANY, Jonh. C. (Ed.) (1968), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona, Lábora.

TYAN, Emile (1993), «Diya», en *Encyclopædia of Islam* (II). Leiden, Brill, 340-342.

ANA RUTH VIDAL LUENGO

PREJUICIO. ¿Qué es lo que hace que determinados grupos de personas maltraten a otra u otras personas por ser miembros de otros grupos? Pensadores religiosos, líderes políticos, sociólogos, trabajadores sociales, etc., han intentado dar respuesta a esta importante pregunta. Los psicólogos sociales creen que el proceso subyacente que conduce a la discriminación social se debe principalmente al prejuicio (la evaluación positiva o negativa de un grupo social y de sus miembros). Una vez más, las personas se comprometen más a menudo con las evaluaciones negativas, éstas

suelen oscilar desde un ligero desagrado hasta un odio ciego.

Uno de los autores, históricamente, más importantes en el estudio del prejuicio es Allport (1977) y lo define como pensar mal de los otros sin motivo suficiente. Es una *actitud hostil* o de desconfianza hacia un individuo por ser miembro de un determinado grupo. Para Smith (1993) el prejuicio es una emoción (negativa) social.

En el prejuicio, siguiendo a Sears (1988) se pueden distinguir dos tipos: el *prejuicio clásico* y el *prejuicio simbólico*. El primero, está basado en el conflicto real y manifiesto que se da entre los diferentes grupos. El supuesto de partida es que en la base del prejuicio existe un conflicto entre ambas comunidades y que dicho conflicto termina por afectar a la vida privada de las personas individuales. Los primeros estudios sobre el prejuicio real se centraban en los prejuicios de la comunidad blanca, dominante en Estados Unidos, con respecto a la comunidad negra, sometida al dominio de la primera. Ejemplo de este tipo de prejuicio es el odio violento que manifiestan unos grupos por los otros o por sus miembros: los nazis sobre los judíos, el Ku Klux Klan hacia los negros, los «cabezas rapadas». El segundo, el prejuicio simbólico, representa una dimensión distinta a la anterior, ya que no se basa en el conflicto entre las comunidades respectivas, sino que es la consecuencia del afecto negativo, de los sentimientos negativos que los otros grupos nos despiertan, y su raíz son los principios morales tradicionales norteamericanos que surgen de la ética protestante, es la ideología del éxito, de la riqueza, del pluralismo y del trabajo duro. La (supuesta) violación sistemática de estos valores por parte de la comunidad negra es lo que justifica la expresión de esta forma de prejuicio. Éste es más frío y sosegado, se pone en funcionamiento cuando existen formas discriminatorias llevadas a cabo de forma más calmada y sin que se observe ningún signo abierto de fanatismo. Ejemplos de este tipo de prejuicio lo podemos encontrar con: equipos deportivos que se benefician de atletas afroamericanos en el campo, pero nunca encontramos un afroamericano con las cualidades requeridas para un trabajo

en una oficina; cuando a las minorías se les prohíben o se les hace casi imposible alquilar casas en un vecindario determinado por pertenecer a otra etnia, con alquileres más caros, con excusas variadas, etc.

Tanto en el prejuicio sutil o simbólico como en el prejuicio manifiesto, nuestras interacciones sociales con los demás están influenciadas por: nuestros pensamientos, nuestra forma de clasificarlos por los sentimientos que nos despiertan «los otros». Así, cuando el niño ve el odio que sus padres y familiares tienen hacia un grupo minoritario, figuras para él respetadas y amadas, aprenderá a odiar y a no respetar a ese grupo, como lo hacen sus padres, y a sentir orgullo por ser miembro del grupo al cual pertenece, «mi grupo es mejor que su grupo», es lo que conocemos con el nombre de *identidad social* y hace referencia al conocimiento que tenemos las personas de pertenecer a determinados grupos sociales, junto con el significado emocional y los valores que conlleva esa pertenencia. Así, la autoimagen y el auto-concepto pueden depender de su pertenencia grupal. Esta identidad social se forma a través de un proceso, que se realiza a lo largo de la infancia, por el cual se atribuye a sí mismo las características percibidas como típicas de su grupo. Por ejemplo, por el hecho de ser niño, tanto como los padres, la sociedad, le atribuyen determinadas conductas, «los niños no lloran, eso es de niñas», «los niños no juegan con muñecas, eso es de niñas», etc.

Según Allport (1977) la adquisición del prejuicio se realiza a través de distintas fases:

a) *Fase de conformidad*. En cualquier grupo social, entre los valores existentes, también existen actitudes prejuiciosas típicas (por ejemplo, prejuicio anti-gitano). Es decir, toda sociedad tiene «enemigos» hacia los cuales se desarrollan prejuicios. Un sujeto se considera miembro de un grupo (endogrupo) cuando asume y reproduce las actitudes y las pautas de comportamiento de su propio grupo, entre esas actitudes y pautas de conducta nos encontramos el prejuicio.

b) *Mecanismo de la educación*. Siguiendo a Allport, los seis primeros años de vida son fundamentales para la adquisición de las acti-

tudes sociales. Aunque no tiene totalmente formada su personalidad, sí podemos decir que está configurada la personalidad prejuiciosa.

Siguiendo a Doyle, Beaudet y Aboud (1988), y desde una perspectiva cognitiva, la adquisición de los prejuicios y el conflicto intergrupo sigue las siguientes etapas:

— Los niños pequeños presentan actitudes negativas hacia otros grupos étnicos, siendo dicho prejuicio fruto de procesos inmaduros de razonamiento. En la *fase preoperacional* los niños se describen a sí mismos y a los demás en función de los atributos externos más que en base a características de personalidad interna (ejemplo, niño-niña; negro-blanco).

— Los cambios en las actitudes hacia los otros grupos étnicos están relacionados con el desarrollo de habilidades cognitivas. Por esto, en la *fase de operaciones concretas* los niños son capaces de realizar categorizaciones múltiples y pueden percibir a los miembros de diferentes grupos étnicos como similares a ellos mismos en otros atributos que no sea la etnia. Esto es debido a que ya puede tener en cuenta no sólo características físicas sino también características psicológicas. Por todo ello, los niños de mayor edad es más probable que perciban como similares a ellos mismos a sujetos de otros grupos. Es esta una etapa decisiva para trabajar con los niños desde la escuela el desarrollo moral para evitar la aparición de actitudes prejuiciosas.

Ante la pregunta qué procesos pueden modificar o consolidar un prejuicio, podemos citar tres:

1. *Condicionamiento*. Una experiencia traumática con un miembro de un grupo social puede generalizarse a todos los miembros del grupo social al que pertenece el sujeto, siendo la base para que se establezca el prejuicio. Aunque no siempre es experiencia de primera mano, también se puede condicionar por el simple hecho de haberlo visto (aprendizaje vicario), los comentarios de los otros, los medios de comunicación, etc.

2. *Percepción Selectiva*. Los seres humanos somos procesadores de información, en nuestra vida diaria hay cantidad de estímulo

los que nos bombardean con datos, pero nuestra capacidad de procesar es limitada, por ellos sólo atendemos a lo más distintivo o importante para nosotros. La percepción selectiva hace referencia a que nos fijamos más en unas cosas que en otras, y este filtrado de información social está relacionado con nuestras actitudes prejuiciosas. Por ejemplo, cuando una persona, con actitudes negativas hacia los negros, va paseando por la calle es muy probable que no haga caso de la presencia de las personas de su propio grupo pero sí se fije exclusivamente en una persona negra y observe sus movimientos con actitud recelosa.

3. *Necesidad de estatus*. Hace referencia a la necesidad que tienen los miembros de un grupo de mantener la autoestima y la seguridad, esto podría hacer aparecer actitudes prejuiciosas y comportamientos racistas de los miembros del endogrupo hacia sujetos del exogrupo. Por ejemplo, aumentan las actitudes prejuiciosas de los miembros de una comunidad cuando ven amenazados sus puestos de trabajo por la llegada masiva de inmigrantes a su ciudad.

Existen factores socio-culturales que pueden estimular el prejuicio, estos son:

— Una estructura social que está caracterizada por su heterogeneidad, en criterios de etnias, clases, ideologías, etc.

— Existencia de barreras de comunicación y desconocimiento de los grupos.

— El o los grupos minoritarios crecen más que el grupo mayoritario.

— Existe competencia de los grupos o sólo percepción de amenaza.

— Las costumbres de los grupos favorecen el prejuicio.

— Existen justificaciones tradicionales de etnocentrismo.

— El grupo mayoritario no favorece el pluralismo cultural.

Además, Allport señaló cómo el prejuicio se incrementa en sujetos que se encuentran en situaciones de descenso del estatus social, así como en sociedades en periodos de cambios bruscos o de fuerte crisis económica.

Resumiendo, podemos decir que cualquier grupo que comparte una característica socialmente significativa puede ser blanco de prejuicio. La religión, el sexo, la edad, el estatus social y el entorno cultural son líneas divisorias en muchas sociedades que pueden producir prejuicios y comportamientos discriminatorios. De nosotros depende trabajar para evitar, en lo posible, la aparición de conductas prejuiciosas.

Véase también: Actitud, Desarrollo moral, Etnocentrismo.

Bibliografía:

- ALLPORT, Gordon W. (1977), *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires.
- DOYLE, Anna-Beth, BEAUDET, J. y ABOUD, Francis (1988), «Developmental patterns in the flexibility of children's ethnic attitudes», *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 19 (1), 3-18.
- ECHEBARRÍA, Agustín, GARAIGORDOBIL, Maite T., GONZÁLEZ, J. L. y VILLARREAL, M. (1995), *Psicología del prejuicio y el racismo*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Aceres.
- O'SEARS, Davids (1988), «Symbolic Racism», en KATZ, P. A. y TAYLOR, D. A. (Eds.) *Eliminating Racism*. New York, Plenum Press.
- SMITH, Elliot R. (1993), «Social identity and social emotions, toward new conceptualizations of prejudice», en MACKIE, D. M. y HAMILTON, D. L. (Eds.), *Affect, Cognition and Stereotyping*. San Diego, Academic Press.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA,
INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

PREMIOS NOBEL ALTERNATIVOS. Este es, en realidad, el nombre oficioso que reciben los galardones de la Fundación *Right Livelihood Award*, que otorga los Premios a la Justa Subsistencia o Correcta Forma de Vida. Fueron los periodistas de Estocolmo quienes bautizaron la iniciativa como Premio Nobel Alternativo. La Fundación, que lleva el mismo nombre de Justa Subsistencia y Correcta Forma de Vida, fue creada por el periodista sueco-alemán Jacob von Uexküll, una perso-

na comprometida con los retos del mundo y conector de programas políticos y propuestas alternativas al modelo de desarrollo industrial. Durante varias legislaturas ha sido diputado al Parlamento europeo dentro del Grupo Verde y ha colaborado intensamente con los *Die Grünen*.

Jacob von Uexküll, preocupado por la crisis ecológica de los años 70, decidió implicarse a fondo en el entramado de reuniones y conferencias internacionales sobre este tema. Allí pudo descubrir que los gobiernos o las delegaciones de los países más industrializados hacían oídos sordos a muchas propuestas audaces y coherentes, a muchos programas positivos y justos que realizaban grupos, agencias independientes o científicos no estatales para modificar los modelos de desarrollo y resolver los problemas ecológicos. Se preguntó cómo era posible rechazar tantas ideas interesantes y, sobre todo, cómo hacer que llegaran a la opinión pública. Lo intentó con sus propios colegas de la prensa pero los medios de comunicación no fueron sensibles. Decidió, entonces, ponerse en contacto con la Fundación Nobel en Estocolmo, proponiendo la creación de dos premios Nobel adicionales, uno sobre Medio Ambiente y otro sobre Tercer Mundo, señalándoles que estaba dispuesto a donar su fortuna personal para tal empeño. La respuesta que obtuvo fue negativa, «el mundo -le dijeron- no necesita nuevos galardones». Sin embargo, él insistió: decidió vender su extraordinaria colección de sellos y con ella crear una fundación que premiara a todas las personas o grupos que, verdaderamente, se hubieran destacado por mantener proyectos e ideas factibles para cambiar nuestra forma de vida e iniciar nuevos modelos de desarrollo y convivencia. De esta manera surgió el premio.

El primer año de concesión fue 1980. El mismo se otorga -como sentó precedente ese año- un día antes de la concesión del Premio Nobel convencional. Los galardonados han de ser personas que no trabajen para empresas, estados, universidades o grupos de presión, sino en función de proyectos independientes y globales. El jurado se reúne una vez al año, examinando un promedio de casi 200 proyectos que tengan tras de sí una no-

table experiencia contrastada. El premio se suele repartir entre cuatro personas o grupos que reciben, entre todos, más de 220.000 euros para que puedan continuar sus actividades. Asimismo, está instituido un galardón honorífico que premia el trabajo de personas que no necesitan, ni buscan, apoyos económicos, pero que han sabido demostrar con su dilatada vida independiente hacer el bien a la humanidad y desarrollar muchas formas de filantropía. Al igual que otros premios, hay una ceremonia protocolaria que, en este caso, se celebra en un pleno del Parlamento Sueco, institución que le da estimación y realce.

Sin embargo, la efectividad del premio no consiste en la cuantía económica sino en el eco que recibe de los medios de comunicación que han asumido la importancia de tales retribuciones. Haber sido galardonado supone poder obtener futuros apoyos oficiales o privados para continuar proyectos y experiencias. Asimismo, tras una primera etapa en la que la Fundación del Comité Noruego de los Nobel se mantuvo contrariada y distante, en la actualidad ha acabado por reconocer la importancia de premiar a los que trabajan contra la pobreza, la desigualdad social y la destrucción del medio ambiente.

Los premios Alternativos además de haber demostrado que se otorgan a personas de una gran altura ética y social, también, quieren llamar la atención sobre la toma de decisiones de muchas políticas que se abrazan como prioritarias, cuando sólo son disposiciones incorrectas o que pueden perjudicar de una manera irreversible a comunidades, pueblos o medios naturales. Asimismo, tanto las posiciones, como las declaraciones del Jurado de los Premios a las Formas de Vida Adecuadas son, en muchas ocasiones, una clara denuncia sobre el Nobel oficial (al margen que éste sea de la Paz o de otra disciplina), cuando éste premia a personas cuyas actividades no está claro que sean tan beneficiosas para la humanidad. Como tuvo oportunidad de señalar su propio fundador, von Uexküll, respecto de lo que debía significar el Premio por el instituido:

«la pregunta es quién hace mejor servicio a la humanidad aquí y ahora, en esta

época de crisis: un físico teórico que descubre una nueva teoría, controlada por estados y poderes que la explotarán y la aplicarán en función de determinados intereses, o personas como Lutzenberger, que se dedican a salvar las selvas tropicales, imprescindibles para la vida sobre nuestro planeta».

A pesar de sus sólo veinte años de existencia, los Premios Alternativos han adquirido un considerable prestigio, traspasando el ámbito de los círculos de expertos o conocedores de su existencia.

Especial importancia ha dado el Jurado de los Premios a las Formas de Vida Adecuadas a las cuestiones medioambientales, ecológicas y sustentables. Este es el caso del australiano Mollison (1981), diseñador de la permacultura, que engloba un conjunto de sistemas integrados de cultivo ecológico, con bajo consumo energético y, sin embargo, un alto rendimiento. Probablemente uno de los galardones más justamente otorgados ha sido el de la activista y diputada, Petra Kelly (1982), fundadora de Los Verdes en Alemania. A los miembros del *Instituto de las Montañas Rocosas* (1983) por ser pioneros de la investigación en energías renovables y por su oposición al uso de la energía nuclear. A algunos de los movimientos asociativos eco-pacifistas más interesantes de las últimas décadas, tales como: el *Movimiento del Cinturón Verde* (1984), en Kenia, por ayudar a las comunidades a restaurar la cobertura forestal; el *Movimiento Chipko* (1987), en la India, por demostrar cómo mujeres, tan pobres como decididas, pueden ser capaces de salvar los bosques del Himalaya; o, el *Pueblo de los Penan* (1988) en Malasia, por su lucha por salvar los bosques tropicales de Sarawak.

Junto a todos los anteriores, también, podrían destacarse: el Grupo de desarrollo ecológico Ladakh (1986) en India, el intelectual austriaco Robert Jungk (1986), o el activista José Lutzenberger de Brasil (1988), este último por regenerar zonas que se creían perdidas medioambientalmente en el Brasil. También fue premiado el fundador de la revista *The Ecologist*, Edward Goldsmith (1991) por su labor pionera de difusión y divulgación

del pensamiento ecológico. Más recientemente, el diputado socialdemócrata, Hermann Scheer, ha sido reconocido «por su incansable trabajo por la promoción de la energía solar»; y, la infatigable Vandana Shiva (1993), una mujer india que ocupa un lugar muy relevante en la construcción de un pensamiento crítico frente al Maldesarrollo. A las propuestas ecológicas amplias o sólo medioambientales se les unió, en los premiados, aquellos que han cuidado el legado genético de las plantas del mundo como: el *Fondo Rural de Adelantamiento Internacional* (1985), de Canadá y Estados Unidos de América; y, al etíope Melaku Worede (1989) por construir uno de los mejores centros de conservación de semillas del mundo. Como puede verse, grupos y personas sin las cuales el mundo sería peor.

Asimismo, la vida adecuada comienza por saber consumir apropiadamente y de manera responsable. Esto lo ha podido demostrar, la asociación nórdica *El Futuro en Nuestras Manos* (1982), por intentar reducir el consumo con la finalidad de minimizar el impacto medioambiental en el mundo; así como la *Interpol del Consumidor* (1982), en Malasia, por el control de la exportación de productos peligrosos. Junto a ellas la Cooperativa japonesa del *Club de Consumidores Seikatsu* (1989), por crear una economía alternativa basada en la cooperación y la sostenibilidad ecológica; la estadounidense, Alice Tepper (1990) «por movilizar el poder de los consumidores hacia las prioridades justas y sostenibles». Unas formas de vida que pasan por denunciar las políticas de expolio de las multinacionales y por favorecer el acceso a las plantas medicinales y a los medicamentos baratos a la inmensa mayoría de la población pobre, como demostró el premio de 1992 con Gonoshasthaya Kendra de Bangladesh.

Un capítulo de interés ha sido el apoyo a las reivindicaciones de grupos indígenas, de comunidades en peligro de extinción o, a organizaciones que apoyan campañas para la protección de estas minorías marginadas, maltratadas o cuyas formas de vida o cultura material están en vías de perderse. Al peruano Evaristo Nugkuag (1986) por su defensa de los derechos de los indios del Amazonas. A la británica *Survival International* (1989)

por su trabajo y campaña para asegurar los derechos, la identidad y la autodeterminación de los pueblos tribales. A Mary y Carrie Dann (1993) por su perseverancia en la denuncia del hostigamiento a la nación india de los Shoshone de Estados Unidos de América. Y, al intelectual nigeriano Ken Saro-Wiwa (1994), por su lucha noviolenta contra la multinacional del petróleo Shell, por su defensa de los derechos del pueblo Ogoni, lucha que le costó –injustamente– primero, la cárcel y luego, la muerte de manos de la dictadura de su país.

Asimismo, los Premios Nobel Alternativos han galardonado la Justa Subsistencia en algunos de sus premios, como el de la defensa de los sistemas arquitectónicos autóctonos, tradicionales y sustentables a través del autor de la «Arquitectura para los pobres» el doctor egipcio Hassan Fathy (1980). Al *Instituto Participativo para Alternativas de Desarrollo* (1982), en Sri Lanka, que es promotor del desarrollo autosuficiente popular. También al economista chileno Max-Neef (1983) por sus proyectos económicos «a escala humana», sobre cómo revitalizar pequeñas y medianas comunidades. Ese mismo año fue premiado el austriaco Leopold Kohr, uno de los teóricos que más y mejor defiende el concepto de «lo pequeño es hermoso», el cual a través de sus ensayos ha querido demostrar la mayor eficacia y eficiencia de las pequeñas unidades sociales y laborales que han acabado inspirando todo un movimiento. Otro galardonado ha sido John F. C. Turner (1988) a través de su *Associated Housing Advisory Services*, organización que sistematiza los conocimientos acerca de las dimensiones sociales y culturales del habitat, su asociación promueve la construcción de hogares por los propios usuarios, especialmente para personas del Tercer Mundo, así como su enfoque asentado en la autoconfianza y en el saber tradicional han permitido que millones de familias dispongan de un mejor alojamiento y vivan con mayor dignidad. Y, en 1996, el premio honorífico recayó en el economista estadounidense, Herman Edward Daly, «por su profundo desafío a la ciencia económica tradicional desde una perspectiva ética y ecológica».

Otra de las materias que se han premiado con más interés ha sido a los defensores de

PREMIOS A LAS FORMAS DE VIDA ADECUADAS (desde 1980-90)

-
- 1980 Stephen Gaskin de Plenty International (USA, Guatemala y Lesotho) y el Dr. Hassan Fathy (Egipto).
- 1981 Bill Mollison (Australia); Mike Cooley (Gran Bretaña); y Patrick van Rensburg de Educación Productiva (Boswana, Zimbabue).
- 1982 Petra Kelly (Alemania); Anwar Fazal de Interpol del Consumidor (Malasia); Instituto Participativo para Alternativas de Desarrollo-PIDA (Sri Lanka); George Trevelyan de Wrekin Trust (Gran Bretaña); y Eric Dammann de El Futuro en Nuestras Manos (Noruega) como Premio Honorario.
- 1983 Manfred Max-Neef de CEPAUR (Chile); Jefe Ibedul Gibbons de la comunidad de Belau (Belau, Polinesia); Amory y Hunter Lovins de Instituto de las Montañas Rocosas (USA); y Leopold Kohr (Austria) como Premio Honorario.
- 1984 Ela Bhatt de Asociación de Mujeres Autoempleadas -SEWA- (India); Winefreda Geonzon de Asociación de Voluntarios de Asistencia Legal Gratuita -FREE LAVA- (Filipinas); Wangari Maathai del Movimiento del Cinturón Verde (Kenia); y Iman Khalifeh (El Líbano) como Premio Honorario.
- 1985 Lokayan-Rajni Kothari (India); Theo van Boven (Holanda); Cary Fowler (USA) y Pat Mooney (Canadá) del Fondo Rural de Adelantamiento Internacional; Janos Vargha-Duna Kör (Hungría).
- 1986 Alice Stewart (Gran Bretaña) y Rosaline Bertell (Canadá); Grupo de Desarrollo Ecológico Ladakh (India); Evaristo Nugkuag de AIDSESP (Perú); y Robert Jungk (Austria) como Premio Honorario.
- 1987 Frances Moore-Lappé del Instituto de Política Alimentaria y Desarrollo (USA); Movimiento Chipko (India); Hans-Peter Dürr de la Red de Retos Globales (Alemania); Mordechai Vanunu (Israel); y Johan Galtung (Noruega) como Premio Honorario.
- 1988 José Lutzenberger (Brasil); John F. Charlewood Turner (Gran Bretaña); Sahabat Alam Malaysia, Mohamed Idris, Harrison Ngau y el pueblo de los Penan (Malasia); e Inge Kemp Genefke del Centro Internacional de Rehabilitación e Investigación para Víctimas de Tortura (Dinamarca) como Premio Honorario.
- 1989 Melaku Worede (Etiopía); Aklilu Lemma y Legesse Wolde-Yohannes (Etiopía); Survival International (Gran Bretaña); y Cooperativa del Club de consumidores Seikatsu (Japón) como Premio Honorario.
- 1990 Bernard Lédéa Ouedraogo (Burkina Faso); Felicia Langer (Israel); la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare -ATCC- (Colombia); y Alice Tepper Marlin (USA) como Premio Honorario.
-

los derechos humanos. Algunas de las cuestiones más delicadas, de cualquier situación de conflicto, han tenido cabida para el Jurado, como es el caso de la *Asociación de Voluntarios de Asistencia Legal Gratuita* (1984), en Filipinas, para asistir a delincuentes y ayudar en su rehabilitación social y familiar. O, al presidente de la Comisión de Desaparecidos y Víctimas de la violencia en Indonesia (2001), por propiciar la justicia y la reconciliación. El prestigioso *Centro Internacional de Rehabilitación e Investigación para Víctimas de la Tortura* (1988) en Copenhague que, con su programa, ha ayudado a los supervivientes de martirios a recuperar su salud mental y su personalidad, especialmente importante su labor con las víctimas de las dictaduras

latinoamericanas. La muy interesante experiencia comunitaria colombiana de la *Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare* (1990) por trabajar en un proyecto constructivo en el descenso de la violencia comunitaria y en el desarrollo de programas positivos basados en la no violencia. A Helen Mack (1992), por su campaña contra la política de impunidad por las desapariciones forzadas y las ejecuciones extrajudiciales en Guatemala. Asimismo, han sido premiados activistas que han preservado los derechos de los niños, como Astrid Lindgren (1994); o, los de las madres a ofrecer la lactancia materna y natural a sus bebés, evitando la introducción de leches tratadas, este ha sido el trabajo del *International Baby Food Action Network* (1998).

PREMIOS A LAS FORMAS DE VIDA ADECUADAS (desde 1991-2001)

-
- 1991 Narmada Bachao Andolan del Movimiento de Salvación a Narmada (India); Bengt y Marie-Thérèse Danilsson (Polinesia), el senador Jeton Anjain y la población de Rongelap (Islas Marshall); Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra –MST– y Comissão Pastoral da Terra (Brasil); y Edward Goldsmith (Gran Bretaña) como Premio Honorario.
- 1992 Gonoshasthaya Kendra y Zafrullah Chowdhury (Bangladesh); Helen Mack de la Campaña contra la Impunidad (Guatemala); John Gofman (USA) y Alla Yaroshinskaya por su campaña sobre Chernobyl (Ucrania); y el Movimiento de Acción Rural Kylätoiminta (Finlandia) como Premio Honorario
- 1993 Vandana Shiva (India); Sithembiso Nyoni y la Organización de Asociaciones Rurales para el Progreso (Zimbabue); Arna Mer-Khamis de Cuidado y Aprendizaje en defensa de los niños palestinos (Israel); y Mary y Carrie Dann de la Nación Occidental Shoshone (USA).
- 1994 Ken Saro-Wiwa del Movimiento para la Supervivencia del Pueblo Ogoni (Nigeria); el Servicio de Voluntarios para Todos (Trinidad y Tobago); H. Sudarshan del Vivekananda Girijana Kalyana Kendra en defensa de los indígenas (India); y, Astrid Lindgren (Suecia) como Premio Honorario.
- 1995 András Biró de la Fundación Húngara para la Auto-ayuda (Hungría); el Consejo Cívico Serbio (Bosnia-Herzegovina); Carmel Budiardjo del TAPOL para los derechos humanos en Timor Oriental (Indonesia y Reino Unido); y Sulak Sivaraksa (Tailandia).
- 1996 El Comité de Madres de Soldados Rusos en la guerra de Chechenia (Rusia); el Movimiento Científico del Pueblo de Kerala (India); George Vithoulkas (Grecia); y, Herman Daly (USA) como Premio Honorario.
- 1997 Cindy Duehring (USA); Michael Succow (Alemania); Jinzaburo Takagi (Japón) y Mycle Schneider (Francia); y, Joseph Ki-Zerbo (Burkina Faso).
- 1998 Samuel Epstein (USA); la Red Internacional de Acción por la Comida Infantil (Suiza); Juan Pablo Orrego (Chile); y, Katarina Kruhonja y Vesna Terselic (Serbia).
- 1999 Juan Garcés (América Latina); Consolidación de la Región del Amazonas –COAMA– (Brasil); Grupo de Agricultura Orgánica (América Latina); y, Hermann Scheer (Alemania).
- 2000 Brisel Lemke (Turquía); Munir de Comisión de Desaparecidos y Víctimas de la Violencia –KONTRAS– (Indonesia); Tewolde Gebre Egziabher (Etiopía); y Wes Jackson del Instituto Agrícola de Kansas (USA).
- 2001 Uri & Raphael Avnery (Israel); Trident Ploughshares (Reino Unido); Leonardo Boff (Brasil); José Antonio Abreu (Venezuela).
- 2002 Centre Jeunes Kamengue (Burundi); Kvinna till Kvinna (Suecia); Martín Almada (Paraguay); Martin A. Green (Australia);
- 2003 Walden Bello y Nicanor Perlas (Filipinas); The Citizens' Coalition for Economic Justice (Corea del Sur); SEKEM (Egipto) y David Lange (Nueva Zelanda) como Premio honorífico.
-

En una línea muy valiosa y activa se sitúan los premiados por *Right Livelihood Award*, para métodos que denominamos de diplomacia civil no violenta. Estos fueron, entre otros, los casos de la abogada de derechos humanos, Felicia Langer (1990), la cual ha estado durante más de 20 años defendiendo a palestinos en los tribunales militares israelíes pero, a la par, ha creado una escuela de jóvenes juristas, palestinos e israelíes, que comparten el trabajo, las inquietudes y su afán por el entendimiento cultural. Asimismo, la asociación israelí *Care and Learning* (Cuidado y Aprendizaje), dirigida por Arna Mer-Khamis (1993), que fue premiada por desarrollar la

educación de los niños palestinos y de las colonias escolares de convivencia entre palestinos e israelíes para favorecer el conocimiento mutuo, la comprensión y la reconciliación. En esta misma línea han sido galardonadas personas e instituciones, en 1995 y 1998, como el Consejo Civil Serbio por favorecer los procesos de pacificación y reconciliación en la zona de los Balcanes. Todas ellas experiencias de gran interés para comprender esta nueva forma de intervención socio-cultural en el campo de la diplomacia.

La respuesta cultural y social a la guerra se ha visto, también, reconocida en personas como: la libanesa Iman Khalifeh (1984), fun-

dadora de un movimiento no-sectario e intercultural por la paz en Beirut. Al *Comité de Madres de Soldados Rusos* en Chechenia (1996), por su esfuerzo por poner fin a la guerra en esa región del Planeta. Al noruego Johan Galtung (1987), padre de la investigación para la paz en Europa y promotor de múltiples centros de investigación, así como maestro de muchos irenólogos noveles. Y, junto a ellos, algunos grupos que han denunciado la carrera de armamentos y, muy especialmente al israelí, Mordechai Vanunu, por descubrir el programa militar de armamento nuclear de su país.

Como acabó demostrando Jacob von Uexküll, patrocinador de tales premios, existían demasiadas:

«experiencias interesantes y hasta fascinantes como para que no se reconocieran. El mundo merece saber que existen personas dispuestas a luchar por los demás en el campo de los derechos humanos, la defensa de las minorías, el pacifismo y la protección del medio ambiente. En realidad son estas personas el mejor premio para la propia Humanidad».

Véase también: Diplomacia civil noviolenta, Premios Nobel de la Paz.

Bibliografía:

PREMIOS NOBEL ALTERNATIVOS (1992), *Vivir li-geramente sobre La Tierra*. Barcelona, Integral.

Webs:

<http://www.rightlivelihood.se/> (Página oficial de los premios).

<http://www.dfg-vk.de/english/book39.htm> (Más información sobre cada uno de los premiados en inglés y alemán).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ,
JOSÉ ÁNGEL RUIZ JIMÉNEZ
y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

causas humanitarias. Fue el industrial sueco Alfredo Nobel (1833-96), inventor de la dinamita (un instrumento no solo importante en las guerras modernas, sino también fundamental en el desarrollo de la ingeniería civil), el que creó una fundación para que, tras su muerte, se premiara anualmente el esfuerzo científico, cultural y académico en diversos campos del saber (física, química, medicina, literatura y paz; posteriormente se instituyó, también, el de economía en 1969).

El de la Paz era el quinto premio a conceder, pensado para aquellas personas, instituciones u organizaciones internacionales que

«hubiesen hecho la más y mejor contribución a la fraternidad entre las naciones, por la abolición o reducción de los armamentos, o por el sostenimiento y la promoción de la paz».

Éste lo entrega un Comité Especial del Parlamento (*Storting*) noruego, el día 10 de diciembre, aniversario de la muerte del fundador de los premios.

El conjunto de normas que han regulado la formación del jurado, las listas de nominados, la forma de elección del premiado o la entrega del galardón, no han variado sustancialmente desde su estatuto inicial en 1901, si bien es cierto que se han producido algunas modificaciones, especialmente en 1937 y 1977, por las que, en el primer caso: se excluyeron de formar parte del comité especial a primeros ministros y secretarios del gobierno para que se pudiera mantener una clara independencia entre gobierno Noruego y premiados. Y, en el segundo caso, 1977, se optó por crear un Comité Noruego de los Nobel para desligarlo del parlamento y para convertirlo en una institución independiente, el cual junto al Instituto Noruego de los Nobel de la Paz se encarga de todos los complejos trámites previos a cualquier elección, aceptando sólo las nominaciones que proceden de un conjunto de instituciones de reconocido prestigio en el campo de la Paz, las relaciones y la cooperación internacionales, el mundo académico y científico, etc.; tales como: la Oficina Internacional de la Paz, el Instituto de Derecho Internacional, las universidades, los

PREMIOS NOBEL DE LA PAZ. Los Premios Nobel de la Paz están considerados como los galardones más prestigiosos que reconocen el trabajo en favor de la paz y de las

parlamentarios miembros de la Unión Interparlamentaria, etc.

A comienzos del otoño de cada año la Secretaría del Comité Noruego da trámite a las peticiones para ser nominados, sin embargo, para la primera reunión del comité sólo unas pocas candidaturas han logrado rebasar un altísimo listón. Nominaciones que están muy concienzudamente informadas y, tras varias reuniones, a mediados de octubre se suelen dar el nombre del vencedor en una, muy corta, ceremonia de prensa donde se explican las razones de la decisión.

Todo este largo proceso y este estudiado ceremonial ha querido reflejar a lo largo de la historia de los Premios la seriedad del galardón y del valor, la paz, que se premia. Sin embargo, los galardones no han estado ausentes de polémicas, de tensiones e, incluso, de ser acusados de otorgarse a algunos mandatarios y responsables políticos que no han sido, finalmente, merecedores de tales lauros porque han sido de dudosa trayectoria por la paz, o por haberse premiado situaciones políticamente muy coyunturales. Incluso, durante el período de la Guerra Fría una cierta competición entre los Nobel y los Premios Lenin de la Paz, alimentó todavía más las sospechas sobre aquel.

Más recientemente, algunas asociaciones y organizaciones de prestigio internacional ligadas a la paz han solicitado, al Comité Noruego de los Nobel, que reconsideren retirar el premio concedido en algunos casos donde el premiado haya podido, por su comportamiento, desprestigiar al Premio y despreciar con ello el espíritu fundador de Alfredo Nobel. Porque, resulta también significativo que, personalidades que tanto hicieron por la paz, de una manera desinteresada y generosa no llegaron a conseguir nunca este galardón. Pensemos en Mohandas Gandhi, Petra Kelly o el Papa Juan XXIII. Asimismo, la lista de mujeres premiadas ha sido, siempre, muy poco generosa con la mitad de la humanidad pero es también reflejo de que incluso la paz ha sido un mundo dominado por hombres. Eso mismo se podría decir de muchas organizaciones humanitarias que en el campo de la ecología, el feminismo, la defensa de las libertades, o el mundo académ-

mico, aún no han tenido suficiente cabida en el galardón. No es, por ello, extraño que al calor de las críticas y las insatisfacciones se hayan creado premios alternativos que intenten reflejar mucho más la pluralidad y multiplicidad de todos aquellos que trabajan por la paz, este sería significativamente el caso de los Premios Nobel Alternativos. Con todo, el prestigio y la influencia que puede dar el Premio es incuestionable y, la inmensa mayoría de los galardonados y las premiadas han demostrado de sobra su valía, siendo sus trayectorias buen reflejo de lo que ha sido el siglo XX. Prueba de ello debería ser el hecho de que en 19 ocasiones el Premio haya quedado desierto, coincidiendo con las grandes guerras mundiales y algunos otros períodos como Entreguerras y Coexistencia pacífica; o que, hayan sido la Cruz Roja (1901 a su creador y 1917, 1944 y 1963 a la institución) y el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (1954 y 1981), las dos instituciones más galardonadas, lo que refleja algunas de las grandes preocupaciones del siglo XX.

El primer galardón fue compartido entre dos grandes apóstoles de la paz: el fundador de la Cruz Roja, el suizo Henri Dunant, y el parisino Frédéric Passy, fundador de la Liga Internacional de la Paz (1867). Igualmente, esos primeros años los Nobel se otorgaron a personalidades que habían tenido una larga trayectoria durante el siglo XIX en favor de la cooperación y el desarrollo del derecho internacional como los suizos Ducommun (1902) y Gobat (1903), el jurista británico William Cremer (1903), el periodista danés Bajer (1908) y el publicista sueco Arnoldson (1908); asimismo, fue el turno para las grandes organizaciones como el Instituto de Derecho Internacional de Gante (1904) y la Oficina Internacional de la Paz de Berna (1910). Finalmente, esta primera época hasta la Gran Guerra, no se puede cerrar sin mencionar a la primera mujer galardonada, la aristócrata austriaca Bertha von Suttner (1905), activista sin igual, de un gran prestigio internacional, fundadora de varios movimientos por la paz y quizá, especialmente conocida por su libro *Abajo las armas* (1889), un alegato contra el belicismo y la guerra.

PREMIOS NOBELES DE LA PAZ (desde 1901)

-
- 1901 Henri Dunant (Suiza) y Frédéric Passy (Francia).
1902 Elie Ducommun (Suiza).
1903 Charles-Albert Gobat (Suiza) y William Cremer (Reino Unido).
1904 Instituto de Derecho Internacional de Gante.
1905 Bertha von Suttner (Austria).
1906 Theodore Roosevelt (Estados Unidos de América).
1907 Ernesto Teodoro Moneta (Italia) y Louis Renault (Francia).
1908 Klaus Pontus Arnoldson (Suecia) y Fredrik Bajer (Dinamarca).
1909 Auguste Beernaert (Bélgica) y Paul Henri Balluet d'Estournelles (Francia).
1910 Oficina Internacional de la Paz, en Berna (Suiza).
1911 Tobias Asser (Holanda) y Alfred Fried (Austria).
1912 Elihu Root (Estados Unidos de América).
1913 Henri La Fontaine (Bélgica).
1914-16 (no hay concesiones).
1917 Comité Internacional de la Cruz Roja, en Ginebra.
1918 (no hay concesiones).
1919 Woodrow Wilson (Estados Unidos de América).
1920 Leon Bourgeois (Francia).
1921 Karl Branting (Suecia) y Christian Lange (Noruega).
1922 Fridtjof Nansen (Noruega).
1923-24 (no hay concesiones).
1925 Austen Chamberlain (Reino Unido) y Charles Dawes (Estados Unidos de América).
1926 Aristide Briand (Francia) y Gustav Stresemann (Alemania).
1927 Ferdinand Buisson (Francia) y Ludwig Quidde (Alemania).
1928 (no hay concesiones).
1929 Frank Kellogg (Estados Unidos de América).
1930 Nathan Söderblom (Suecia).
1931 Jane Addams (Estados Unidos de América) y Nicholas Murray Butler (Estados Unidos de América).
1932 (no hay concesiones).
1933 Norman Angell (Reino Unido).
1934 Arthur Henderson (Reino Unido).
1935 Carl von Ossietzky (Alemania).
1936 Carlos Saavedra Lamas (Argentina).
1937 Robert Cecil of Chelwood (Reino Unido).
1938 Comité Nansen para los Refugiados (víd. 1922).
1939-43 (no hay concesiones).
1944 Comité Internacional de la Cruz Roja, en Ginebra..
1945 Cordell Hull (Estados Unidos de América).
1946 Emily Balch (Estados Unidos de América) y John Mott (Estados Unidos de América).
1947 Consejo Fraternal de Amigos (Reino Unido) y el Comité Fraternal de Amigos de América (Estados Unidos de América) de la iglesia de los cuáqueros..
1948 (no hay concesiones).
1949 John Boyd Orr (Reino Unido).
1950 Ralph J. Bunche (Estados Unidos de América).
1951 Leon Jouhaux (Francia).
1952 Albert Schweitzer (Francia).
1953 George Marshall (Estados Unidos de América).
1954 Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados, en Ginebra (UNHCR).
-

PREMIOS NOBELES DE LA PAZ (desde 1955)

-
- 1955-56 (no hay concesiones).
 1957 Lester Pearson (Canadá).
 1958 Dominique Pire (Bélgica).
 1959 Philip J. Noel-Baker (Reino Unido).
 1960 Albert J. Luthuli (Unión Sudafricana).
 1961 Dag Hammarskjöld (Suecia).
 1962 Linus C. Pauling (Estados Unidos de América).
 1963 Comité Internacional de la Cruz Roja y Liga Internacional de las Sociedades de la Cruz Roja.
 1964 Martin Luther King, Jr. (Estados Unidos de América).
 1965 Fundación Internacional de Ayuda a la Infancia de Naciones Unidas (UNICEF).
 1966-67 (no hay concesiones).
 1968 René Cassin (Francia).
 1969 Organización Internacional del Trabajo (OIT).
 1970 Norman E. Borlaug (Reino Unido).
 1971 Willy Brandt (Alemania).
 1972 (no hay concesiones).
 1973 Henry Kissinger (Estados Unidos de América) y Le Duc Tho [declinó el premio] (Vietnam).
 1974 Sean MacBride (Irlanda) y Eisaku Sato (Japón).
 1975 Adrei Sakharov (URSS).
 1976 Mairead Corrigan y Betty Williams (Irlanda).
 1977 Amnistía Internacional (Reino Unido).
 1978 Menachem Begin (Israel) y Anwar al-Sadat (Egipto).
 1979 Madre Teresa de Calcuta (India).
 1980 Adolfo Pérez Esquivel (Argentina).
 1981 Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (UNHCR).
 1982 Alfonso García Robles (México) y Alva Myrdal (Suecia).
 1983 Lech Walesa (Polonia).
 1984 Desmond Tutu (República de Sudáfrica).
 1985 Asociación Internacional de Médicos para la Prevención de la Guerra Nuclear (IPPNW).
 1986 Elisee Wiesel (Estados Unidos de América).
 1987 Óscar Arias (Costa Rica).
 1988 Cascos Azules de Naciones Unidas.
 1989 El Dalai Lama Tenzin Gyatso (Tibet).
 1990 Mijail S. Gorbachov (URSS).
 1991 Aung San Suu Kyi (Myanmar).
 1992 Rigoberta Menchú Tum (Guatemala).
 1993 Nelson Mandela y Frederik de Klerk (Sudáfrica).
 1994 Yasser Arafat (Palestina) y Isaac Rabín (Israel).
 1995 Joseph Rotblat (Reino Unido) y el Movimiento Pugwash (Canadá).
 1996 José Ramos Orta y Carlos Filipe Ximenes Belo (Timor Oriental).
 1997 Jody Williams (Estados Unidos) e ICBL (Campaña Internacional contra las minas antipersona).
 1998 John Hume y David Trimble (Irlanda).
 1999 Médicos sin fronteras (Bélgica).
 2000 Kim Dae-Jung (Corea del Sur).
 2001 Naciones Unidas y Kofi Annan (Ghana).
 2002 Jimmy Carter y Carter Center (Estados Unidos).
 2003 Shirin Ebadi (Irán).
-

Durante el período de Entreguerras se compensó la labor y la defensa por la creación de la Sociedad de Naciones a Woodrow Wilson (1919) y a Robert Cecil (1937); la dedicación a la Conferencia para el Desarme a Arthur Henderson (1934); la preocupación por la situación de los refugiados al noruego Fridtjof Nansen (1922) y a su fundación (1938). Junto a ellos, despuntó otra mujer, la norteamericana Jane Addams (1931), feminista, anti belicista y fundadora de la Women's International League for Peace and Freedom, así como estimuladora de la creación de centros asistenciales para los desheredados de la sociedad industrial.

Asimismo, una de las cuestiones más delicadas de este período entre las dos guerras mundiales, fue el acercamiento y el entendimiento entre Francia y Alemania tras Versalles, ello se reflejó con galardones a todos aquellos que hicieron lo imposible por la reconciliación entre esas dos naciones, a los franceses, Aristide Briand (1926) y Ferdinand Buisson (1927), a los alemanes Stresemann (1926) y Ludwig Quidde (1927), al británico Austen Chamberlain (1925), y a los norteamericanos Charles Dawes (1925) y Frank Kellogg (1929), incluso este último se hizo bastante famoso –asociado al nombre del primer ministro francés Briand– cuando ambos lideraron e impulsaron la iniciativa del Pacto Briand-Kelloggs (1928) sobre la renuncia a la guerra.

Las décadas de los cuarenta y cincuenta fueron para aquellas personas y entidades que se destacaron en su trabajo por sentar las bases de un nuevo orden organizativo internacional, que buscaron la concordia social o fundamentaron nuevas formas de reconciliación. No sólo fue la oportunidad para el secretario de estado norteamericano, Cordell Hull (1945) y su política de «buena vecindad» para con América Latina y por su apoyo a la creación de las Naciones Unidas; para el general Marshall (1953) por su Plan económico-social de reconstrucción europea; o, para el sueco Dag Hammarskjöld (1961) como secretario general de las Naciones Unidas por su trabajo en la consolidación de la sociedad internacional. Sino que tuvieron reconocimiento: la atención a la emigración en la persona de Emily

Balch (1946); John Mott (1946) por su preocupación por los jóvenes del mundo; el médico nutricionista británico John Orr (1949) por su lucha contra el hambre; el médico alsaciano Albert Schweitzer (1952) por su acción contra las pandemias en África; el sacerdote belga Dominique Pire (1958) por su ayuda a los refugiados; y, las organizaciones, el Consejo Fraternal de Amigos en Londres y el Comité Fraternal de Amigos de América en Filadelfia, ambas de la Iglesia cuáquera por su trabajo por la reconciliación mundial, de ellos dijo el Comité Noruego que:

«nos han enseñado que es posible trasladar a la acción aquello que está dentro del corazón de muchos: la compasión por los otros y el deseo de ayudarles, que es la manifestación de la riqueza humana de simpatía entre los seres humanos, con independencia de la nacionalidad o la raza, transformando en hechos muchas de las formas elementales que fundamentan la paz».

El uso de la energía nuclear también tuvo su reflejo crítico en la concesión de los premios Nobeles de la Paz: el canadiense Lester Pearson (1957) y su diplomacia por la distensión entre las superpotencias. El químico norteamericano Linus Pauling (1962) promotor de diversas campañas contra la guerra atómica y, también, Premio Lenin de la Paz (1970). La Asociación Internacional de Médicos para la Prevención de la Guerra Nuclear (IPPNW, 1985); el científico ruso Andrei Sakharov (1975). El diplomático mexicano, Alfonso García Robles y la pacifista sueca Alva Myrdal (ambos en 1982) por su contribución a las conferencias sobre desarme nuclear. Y, el movimiento de científicos Pugwash (1995), con su presidente Josef Rotblat y su secretario, el físico italiano, Francesco Calogero al frente.

Asimismo, el agradecimiento al mundo del trabajo y a la lucha por los reconocimientos sociales y laborales de los trabajadores fueron galardones para el socialista francés Leon Jouhaux (1951), para la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1969) fundada durante el período de la Sociedad de Naciones y, para un sindicalista polaco, Lech Walesa

(1983), y su sindicato Solidarnosc en su lucha político-sindical contra la dictadura del general Jaruzelski.

El mundo de la defensa y patrocinio de los derechos humanos ha tenido especial sensibilidad en el Comité Noruego que otorga los Premios, especialmente a partir de la década de los sesenta. El jurista francés René Cassin (1968) responsable, junto a Eleanor Roosevelt, de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas que confeccionó la Declaración Universal e impulsor de ésta en Europa. El abogado y político irlandés Sean MacBride (1974), presidente de Amnistía Internacional (1961-1974), denunciador de los sistemas de tortura y del desequilibrio existente en el flujo de la información mundial, así como Premio Lenin de la Paz (1977). La organización no gubernamental, Amnistía Internacional (1977), hoy día punto de referencia esencial para comprender la complejidad del mundo y termómetro del estado de conculcación y respeto de los derechos humanos. Y, junto a ellos, personas como el argentino Adolfo Pérez Esquivel (1980) que denunció el drama de los desaparecidos. O, la líder de la Liga para la Democracia, símbolo vivo de la lucha por los derechos políticos y civiles en Myanmar, Aung San Suu Kyi (1991). En este capítulo sobre los derechos humanos, han sido especialmente significativos los Premios a la lucha contra el sistema del Apartheid en las personas del líder zulú Albert Luthuli (1960) y del líder del Congreso Nacional Africano, Nelson Mandela (1993).

También han tenido cabida aquellas personas u organizaciones que han contribuido al diálogo, la distensión o, incluso, han contribuido a pacificar ciertos conflictos regionales como el socialista alemán Willy Brandt (1971) en las relaciones entre las dos Alemanias. Los mandatarios de Israel, Menachem Begin, y de Egipto, Anwar al-Sadat (1978). El costarricense Óscar Arias (1987) por su tarea en Centroamérica. Los Cascos Azules de Naciones Unidas (1988) por su trabajo de peacekeeping. O, el mandatario soviético Mijail Gorbachov (1990) en las relaciones Este-Oeste.

El reconocimiento de las minorías oprimidas y perseguidas se ha resuelto, por el Co-

mité Noruego, con una selección del estado emocional del mundo: el apóstol de la no-violencia, el teólogo Martin Luther King, Jr. (1964) por su defensa de el Movimiento por los Derechos Civiles en Norteamérica. La minoría católica en el Ulster, con las irlandesas, Mairead Corrigan y Betty Williams (1976). La lucha de los tibetanos por su independencia de China en su mandatario, el Dalai Lama (1989), o de los timorenes orientales en las figuras de Ramos Orta y Ximenes Belo (1996). Los invisibles e intocables de la India con el trabajo realizado por una religiosa de origen albanés, la Madre Teresa de Calcuta (1979). O, el reconocimiento de 500 años de incompreensión con el mundo de las comunidades indígenas de la Tierra, con el Premio a la indígena maya Rigoberta Menchú (1992).

Véase también: Premios Nobel Alternativos; Pugwash.

Bibliografía:

- ESCRIBANO DE LA MATA, Lydia (1998), *Hacia un mismo ideal: las diez mujeres Premios Nobel de la Paz*. Madrid, Asociación de Mujeres por la Paz.
- FOLSING, Ulla (1992), *Mujeres Premios Nobel*. Madrid, Alianza Editorial.
- LASZLO, Ervin y YOO, Jong Youl (1986), *World Encyclopedia of Peace*. (volumen III) Oxford, Pergamon.
- NOBEL FOUNDATION (desde 1901-...), *Peace* (Nobel lectures, including presentation speeches and laureates' biographies), Amsterdam-London-New York, Nobel Foundation.
- , (1901-...), *Les Prix Nobel en...* Stockholm, Nobel Foundation.

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y FRANCISCO A. MUÑOZ

PREVENCIÓN DE CONFLICTOS ARMADOS. Para atajar los conflictos en sus inicios, es necesario identificar las raíces profundas de la violencia y actuar a tiempo, con lucidez y osadía.

Debido a la existencia de una gama muy variada de conflictos, y que cada conflicto tiene contextos específicos, no es posible plasmar fórmulas universales que puedan expli-

car con sencillez la forma de abordarlo, y mucho menos las vías de su prevención, regulación o transformación. El instrumental de prevención agrupa medidas políticas, diplomáticas, militares, económicas, jurídicas y sociales. Normalmente han de ponerse en funcionamiento medidas de diverso signo a la vez, y esto incluye actuaciones tan diversas como la mediación, las negociaciones para compartir el poder, la organización de talleres de resolución de disputas, la creación de comisiones de paz, el establecimiento de emisoras de radio independientes, la amenaza de cortar con la ayuda económica o militar, condicionar la asistencia exterior al logro de determinados compromisos, y un largo etcétera.

Por otro lado, es muy importante tener en cuenta que las políticas de prevención se pueden llevar a cabo en unas fases muy concretas del proceso del conflicto. Esto es, cuando nos encontramos en los primeros estadios del mismo —o sea, en una fase de paz inestable—, o bien en la fase de postconflicto o de construcción de la paz. En otras palabras, los instrumentos de prevención de conflictos no tienen espacio cuando ya ha estallado la guerra (si se llega a esta fase hay que utilizar otros instrumentos que serán siempre imperfectos, y generalmente conllevarán consecuencias no deseadas como los eufemísticamente llamados «daños colaterales»).

Véase también: Agendas de la Paz, Conflicto, ONU, Peacebuilding, Peacekeeping, Peacemaking.

Bibliografía:

BURTON, John y DUKES, Frank (1990), *Conflict: Practices in Management, Settlement and Resolution*. Basingtoke, Mcmillan.

HOPMANN, Terrence (1998), *The negotiation process and the resolution of international conflicts*. University of South Carolina Press.

RAÚL ROMEVA RUEDA

nero de guerra en relación a su captor ha dado pie en infinidad de ocasiones a vulnerar los derechos humanos más básicos, convirtiendo a los prisioneros en esclavos, torturándolos o eliminándolos. En otras palabras, el prisionero no tenía ningún derecho y quedaba, por tanto, en manos de la libre voluntad de los soldados del ejército enemigo.

Era por ello necesario proteger especialmente a las personas que se encontraran en esta situación. De este modo, a través de normas internacionales, se ha creado el llamado estatuto de prisionero de guerra, el cual trata de garantizar que la captura no sirva para vengarse del enemigo sino que suponga únicamente una medida de precaución, esto es, impedir que el prisionero vuelva a los combates. Pero más allá de lo estrictamente necesario para satisfacer este objetivo, a los prisioneros de guerra se les debe asegurar el disfrute de sus derechos fundamentales.

Como se ha dicho al principio, sólo la persona capturada a la que se pueda calificar de combatiente tendrá derecho a disfrutar del estatuto de prisionero de guerra. Por lo tanto, es indispensable conocer a qué personas o grupos de personas se les puede denominar combatientes. En este sentido, hay que partir de una aclaración: en principio, se supone que en todo conflicto armado sólo participan personas vinculadas a las fuerzas armadas de los ejércitos contendientes y que el resto de la población permanece al margen, es decir, que es población civil a la cual se le aplica un específico conjunto de normas internacionales sobre protección de la población civil en los conflictos armados, pero no las normas sobre prisioneros de guerra, en caso de que fuerzas de ocupación controlen la zona donde vive dicha población civil. El problema reside en si se puede calificar como combatiente a toda persona que participe en un conflicto armado de manera irregular, esto es, guerrilleros, partisanos, miembros de movimientos de liberación nacional o cualquier otra forma compleja de participación. Las normas internacionales aplicables a esta cuestión son el Reglamento anejo al IV Convenio de La Haya de 1907 relativo a las leyes y costumbres de la guerra terrestre (del que España no es parte), el Convenio (III) de

PRISIONEROS DE GUERRA. Es la situación de todo combatiente que, en el transcurso de un conflicto armado, cae en poder del ejército enemigo. La evidente posición de inferioridad en la que se encuentra un prisionero de guerra en relación a su captor ha dado

Ginebra de 1949 relativo al trato de los prisioneros de guerra (BOE de 5 de septiembre de 1952) y el Protocolo I de 1977 adicional a los Convenios de Ginebra de 1949, relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados internacionales (BOE de 26 de julio de 1989). Del examen de estas normas se deduce la existencia de un concepto amplio de combatiente, que incluye no sólo a la tropa regular, y a las personas que lleven armas y tengan un distintivo fijo, sino también a los partisanos y a los guerrilleros que participen en conflictos armados internacionales. Por el contrario, no se considera combatientes ni a los espías ni a los mercenarios.

El estatuto de prisionero de guerra viene contemplado en el ya citado Convenio (III) de Ginebra de 1949 relativo al trato de los prisioneros de guerra, que reemplazó al confuso y poco avanzado Convenio de Ginebra de 1929 relativo al tratamiento de los prisioneros de guerra (Gaceta de Madrid de 11 de octubre de 1930).

Con carácter general, la protección de todo prisionero de guerra durante su cautiverio consiste en las siguientes notas esenciales:

- Los prisioneros de guerra se hallan en poder del ejército enemigo, no de los soldados concretos que los hayan capturado.
- En toda circunstancia, deberán ser tratados con humanidad y con respeto de su persona y su dignidad.
- Deben recibir manutención y cuidados médicos de forma gratuita.

El Convenio regula, con minuciosidad, todos los aspectos propios del cautiverio, que es tanto como establecer un catálogo de actividades prohibidas para los prisioneros y otro catálogo de actividades permitidas, lo cual, en definitiva, supone delimitar el margen de maniobra del prisionero dentro del campo de internamiento. No hay que olvidar tampoco que la obligación no escrita de todo combatiente hecho prisionero es molestar e incordiar al enemigo, incluso intentar la evasión, para así retener al mayor número de soldados enemigos pendientes de su vigilancia en el campo de internamiento y conseguir que no puedan combatir.

Por último, los prisioneros deben ser puestos en libertad y repatriados en el justo momento en que finalice el conflicto armado.

A modo de conclusión, se puede decir que la satisfacción que produce la existencia de este preciso conjunto de normas que protege a los prisioneros de guerra no puede ocultar la preocupación con la que se observa la práctica de escudos humanos con los prisioneros, la no desterrada tortura por venganza o para obtener información y el asesinato. La solución es una estricta aplicación a todos los casos, por encima de la conveniencia política, de las normas contenidas en el Convenio de Ginebra de 1949.

Véase también: Derechos Humanos, Derecho Penal Internacional, Guerra Total, Justicia Internacional, ONU.

Bibliografía:

- DÍEZ DE VELASCO, Manuel (1999), *Instituciones de Derecho Internacional Público*. Madrid, Tecnos.
- ORIHUELA CALATAYUD, Esperanza (1998), *Derecho Internacional Humanitario. Tratados internacionales y otros textos*. Madrid, McGraw-Hill.

Web:

- <http://www.cicr.org> (Se puede acceder a gran cantidad de información sobre este tema a través de la página web del Comité Internacional de la Cruz Roja).

JESÚS GONZÁLEZ GIMÉNEZ

PROBLEMAS GLOBALES. Se suelen denominar así los problemas que afectan a la especie humana en su conjunto. Por otro lado, son problemas que afectan o pueden afectar, muy severamente, las posibilidades de satisfacer dignamente las necesidades básicas de los seres humanos en su conjunto (actuales y futuros) o las de sectores de la especie, respecto de lo cual los demás no deberían permanecer ajenos sin ver afectada su propia condición de seres humanos.

La emergencia de problemas globales es relativamente reciente. Hasta hace poco, del orden de cien años, la mayor parte de los proble-

mas que se planteaban los colectivos humanos eran locales o a lo sumo regionales (por ejemplo, degradación ambiental, agotamiento de recursos, penurias económicas, epidemias, etc.).

Con el crecimiento económico habido a lo largo del siglo XX, con los cambios sociales y ambientales acaecidos, especialmente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, con el papel creciente del proceso científico-técnico en muchos ámbitos sociales, con el incremento en la capacidad de nuestra civilización de transformación de su propio entorno, con el aumento en la internacionalización de los intercambios económicos y culturales, entre otros procesos, la escala de algunas problemáticas también ha aumentado hasta hacerse global/mundial.

Algunas de los problemáticas que pueden considerarse globales son:

— Los procesos de *concentración de la riqueza económica* en muy pocas manos frente al *empobrecimiento* de grandes capas de la población mundial.

Según el informe de 1998 del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo Humano (PNUD) la riqueza combinada de las 225 personas más ricas del mundo equivale al ingreso anual de los 2.500 millones más pobres de la población mundial (47% del total).

La brecha entre los ricos y los pobres va en aumento. Según el informe del PNUD de 1999, en 1960 el 20% de los más ricos tenía un ingreso 30 veces superior al del 20% más pobre, en cambio, en 1997 el primer ingreso era 74 veces superior al segundo.

Según el informe del PNUD de 1998:

— 1.300 millones de personas están privadas de acceso a agua potable.

— 1.000 millones sin vivienda adecuada.

— 841 millones de malnutridos.

— 880 millones sin acceso a servicios de salud.

— 2.600 millones sin acceso a saneamiento.

— 2.000 millones privadas de electricidad.

— 109 millones (el 22% de los niños y niñas en edad de escuela primaria) la mayoría niñas, no pueden ir a la escuela.

— 850 millones de adultos son analfabetos, uno de cada cuatro de los adultos en el mundo en desarrollo.

— El *hambre*. Es muy probable que del orden de 15 millones de personas mueran al año por desnutrición. A veces organismos de Naciones Unidas han dado la cifra de 40 millones de muerte anuales por esta causa. En cualquier caso la magnitud de la tragedia es enorme.

— El *cambio climático* relacionado con el aumento en la concentración de gases de invernadero en la atmósfera. Desde hace más de un siglo se sabe que la presencia de dióxido de carbono en la atmósfera hace que la temperatura del planeta sea mayor que si no hubiera dicho gas. Esto ha sido algo beneficioso en el pasado, pues ha hecho la Tierra habitable. El problema surge cuando a causa del incremento en la concentración de dióxido de carbono en la atmósfera, debido sobre todo a la quema de combustibles fósiles y a la deforestación existe la posibilidad de ocasionar un cambio global en el clima de una magnitud y a una velocidad sin precedentes en miles de años. A ello se agrega que las concentraciones en la atmósfera de otros gases de invernadero (metano, óxido nitroso y también los clorofluorocarbonos) emitidos por las actividades humanas están creciendo también en forma exponencial. La concentración atmosférica actual de dióxido de carbono es la más alta en 160.000 años. Según el Tercer Informe de Evaluación del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC) publicado en 2001, hay nuevas y fuertes evidencias de que la mayor parte del calentamiento observado durante los últimos 50 años es atribuible a actividades humanas, especialmente al aumento en las concentraciones en la atmósfera de gases de invernadero. Este calentamiento es muy probable que haya contribuido significativamente a la subida del nivel del mar observada, de 10 a 20 cm, en el último siglo. El aumento de temperatura previsto para el siglo XXI es mayor que el que se preveía en el anterior informe del IPCC de 1995, se pasa de un incremento previsto de entre 1 y 3,5 °C. a otro de entre 1,4 y 5,8 °C. La tasa de calentamiento proyectada es mucho mayor que la observada en el siglo XX y es muy probable que no tenga precedente durante, al menos, los últimos 10.000 años. Es muy probable que haya un aumento

de sucesos meteorológicos extremos como olas de calor, inundaciones de mayor magnitud. Es probable que haya un aumento del riesgo de sequía en los interiores de continentes de latitudes medias. Los glaciares y los hielos polares van a continuar fundiéndose. En el primer informe del IPCC de 1990 ya se señaló que este calentamiento tan acelerado podría alterar los suministros de alimentos y agua para millones de personas y amenazar la supervivencia de muchas especies de plantas y animales. El cambio climático persistirá durante muchos siglos debido a la larga vida de los gases de invernadero en la atmósfera, pero cuanto menor sea el nivel al cual se establezcan las concentraciones de gases de invernadero menor será el cambio total de la temperatura.

— *El deterioro de la capa de ozono.* En 1974 dos ponencias científicas publicadas por separado sugerían una amenaza para la capa de ozono de la estratosfera. En una se afirmaba que los átomos de cloro en la estratosfera podían ser unos poderosos destructores del ozono (cada átomo de cloro puede destruir un promedio de unas 100.000 moléculas de ozono, O₃) en la otra, se informaba que los clorofluorocarbonos (CFC) estaban alcanzando la estratosfera y liberando allí átomos de cloro. En la estratosfera el ozono absorbe de la radiación solar casi toda la ultravioleta, denominada UV-B, que tiene la frecuencia adecuada para romper enlaces en moléculas orgánicas. Se sabe que los rayos UV-B pueden inducir el desarrollo del cáncer de piel y que pueden debilitar nuestro sistema inmunológico haciéndonos más vulnerables a diversos tipos de tumores, parásitos e infecciones. Además, el aumento en la radiación UV-B que llega a la superficie terrestre, hará que descendan las cosechas (la exposición a dicha radiación reduce el área de follaje, la altura de las plantas y la fotosíntesis en las plantas verdes) y las capturas pesqueras (los rayos UV-B penetran sólo los primeros metros del agua del mar, pero ésta es la capa donde vive la mayor parte de los microorganismos acuáticos, que son precisamente la base de la mayoría de las cadenas alimentarias marinas). En octubre de 1984 se detectó una caída del 40% en la concentración del ozono

de la estratosfera en la vertical de una zona de la Antártida. Otros estudios posteriores confirmaron que los niveles en la concentración del ozono en el Polo Sur habían estado descendiendo todas las primaveras, desde 1979. El área donde se producía este descenso («agujero») era del tamaño de los EE UU y se había ido agrandando. En 1991 la NASA anunció que el deterioro de la capa de ozono en el hemisferio Norte avanzaba al doble de la velocidad prevista. Por primera vez, ese año, los bajos niveles de ozono sobre zonas pobladas de América del Norte, Europa y Asia Central se mantuvieron hasta bien entrado el verano, cuando el daño sobre personas y cosechas puede ser mayor. Las moléculas de CFCs tardan unos diez años en ascender hasta la estratosfera donde realizan su efecto destructor y mantienen una vida media de entre 100 y 150 años (es decir, tardan ese tiempo en reducir su concentración a la mitad). El daño que se comprobó a principios de los años 90 tan sólo reflejaba los niveles relativamente bajos de CFCs que se soltaron a comienzos de los años 80. Aún cuando las emisiones de CFCs cesaran hoy por completo, el mundo tendría que pagar una hipoteca de deterioro creciente de otros diez años. Gradualmente se volvería luego a los niveles anteriores al deterioro en el curso de los siguientes 100 a 150 años.

— *La pérdida de biodiversidad.* Ya se ha destruido más del 55% del hábitat más rico en especies, el bosque tropical. La destrucción anual excedía, a principios de los años 90, los 168.000 km². Entre 1960 y el año 2000 se ha reducido a la mitad el número de hectáreas de bosques de todo tipo por persona. Al no conocerse el número total de especies existentes (pueden ser entre 5 y 30 millones o incluso más) no es posible conocer, exactamente, los ritmos de extinción. Pero un cálculo orientativo, conservador, indica que anualmente desaparecen, para siempre, del orden de 5.000 especies. Es un ritmo, aproximadamente, unas 10.000 veces superior al que existía antes de que aparecieran los seres humanos. Estimaciones menos conservadoras sitúan la tasa anual de extinción en unas 150.000 especies.

— *La pérdida de suelo fértil.* Las tasas de pérdida de suelo, que son por lo general, de

diez a cien toneladas por hectárea y año, exceden a la formación de suelo, por lo menos, en diez veces. Este dato adquiere mayor relevancia si se tiene en cuenta que el 97% de nuestros alimentos proceden de sistemas terrestres y no de los sistemas acuáticos u oceánicos.

— El *agotamiento de algunos recursos* clave. Por ejemplo, para algunas de las fuentes energéticas más empleadas en la actualidad, el horizonte de su desaparición está relativamente cerca, es el caso del petróleo, que en 1997 suponía el 30% de la energía consumida en el mundo. Según cálculos efectuados en 1989, si el consumo siguiera con los ritmos de aquel momento, corregidos con las previsiones de aumento demográfico, las reservas de petróleo durarían 41 años (60 años para el gas natural, que también en el 97 suponía el 23% del consumo de energía mundial). Evidentemente estos cálculos son estimaciones afectadas de cierta incertidumbre. En 1998 se reevaluaron las reservas de petróleo en 40 años, es decir, en 8 años más que en 1989, debido a algunos cambios técnicos. En cualquier caso el orden de magnitud de la duración de las reservas es de decenas de años, no de cientos de años.

Otras problemáticas que también podrían considerarse globales, son: los elevados gastos militares; La existencia de armas nucleares y otras armas de destrucción masiva; la militarización de la investigación y el desarrollo en ciencia y tecnología; algunas consecuencias sociales y ambientales de las biotecnologías; los flujos financieros sin apenas restricciones. Si distinguimos la economía «real», la que crea servicios y objetos concretos, de la economía financiera o de intercambios virtuales, la de los recursos bursátiles, nos encontramos con que la primera representa del orden del 1% y la segunda el 99%. El problema de la deuda externa.

En todos los casos, dichas problemáticas, en mayor o menor grado, tienen unas causas sociales, es decir, en principio son susceptibles de ser modificadas, de ser paliadas algunas de sus consecuencias más negativas, realizando modificaciones en los modos de producción y consumo, en los modos de toma

de decisiones, en las prioridades sociales, en general y en las prioridades de investigación, en particular, en la configuración de las tecnologías, en suma, en las dimensiones pertinentes de nuestros modos de vida.

La emergencia de los denominados problemas globales plantea la necesidad de reflexionar, tomar decisiones y coordinar acciones a una escala también global/mundial. Habrá que potenciar los marcos adecuados para que ello sea posible.

El camino pasa por, entre otras medidas, fortalecer las instituciones internacionales pertinentes, modificándolas si fuera preciso o incluso crear otras nuevas, garantizando que en cualquier caso los intereses tenidos en cuenta sean los de la especie en su conjunto (generaciones actual y futuras).

Por supuesto, un candidato óptimo para jugar un gran papel en este contexto debería ser el sistema de Naciones Unidas.

Urge la reflexión y el debate acerca de cómo potenciar dicho papel, evaluando sus insuficiencias, las reformas que sería conveniente realizar, tratando de ser conscientes de cuáles son los actores sociales que están minando dicha tarea y los obstáculos que habría que ir superando.

Un ejemplo de lo que desde el campo de las ciencias sociales se está haciendo en relación con un grupo de problemas globales del mayor interés es el *Programa dimensiones humanas del cambio global en el medio ambiente* (PDHCGMA), promovido por la Federación Internacional de Institutos de Altos Estudios (IFIAS), la Universidad de las Naciones Unidas (UNU) y el Consejo Internacional de Ciencias Sociales.

De seguir las tendencias actuales en los procesos que configuran el cambio global en el medio ambiente, éstos amenazan tornar inhabitable el planeta Tierra, o cuando menos, incapaz de proporcionar las condiciones necesarias y suficientes para una vida digna. Por otro lado, la hipótesis que se mantiene, en este programa, es la de que la mayor parte de dichos problemas, si no todos, son evitables (poseen factores causales sociales). Por ello, se plantea la pregunta ¿cómo podrían organizarse los modos de vida de los seres humanos para que fueran perdurables y justos? Ésta

lleva a otra previa, ¿cuáles son las causas humanas de dichas problemáticas? y también a esta otra ¿cuáles son las consecuencias sociales de las mismas? Contestar a estas tres cuestiones son los tres objetivos más generales del programa mencionado.

Actualmente el Programa está estructurado en siete áreas de trabajo:

- Dimensiones sociales del uso de recursos.
- Percepción y evaluación de las condiciones y del cambio global ambientales.
- Impactos de las instituciones y estructuras políticas, económicas y sociales internacionales, nacionales y locales.
 - Uso de la tierra.
 - Consumo y producción de energía.
 - Crecimiento industrial.
 - Seguridad ambiental y desarrollo sostenible.

Las tres primeras constituirían las causas remotas del cambio global ambiental; éstas están siendo exploradas en términos generales, pero también en el contexto de temas específicos relevantes, como son, por ejemplo, las tres siguientes temáticas, que constituirían las causas antropogénicas próximas y en las cuales se abordan a la vez, aspectos relacionados con las causas, las consecuencias y las respuestas al cambio global ambiental; finalmente, la última temática está directamente relacionada con las respuestas.

Véase también: Desarrollo sostenible, Ecología profunda, Ecologismo, Generaciones futuras, Límites del crecimiento, Movimiento ecologista.

Bibliografía:

- AA. VV. (1989), *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 121, dedicada al Programa dimensiones humanas del cambio global en el medio ambiente.
- COMISIÓN MUNCIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO (1987), *Nuestro futuro común*. Madrid, Alianza Editorial.
- MEADOWS, Donella H., MEADOWS, Dennis L. y RANDERS, Jorgen (1992), *Más allá de los límites del crecimiento*. Madrid, El País/Aguilar.

OLIVERES, Ignasi (1998), *Para entender el mundo. Una Tierra para todos*. Barcelona, Intermón/Octaedro.

SÁNCHEZ, Jesús Andrés, MUÑOZ, Francisco A., RODRÍGUEZ, Francisco J. y JIMÉNEZ, Francisco (Eds.) (1994), *Paz y prospectiva: Problemas globales y futuro de la humanidad*. Granada, Universidad de Granada.

WORLDWATCH INSTITUTE (1990-2002), *La situación del mundo*. Barcelona, Icaria.

Webs:

- <http://www.greenpeace.es> (Greenpeace).
- <http://www.guiadelmundo.org.uy/> (La Guía del Mundo).
- <http://www.pugwash.org> (Movimiento Pugwash).
- <http://www.undp.org/spanish/> (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo).
- <http://www.inesglobal.org> Red Internacional de Ingenieros y Científicos para la Responsabilidad Global (INES, International Network of Engineers and Scientists for Global Responsibility).
- <http://www.ucs.org> Unión de Científicos Comprometidos (UCS, Union of Concerned Scientists).
- <http://www.worldwatch.org> (Worldwatch Institute).

JESÚS ANDRÉS SÁNCHEZ CAZORLA

PROCESO DE NUREMBERG, 1945-1946.

Término internacional con el que se conoce al juicio abierto contra los principales dirigentes alemanes-nazis acusados de crímenes de guerra, realizado por el Tribunal Militar Internacional en la ciudad de Nuremberg, entre el 20 de noviembre de 1945 y el 1 de octubre de 1946, el proceso duró 216 días.

Nuremberg estableció cuatro nuevas categorías de crímenes, que habrían de caer bajo la jurisdicción del Tribunal Militar Internacional, que se conocen como los Principios o la Carta de Nuremberg (art. 6.º):

- a) *Crímenes contra la paz*: es decir, planeamiento, preparación, iniciación o ejecución de una guerra de agresión o de una guerra en violación de tratados internacionales, acuerdos y seguridades, o la participación en un plan común o en una conspiración

para ejecutar cualesquiera de los actos precedentes;

b) *Crímenes de guerra*: es decir, violaciones de las leyes y de las costumbres de la guerra. Estas violaciones incluyen, pero no están limitadas, a asesinatos, maltrato y deportación para trabajos forzados o para cualquier otro propósito, de poblaciones civiles de territorios ocupados o que se encuentren en ellos; asesinato o maltrato de prisioneros de guerra o de personas en los mares; ejecución de rehenes, despojo de la propiedad pública y privada; injustificable destrucción de ciudades, pueblos y aldeas, devastación no justificada por necesidades militares;

c) *Crímenes contra la humanidad*: es decir, asesinatos, exterminio, sometimiento a esclavitud, deportación y otros actos inhumanos cometidos contra cualquier población civil antes y durante la guerra, o persecuciones por motivos políticos, raciales o religiosos, en ejecución o en conexión con cualquier crimen de la jurisdicción del Tribunal, sean o no una violación de la legislación interna del país donde hubieran sido perpetrados.

d) *La planificación o conspiración de todos los delitos anteriores*: Los dirigentes, organizadores, instigadores y cómplices participantes en la elaboración o en la ejecución de un plan común o de una conspiración para cometer cualesquiera de los crímenes antedichos son responsables por todos los actos realizados por todas las personas en ejecución de tales planes.

El acta de acusación imputó, de manera expresa, esos cuatro delitos:

a) Delitos contra la paz: mediante la anexión de Austria y de Checoslovaquia, la agresión a Polonia, Francia, Reino Unido, Dinamarca, Noruega, Bélgica, Holanda, Luxemburgo, Yugoslavia, Grecia, Unión Soviética y Estados Unidos; así como la ocupación de muchos de estos países, y la violación de 64 casos de 36 tratados y convenciones internacionales.

b) Crímenes contra la humanidad, mediante la realización de un sistemático exterminio de población, tanto dentro de Alemania, como en los territorios ocupados entre septiembre de 1939 a mayo de 1945, por motivos políti-

cos, raciales o religiosos, que se expresaron en matanzas, deportaciones, campos de concentración y exterminio, etc.

c) Delitos de guerra, especialmente por la vulneración del *ius in bello*, por el trato cruel, inhumano y degradante contra la población civil en las regiones ocupadas y de los prisioneros de guerra.

d) «Por el plan conjunto, o sea, una conjuración» contra la paz: la instigación, el planeamiento y la preparación de la guerra.

El Tribunal Militar Internacional fue integrado por jueces de Estados Unidos, Francia, Reino Unido y Unión Soviética. Éstos presentaron acusaciones contra 24 dirigentes principales de guerra, más en contra de seis «organizaciones criminales»: el Gobierno del Reich, el cuerpo de dirigentes del NSDAP, de las estafetas de defensa del NSDAP (conocidas como SS) conjuntamente con el servicio de seguridad SD, la policía secreta del Estado (conocida como Gestapo), los destacamentos de asalto del NSDAP (conocidos como SA), así como del Estado Mayor General y del Alto Mando de las Fuerzas Armadas Alemanas.

A pesar de que todos los acusados se declararon inocentes, el Tribunal hizo público su veredicto con 22 sentencias entre el 30 de septiembre y el 1.º de octubre de 1946: 3 sentencias absolutorias, 12 sentencias a pena de muerte, 7 sentenciados en parte a cadena perpetua, en parte a prisión. Asimismo, el Tribunal declaró criminales tanto al Cuerpo del Mando Político del Partido Nacional-socialista Alemán de los Trabajadores (NSDAP), como a la SS, la Gestapo y el Servicio Secreto de Seguridad. Los condenados a muerte fueron ejecutados, por el procedimiento de horca, el 16 de octubre. Mientras los prisioneros fueron transferidos a la cárcel de criminales de guerra en Berlín-Spandau. El último de ellos, Rudolf Hess, se suicidó en esa prisión en agosto de 1987.

El Proceso de Nuremberg permitió establecer, a iniciativa de los Estados Unidos en diciembre de 1946, un acuerdo de la Asamblea General de las Naciones Unidas para encargar a su Comisión de Derecho Internacional, la formulación de los principios del

Derecho Internacional reconocidos en la Carta del Tribunal de Nuremberg y en las sentencias del mismo, para elaborar un Código de Delitos contra la Paz y contra la Seguridad de la Humanidad. La Comisión elaboró dichos Principios y Delitos en 1949, sin embargo, las dificultades fueron múltiples en una atmósfera de Guerra Fría para avanzar en la elaboración de un Código universal en tal sentido. Habría de esperar a 1998 para la auténtica formulación de un conjunto de principios y la constitución de un Tribunal Penal Internacional.

Véase también: Crímenes de Guerra, Procesos de Leipzig, Procesos de Nuremberg, Tribunal Penal Internacional.

Bibliografía:

- CALDERÓN PERAGÓN, José Raúl (2000), *El juicio de Nuremberg: hacia una Corte Penal Internacional*. Torredonjimeno (Jaén), Jabalcuz.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio (1996), *El juicio de Nuremberg, cincuenta años después*. Madrid, Arco Libros.
- OVERY, Richard (2003), *Interrogatorios: El Tercer Reich en el banquillo*. Barcelona, Tusquets.

Webs:

- <http://www.nizkor.org/hweb/imt/tgmwc/tgmwc-01/> (Sesiones del Tribunal).
- <http://sgm.metropoliglobal.com/nuremberg/nuremberg.htm> (Sobre el Tribunal Militar de Nuremberg).

Filmografía:

- El Juicio de Nuremberg* (1961), director: Stanley Kramer, Estados Unidos.
- Nuremberg* (2000), director: Alec Baldwin e Yves Simoneau, Estados Unidos-Canadá.

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

PROCESOS DE LEIPZIG, 1920-1922. Los denominados como Procesos de Leipzig, en clara alusión a la ciudad alemana donde se desarrollaron los mismos, constituyen el precedente más significativo e interesante, en el siglo XX, de lo que serían los juicios contra los crímenes de

lesa humanidad y, muy en particular, un antecedente de los Procesos de Nuremberg.

De acuerdo con el Tratado de Versalles (1919), en su Parte VII referida a las Sanciones, en los artículos 227 a 230 se establece un conjunto de reprobaciones e imprecaciones contra todos aquellos que hayan cometido una «ofensa suprema contra la moral internacional de la santidad de los Tratados». En la práctica permitía determinar la responsabilidad penal de los criminales de guerra por delitos perpetrados contra la paz, así como contra las leyes y costumbres de la guerra.

Las potencias aliadas vencedoras de la Gran Guerra establecieron un Comité de Responsabilidades (que actuó entre enero y junio de 1919) que se encargó de la redacción de la Parte VII del Tratado y de definir una tipología de actos delictivos de guerra (un total de 32) y confeccionar un listado de 895 criminales de guerra (la inmensa mayoría de nacionalidad alemana), lista que encabezaba el antiguo emperador de Alemania y rey de Prusia, Guillermo II de Hohenzollern y, tras él, un conjunto de mariscales, almirantes y generales de muy reconocido prestigio en el mundo alemán. Asimismo, los vencedores de la guerra se otorgaban a sí mismos la legitimidad para establecer un Tribunal Especial cuyo papel fundamental era juzgar a la persona de Guillermo II, como principal responsable de la Guerra. El Tribunal se inspiraría:

«en los principios más elevados de la política entre las naciones, con objeto de garantizar el respeto a las obligaciones solemnes y a los compromisos internacionales, así como a la moral internacional»,

fórmula muy amplia que implicaba desde la defensa de los Convenios de La Haya sobre Derecho Internacional Humanitario, hasta un amplio sistema de represalias, pasando por la simple posibilidad de adopción de medidas ejemplarizantes, ya que se reservaba los tipos de penas a imponer. Dicho Tribunal se compondría de cinco jueces, nombrados por cada una de las cinco Potencias: Estados Unidos de América, Gran Bretaña, Francia, Italia y Japón. Por último, dicho Tribunal iniciaría –como así fue– el procedimien-

to de extradición, al gobierno de los Países Bajos, del ex emperador para ser juzgado, cuestión a la que no accedió ese gobierno que ya le había concedido a aquél *asilo político perpetuo* desde noviembre de 1918, nada más terminar la Gran Guerra.

Igualmente, el Tratado de 1919 otorgaba a las Potencias vencedoras el derecho de llevar ante sus tribunales militares a los acusados de haber cometido «actos contrarios a las leyes y a las costumbres de la guerra», instando al gobierno alemán a que se comprometiera a suministrar todos los documentos y datos necesarios para el conocimiento pleno de los hechos delictivos, el descubrimiento de los culpables y la apreciación exacta de las responsabilidades. Algunas naciones aliadas (Gran Bretaña, Francia, Bélgica, Polonia, Rumanía, Italia y Yugoslavia) incluso, solicitaron demandas de extradición de jefes y oficiales alemanes para crear sus propios tribunales, pero finalmente se acordó que fuera un Tribunal de la propia República de Weimar quien se responsabilizara de esta cuestión. En 1920, bajo la competencia otorgada por la Ley de la República sobre Punición de los Criminales y de los Crímenes de Guerra se realizaron dos juicios: el primero, con sentencia en enero de 1921 por el que se reconocía la culpabilidad de algunos oficiales y suboficiales a los que se les condenaba a varios años de prisión por saqueo en los frentes de guerra; y, el segundo, con veredicto en diciembre de 1922, que en cambio dictaba sentencias absolutorias contra 93 oficiales superiores, dando por terminado definitivamente el procedimiento judicial.

Como se ve, el alcance jurídico de estos juicios fue bastante limitado. Asimismo, la causa más importante: la abierta para juzgar al ex emperador, aún celebrándose, tuvo una repercusión menor de la esperada, si bien sirvió para consolidar a la República alemana de Weimar frente a los intentos de vuelta a la monarquía que quedó completamente deslegitimada. No obstante, dentro del ejército alemán sí que fue una dura prueba, calificada en todos los casos como revancha de los Aliados. En ese caldo de cultivo se fueron fraguando algunos golpes militares en Alemania, así como la constitución inicial de grupos que crearían el nazismo. En otra lí-

nea, los Procesos de Leipzig fueron el primer intento serio por hacer respetar normas de obligado cumplimiento dentro de la guerra poniendo límites dentro de la misma, así como abrieron un debate en el seno de la Sociedad de Naciones sobre la posibilidad futura de sentenciar jurídicamente políticas que condujeran a la humanidad hacia la guerra o, más claramente, que condenasen aquella como un instrumento al servicio (o como extensión) de la política.

Véase también: Tribunal Penal Internacional.

Bibliografía:

- BULLOCK, Alan (1997), *Hitler*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- KÜHNEL, Reinhard (1991), *La República de Weimar. Establecimiento, estructuras y destrucción de una democracia*. Valencia, Alfons el Magnànim.
- LANGER, William (1980), *Enciclopedia de Historia Universal*, (tomo I). Madrid, Alianza Editorial.
- SEARA VÁZQUEZ, Modesto (1980), *La paz precaria. De Versalles a Danzig*. México, F.C.E.
- MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

PROCESOS DE NUREMBERG, 1947-1949.

No conviene confundir el Proceso de Nuremberg o Tribunal Militar Internacional de Nuremberg (1945-1946), con éstos otros, también más conocidos como los «Procesos posteriores a Nuremberg».

Se trata de 12 procesos que comienzan el 9 de diciembre de 1946 y se prolongan hasta 1949, y que se celebran en aquella misma ciudad y, hasta en la misma sala donde tuvieron lugar los del Tribunal Militar. En ellos fueron acusados 185 personas, todas ellas piezas importantes en el complejo engranaje de funcionamiento del III Reich con respecto al mundo de la administración, la política o la economía. Treinta y cinco de todos ellos fueron absueltos. De los 150 restantes, 24 fueron condenados a la pena capital, siete de los cuales fueron ejecutados. Los demás, junto con los sentenciados a penas de prisión, fueron amnistiados el 31 de enero de 1951 por el Alto Comisario de Estados Unidos en la

República Federal de Alemania, John J. McCloy (que anteriormente a esta etapa había sido Presidente del Banco Mundial).

Sin embargo, al contrario que el Tribunal Militar, los *Procesos* fueron conducidos, en exclusividad, por tribunales y autoridades militares norteamericanas, en consecuencia, el resto de los Aliados nada tuvieron que ver en tales procedimientos. No obstante las instrucciones sumariales y las acusaciones se hicieron bajo los mismos principios instruidos en Nuremberg por norteamericanos, franceses, británicos y soviéticos.

Se establecieron 12 instrucciones contra:

- I. Médicos de la Wehrmacht y la SS.
- II. Mariscal de campo de la Luftwaffe Erhard Milch.
- III. Altos funcionarios de la administración de justicia
- IV. Altos funcionarios de la Dirección General de Economía y Administración de la SS.
- V. Friedrich Flick y los jefes del consorcio Flick
- VI. Jefes del consorcio IG Farben-Industrie.
- VII. Generales del Frente Meridional.
- VIII. Funcionarios de la Dirección General de la SS. para la Raza y la Colonización.
- IX. Otto Ohlendorf y otros jefes de unidades especiales.
- X. Alfred Krupp y funcionarios del consorcio Krupp.
- XI. Funcionarios del Ministerio de Relaciones Exteriores y de otros ministerios.
- XII. Oficiales superiores del Alto Mando de la Wehrmacht.

Se trataba de personal altamente responsable y cualificado tanto de las administraciones civiles, judiciales y militares del Reich, como de consorcios y complejos industriales-militares sin los cuales la maquinaria destructiva alemana no hubiera sido posible.

Entre los primeros estaban el grupo de médicos que practicaron una gran variedad de experimentos crueles y dolorosos a prisioneros en los campos de concentración y exterminio. Así como los funcionarios del tribunal supremo que permitieron las leyes anti-judías y los crímenes contra la humanidad. Asimismo, en los banquillos, estuvieron lo

más selecto del ejército alemán de tierra y aire, así como los jefes de algunos comandos especiales, también las temibles SS (*Schutz-Staffeln der NSDAP*, tropas defensivas del partido nazi), etc.

Entre los segundos estaban los apellidos que se identificaron con el capital alemán que financió y catapultó al nazismo: los Flick, los Krupp, los Thyssen..., y todas esas grandes industrias de la tecnología (AEG, Siemens, Haniel), del capital financiero (Banco Alemán, Banco de Dresde, Banco de Comercio), así como la industria químico-farmacéutica, IG-Farben, consorcio surgido de la fusión de BASF, Bayer y Hoechst, que fue la mayor empresa química que participó en la *arización*, los preparativos bélicos, la explotación económica de los territorios ocupados y el genocidio, por ejemplo, IG-Farben construyó, entre 1940-1941, pabellones en el campo de Auschwitz para fabricar combustible y goma y proveyó el gas tóxico Ciclón B para las cámaras de gas.

Sin embargo, a pesar de que los tribunales demostraron todas esas conexiones y de los muchos años de cárcel que habían de cumplir, de acuerdo a las sentencias; en 1951, a petición del canciller alemán Conrad Adenauer, de la atmósfera favorable a que la Alemania capitalista se convirtiera en un baluarte contra el comunismo de la otra Alemania, todos fueron amnistiados.

Véase también: Proceso de Nuremberg, Procesos de Leipzig.

Bibliografía:

- MITSCHERLICH, Alexander (1971), *La idea de la paz y la agresividad humana*. Madrid, Taurus.
- MITSCHERLICH, Alexander y MITSCHERLICH, Margarete (1973), *Fundamentos del comportamiento colectivo. La incapacidad de sentir duelo*. Madrid, Alianza Editorial.

Webs:

- http://www.nuncamas.org/investig/seminar/seminar_10.htm (Análisis de los procesos).
- http://www.cioms.ch/pautas_eticas_internacionales.htm (Pautas éticas internacionales para la investigación biomédica en seres humanos).

http://www.archives.gov/iwg/research_papers/ohlendorf_irr_file.html (sobre el caso Ohlendorf).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

PROSPECTIVA. Por *Prospectiva* se entiende, al menos en la acepción del término que más nos interesa aquí, el estudio científico del futuro con el objetivo de anticipar los futuros posibles y proponer medidas que favorezcan el logro de aquellos futuros que, de entre los posibles, nos resultan deseables. A menudo se utiliza como sinónimo el término «Estudios del Futuro» (*Future Studies*). Como señala Godet (1993) el objetivo de la Prospectiva no es tanto la mera predicción cuanto ayudar a las decisiones en el presente. De ahí que las buenas prognosis no sean precisamente aquellas que se cumplen, sino aquellas que facilitan la adopción de las medidas oportunas para evitar amenazas previsibles y alcanzar los objetivos perseguidos.

El deseo de anticipar el futuro para influir en él ha estado siempre presente en la Humanidad. Baste recordar, por ejemplo, la elaboración de formas de pensamiento tan antiguas como la Astrología. Sin embargo, la Prospectiva como disciplina se ha desarrollado principalmente en las cuatro últimas décadas del siglo XX.

Como pone de manifiesto la antecedente definición de Prospectiva, estos estudios poseen dos componentes: uno *predictivo* y otro *normativo*. Esta concepción de la Prospectiva como disciplina significa un cuestionamiento del ideal de neutralidad científica. Pues la Prospectiva introduce los valores en la ciencia no sólo en la elección del área de investigación y de los datos que se consideran relevantes (algo común también en otras áreas del conocimiento), sino también al incorporar el debate sobre los procedimientos para alcanzar futuros deseables.

En su vertiente *predictiva*, el objetivo puede resumirse en la *anticipación* del futuro con la ayuda de los datos y herramientas metodológicas proporcionados por las distintas ciencias (sociales y naturales). Especialmente interesante, desde la perspectiva de la paz, es

el estudio de futuros tan complejos como son aquellos que conciernen a la Humanidad en su conjunto: problemas ambientales globales, crecimiento demográfico, migraciones, recursos y fuentes de energía, etc. El estudio prospectivo de estas temáticas complejas ha de ser inevitablemente multidisciplinar, esto es, ha de combinar conocimientos y metodologías aportados por distintas disciplinas. Al mismo tiempo, se trata de estudios de gran complejidad. En primer lugar, por la gran cantidad de variables manejadas y el hecho de que los datos de que se dispone a nivel global, sobre cuya base se han de realizar las extrapolaciones, son frecuentemente insuficientes o de fiabilidad dudosa. Además, por las dificultades añadidas que siempre presenta la anticipación de conductas humanas, individuales y colectivas. Más que predecir un futuro unívoco, los estudiosos de la prospectiva en estos terrenos se plantean como objetivo anticipar un abanico de futuros *posibles* a partir de la situación actual. Cuáles de esos futuros posibles lleguen a ser reales dependerá de las acciones emprendidas por los actores humanos en cada caso y por factores contingentes imposibles de anticipar de modo preciso. En este tipo de estudios, pues, se cumple en mayor grado que en ninguna disciplina científica una característica que, sin embargo, lo es del conocimiento científico en su conjunto: su carácter falible y corregible.

Con todas las dificultades metodológicas que plantea la anticipación del futuro de las sociedades humanas y de los sistemas ambientales en los que la vida humana se desarrolla, resulta, sin embargo, imprescindible intentar la anticipación del futuro en un mundo que cambia a gran velocidad y que se enfrenta con previsibles amenazas globales en terrenos como el medio ambiente y la seguridad. Como señaló el pensador francés Gaston Berger, cuanto más rápido avanza el coche más potentes deben ser las luces que iluminan el camino.

En su vertiente normativa, la Prospectiva estudia y recomienda aquellos cursos de acción que harán más probable que se alcancen los escenarios futuros más deseables de entre los posibles y se eviten los más rechazables. Algunos autores, como Masini (1993), inclu-

yen también entre las tareas de los Estudios del Futuro la elaboración de proyectos de sociedades deseables. Ahora bien, las propuestas realizadas en este contexto (para las que Masini reserva la denominación de *visiones*) se diferencian de las utopías tradicionales en un punto fundamental. Mientras que las utopías son propuestas incondicionadas, en las que no se toman en consideración las posibilidades de su realización ni se contemplan los medios y las estrategias necesarias para la transición desde las sociedades reales a las deseadas, las *visiones* toman en consideración la información disponible sobre el presente y el futuro. Las *visiones* se elaboran, pues, a partir de la intersección entre las opciones valorativas sobre el tipo de mundo en el que quisiéramos vivir, por un lado, y, por otro, los futuros posibles, reconstruidos mediante diversas técnicas de pronosis a partir de información empírica sobre la realidad actual y las tendencias de diversos parámetros.

En cuanto a las técnicas de pronosis o anticipación de futuros posibles, se han desarrollado varios métodos, que se aplican en muy diversos campos. Vamos a referirnos sólo a algunos de ellos:

1. Uno de los más conocidos es el método de *escenarios*, que permite describir las secuencias de acontecimientos que llevan desde la situación de origen a diversas situaciones futuras, en función de las decisiones que se adopten en cada uno de los estadios temporales sucesivos. Dada la doble naturaleza descriptiva/normativa de la Prospectiva, cabe distinguir dos tipos de escenarios:

a) Escenarios exploratorios: a partir de tendencias pasadas y presentes se construye un escenario futuro verosímil.

b) Escenarios de anticipación o normativos: consisten en la construcción de imágenes deseables o temidas del futuro.

La comparación de ambos tipos de escenarios (esto es, de lo que resulta esperable y de lo que resulta deseable o indeseable) proporciona un punto de partida para pensar estrategias que permitan acercar lo esperable a lo deseable.

El método de escenarios comprende las siguientes fases:

— Construir una representación del estado actual del sistema y su entorno. Incluye la delimitación del sistema y de su entorno, el análisis del pasado y la estrategia de los actores (mediante métodos como el MACTOR, cfr. *infra*) y una búsqueda de futuros posibles a través de una lista de hipótesis.

— Barrer el campo de los posibles y reducir la incertidumbre (mediante el análisis morfológico y métodos de expertos, como el método Delphi, cfr. *infra*).

— Elaborar los escenarios (tanto anticipatorios como normativos).

— Evaluar y elegir las acciones estratégicas posibles para acercar los futuros posibles a los deseables.

Como puede comprobarse, el método de escenarios incluye habitualmente el recurso a otros métodos prospectivos que actúan así como métodos auxiliares, aunque en otras ocasiones se utilizan de forma independiente.

Si bien el método de escenarios puede considerarse el más exhaustivo, una de sus principales limitaciones reside en el elevado tiempo que requiere su elaboración. De ahí que, en ocasiones, se aplique sólo parcialmente o sea sustituido por otros.

2. Un segundo ejemplo es el *método Delphi*, con el que se persigue llegar a un consenso entre expertos con respecto a una pronosis precisa, mediante sucesivos cuestionarios que los expertos contestan de forma anónima. Este método sigue las siguientes fases:

— Formulación del problema. Se elabora un cuestionario con preguntas precisas sobre el futuro que se quiere anticipar.

— Elección de los expertos. Éstos deben elegirse por su capacidad para encarar el futuro. Sus opiniones se recogen por vía postal y de forma anónima.

— Envío y análisis de los cuestionarios. Una vez recibidas las respuestas de los expertos al cuestionario inicial, en una segunda ronda se pide a los expertos, informados de las respuestas de los demás en la primera, que proporcionen una segunda respuesta y que la justifiquen si se desvía mucho con respecto a las de los demás. En el tercer turno se les

pide a los expertos que comenten los argumentos de quienes han proporcionado respuestas desviantes. En el cuarto turno se produce la respuesta definitiva, recogándose la opinión consensuada media y las opiniones dispersas.

La principal ventaja de este método es que proporciona, casi con seguridad, el acuerdo de los expertos a lo largo de los cuestionarios sucesivos.

3. Análisis morfológico. Este tercer método tiene una finalidad principalmente exploratoria y se usa sobre todo en prospectiva tecnológica. En pocas palabras, se trata de descomponer el sistema estudiado en sub-sistemas. Su principal limitación es la dificultad de manejar el gran número de combinaciones a que da lugar.

4. El método MACTOR fue desarrollado por M. Godet en 1989. Su finalidad es analizar el juego de los actores. Las principales limitaciones de este método son la reticencia de los actores a revelar sus proyectos estratégicos y la dificultad de representar el juego de un actor cuando las informaciones son, con frecuencia, contradictorias.

Estos y otros métodos están siendo utilizados ya con finalidades muy diversas. Así, numerosas compañías con grandes recursos los emplean para diseñar sus estrategias empresariales. Organizaciones interesadas por el futuro de la Humanidad han realizado, asimismo, análisis de tendencias y recomendando líneas de actuación para cambiar el futuro. Un ejemplo pionero lo proporciona el estudio *Los límites del crecimiento*, realizado en 1972 por Dennis Meadows con el patrocinio del *Club de Roma*. Otro modelo de alcance global con gran influencia fue *La humanidad en la encrucijada*, de Mesarovic y Pestel, realizado en 1974. Del año 1980 data el informe *Norte-Sur: un programa para la supervivencia* realizado por la Comisión Brandt. En 1981 se elaboró el informe *Global 2000*, presentado al presidente de los EE UU; se trataba de un estudio de ámbito mundial que tomaba en consideración el crecimiento demográfico, los recursos naturales y el medio ambiente. Finalmente, el informe *Nuestro futuro común* fue elaborado por la

World Commission on Environment and Development en 1987.

También la *Investigación para la Paz* debería incorporar estos métodos de anticipación del futuro, aplicándolos a futuros complejos y directamente pertinentes para sus objetivos (evolución de conflictos de diversa índole, satisfacción de necesidades humanas, problemas ambientales globales, etc.). Además, la *Investigación para la Paz* debe insistir en la dimensión normativa de la Prospectiva, que puede proporcionar materiales de gran interés para sus propios propósitos normativos. En definitiva, la renovación metodológica de la *Investigación para la Paz* debe incluir, entre otros ingredientes, un acercamiento a las experiencias, los métodos y el talento de los Estudios del Futuro.

Véase también: Investigación para la Paz, Neutralidad científica.

Bibliografía:

GODET, Michel (1991), *Problemas y métodos de prospectiva: caja de herramientas*. Zarautz, Prospektiker Erakundea.

—, (1993), *From Anticipation To Action: a Handbook Of Strategic Prospective*. París, UNESCO.

MASINI, Eleonora B. (1993), *Why Future Studies?* London, Grey Seal.

MASINI, Eleonora B. y GALTUNG, Johan (Eds.) (1979), *Visiones de sociedades deseables*. México, Federación Mundial de Estudios del Futuro.

SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús Andrés, MUÑOZ, Francisco A., RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (Eds.) (1994), *Paz y prospectiva. Problemas globales y futuro de la humanidad*. Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

PROTECCIÓN CIVIL. Esta concepto hace referencia al conjunto de medidas útiles y prácticas para defender, a los civiles, cuando están sometidos a las más diversas formas de catástrofes naturales, guerras o calamidades similares. Su propósito consiste, por tanto,

en asegurar la supervivencia de la población civil, las infraestructuras (edificios, medios de transporte, equipamientos), así como otros bienes necesarios (agua potable, recursos energéticos, etc.) para la sobrevivencia de una población.

La Protección Civil, así definida, puede ser ejercida por el sector civil, por el ejército, o por una combinación de ambos, tanto en un territorio ocupado, como en todo el territorio de una de las partes en conflicto. Las actividades que abarca incluyen sistemas de aviso, alerta temprana, planes de evacuación, etc.; en definitiva, el mantenimiento de los servicios básicos esenciales.

En el caso de España, la Protección Civil se considera un Servicio Público organizado de forma armónica y coordinada entre las diferentes administraciones (Central, Autonómica y Local), el cual se plantea como una unión participada entre las Instituciones implicadas y el Ciudadano para prever, evitar, reducir o corregir los daños causados en situaciones de grave riesgo colectivo, catástrofe o calamidad pública.

Los orígenes del término protección, tomado en un sentido genérico y amplio, se podría remontar muy bien a la aparición de las primeras poblaciones humanas sobre la Tierra, las cuales –por unos u otros motivos– han buscado muchas formas de preservar y defender, en un sentido amplio, sus formas de vida y subsistencia, tanto del ataque de animales y alimañas, como del de otros grupos humanos hostiles. Por ello, asociada a esta concepción amplia, la previsión humana hacía desarrollar sus hábitats cercanos a fuentes de alimento o de abastecimiento de agua, guárderse en zonas altas y protegidas, etc.

Con el paso del tiempo, tales asentamientos humanos se fueron dotando de mayores recursos y medidas de prevención. Los cambios sociales y tecnológicos permitieron aumentar las posibilidades mediante el desarrollo de sistemas más eficaces. En tal sentido, los castillos, las fortalezas, las líneas de contención (el *limes* romano o la *muralla* china), etc., son ejemplos de cómo intentar adelantarse a posibles acontecimientos adversos.

Obviamente, son todas ellas formas de protección muy amplias y asociadas a la defensa;

sin embargo, también, desde muy tempranas épocas se adoptaron complejos sistemas de prevención de pandemias, o elementos asociados a los adelantos médicos o de conservación de los recursos alimenticios.

Sin embargo, es a partir del siglo XX, cuando se puede hablar en sentido específico de Protección Civil. Un sistema que se ha ido perfeccionando progresivamente con la experiencia de dos guerras mundiales, grandes desplazamientos humanos de refugiados, etc.

Fue a partir de la II Guerra Mundial y, sobre todo, en dos de los contendientes (Gran Bretaña y Alemania), donde las medidas de Protección Civil tomaron especial importancia: tanto en lo que se refiere a los ataques aéreos en las ciudades de estos países, como a la gestión de los recursos, de los refugios, etc. Nació así, durante esta contienda, las primeras organizaciones de Protección Civil, conocidas con el nombre de «Defensas Pasivas». Las cuales organizaban los mecanismos de protección contra los ataques aéreos. Se estructuraban en torno a los «Jefes de Barrios», cuyas misiones no militares consistieron en vigilar el oscurecimiento de los edificios, el rescate de las personas sepultadas, el reconfortamiento a los que perdían sus viviendas, la mitigación del pánico, etc. Era misión de no combatientes que ayudaron en la retaguardia al mantenimiento de la seguridad y de la normalidad.

La Defensa Pasiva contribuyó decisivamente a salvar muchísimas vidas. Pero, tras el conflicto, en muchos países se cuestionó la oportunidad de mantener este tipo de organizaciones, por la identificación de que la Defensa Pasiva solamente era asimilable a la guerra.

Precisamente fueron dos países no beligerantes (Suiza y Suecia) los que con, mayor énfasis, desarrollaron una Protección Civil organizada y operativa, basada en lo anterior y donde se incluyeron que parte de sus fines iban más allá de la defensa de personas y bienes en tiempos de guerra, puesto que también había de protegerse a las poblaciones de otras catástrofes naturales y calamidades.

De esta manera, se va a institucionalizar la doctrina del «uso dual». Si bien, durante el período de la Guerra Fría, se condicionó a que tales emergencias civiles quedaran suje-

tas a sistemas, procedimientos y la dirección-supervisión de los militares. Este fue el caso, muy notorio, de los refugios nucleares, que la población civil asoció al conjunto de los sistemas de disuasión nuclear militar.

Así se desarrollaron más, en la Protección Civil, las líneas asociadas a los casos de guerra, donde se concertaron unas reglas explícitas para la Protección Civil en los territorios ocupados, que fueron establecidas en el IV Convenio de Ginebra de 1949 y en el Protocolo I adicional de 1977. Donde se dispuso la protección legal, que se aplicaría, cuando esa labor fuese llevada a cabo por civiles. En el artículo 63 del IV Convenio de Ginebra se indicó que «las organizaciones civiles de protección civil deberán poder seguir con sus actividades manteniendo los servicios públicos esenciales». Ya en el Protocolo I se fortalece más este papel y declara que estas organizaciones deben ser «respetadas y protegidas» y para ello sus miembros deberán mostrar una insignia distintiva (triángulo azul sobre fondo naranja), la cual deben mostrarla tanto civiles, como militares dedicados a esta labor; y que, igualmente, han de ser respetados los que a esta actividad se dedican.

La década de los años 70 del siglo XX, marcó el posterior desarrollo de la Protección civil por la gran cantidad de catástrofes de gran alcance: ciclones en Bangladesh con más de 400.000 muertos (1970), Managua con 300.000 damnificados (1972), China con un cuarto de millón de fallecidos (1976), etc. Se extrajo la lección que, las concentraciones urbanas, podían aumentar las catástrofes de no haber sistemas de prevención y alerta. Las grandes masas de población aumentaban, por sí mismas, los riesgos si no existían sistemas adecuados para enfrentarse a tales calamidades.

Es de este modo cuando Protección Civil comienza a orientarse, cada vez más, hacia la lucha contra los efectos de las catástrofes; primero desde la gestión de los socorros y la rehabilitación; y, posteriormente, incorporando la prevención y la planificación como estrategias esenciales en la mitigación de estos fenómenos.

El concepto moderno de protección civil apareció en la década de los 80, como respuesta a lo pasado en la década anterior y se

basa en los principios de coordinación e integrabilidad. De este modo deja de tener el carácter de organización singular y se convierte en un concepto organizativo; fue lo que en Estados Unidos se conoció como «Organizaciones Expansivas», que crecen a partir de un núcleo básico (oficinas de emergencias), integrando a organismos que ejercen las responsabilidades en esta materia.

De este modo, se llegó a entender la Protección Civil como un servicio público permanente de los poderes públicos, orientado al estudio, prevención y actuación en situaciones de emergencia, y a la protección y socorro de personas y bienes. Este concepto de Protección Civil se expandió desde los niveles inferiores del entramado social: familia, empresa, municipio, etc., estableciendo un conjunto de acciones preventivas e informativas para que la población adquiriera conciencia sobre los riesgos.

En toda esta evolución del concepto han permanecido dos ideas que provocan cierta confusión, ya que el vocablo inglés *civil defense* no tiene el mismo significado que *defensa civil*. En los países anglosajones su significado se centra en la defensa de la población civil en tiempos de guerra; mientras que en España su significado es más amplio. De este modo la «defensa civil» en España se define como:

«la disposición permanente de todos los recursos no propiamente militares al servicio de la defensa nacional y también en la lucha contra todo tipo de catástrofes extraordinarias».

Aparecen en esta definición las dos vertientes del término, la defensa nacional y la lucha contra las catástrofes extraordinarias.

De este modo hay que distinguir la existencia con distinta nomenclatura de los diferentes servicios según su concepción inicial, aunque no se pueden considerar incompatibles según una concepción dual de la Protección Civil:

— Bélgica: *Proteccion Civile y Defense Civile*.

— Alemania: *Katastrophenschutz y zivilschutz*.

- Francia: *Securite Civile y Defense Civile*.
- Italia: *Protezione Civile y Difesa Civile*.
- Reino Unido: *Civil Protection Peacetime Emergency Planning y Civil Defense*.

En el caso más concreto de España no existió una estructura organizada de Protección Civil hasta que el 4 de mayo de 1960, en que se creó la Dirección General de Protección Civil dependiente de la Presidencia del Gobierno que vino a sustituir a la Jefatura Nacional de Defensa Pasiva (Decreto 927/1960 de 4 de mayo).

La organización, de modo más específico que va a constituirse en España, fue la de un sistema de previsión de factores de Riesgo en cada área territorial y supone la elaboración de unos Planes de Intervención de todos los mecanismos y órganos de actuación. Todo esto exige la celebración previa de un catálogo de Recursos Humanos y Materiales para utilizarlos diligentemente en situaciones de emergencia. Se entiende el Riesgo como una situación inherente a la existencia del hombre y frente al cual se deben dar respuestas que mitiguen sus posibles consecuencias violentas. Para llevar a cabo todas sus misiones se ofrecen programas y campañas de información a la opinión pública para conseguir la imprescindible colaboración ciudadana con la Protección Civil. Lleva a cabo un ambicioso programa de formación y perfeccionamiento del personal con responsabilidades directas e indirectas en las tareas de Protección Civil, tanto profesional como voluntario.

Cuando las circunstancias lo exigen, es un instrumento para asegurar a la comunidad, en general, los servicios más imprescindibles de subsistencia y rehabilitación (energía eléctrica, combustible, agua, recogida de basura, comunicaciones, carreteras, etc.).

El ser humano, como tal, es vulnerable, está expuesto a todo tipo de peligros, dentro y fuera de la casa, peligros que provienen de él mismo, de su existencia y desarrollo, o de las fuerzas de la naturaleza. A través de los medios de comunicación nos llegan con frecuencia noticias sobre catástrofes ocasionadas por agentes meteorológicos, sequías, inundaciones, huracanes, erupciones volcánicas, terremotos, maremotos, etc.

Con todo esto podemos finalizar que de la Protección Civil forman parte todos los Ciudadanos, tomando las medidas cautelares en el hogar; organizando mecanismos sencillos de Autoprotección para la comunidad de vecinos, el barrio, distrito o municipio en el que se realiza la actividad cotidiana. Los empresarios deben elaborar en sus respectivas empresas sus propios planes para evitar siniestros o accidentes, en especial en aquellos lugares de pública concurrencia, como son grandes almacenes, cines, teatros, o lugares de asistencia masiva, elaborando planes de autoprotección y sometiéndose a todos los requisitos de supervisión y autorización administrativa que, por el bien público, exigen las leyes.

Los responsables de la comunidad educativa, directores de colegios o institutos junto con los consejos escolares, formando a los alumnos en su educación ciudadana para la Protección Civil y diseñando los planes de autoprotección escolar en sus centros.

Todos los ciudadanos acudiendo en socorro del que se está ahogando, del accidentado, del que se ha perdido en el monte, del que necesita ayuda en situación de emergencia, en definitiva se debe participar y colaborar en la solución de cualquier catástrofe, mayor o menor, que afecte al entorno social del que se forma parte.

Veáase también: Autoprotección, Defensa civil noviolenta.

Bibliografía:

- AA. VV. (1989), *Asistencia social. Coloquios sobre Protección Civil*. Madrid, Dirección General de Protección Civil.
- BECK, Ulrich (2002), *La sociedad del riesgo global*. Madrid, Siglo XXI.
- COMISIÓN EUROPEA (2002), *Acción de la UE. en materia de Protección Civil: la coordinación de Protección Civil en la UE. como medio para afrontar catástrofes*. Luxemburgo, Oficina de Publicaciones Oficiales de la Unión Europea.
- SPIEKER, Neike (2003), «Protección Civil»; en GUTMAN, Roy y RIEFF, David (Eds.) *Crímenes de Guerra. Lo qué debemos saber*. Madrid, Debate.

REPETTO JIMÉNEZ, Germán (1999), *Curso de formación básica de Protección Civil*. Sevilla, Escuela de Seguridad Pública de Andalucía, Junta de Andalucía.

Webs:

www.proteccioncivil.org: (página de la Dirección General de Protección Civil de España).

www.britishcivildefence.org/NCP/ncp.html: (Dirección de *Civil Protection Peacetime Emergency Planning*).

www.protezionecivile.it: (Página del Servicio de Protección Civil italiano).

JOSÉ MIGUEL RUIZ RUIZ
y JUAN MANUEL LEÓN MILLÁN

PROTECCIÓN DE LA POBLACIÓN CIVIL EN LOS CONFLICTOS ARMADOS.

En el transcurso de cualquier conflicto armado se entenderá que es población civil toda aquella persona a la que no se considere combatiente. En teoría, una guerra no debería afectar a la población civil. El ideal de todo conflicto armado consistiría en un enfrentamiento directo sólo entre combatientes que finalizaría con la victoria de una parte de ellos sobre otros. Dicho triunfo no afectaría a la población civil más que en un supuesto cambio de gobierno o, en todo caso, en un cambio de nombre del Estado en cuyo territorio habita esa población. La realidad, no obstante, se ha encargado de ilustrar en muchos casos todo lo contrario: la población civil, sin tener en cuenta las penurias inherentes a toda guerra, ha sufrido las vulneraciones más severas de sus derechos fundamentales como saqueos, torturas, asesinatos en masa, violaciones, esclavitud. Un ejemplo de la profunda huella que estas prácticas pueden dejar en la población civil lo constituye el amargo recuerdo que aún subsiste en Roma del largo y severo saqueo de esta ciudad por las tropas de Carlos V en 1527.

Por lo tanto, la población civil debe ser objeto de protección, pues no sólo puede verse afectada por los excesos de la tropa de ocupación, sino que cada día es más frecuente utilizar la población civil como un elemento estratégico del propio conflicto, por ejemplo, obligando a civiles a colocarse de escudos

humanos, fenómeno que viene a abundar en el hecho constatado que supone que, en la actualidad, la gran mayoría de víctimas de cualquier conflicto armado no son combatientes, sino población civil.

La plasmación jurídica de esta preocupación, aunque tímida y parcial, se produce ya en el Convenio (IV) de La Haya de 1907 relativo a las leyes y usos de la guerra terrestre y su Reglamento de aplicación (del que España no es parte). En esta norma internacional sólo se recoge la protección de la población civil bajo el limitado ángulo de la ocupación militar, esto es, únicamente establece las normas mínimas que la autoridad militar de ocupación debe respetar.

Una visión más general es la proporcionada por el Convenio (IV) de Ginebra de 1949, relativo a la protección de personas civiles en tiempo de guerra (BOE de 2 de septiembre de 1952) y los Protocolos I y II de 1977, adicionales a los Convenios de Ginebra de 1949, relativos a la protección de las víctimas de los conflictos armados internacionales y sin carácter internacional (ambos, BOE de 26 de julio de 1989). De todos ellos se pueden extraer los siguientes elementos esenciales:

— El principio fundamental es que en todo tipo de conflicto armado, el derecho de las partes a elegir los métodos o medios de hacer la guerra no es ilimitado. De este principio se deriva, en primer lugar, la prohibición del empleo de armas y métodos de hacer la guerra que causen males superfluos y, en segundo lugar, se exige a las partes en conflicto, a fin de garantizar el respeto y la protección de la población civil y de los bienes civiles, que hagan distinción en todo momento entre población civil y combatientes, así como entre bienes civiles y objetivos militares y, por consiguiente, que dirijan sus operaciones únicamente contra objetivos militares.

— La prohibición de atacar a la población civil implica cualquier acto de violencia o amenaza con la finalidad de aterrorizar a las personas. Esta prohibición incluye los ataques indiscriminados y los ataques selectivos a la población civil, como la tristemente famosa práctica de la limpieza étnica.

— Para que sea posible aplicar estas normas, quienes preparen o decidan un ataque deberán tomar ciertas medidas de precaución, es decir, hacer todo lo posible para verificar que los objetivos que se proyecta atacar son efectivamente objetivos militares. De este modo, elegirán los medios de ataque apropiados para evitar o, al menos, reducir en todo lo posible el número de muertos y los daños que pudieran ocasionar incidentalmente en la población civil. Se deberán abstener, igualmente, de decidir un ataque cuando se prevea un número de muertos o daños entre la población civil excesivo en relación con la ventaja militar que se pudiera conseguir. También se deberá avisar con la debida antelación a la población civil de un próximo ataque, siempre que las circunstancias lo permitan, y se evitará en la medida de lo posible que la población civil se encuentre en las proximidades de los objetivos militares, tomando las pertinentes precauciones como indicar refugios o señalar objetivos.

De forma complementaria a este estatuto mínimo de protección garantizado a toda la población civil, independientemente de su nacionalidad, existe una serie de estatutos protectores particularizados a favor de determinados sectores de la población. En concreto, los destinados a proteger especialmente a los refugiados y apátridas, a las mujeres embarazadas y madres con niños de corta edad a su cargo, a los niños en general y a los corresponsales de guerra.

Véase también: Prisioneros de guerra.

Bibliografía:

DÍEZ VELASCO, Manuel (1999), *Instituciones de Derecho Internacional Público*. Madrid, Tecnos.
 ORIHUELA CALATAYUD, Esperanza (1998), *Derecho Internacional Humanitario. Tratados internacionales y otros textos*. Madrid, McGraw-Hill.

Web:

<http://www.cicr.org> (Comité Internacional de la Cruz Roja).

JESÚS GONZÁLEZ GIMÉNEZ

PROTECCIÓN DE LOS BIENES CULTURALES EN CASO DE CONFLICTO ARMADO. El análisis de los enfrentamientos armados muestra como uno más de sus efectos la destrucción o el saqueo del patrimonio histórico y artístico, ya sea producto de un ataque indiscriminado o, por el contrario, responda a un plan premeditado con el objetivo de sustraer determinados bienes valiosos o simplemente causar un mayor daño, en este caso más en la moral del enemigo, al provocar la destrucción de ciertos bienes emblemáticos. En el marco de la nueva concepción jurídica que sobre la guerra ha ido forjando el Derecho Internacional durante el siglo XX, puede señalarse como hito importante la consolidación de la necesaria protección de los llamados bienes culturales en caso de conflicto armado. El primer paso dado en este proceso fue la inclusión del artículo 27 del Reglamento sobre las leyes y costumbres de la guerra terrestre anejo al Convenio (II) de La Haya, de 29 de julio de 1899, relativo a las leyes y usos de la guerra terrestre. En el mismo se establece un esbozo de lo que va a constituir la protección de este tipo especial de bienes en futuros instrumentos: en caso de ataque, procurar no dañar el patrimonio histórico y artístico salvo que los inmuebles que los acogen sean utilizados con fines militares y siempre que hayan sido señalados visiblemente de antemano al agresor. El artículo 27 del Reglamento sobre las leyes y costumbres de la guerra terrestre anejo al Convenio (IV) de La Haya, de 18 de octubre de 1907, relativo a las leyes y usos de la guerra terrestre reproduce exactamente el anterior y el artículo 5 del mismo, relativo al bombardeo por fuerzas navales en tiempo de guerra extiende este mismo concepto a los bombardeos realizados por fuerzas navales. Pero el primer instrumento jurídico específicamente dedicado a esta materia, si bien de ámbito regional, fue el Tratado de Washington, de 15 de abril de 1935, relativo a la protección de las instituciones artísticas y científicas y de los documentos históricos, llamado «Pacto Roerich». Este acuerdo fue adoptado por el Consejo de la Unión Panamericana (antecedente de la Organización de Estados Americanos) y está vigente desde 1935

para diez Estados americanos, entre ellos Brasil, Estados Unidos o Méjico. En cuanto a su contenido, no hay grandes novedades respecto a los Convenios de La Haya antes examinados. Habrá que esperar casi veinte años y la tragedia que en todos los sentidos supuso la Segunda Guerra Mundial hasta encontrar el instrumento internacional clave en este ámbito por su universalidad, especialidad y profundidad, esto es, el Convenio de La Haya, de 14 de agosto de 1954, sobre protección de bienes culturales en caso de conflicto armado (BOE de 24 de noviembre de 1960). Este tratado fue auspiciado por la UNESCO (la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, creada en Londres el 16 de noviembre de 1946), pues ya en el Preámbulo de su Tratado Constitutivo se establece la necesidad de cooperar entre los Estados para preservar el patrimonio cultural de la humanidad y, más en concreto, en el artículo I.2.c), figura como una función principal de la UNESCO ayudar a la conservación y la protección del patrimonio universal de libros, obras de arte y monumentos de interés histórico o científico, y recomendar a los Estados las convenciones internacionales que sean necesarias para tal fin. La UNESCO es, por tanto, responsable de la protección jurídica internacional del patrimonio cultural, ya sea en tiempos de paz o de guerra. Así, además de administrar el Convenio de 1954 y sus Protocolos, gestiona la aplicación del Convenio de 1970 sobre las medidas que deben adoptarse para impedir la importación, exportación y transferencia de propiedades ilícitas de bienes culturales y las once recomendaciones que la propia organización ha elaborado para proteger el patrimonio cultural. También ha creado un Comité para fomentar el retorno de los bienes culturales a sus lugares de origen y tiene en proyecto una convención sobre la protección del patrimonio cultural subacuático.

Centrada ya la cuestión en el estudio de la Convención de 1954 sobre la protección de bienes culturales en caso de conflicto armado, es importante destacar que en el seno de la Conferencia Intergubernamental que dio origen a esta convención aparecieron dos ten-

dencias encontradas en cuanto a la definición de los bienes que debían ser objeto de protección. Por un lado, quienes consideraban que la protección debía extenderse al mayor número posible de bienes y, por otro, quienes mantenían la tesis de restringir la protección, como medio de hacerla más eficaz, sólo a determinados bienes de especial importancia para la humanidad. Fruto del compromiso alcanzado entre ambas tendencias, la Convención distingue los bienes de protección general de los bienes de protección especial. En efecto, los artículos 2 a 6 de la Convención disponen la salvaguardia y respeto de los bienes culturales con carácter general, estableciendo la obligación a los Estados parte en este tratado de abstenerse de todo acto de hostilidad y prohibir el pillaje de estos bienes, con la excepción de que una necesidad militar impida su cumplimiento. En cuanto a la identificación visible de estos bienes, sólo se establece la posibilidad, no la obligación, de ostentar un emblema; y por otro lado, los artículos 8 a 11 configuran una protección especial para un número restringido de refugios destinados a preservar determinados bienes culturales de gran importancia. Para obtener tal calificación es necesario acreditar que dichos bienes se encuentren a suficiente distancia de un gran centro industrial o de cualquier objetivo militar importante y que aquéllos no sean utilizados para fines militares. Una vez comprobados estos requisitos, se puede conceder la pretendida condición, que supone la inscripción en el «Registro Internacional de Bienes Culturales bajo Protección Especial». Respecto de tales bienes, los Estados parte están obligados a garantizar su inmunidad, salvo que sean utilizados con fines militares. Sólo podrá suspenderse temporalmente esta inmunidad en casos excepcionales de necesidad militar ineludible. En cuanto al uso del emblema que los identifique, es obligatorio su uso tratándose de este tipo de bienes. Este convenio se aplicará en caso de cualquier tipo de conflicto armado que surja entre dos o más Estados parte y también, aunque con matices, en caso de conflictos de carácter no internacional. Por último, los Estados parte se comprometen a adoptar, en el marco de

su sistema de derecho penal, todas las medidas necesarias para descubrir y castigar a las personas, independientemente de su nacionalidad, que hubieran cometido u ordenado infracciones de esta convención. Al mismo tiempo y como complemento de la Convención, se adoptó el Protocolo de La Haya, de 14 de agosto de 1954, sobre protección de bienes culturales en caso de conflicto armado (BOE de 25 de julio de 1992), con el objetivo de impedir la exportación de los bienes culturales del territorio ocupado y adoptar las medidas que aseguren la restitución de los bienes exportados ilegalmente. El hecho de ser éste un tema delicado para algunos Estados, provocó la agrupación de este conjunto de normas en un protocolo separado del resto de la Convención y que, a fecha de octubre de 2001, haya recibido sólo 83 ratificaciones frente a las 101 obtenidas por el Convenio. Aunque, como se puede ver, el grado de aceptación del Convenio es notorio, era ya evidente en los años setenta que no iba a alcanzar el carácter casi universal de los Convenios de Ginebra de 1949, los cuales, aun suponiendo el conjunto de normas fundamentales en ese momento del Derecho Humanitario en caso de conflicto armado, no recogían la más mínima mención a la protección de los bienes culturales. Todo esto unido a que los Estados apenas habían acudido al sistema de protección especial establecido en el Convenio de La Haya de 1954 (sólo figuraban en el Registro la Ciudad del Vaticano, un refugio en Austria, otro en Alemania y seis en Holanda), provocó que en los dos Protocolos de 1977, adicionales a los Convenios de Ginebra de 1949, sí se establecieran disposiciones concretas acerca de la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado. En concreto, el artículo 53 del Protocolo I y el artículo 16 del Protocolo II formulan una protección que no pretende, en principio, derogar ni sustituir las disposiciones del Convenio de 1954, pero sí simplificarla, pues, según su tenor, para que un bien que constituya el patrimonio cultural o espiritual de los pueblos obtenga protección no hay necesidad de inscribirlo en ningún registro y, por otro lado, generalizarla al no contener la cláusula de

suspensión de la inmunidad ante la ineludibilidad de una necesidad militar. Sin embargo, la UNESCO ha preferido continuar la edificación de un bloque normativo autónomo, cuyo último peldaño de momento lo constituye el Segundo Protocolo al Convenio de La Haya de 1954 para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado, celebrado en La Haya el 26 de marzo de 1999, el cual, a fecha del 2003, no está aún en vigor, pues ha recibido únicamente nueve manifestaciones del consentimiento (entre ellas la de España) siendo necesarias veinte según su artículo 43. Este Protocolo viene motivado por el interés de la UNESCO en perfeccionar la protección de los bienes culturales, pero sin derogar el Convenio de 1954, más bien complementándolo a través de medidas que refuercen su aplicación. En líneas generales, el Segundo Protocolo mantiene el esquema de doble sistema de protección, aunque la condición de bien sujeto a protección especial ahora será determinada por un órgano creado por el mismo Protocolo, esto es, el Comité para la Protección de los Bienes Culturales en caso de conflicto armado, el cual, respetando el procedimiento establecido, decidirá qué bienes pueden entrar o salir de la denominada «Lista de Bienes Culturales bajo Protección Especial». También hay que destacar la creación de un Fondo para la Protección de Bienes Culturales en caso de conflicto armado, con el objetivo de ayudar financieramente a hacer inventarios, elaborar planes de emergencia, adecuar el derecho interno a la protección de los bienes culturales y a tomar medidas provisionales en caso de urgencia. Una cierta novedad es el interés del Protocolo en responsabilizar criminalmente a las personas que en concreto hayan violado las disposiciones del mismo, estableciendo una serie de normas en cuanto a la jurisdicción, procesamiento y extradición que deben aplicar los Estados parte.

Véase también: ONU, UNESCO.

Bibliografía:

GARCÍA LABAJO, Juan Manuel (1999), «La protección de bienes culturales en caso de con-

flicto armado», en AA. VV., *Curso de Derecho Internacional Humanitario*. Ciudad Real.

ORIHUELA CALATAYUD, Esperanza (1998), *Derecho Internacional Humanitario. Tratados internacionales y otros textos*. Madrid, McGraw-Hill.

Web:

<http://www.unesco.org>. (Página web de la UNESCO).

JESÚS GONZÁLEZ GIMÉNEZ

PROTECCIÓN DE MINORÍAS. Desde el punto de vista literal, el término «minoría» valdría para designar cualquier grupo de personas identificado en torno a una característica concreta que contabilizara entre sus miembros menos de la mitad de los individuos que conforman un determinado ámbito de referencia. En este sentido, puede hablarse, por ejemplo, de minorías de género o de orientación sexual. El ámbito conceptual del vocablo «minoría», y por tanto de la protección de minorías, sería en este sentido, indefinidamente amplio.

Sin embargo, en el ámbito del Derecho Internacional de los derechos humanos, el concepto Protección de Minorías se refiere a un sector especialmente diseñado para la protección de intereses concretos. En primer lugar, en el campo del Derecho, y especialmente del Derecho Internacional, el ámbito de referencia clásico no es otro que el de la comunidad política por excelencia, el Estado, por lo que la condición numérica minoritaria se conforma en relación con el conjunto de la población de cada Estado. Por lo que se refiere a la adjetivación del concepto, con el concepto «minoría» se ha hecho tradicionalmente referencia a grupos de personas que se distinguen de la mayoría de la población del Estado en alguna característica de tipo lingüístico, religioso o cultural y que disponen al tiempo de un cierto sentimiento de cohesión o vinculación en torno a dicha característica específica. En este sentido, se han distinguido tradicionalmente las minorías lingüísticas, las minorías religiosas y las minorías étnicas. Éste último concepto viene a sustituir al de

minoría racial, profusamente utilizado hasta la mitad del siglo XX.

El concepto Minoría Nacional, ampliamente utilizado sobre todo en el entorno europeo, encierra mayor problemática, puesto que son varias las interpretaciones propuestas y nuevamente nos encontramos ante la ausencia de una definición legal internacional. En el continente europeo, Minoría Nacional es normalmente utilizado para referirse a las minorías étnicas, lingüísticas o religiosas cuyos miembros son nacionales del Estado en el que viven, a fin de distinguir así estos grupos de las nuevas minorías motivadas por flujos migratorios recientes. También se hace referencia fundamentalmente a las minorías tradicionales, en la medida en que se trata fundamentalmente de minorías territorialmente concentradas, frente a las minorías dispersas que son producto de procesos migratorios.

En el ámbito institucional de las Naciones Unidas, sin embargo, la significación del término Minoría Nacional es menos precisa. En primer lugar, porque el Pacto de Derechos Civiles y Políticos de 1966 solo se refiere en su artículo 27 a las minorías étnicas, lingüísticas y religiosas, lo que ha llevado al Comité de Derechos humanos a aceptar como personas protegidas por dicho precepto a los miembros de cualquier grupo diferenciado por alguna de dichas características, con independencia de su condición nacional. Sin embargo, el término Minoría Nacional aparece en el título de la Declaración de Derechos de las Personas pertenecientes a las Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas o Lingüísticas, sin poder derivarse del mismo si el término Minoría Nacional equivale al de Minoría Étnica o si, por el contrario, se equipara en dicho texto al de cualquiera de las otras tres categorías citadas.

Por lo que se refiere a las soluciones o respuestas jurídicas adoptadas para la protección de las minorías nacionales o étnicas, lingüísticas o religiosas, podemos distinguir las mismas en función del ámbito interno o internacional en el que se han aplicado.

En el ámbito del Derecho interno de los Estados, diversas fórmulas han sido ensayadas para responder a la pluralidad lingüística, étnica o religiosa de sus poblaciones origina-

rias. Desde posturas que han negado dicha pluralidad con políticas encaminadas a la eliminación de las minorías o a su asimilación progresiva, hasta respuestas institucionales y jurídicas pensadas para proteger efectivamente a dichos grupos. Para el caso de minorías nacionales con una base territorial más o menos definida, diversos Estados han optado por modelos de autogobierno territorial, bien bajo la forma de un Estado federal (Rusia, Yugoslavia, India, Bélgica, Suiza), bien a través de la descentralización del poder político a entidades infraestatales (Reino Unido, España, Italia, Finlandia, Ucrania, Moldavia o Dinamarca). En determinadas ocasiones, el autogobierno territorial se combina con otra suerte de garantías intercomunitarias (Irlanda del Norte, Tirol del Sur, Chipre, India, Etiopía). En otros casos, el autogobierno garantizado a las minorías nacionales del Estado se realiza fundamentalmente a través de una autonomía de naturaleza personal (Eslovenia, Hungría, India, Islas Fiji, Rusia, Ucrania). Paralela o alternativamente a estas medidas protectoras, pueden aparecer otras que se engloban en el ámbito de la participación política. Normalmente se trata de garantías encaminadas a asegurar la participación directa de las minorías concernidas en los órganos constitucionales más relevantes del Estado e incluso, en algunos casos, mecanismos electorales o decisorios específicamente previstos para asegurar el consentimiento de determinado grupo en la toma de decisiones.

En el ámbito del Derecho internacional, la protección de minorías aparece progresivamente en tratados internacionales a partir del siglo XVII, como consecuencia de la nueva realidad pluriconfesional del continente. A lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX, numerosos tratados de paz se refieren a la garantía de derechos para los grupos minoritarios, especialmente en el ámbito de las minorías religiosas. La primera referencia internacional a una minoría nacional no estrictamente religiosa se produce como consecuencia del Congreso de Viena en 1815, en relación con las garantías reconocidas a las poblaciones polacas de Rusia, Austria y Prusia.

Tras la finalización de la Primera Guerra Mundial, en el ámbito de la Sociedad de

Naciones se instituyó un sistema de protección a las minorías nacionales de los países de Europa central y oriental. El sistema tenía su base jurídica en ciertos tratados internacionales, así como en declaraciones unilaterales, y venía complementado con mecanismos de garantía tanto institucionales como normativos y cuasijurisdiccionales, incluyendo la intervención posible del Tribunal Permanente de Justicia Internacional.

Sin embargo, el sistema desarrollado en el periodo de entreguerras para la protección de determinadas minorías europeas no fue heredado por las Naciones Unidas, cuya actuación en el ámbito de las minorías fue durante una larga primera fase, muy limitada. En virtud de los derechos reconocidos en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas ha intervenido en varias ocasiones en relación con los derechos de las personas pertenecientes a minorías, incluyendo en este caso también a los pueblos indígenas. En 1992, la Asamblea General aprobó finalmente una Declaración de los Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Étnicas o Nacionales, Religiosas o Lingüísticas que, sin embargo, no ha sido seguida de trabajos consistentes para la elaboración de un tratado internacional en este ámbito, más allá de las labores desarrolladas por el Grupo de Trabajo de Minorías de la Subcomisión de Derechos humanos, que empezó sus reuniones en 1996.

Por lo que se refiere al ámbito europeo, el Acta Final de Helsinki de 1975 aprobada en el marco de la CSCE, introdujo una primera referencia expresa al respeto de los derechos de las personas pertenecientes a minorías como elemento necesario para la estabilidad y seguridad internacionales. La OSCE ha desarrollado este ámbito, en el nivel documental, fundamentalmente con la Declaración de Copenhague de 1990, y en el ámbito institucional, con la creación en 1992 de un Alto Comisionado para las Minorías Nacionales. Esta institución ejerce fundamentalmente funciones políticas de alerta temprana para la prevención de conflictos internacionales basados en el tratamiento de las minorías en la

región europea y en el espacio geográfico asiático de la antigua Unión Soviética.

Entrando en el ámbito del Consejo de Europa, la virtualidad del Convenio Europeo de Derechos Humanos respecto de los derechos de las minorías ha resultado hasta la fecha muy limitada, siendo muy escasa la jurisprudencia en este ámbito de los órganos protectores de derechos humanos radicados en Estrasburgo. Sin embargo, el Consejo de Europa ha sido el marco institucional en el que se han elaborado dos importantes tratados internacionales relativos a los derechos de las minorías, ambos en la década de los años noventa, en la fase inmediatamente posterior a la caída del muro de Berlín. Por una parte, la Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias, aprobada en 1992, ofrece un marco flexible de protección para la preservación del patrimonio cultural que supone la pluralidad lingüística del continente, lo que incide, aunque de modo indirecto formalmente hablando, en los derechos lingüísticos y culturales de las minorías de los países que son parte de dicha Carta. Por otro lado, en 1994 se aprobó el Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales, que incluye un elenco limitado de derechos en este ámbito. Este segundo tratado dispone de un número de ratificaciones sensiblemente superior que la Carta. El Estado español, por su parte, ha ratificado ya ambos instrumentos.

Finalmente, cabe señalarse que a lo largo de la década de los años noventa se firmaron, especialmente entre los países de Europa central y oriental, numerosos tratados bilaterales para la protección de las minorías recíprocas respectivas. Estos tratados vienen a complementar los escasos tratados existentes en el ámbito de Europa occidental, que sirven de base jurídica a los regímenes protectores de Tirol del Sur, Islas Aaland, Irlanda del Norte, así como a las minorías recíprocas de las fronteras germano-danesa, austriaco-eslovena e italiano-eslovena.

En todo caso, la protección de minorías continúa siendo un tema controvertido en el ámbito del Derecho. A la disputa teórica entre defensores y detractores de derechos humanos colectivos, se une a una extraordinaria diversidad en la determinación de los pro-

prios conceptos, que dificulta la adopción de soluciones universales a las problemáticas planteadas por las comunidades minoritarias. En este sentido, dentro del propio marco europeo, pueden constatar hoy en día fundamentales diferencias en las políticas adoptadas por los distintos Estados de cara al mero reconocimiento de su propia diversidad lingüística, religiosa o cultural.

Véase también: Derechos Humanos, Declaración Universal de los Derechos Humanos, Movimientos Indigenistas, ONU.

Bibliografía:

- AZCARATE, Pablo (1998), *Minorías Nacionales y Derechos Humanos*. Madrid, Universidad Carlos III/Congreso de los Diputados.
- DEOP MADINABEITIA, Xabier (2000), *La protección de las minorías nacionales en el Consejo de Europa*. Oñate, IVAP.
- GHAJ, Yash (2000), *Public Participation and Minorities*. London, Minority Rights Group International.
- KYMLICKA, Will (1995), *The Rights of Minority Cultures*. New York, Oxford University Press.
- LITVINOFF, Miles (Dir.) (1997), *World Directory of Minorities*. London, Minority Rights Group International.
- PRIETO SANCHÍS, Luis (1996), *Tolerancia y minorías: problemas jurídicos y políticos*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.
- RUIZ VIEYTEZ, Eduardo J. (1998), *La protección jurídica de las minorías en la historia europea (siglos XVII-XX)*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- THORNBERRY, Patrick (1991), *International Law and the Rights of Minorities*. Oxford, Clarendon Press.
- YACOB, Joseph (1998), *Les minorités dans le monde: faits et analyses*. Paris, Desclée de Brouwer.

EDUARDO J. RUIZ VIEYTEZ

PROYECTO MANHATTAN. Con este nombre se conoce el proyecto de investigación que condujo al desarrollo de las primeras bombas atómicas, que se arrojaron sobre Hiroshima y Nagasaki, respectivamente, los

días 6 y 9 de agosto de 1945. Este proyecto, en el que trabajó un gran número de científicos norteamericanos, junto a colegas exiliados europeos, se inició en el verano de 1942, pocos meses después de que los EE UU entraran en la Segunda Guerra Mundial. Ahora bien, si este proyecto pudo alcanzar sus objetivos en un plazo relativamente breve, se debe a que se desarrolló a partir de investigaciones teóricas y experimentales anteriores que sugerían la posibilidad de obtener energía en gran cantidad provocando la fisión del núcleo del átomo de uranio o de plutonio mediante su bombardeo con neutrones, bombardeo al que seguiría una reacción en cadena.

Efectivamente, en un plazo de tres años el Proyecto Manhattan alcanzó sus metas, al producirse la explosión de las dos bombas atómicas, una de uranio y otra de plutonio, desarrolladas por el amplio equipo de científicos implicado en el proyecto. Es bien conocido el devastador efecto de estas explosiones, que han sido recurrente motivo de reflexión y lamento desde entonces. Sólo la bomba lanzada sobre Hiroshima había producido unos doscientos mil muertos cinco años después de ser lanzada (pues hay que tener presente que muchas de las víctimas no fallecieron inmediatamente, sino posteriormente, como consecuencia de la radiación recibida). La bomba arrojada sobre Nagasaki produjo unas setenta mil víctimas menos, debido a errores en el lanzamiento.

Desde el primer momento se inició una larga polémica, que aún perdura, con respecto a las motivaciones del uso de las bombas atómicas cuando el ejército japonés estaba ya, según todos los indicios, prácticamente derrotado. El argumento oficial del gobierno norteamericano (terminar la guerra rápidamente para salvar vidas de ciudadanos estadounidenses) parece difícilmente sostenible. Si bien las autoridades dijeron estimar que las vidas ahorradas estarían en torno al medio millón, la apertura posterior de archivos ha puesto de manifiesto que los cálculos militares de la época ofrecían la cifra de unas 50.000. De este modo, parece claro que el uso de las primeras bombas atómicas no cumplió en absoluto con el requisito de proporcionalidad en el castigo infligido al enemigo. Otro

argumento más convincente lo proporciona Groves (1962): el coste del proyecto fue tan elevado (unos 2.000 millones de dólares de la época) y produjo tantas interferencias con el resto del esfuerzo bélico que se hacía necesario utilizar la bomba antes del final de la guerra para justificar el esfuerzo económico y humano realizado. A esta razón habría que añadir, como hipótesis complementarias, los deseos de experimentar los efectos de la nueva arma y el inicio de la competencia armamentista con la Unión Soviética.

Ahora bien, además de por sus dramáticos resultados y por el debate moral que suscitó, el Proyecto Manhattan es importante porque estableció una cierta forma de desarrollar la práctica científica con enorme influencia e importantísimas consecuencias posteriores.

En primer lugar, es llamativo el hecho de que el proyecto estuviera asignado al Cuerpo de Ingenieros del Ejército de los Estados Unidos y no a alguna de las instituciones de investigación científica existentes en la época. En particular, si bien la coordinación científica de la fase final del proyecto correspondió al físico Robert Oppenheimer, el responsable último de su desarrollo era el coronel (luego general) Leslie R. Groves. De este modo, como ha señalado Sánchez Ron (1992), se producía una cesión, por parte de la sociedad civil, de la soberanía sobre la ciencia en favor de las fuerzas armadas. Tal situación no fue sino un adelanto de lo que ocurrió a mayor escala en los Estados Unidos y en otros países después de la Segunda Guerra Mundial, cuando la *I+D militar*, controlada por organismos militares, absorbió gran parte de los recursos económicos y humanos destinados a investigación científico-técnica.

En segundo lugar, este proyecto de investigación, dado su carácter militar, estuvo organizado de una forma peculiar con respecto a otros proyectos científicos. En efecto, con objeto de salvaguardar el secreto de las investigaciones y fomentar su eficacia, el coronel Groves impuso una estricta compartimentación a los trabajos realizados dentro del Proyecto Manhattan: cada científico participante debía conocer sobre el proyecto lo estrictamente necesario para desarrollar su trabajo y nada más. Naturalmente, tampoco

eran pertinentes los escrúpulos morales con respecto a los objetivos de la investigación.

Dado el «éxito» del Proyecto Manhattan, esta pauta de actuación se convirtió en un modelo para toda aquella investigación científico-tecnológica de la postguerra financiada con fondos militares. Teniendo en cuenta el elevadísimo porcentaje de científicos e ingenieros que, especialmente en los Estados Unidos, trabajaron en alguna fase de su carrera en *I+D militar* durante los años de la Guerra Fría, no es aventurado suponer que la práctica científica contemporánea se ha visto influida en alguna medida por los hábitos adquiridos por muchos investigadores en su trabajo para los departamentos de Defensa de diversos países. De esta forma, el Proyecto Manhattan habría contribuido a fomentar el especialismo tan extendido en la ciencia contemporánea y habría obligado a invocar una vez más el mito de la neutralidad científica. En resumen, el Proyecto Manhattan constituye un paradigmático ejemplo de un modo de hacer ciencia que se impuso después de la Segunda Guerra Mundial y que, en buena medida, aún perdura.

Véase también: Ciencia y tecnología para la paz, I+D militar, Neutralidad científica, Spin-off.

Bibliografía:

- FRISCH, OTTO R. (1982), *Del átomo a la bomba de hidrógeno. Recuerdos de un físico nuclear*. Madrid, Alianza Editorial.
- GROVES, LESLIE R. (1962), *Now It Can Be Told*. Nueva York, Harper & Brothers.
- RHODES, RICHARD (1988), *The Making of the Atomic Bomb*. Londres, Penguin.
- SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL (1992), *El poder de la ciencia*. Madrid, Alianza Editorial.
- , (1995), «Ciencia, científicos y guerra en el siglo XX: algunas cuestiones ético-morales», *Isegoría*, 12, 119-136.

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

PSICOLOGÍA Y CONFLICTIVIDAD. Los conflictos son propios de toda persona humana, se puede decir que forman parte de la historia de la humanidad. La persona humana es un ser libre, inteligente y capaz de amar.

Se la puede entender y estudiar desde la antropología, la biología, la psicología, etc., porque forma un sistema complejo compuesto de órganos, células, sangre, agua, vértebras, sentimientos, emociones, cultura, historia, genes, neuronas, etc. Para explicar al ser vivo más complejo debemos hacerlo desde todas las disciplinas y sin descuidar ninguna de ellas.

La psicología es la ciencia que estudia esos componentes emocionales, sensoriales, reacciones, instintos que circulan por nuestra biología, por nuestro cerebro y nuestras neuronas. Como personas que vivimos en esa complejidad, generamos conflictos y los vivimos. Algunos conflictos corresponden al área de la medicina, cuando son causados por disfunciones biológicas y somáticas de nuestro organismo. Otros corresponden al área de la psicología, en cuanto se involucran sentimientos y emociones, dificultades de relación, de comunicación, de autoconcepto, etc.

La psicología nos ayuda a ver el conflicto como algo positivo, como elemento de cambio y de crecimiento. La psicología puede aportar herramientas para vivir en paz algunos conflictos. No siempre para solucionarlos, pero sí para tratar de vivirlos pacíficamente.

El término conflicto proviene del latín «confluire». En nuestro confluir, nos encontramos los unos con los otros, psicologías distintas que pueden generar roces y conflictos. El conflicto se define como incompatibilidad de intereses, necesidades, posiciones, deseos o valores, entre personas o colectivos. Sólo se da cuando hay incompatibilidad entre las necesidades de uno y otro, entre los intereses, entre lo que uno y otro desean o valoran. Por ejemplo, dos personas que se disputan un mismo espacio de trabajo en un lugar escaso para hacerlo. Sólo hay conflicto cuando tenemos intereses, valores, deseos, posiciones o necesidades diferentes. Pensar diferente es una riqueza y una evidencia. La diferencia no es un conflicto, el conflicto se da cuando hay contradicción e incompatibilidad. Cuando tenemos que vivir juntas personas que pensamos de formas diferentes, pueden darse más incompatibilidades.

Un primer elemento que desde la psicología puede contribuir a generar paz es reconocer que el conflicto existe, que todos genera-

<i>PSICOANÁLISIS (Freud)</i>	<i>ETÓLOGOS (Lorenz)</i>
Comportamiento agresivo por una pulsión interna constante que cuando se acumula necesita descargarse destruyendo	Comportamiento instintivo explicado por estimulación espontánea, endógena e innata, y por estímulos desencadenantes e inhibidores
<i>NATURALISTAS (Maslow)</i>	<i>CONDUCTISTAS (Dollard y Bertowitz)</i>
Origen de la agresividad en la debilidad, inestabilidad y baja autoestima. Las personas muy vulnerables en su estima tratan de recuperarla siendo agresivas.	<ol style="list-style-type: none"> 1) Teoría de la frustración (Dollard): la agresión se origina en la frustración, por tanto hay que reducir las situaciones frustrantes (una acción frustrante para uno puede ser gratificante para otro) 2) Teoría de Bertowitz: hay más conductas agresivas cuando hay frustración, pero debe haber elementos desencadenantes como la disposición del sujeto, la historia personal, la situación dada y la interpretación de la situación 3) Teoría de la instrumentalidad: la agresión es lo que permite que se alcance el fin que se desea
<i>FISIOLOGÍA</i>	<i>SOCIÓLOGOS (Marcuse)</i>
Conjunto de reacciones humanas que se ponen en funcionamiento por mecanismos del sistema nervioso central relacionados con las emociones y los sentimientos.	Agresividad por deshumanización en los procesos de producción y consumo, y por la aglomeración y falta de privacidad en la sociedad (necesidad biológica de intimidad, iniciativa, independencia)
<i>ESCUELA PSICOSOCIOLÓGICA (Fromm, Ashley)</i>	
Violencia y agresividad se aprenden por actitudes vividas en la escuela, por obediencia ciega, por hostilidad, por xenofobia o prejuicios sociales	

mos conflictos y vivimos conflictos a lo largo de nuestra vida. Podemos aceptarlos o rebelarnos contra ellos. Desde una actitud de rebeldía, entraremos en un proceso de frustración permanente, pues no todos los conflictos son resolubles. Si nuestro objetivo de paz lo ponemos en función de cuando no tengamos conflictos, será un objetivo inalcanzable.

Podemos responder a los conflictos compitiendo con la otra parte, evitando el conflicto, acomodándonos a la otra parte, comprometiéndonos con ella, o bien colaborando. Si lo evitamos, estamos impidiendo que se resuelva. Si competimos con la otra parte, actuamos pensando que uno tiene que ganar y el otro perder. Pero también podemos responder desde la colaboración, desde ganar-

ganar, viendo que ambas partes podemos salir ganando del conflicto.

Podemos también mirar los conflictos sólo desde nuestro punto de vista, pensando que sólo nosotros tenemos la razón. Reconocer que el otro también puede tener parte de razón es otro elemento psicológico a tener en cuenta: no siempre tenemos toda la razón. Por ello la psicología nos recomienda hacer el esfuerzo de ponernos en el lugar del otro, tratar de ver por qué actuó como lo hizo y por qué se sintió de ese modo. No para justificar las actuaciones de la otra parte. Comprender no significa justificar. Por ejemplo, un alumno puede percibir que el profesor le tiene manía y el profesor puede pensar que el alumno no estudia lo suficiente.

El conflicto muchas veces se desencadena por nuestra dificultad de comunicación. A menudo hablamos de personas conflictivas. Somos personas que vivimos conflictos. Debemos comunicarnos en primera persona separando la persona del problema. Emitiendo mensajes en primera persona expresaremos cómo nos ha afectado la conducta del otro, no lo juzgaremos por su conducta. Algo nos molesta y le decimos al otro cómo nos ha molestado. Por ejemplo: podemos tratar al otro de «guarro» y «tocino» porque deja la habitación sucia, o bien podemos decirle cómo nos sentimos cuando vemos la habitación sucia porque el orden es algo importante para nosotros.

A menudo, para valorarnos y que nos valoren, menospreciamos al otro y tratamos de hundirlo. Tendemos a desacreditar al otro cuando tenemos una baja autoestima porque nos afirmamos «por oposición a». Nos parece que desacreditando al otro nos acreditamos más a nosotros mismos.

La psicología permite que nos conozcamos mejor a nosotros mismos y a los demás. Por ello permite que nos podamos relacionar mejor. Permite entender las reacciones que tienen las personas en el momento álgido de un conflicto, que son reacciones violentas, tensas. En esos momentos de máxima tensión lo más desacertado es tratar de dar un consejo. A menudo hay que rebajar la tensión cambiando de tema de tal modo que la persona pueda recuperar el timón de su propia vida.

El miedo es otro elemento psicológico que genera conflicto. A menudo, quien primero ataca es quien tiene miedo.

Otra causa psicológica de conflicto es la distancia que vivimos entre lo que pensamos, lo que sentimos, lo que decimos y lo que hacemos. Trabajar la coherencia interna entre nuestro pensar, nuestro sentir, nuestro decir y nuestro hacer puede ayudar a hacer las paces con muchos conflictos.

La psicología estudia los motivos que mueven a las personas a discutir y cómo se originan los enfrentamientos.

Para la comprensión del conflicto desde la psicología han sido muchas las corrientes psicológicas que han estudiado el comportamiento humano ante situaciones conflictivas.

Apuntamos algunas definiciones y causas que desde la psicología y la sociología se atribuyen a la agresividad y la violencia:

Véase también: Agresividad, Conflicto, Violencia.

Bibliografía:

- CORNELIUS, Helena y SHOSHANA, Faire (1995), *Tú ganas, yo gano. Cómo resolver los conflictos creativamente*. Madrid, Gaia.
- GRASA, Rafael (1991), «Resolución de conflictos. Observa cómo discuten o se pelean para decidir cómo negociar», en MARTÍNEZ, M. y PUIG, J. M. (Comps.), *La educación moral. Perspectivas de futuro y técnicas de trabajo*. Barcelona, ICE-Graó, 105-106.
- JUDSON, Stephanie (1986), *Aprendiendo a resolver conflictos*. Barcelona, Lerna.
- ROJAS, Luis (1996), *Las semillas de la violencia*. Madrid, Espasa Calpe.
- ROSS, Marc (1995), *La cultura del conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*. Barcelona, Paidós.
- SOBERÓN, Luis (2000), «La humildad óptica en la prevención y solución de conflictos», en *Revista de Conflictología*, 1. Barcelona, Edimurtra, 44-49.

MARTA BURGUET ARFELIS

PUGWASH. Las explosiones de Hiroshima y Nagasaki, la carrera de armamentos y los ensayos nucleares acabaron turbando las conciencias de muchos científicos atómicos, algunos de los cuales ya habían trabajado en el Proyecto Manhattan y habían manifestado –a título personal– su amarga preocupación por ello. A mediados de los años 50, dos hombres de enorme prestigio, Albert Einstein y Bertrand Russell, negociaron la posibilidad de convocar una conferencia internacional que acelerara un acuerdo de los científicos, por encima de nacionalidades o ideologías, para desterrar cualquier posibilidad de guerra nuclear. En abril de 1955, Russell termina una declaración de principios, con el beneplácito de Einstein, que se conocerá como el Manifiesto Russell-Einstein, dado a conocer a la prensa el 9 de julio de 1955 en Londres. En el plazo de

unas pocas semanas, este texto será firmado por varios científicos del campo de la física: Max Born, Perry W. Bridgman, Leopold Infeld, Frederic Joliot-Curie, Herman J. Müller, Linus Pauling, Cecil F. Powell, Hidetaki Yukawa y Josef Rotblat.

Sin embargo, la conferencia internacional fundacional ideada por Russell y Einstein hubo de retrasarse en varias ocasiones por muy diversas presiones. En un caso, porque no se aceptó el patrocinio ofrecido por el millonario Aristóteles Onassis; en el otro, porque los conflictos de Budapest (Hungría) y del Canal de Suez (Egipto), en 1956, hicieron imposible la celebración de la primera conferencia en la sede elegida: Delhi, en la India, entonces a la vanguardia de los Países no alineados.

Por fin, en julio de 1957, la invitación realizada por el millonario norteamericano Cyrus Eaton es aceptada por los científicos. Aquél les ofrece su residencia en la provincia de Nueva Escocia (Canadá), en un pequeño pueblecito de pescadores llamado Pugwash, que acabaría dando nombre al movimiento, llamado oficialmente *The Pugwash Conferences on Science and World Affairs* (Conferencias de Pugwash sobre Ciencia y Problemas Mundiales).

Aquella primera reunión, bajo la dirección de Russell (Einstein ya había muerto), reunió a 22 científicos del Este y del Oeste (entre ellos, siete norteamericanos y tres soviéticos), los cuales acordaron coincidir todos los años para debatir propuestas antibelicistas y antiarmamentistas y presionar desde todas las esferas posibles para evitar una catástrofe atómica.

Desde entonces, la cifra y la diversidad de los participantes han aumentado considerablemente en conferencias posteriores. Asimismo, se ha procurado realizar las conversaciones anuales en cualquier lugar del mundo que quisiera ser anfitrión de Pugwash. Así, se han realizado estas reuniones no sólo en los Estados Unidos de América o en la antigua Unión Soviética, sino también en la India, Polonia, Checoslovaquia, Bulgaria, Italia, Yugoslavia, etc. Cada año se reúnen entre 150 y 250 asistentes (lo que ha supuesto congregarse más de 3.000 científicos en los últimos 40 años). Con

mayor frecuencia se celebran Simposios y Talleres, a los que asiste un número de participantes más reducido. Estas actividades se coordinan y financian mediante una estructura relativamente descentralizada con cuatro sedes: Ginebra, Cambridge (Massachusetts), Londres y Roma. La secretaría general, que se ubica en Londres, es asistida por un Comité Permanente compuesto por 14 miembros: tres representantes de los Estados Unidos de América, el Reino Unido y la ex Unión Soviética y uno de Chequia, Francia, India, Polonia e Italia.

La finalidad de las Conferencias Pugwash es reunir a personalidades destacadas e influyentes de las esferas académica y política (como asesores científicos de gobiernos, altos funcionarios, investigadores destacados, etc.) que estén interesadas en reducir el peligro de que se produzcan enfrentamientos armados y en la búsqueda de soluciones coordinadas a los problemas globales. En el curso de las Conferencias Pugwash se intercambian opiniones y se realizan propuestas en terrenos como el control de armamentos y la distensión. Dos reglas fundamentales de estas reuniones son la ausencia de prensa y el que quienes participan lo hacen a título individual y no como representantes de gobiernos u organizaciones. Ambas reglas proporcionan mayor libertad a los participantes para la expresión de sus opiniones y propuestas, si bien se espera que su relevancia en los respectivos países haga posible que algunas ideas expuestas en las Conferencias lleguen a tener influencia sobre las decisiones políticas adoptadas en esos países.

La corta historia de Pugwash demuestra su gran importancia, puesto que más allá de ser reuniones científicas el movimiento se constituyó en un gran instrumento de mediación en conflictos. En los peores momentos de la Guerra Fría, los científicos soviéticos y norteamericanos mantuvieron su diálogo. Asimismo, durante la guerra del Vietnam, los miembros franceses del movimiento establecieron relaciones directas con Ho Chi Minh y, gracias a estos contactos informales, se consiguió que representantes de Estados Unidos de América y Vietnam iniciaran las conversaciones de París que, finalmente, pu-

sieron término a la guerra. Igualmente, en 1962, Pugwash promovió la creación de una zona desnuclearizada en el centro de Europa que incluía a las dos Alemanias. Asimismo, el Tratado de Tlatelolco (1968) no se puede entender sin los trabajos de los conferencistas, que también han intervenido en la creación de la Convención para la prohibición de las armas bacteriológicas (1972). Pero no son de menor interés algunas de las conclusiones a las que han podido llegar en sus reuniones. Un ejemplo es la posibilidad real de suprimir las ojivas nucleares de tal manera que su destrucción quede probada de forma indudable pero sin que sea necesario revelar los secretos de su fabricación, lo que dejaba sin argumentos a las grandes superpotencias en esta materia.

Sus trabajos en favor del desarme, junto a otras muchas propuestas, acaban señalando a Pugwash no como un club cerrado formado por científicos de elite, sino como un vivero de ideas audaces y de atrevidos intelectuales

preocupados por el futuro de la Humanidad. Su mayor reconocimiento les vino por la obtención del premio Nobel de la Paz, en 1995, ofrecido al movimiento Pugwash y a su presidente, el científico de origen polaco Josef Rotblat.

Véase también: Guerra Fría, I+D militar, Manifiesto Russell-Einstein, Neutralidad científica, Premios Nobel de la Paz.

Bibliografía:

PUGWASH, *The Pugwash Newsletter* (es la revista oficial del movimiento).

ROTLAT, Josef (1967), *A History of the Conferences on Science and World Affairs*. Praha.

Webs:

<http://www.pugwash.org> (Pugwash).

<http://www.qmw.ac.uk/pugwash/student/index.html> (Estudiantes Pugwash).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR



QUÍMICA
(*armas*)



QUILOTÓN. El quilotón es la unidad de medida empleada para valorar el poder destructivo de las armas nucleares. En teoría es equiparable a la energía explosiva que produciría la detonación de mil toneladas de TNT.

Las primeras armas atómicas (de fisión), como las que se arrojaron sobre Japón en 1945, tenían una capacidad de aproximada de 20 quilotones. Posteriormente se desarrollaron armas termonucleares (de fisión-fusión-fisión), con un poder de destrucción que puede llegar a medirse en megatonnes (mil quilotones). La cabeza nuclear del misil norteamericano Titan II, tenía una capacidad de 9 megatonnes. Pero lo habitual hoy día para los misiles balísticos intercontinentales es emplear vehículos múltiples de reentrada independiente (MIRV). Es decir, misiles que portan varias cabezas nucleares que se separan en su reentrada en la atmósfera para atacar blancos diferentes, o uno sólo concentrando su poder de devastación. Las cabezas de este tipo de armas es algo más reducida: tres cabezas de 335 quilotones cada una, en el caso del Minuteman III.

El efecto de un arma nuclear lanzada sobre una ciudad sería en primer lugar la producción de una fuente de calor de millones de grados centígrados que podría provocar quemaduras mortales en un radio aproximado de seis kilómetros, si se tratase de una cabeza nuclear de 150 quilotones. Seguidamente una onda expansiva capaz de derribar todo tipo de edificios y construcciones en un espacio de 6 ó 9 kilómetros cuadrados (en el caso de una bomba de 20 quilotones). A esto segui-

rían vientos huracanados de 300 km/hora que llegarían a unos 15 kilómetros de distancia, dependiendo de la altura a la que se produzca la detonación los efectos radiactivos serían más o menos graves. Los efectos de los rayos X son limitados en espacio y las víctimas susceptibles de padecerlos habrían muerto inmediatamente por la onda calorífica. Los rayos gamma pueden tener efectos contaminantes mayores, pero en un plazo de pocas horas habrían descendido a niveles soportables para el ser humano. Más peligrosas serían las consecuencias de la lluvia radioactiva posterior (que depositaría las cenizas y restos volátiles del hongo nuclear) que pueden contaminar a personas y otros seres vivos a cientos de kilómetros de distancia.

Véase también: Armagedón, Guerra Atómica, Proyecto Manhattan.

Bibliografía:

CALDUCH, Rafael (1991), *Relaciones Internacionales*. Madrid, Ediciones Ciencias Sociales.
INTERNATIONAL INSTITUTE FOR STRATEGIC STUDIES (2001), *Military Balance 2000-2001*. London, Oxford University Press.
JAVIER JORDÁN ENAMORADO

QUÍMICA. Véase *Armas Químicas*

QUINTA LIBERTAD. Este término ha sido utilizado irónica, crítica y conceptualmente

por el intelectual norteamericano Noam Chomsky para ampliar el marco de las denominadas *Cuatro Libertades* del presidente F. D. Roosevelt.

El 6 de enero de 1941, el presidente Franklin Delano Roosevelt (1882-1945), en su discurso frente al Congreso presentó un mensaje según el cual los Aliados que luchaban contra el nazismo lo hacían en la preservación y la difusión de Cuatro grandes libertades. *Libertad de expresión*: lo que significaba prensa libre, libertad de pensamiento, expresión y palabra, etc.; *Libertad de culto*: cada cual podría adorar a su dios según sus criterios y concepciones; *Libertad de estar carentes de necesidades*: según la cual todos los seres humanos en tiempos de paz debían de cubrirse sus necesidades básicas como la subsistencia, la educación, etc.); y, la *Libertad de la seguridad*: o estar libres de temor, de amenazas, de miedos, lo que significaba también la construcción de un mundo libre de armamentos. Las Cuatro Libertades a las que nos venimos refiriendo eran la traducción, respectivamente, de «freedom of speech», «freedom of worship», «freedom from want», y «freedom from fear».

Esta proclama rooseveltiana alimentó y cohesionó simbólicamente la lucha de los aliados contra el nazismo durante la guerra e incluso animó a la confección de la Carta de San Francisco, pero perdió cierto valor durante los primeros años de la Guerra Fría en favor de una política de bloques militares y, también, con la ejecución de ciertas políticas imperialistas que Chomsky criticaba al usar el concepto de Quinta Libertad. Este intelectual se refería a la nueva libertad estadounidense de «Saquear y Explotar»; es decir, los EE UU en su política imperialista –especialmente en el continente americano– defendía sus intereses ocultos poniendo como pantalla la defensa de las libertades proclamadas por Roosevelt en 1941 en la lucha contra el nazismo; y, abriendo la política estadounidense hacia un «nuevo conservadurismo», cuyo pensamiento comprendía la libertad como una mercancía sólo al alcance de quienes podían pagarla.

Véase también: Imperialismo.

Bibliografía:

- CHOMSKY, Noam (1988), *La Quinta Libertad. La intervención de los Estados Unidos en América Central y la lucha por la paz*. Barcelona, Crítica.
- CHOMSKY, Noam y HERMAN, Edward S. (1990), *Los guardianes de la libertad. Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*. Barcelona, Crítica.
- CHOMSKY, Noam et alii (1991) *El nuevo orden mundial o la conquista interminable*. Tafalla, Txalaparta.
- CHOMSKY, Noam (1992), *El miedo a la democracia*. Barcelona, Crítica.
- MILIBAND, Ralph, PANITCH, Leo y SAVILLE, John (1992), *El neoconservadurismo en Gran Bretaña y Estados Unidos. Retórica y realidad*. Valencia, Alfons El Magnànim.
- MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

QUIT INDIA. Tras el fracaso de las conversaciones de Mesa Redonda (1931) para una amplia Autonomía de la India, el gobierno británico prosiguió por su cuenta la preparación de una reforma constitucional que culminó, en 1935, con la *Government of India Act*. En la práctica supuso que la India se convertía en una federación de provincias y de Estados regidos por príncipes con asambleas legislativas. Sin embargo, persistió un Gobierno general –sólo y únicamente responsable ante el Parlamento británico–, que se hallaba dotado de amplios poderes discrecionales, y que decidía, sin remitirse a otro poder, en temas como defensa y asuntos exteriores.

Nacionalistas hindúes del *Congreso Nacional Indio* y mahometanos de la *Liga Musulmana* juzgaron estas reformas de insuficientes y decepcionantes, si bien participarían en las elecciones (1937) y obtendrían diputados y carteras ministeriales en la mayor parte de los gobiernos de las once provincias. Y, aunque su política sería la de obstruir y hacer emerger las contradicciones del dominio británico, muy pronto, este ejercicio directo de poder dividió, irreversiblemente, a hindúes y musulmanes.

El comienzo de la II Guerra Mundial precipitó los acontecimientos. En septiembre de 1939, el virrey Linlithgow anunció la entrada

de la India en la guerra contra los nazi-fascistas, sin haber consultado a los líderes hindúes. El Congreso Nacional Indio consideró este procedimiento como un agravio, y declaró que no apoyaría el esfuerzo de guerra británico sino era a cambio de concesiones constitucionales inmediatas y un acuerdo formal de independencia al término de la contienda. Pero, los británicos rechazarían estas peticiones y acusarían de deslealtad al Congreso.

El movimiento independentista se dividió entre los partidarios de apoyar a los británicos en la guerra por razones estratégicas como la Liga musulmana que obtendría ciertas concesiones de Londres, pasando por los hindúes –moderados y liberales– que prefirieron la lealtad a la Corona al peligro japonés (especialmente tras la caída de Rangún y Mandalay en manos niponas a principios de 1942), al rechazo cuasi total de la mayoría socialista y gandhiana del Congreso que se retiró de sus cargos oficiales y decidió extender una campaña de desobediencia a Gran Bretaña.

Para salvar la situación, en abril de 1942, el Primer Ministro Winston Churchill envió a la India al laborista, Stafford Cripps, con la misión de obtener un acuerdo con el Congreso Nacional Indio. Churchill les ofreció el estatuto de «Dominio» (término británico que se le asignaba a los territorios con autonomía) al término de la guerra, a cambio de lo cual los líderes indios habían de preparar la defensa del país bajo el gobierno de Londres. Casi nada nuevo en la larga marcha por la independencia.

Los jefes del Congreso y especialmente Mohandas Gandhi se vieron fuertemente decepcionados y resueltos a no colaborar en estas circunstancias. Gandhi lo manifestó con su habitual agudeza: los británicos nos piden que aceptemos «un cheque en blanco de un banco en quiebra».

Fracasada la misión de Cripps, Gandhi viró hacia la idea de que había llegado el momento de presentar otra importante demostración de *satyagraha*, única vía a su juicio que debilitaría a los ingleses y robustecería a los partidarios del Congreso en una situación tan excepcional como la que se vivía. Así, la campaña sería de no-cooperación no violenta y

desobediencia civil de masas, que se popularizaría bajo el nuevo slogan: *Quit India*, «¡Ingleses, fuera de la India!». El 8 de agosto de 1942, el Congreso reunido en Bombay votó, de manera muy favorable, la moción *Quit India*: si Gran Bretaña no abandonaba la India se iniciaría un nuevo movimiento de resistencia de masas.

En los días siguientes, Gandhi y otros importantes líderes hindúes fueron arrestados, enjuiciados y encarcelados. No obstante, el movimiento de *Quit India* prosiguió con múltiples formas de boicots, sentadas, manifestaciones, motines, *hartal* de masas, entre otras demostraciones. En varios meses soportaron arrestos más de 90.000 activistas y, a fines de 1943, el balance se elevaba a más de 1.000 manifestantes muertos por disparos de la policía. El Congreso Nacional Indio fue disuelto y proscrito. Los británicos, alterados por los diversos frentes de guerra abiertos en Europa, Asia y África, se emplearon con dureza frente al movimiento nacionalista hindú. Gandhi, por ejemplo, no obtendría la libertad hasta 1943.

Quit India demostró la imposibilidad de volver a negociar con los británicos, al menos, en términos de autonomía. Terminada la Guerra Mundial, sólo era posible arbitrar cómo se realizaría la independencia.

Véase también: Gandhismo, Hartal, Marcha de la Sal, Métodos de acción no violenta.

Bibliografía:

- FISCHER, Louis (1983), *Gandhi*. Madrid, Javier Vergara Editor.
- HUTCHINS, Francis (1971), *Spontaneous Revolution: The Quit India Movement*. New Delhi, Manohar.
- MATTAZZI, Giovanni (2002), *Gandhi. El alma grande*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- POUCHEPADASS, Jacques (1976), *La India del siglo XX*. Madrid, F.C.E.
- SOFRI, Gianni (1995), *Gandhi e L'India*. Firenze, Giunti Gruppo Editoriale.

Web:

<http://www.sscnet.ucla.edu/southasia/History/Gandhi/Quit.html> (*Quit India* en su contexto histórico).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ



R A Z A

R

RACISMO. Hoy ni los antropólogos físicos ni los genetistas de poblaciones aceptan la superioridad (física, espiritual, intelectual, etc.) de unos seres humanos respecto a otros. El racismo implica una jerarquía de las culturas basada en una doctrina biológica, que consiste en atribuir las diferencias culturales a características físicas, y se plasma en una actitud de desprecio, de exclusión de los grupos situados en las posiciones bajas de la jerarquía social y actúa como justificación de una dominación (de hecho o buscada). En este marco conceptual, la batalla frente al racismo científico está más o menos ganada, pero el racismo popular sigue todavía muy presente en nuestra sociedad.

El racismo es una actitud de discriminación ante la diferencia. Es decir, cualquier actitud o manifestación política, académica o pública que suponga afirmar de forma explícita o implícita, tanto la superioridad del colectivo propio como la inferioridad de algunos colectivos étnicos. Además, es una doctrina y teoría política de la historia de los estudios antropológicos para la jerarquización entre grupos humanos. El racismo (causa) es un conflicto entre culturas que se presenta (consecuencia) como: indiferencia, curiosidad, temor, respeto, aversión, admiración; muchas son las actitudes posibles ante el extraño, ante el «otro» (aquel que pertenece a otro grupo y, consecuentemente, se viste de otra forma, adora a otros dioses, toma otros alimentos o tiene la piel de un color diferente).

Es muy importante comprender, en primer lugar, el campo semántico que lleva al racismo. A saber, el de la diferencia (culturas, etnias, grupos étnicos y etnicidad) y, el tema de la actitud o actitudes ante la diferencia (etnocentrismo, xenofobia, xenofilia, racismo y marginación). De ellas, el etnocentrismo y el racismo son doctrina mientras que la xenofobia y la xenofilia son resultado que tiene una consecuencia terrible que es la marginación.

No vamos a desarrollar todos estos conceptos aquí; sin embargo, es necesario esa nota anterior para comprender en qué campo nos situamos. No obstante, la existencia de exclusión del «otro» es muy común en las sociedades humanas, pero la actitud ante el diferente y la forma de exclusión del «otro» características de la sociedad occidental son el racismo y la marginación. Por ejemplo, el fascismo no es la «exclusión» del «otro» sino su posición en la escala social (política, económica y cultural) jerarquizada de «unos» y «otros» por razones biológicas, antropológicas, étnicas, etc. En ocasiones el racismo (causa) va aparejado a la consecuencia (exclusión) pero no siempre.

El racismo no es la aversión, la repulsión espontánea hacia una persona o un grupo de seres humanos por las diferencias físicas, ya que ese tipo de reacción espontánea es característica también de otras sociedades y no la calificamos de racista. Lévi-Strauss define el racismo de la siguiente forma: a) Existe una correlación entre el patrimonio genético, por una parte y, por otra, las capacidades intelectuales.

tuales y las disposiciones morales; b) Ese patrimonio genético, del que dependen esas aptitudes y esas disposiciones es común a todos los miembros de determinados grupos humanos; c) Esos grupos, llamados razas, se pueden jerarquizar en función de la calidad de su patrimonio genético; y, d) Esas diferencias autorizan a las razas consideradas superiores a dominar, explotar y, eventualmente destruir a las otras.

El racismo naturaliza lo social: se atribuyen las diferencias perceptibles en el comportamiento cuya procedencia es exclusivamente cultural a diferencias físicas, ya sea visibles (caso del racismo popular) o imperceptibles (racismo científico).

La evolución de las culturas muestra que el fenómeno del racismo es una concepción que los hombres tienen de la diversidad. Por ejemplo, en la Grecia antigua la afirmación de una identidad colectiva se construyó por oposición a algunas etnias y a ciertos grupos de población, se solía decir que los habitantes

de la «polis» llamaban «barbáros» a aquellos que vivían fuera de los límites del mundo griego. La antigua práctica de la esclavitud y de la servidumbre ilustra las relaciones de dominio que ha existido en el curso de la historia en etnias y pueblos diferentes, o incluso dentro de la misma sociedad. Los esclavos no tenían derechos, ni siquiera el de ciudadanía.

La regla es sencilla: la opresión se ejerce sobre grupos humanos específicos, culturalmente diferentes de sus opresores, y se corresponde con las tesis racistas formuladas en la época moderna. Los últimos decenios se han caracterizado por un deslizamiento del racismo universalista hacia el racismo diferencialista (véase Cuadro); sin embargo, las dos formas de racismo, universalista y diferencialista, se combinan, e inducen, por una parte, una lógica de inferiorización (discriminación en el empleo, en la vivienda, en la educación, etc.), y, por otra parte, de diferenciación.

IDEOLOGÍAS RACISTAS

<i>Racismo universalista</i>	<i>Racismo diferencialista</i>
Se basa en la noción de <i>raza</i> . Reduce al individuo a su origen racial, biológico.	Se basa en la noción de <i>cultura</i> . Las culturas son naturalizadas, esencializadas (niega su carácter dinámico e histórico). Noción de raza cultural.
Está basado en el axioma de la desigualdad entre las razas, entre los individuos definidos por atributos biológicos.	Absolutización de la diferencia cultural de un grupo por otro grupo.
Dirigido a la población: judíos, colonizados, inmigrantes.	Inmigrantes, bosnios, etc.
Racismo directo, explícito.	Racismo indirecto: supuestos, connotaciones más hipócritas.
Racismo de tipo colonialista, imperialista.	El nacionalismo es la encarnación del racismo diferencial.

Ante esto, es muy peligroso denunciar constantemente el racismo ante cualquier fenómeno social y cultural que no nos guste: se puede acabar despertando a la fiera de tanto nombrarla. El racismo es una ideología, es un «virus» que todos nosotros tenemos. El rechazo del «otro», de lo extraño, es una tendencia natural en el ser humano; el racis-

mo es un dato antropológico, es natural, mientras que la convivencia es un logro, un *status superior* de la condición humana al que se llega con esfuerzo y una actitud positiva ante la vida y el «otro».

Podemos señalar algunos racismos cotidianos que nos van a ayudar a clasificar en cinco categorías de seres humanos. Estos seres

humanos van a ser víctimas de discriminación, ya sea por la ruptura de vínculos sociales y culturales o su eliminación de las redes sociales: los seres humanos que van a ser víctimas de racismo deben unirse con algunas formas complejas y diversas de discriminación, como son los siguientes colectivos: a) *Los desempleados*. Son víctimas de la discriminación y de exclusión social dentro de nuestra sociedad. No existe nada más «sospechoso» que un parado; b) *La edad* (jóvenes y viejos) y *sexo-género* (mujeres). Estos tres colectivos son los que van a sufrir en los próximos años más discriminación; c) *Los inmigrantes*. Son seres humanos que vienen a Europa, España, de otros países, en su mayoría del Tercer Mundo. Son personas modernas, con aptitudes para hablar varios idiomas, con capacidad de sacrificio y de trabajo para mejorar ellos y su entorno, son los que pueden contribuir a un mayor desarrollo de la sociedad occidental, aunque van a sufrir discriminación racial; d) *Minorías marginales*. En este grupo, donde se pone de manifiesto la alteridad expresada de forma negativa, están aquellas personas que son diferentes y son excluidas por la sociedad. Presos, homosexuales, lesbianas, drogadictos, prostitutas, enfermos de SIDA, personas con deficiencias físicas, obesos, feos, etc., un grupo de seres humanos diferentes, que por su forma de ser, son y van a ser víctimas de discriminación; y, e) *Las minorías étnicas*. Son aquellas minorías que son iguales y distintos a la vez, es decir, con derechos iguales que los ciudadanos de sus respectivos países. Seres humanos que no quieren perder su identidad como pueblo, o dejar de ser diferentes, como puede ser en el caso de España los gitanos.

Con estas categorías, ¿cuáles son los conflictos de fondo que se esconden bajo esa superficie de rechazo al «otro», a la «prostituta», al «inmigrante», al «negro», al «moro» o al «gitano», etc.? ¿cuáles son las causas, factores y agentes que provocan tales conflictos y confrontación social? A saber, podemos señalar, con Tomás Calvo Buezas, cinco factores:

a) Los ataques a extranjeros y minorías étnicas, que están sucediendo en España y Eu-

ropa, no deben ser considerados como «hechos aislados», como «brotos accidentales», como «anécdotas de jóvenes locos», sino que se trata de un «continuum», de una trama hilvanada en tiempos, espacios y grupos recurrentes, debiéndose calificar como categorías, como fenómeno social y conflicto interétnico.

b) La presentación y nueva explicación de esos dramas no debe hacerse como una «historia de buenos y malos», sino que han de buscarse explicaciones antropológicas y sociológicas a este tipo de inter-relaciones sociales.

c) La satanización maniquea de despachar el análisis con la proclamación dogmática y maldita de que los autores son unos «racistas», apunta a algo, pero no sólo con ese vector se explica el problema. La xenofobia casi nunca es la única causa, y ni siquiera la más importante, aunque sea la causa precipitante y agravante.

d) Los fenómenos sociales, y máxime los etno-raciales en sociedades industriales y complejas, obedecen a muchas causas, intervienen muchas variables y se entrecruzan muchos factores, tanto psicológicos, como sociológicos, antropológicos, económicos, demográficos, ecológicos, históricos, lingüísticos, religiosos, raciales, étnicos, etc. Desenredar esa madeja y desembrollar esa amalgama inter-relacionada de causas y efectos, es el desafío de toda investigación científico-social.

e) Hay dos reduccionismos frecuentes y graves, que hay que evitar en este tipo de análisis: uno es el reduccionismo dogmático marxista, que reduce lo étnico-racial a la clase, considerando lo «cultural-diferencial» como un mero epifenómeno transitorio y secundario; lo determinante, dirán, es el lugar que ocupan las minorías en el proceso productivo y en la estructura de clase. Pero el otro gravísimo error es reducir la clase a lo étnico-cultural, asumiendo que la estructura de clases es irrelevante para entender el problema étnico y el racismo.

Estos factores nos deben llevar a la conclusión de que esta actitud ante la diferencia no es sólo exclusiva de la raza blanca, sino

que se da en todo el mundo, frente a la opinión de algunos que lo imputan a la raza blanca. El racismo es un problema de todos y requiere soluciones globales. Por ejemplo, el inmigrante llega a una sociedad a la que puede pedir respeto, frente a la cual debe mostrar la máxima consideración, cumpliendo sus leyes no escritas, no vulnerando sus costumbres y aprendiendo sus normas de higiene o urbanidad. La aculturación que sufre este ser humano será antes política que de identidad. El extranjero suscita un sentimiento de reacción en la sociedad receptora, que se protege ante lo «diferente». Se trata que lo desconocido genera recelo. Y la fase final de este sentimiento es el desprecio, que se tiñe de falsas acusaciones y de supuestas pretensiones científicas.

Por todo ello, es precisamente la cultura el mejor antídoto para combatir el temor a lo desconocido que anida en el racismo. La cultura de paz (donde el lenguaje y el diálogo son sus instrumentos) es el vehículo para combatir el racismo, la xenofobia, los fundamentalismos, la violencia, etc., además, leer, enseñar y dialogar son elementos esenciales para erradicar la intolerancia entre los seres humanos. El «otro» es menos peligroso cuando es conocido, porque aprendemos a calibrar semejanzas y diferencias; la experiencia nos enseña a aceptar otras ideas, otras personas, sin tomarlas como potencialmente destructoras de nuestro entorno.

Por último, es muy importante recalcar la tendencia creciente en Europa, en España, hacia la frase «no soy racista, pero, depende...», desde el Informe Ford se ha seguido de cerca la evolución del fenómeno regresivo para la convivencia social; en el Informe De Picoli sobre el resurgimiento del racismo y la xenofobia en Europa y el peligro de la violencia (directa, estructural y cultural), además de la violencia simbólica que producen los grupos de extrema derecha, en dichos informes se pide un seguimiento de las opiniones racistas en la sociedad europea.

Véase también: Aculturación, Apartheid, Etnocentrismo, Intolerancia, Racismo científico, Raza, Xenofobia.

Bibliografía:

CALVO BUEZAS, Tomás (1990), *El racismo que viene*. Madrid, Tecnos.
 —, (1996), «¿Europa racista? Educar en la solidaridad como respuesta», en AA. VV., *Cultura de la tolerancia*. Zaragoza, Seminario de Investigación para la Paz.
 CHEBEL D'APOLLONIA, Ariane (1999), *Los racismos cotidianos*. Barcelona, Bellaterra.
 JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (1997), *Juventud y racismo. Actitudes y comportamientos en Granada*. Granada, Instituto Municipal de Formación y Empleo.
 LÉVI-STRAUSS, Claude (1999), *Raza y cultura*. Madrid, Altaya.
 WIEVIORKA, Michel (1992), *El espacio del racismo*. Barcelona, Paidós.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

RACISMO CIENTÍFICO. En fechas recientes, durante la presentación mundial de la descodificación de la estructura del ADN en el marco del Proyecto Genoma Humano, se subrayaba la decisiva contribución antirracista de la ciencia al confirmarse, definitivamente, la ausencia de una base biológica para el sostenimiento de la categoría *raza*. Esto no es una novedad histórica, pues hacia mitad de siglo el informe de UNESCO de 1950, en el contexto de la descolonización, de las políticas antisegregacionistas y de una mayor presencia de sectores antirracistas en la comunidad científica, contribuyó a rebatir científicamente las bases biológicas del racismo científico.

Pero el racismo científico no ha desaparecido y cuenta en la actualidad con aportaciones numerosas desde diversas áreas científicas. El concepto de raza es complejo, poliédrico y ambiguo y con gran capacidad de pervivencia en diferentes ámbitos sociales y de conocimiento, lo que hace difícilmente sostenible y peligroso un optimismo ingenuo sobre el fin inmediato del racismo.

El concepto de raza como una categoría de clasificación científica fue indiscutible hasta bien entrado el siglo XX. Aunque desde el siglo XV los científicos produjeron clasificaciones del mundo natural que resaltaban la existencia de diferencias para las razas huma-

nas, no será hasta el siglo XIX cuando el racismo constituya una visión del mundo, una manera de mirar, de interpretar la realidad. La importancia del racismo en el siglo XIX debe relacionarse con el proceso histórico conocido como colonialismo. El conocimiento científico de la época –fundamentado en el positivismo, desarrollado por diversas disciplinas y difundido en sociedades científicas, congresos y exposiciones universales– se encargó de consolidar la idea de la superioridad racial de los blancos. Esta idea de superioridad racial de base biológica, junto con la convicción en la superioridad cultural de occidente y en el deber moral de civilizar, proporcionaron la racionalización de la dominación colonial.

A lo largo del siglo XIX, el cráneo fue para los científicos el marcador biológico de la superioridad racial de los blancos, y la craneometría la tecnología racial por excelencia. De una parte, la biología y la antropología probaron, mediante la medición de los cráneos, la proximidad evolutiva de «el negro» o «el indio» a los monos superiores y que, por tanto, la naturaleza animal de ciertas razas las situaba en los niveles evolutivos inferiores de la humanidad. Por otra, las teorías recapitulativas defendieron hacia finales del siglo que el desarrollo embrionario era una recapitulación del desarrollo evolutivo humano y que, por tanto, el adulto negro tenía características similares a los niños de raza blanca y las mujeres, situados en los últimos escalones del desarrollo. Estas ideas racistas no sólo fueron defendidas en foros científicos pues la expansión de la sociedad de consumo contribuyó a su difusión a través de la publicidad de productos comerciales diversos, especialmente los orientados a la higiene personal y doméstica, que fueron distribuidos por todo el mundo.

El desarrollo de las ideas raciales es imposible separarlo de la eugenesia desde que Francis Galton acuñara el término, en 1881, para designar la aplicación de las leyes biológicas de la herencia al perfeccionamiento de la especie humana. La eugenesia, defendida tanto por personas conservadoras o progresistas, justificó muchas de las políticas de esterilización llevadas a cabo en amplios sectores de la po-

blación, en países tan alejados como Noruega o EE UU y que alcanzó formas extremas de genocidio en Alemania con el nazismo.

El discurso de la raza contribuyó, además, a consolidar cierta noción de continuidad («somos blancos y superiores») esencial para la constitución de la nación-estado que estaba configurándose en el siglo XIX. De esta forma, las ciencias y las tecnologías ayudaron tanto a la constitución de una identidad nacional unitaria frente al exterior que situaba en la cúpula racial a los blancos, como a una jerarquización interna que situaba en el extremo inferior a los denominados «degenerados», una categoría en la que se incluyeron todas aquellas personas que por diferentes razones –desde el retraso mental a la sordera o la homosexualidad– fueron consideradas desviadas frente a «la norma». La eugenesia se convirtió en una ideología de integración social y la biología y la medicina asumieron las tareas de reconstrucción nacional reforzando una homogeneidad imaginaria que no sólo tenía como eje la raza, sino la eliminación de las «desviaciones» –incluido el retraso mental, la sordera o la homosexualidad– o el control de la sexualidad de los hombres y, especialmente, las mujeres. La clave científica para la articulación de una idea de superioridad frente al exterior, constituido por los territorios colonizados, y la jerarquización e inferiorización en el interior de la sociedad metropolitana, la proporcionó la teoría evolutiva de Darwin en la segunda mitad del siglo XIX. Frente a las teorías premodernas de un orden humano fijo de carácter divino, el concepto de evolución proporcionó a la teoría racial la posibilidad de pensar en una jerarquía fija no reñida con el progreso ni con la superioridad occidental: los que estaban en la cúpula de la jerarquía llegaban donde se merecían, por su superioridad natural en la lucha por la existencia.

A lo largo del siglo XX la fundamentación científico-técnica de las jerarquías sociales encontró sustitución en otras disciplinas, desde la psicología o la primatología a la genética de poblaciones desarrollada a partir de la década de los treinta. Si la craneometría fue la tecnología racial por excelencia en el siglo XIX, el test de inteligencia es la del XX y su icono el llamado *factor g*. Esta nueva tecno-

logía ha sido la base científica para la inferiorización intelectual de algunos grupos humanos. Su fundamento es el llamado determinismo genético, es decir, la creencia que la inteligencia es innata y se hereda. El determinismo genético está basado en experimentos con gemelos. Hoy, la misma ciencia se ha encargado de rebatir estas ideas pues, como es bien conocido, la heredabilidad de un rasgo dentro de un grupo no explica las diferencias entre grandes grupos poblacionales. Dicho de forma sencilla, aunque existan diferencias intelectuales entre los componentes de un aula, es insostenible defender que la inteligencia de la población blanca sea superior a la de color. Otras críticas desde la ciencia a los test de inteligencia han presentado objeciones muy serias al procedimiento matemático utilizado para medir sus resultados. En la aplicación de los tests se tiende a confundir correlación y causa y, en realidad, hoy en día se piensa que no está claro qué mide el *factor g*, un procedimiento matemático que ha servido para cuantificar las diferencias intelectuales y correlacionar lo que mide con factores raciales.

No todos los científicos defendieron o defienden en la actualidad teorías racistas. Pero el racismo científico tampoco debe entenderse como una muestra de «mala ciencia» o pseudociencia. La ciencia no está libre de valores, y es parte de la sociedad misma, de manera que puede decirse que los contextos sociales racistas han producido, y producen, conocimiento científico racista y que, a su vez, la ciencia ha proporcionado una racionalización de la desigualdad racial.

También debe advertirse que no existe algo así como «una opinión científica», unitaria y homogénea, salvo como idealización. Lo que se entiende como opinión científica es muy variable según los contextos históricos o sociales y la diversidad en la vigencia de las ideas es muy acentuada. Así, por ejemplo, algunos psicólogos hacia la mitad de los años veinte del siglo XX empezaron a rechazar que las diferencias raciales estuvieran basadas en la capacidad intelectual innata de los individuos. Sin embargo, en la España franquista de los años cincuenta algunos psicólogos españoles defendían la inferioridad de la po-

blación negra de Guinea. Aún en la actualidad esta es una creencia muy extendida entre algunos sectores sociales y no sólo entre los más desinformados.

Cualquier definición válida sobre racismo debe incluir, aún en la actualidad, el hecho de adjudicar una significación importante y profunda, como la inteligencia o el carácter, a rasgos físicos innatos de grupos de población. Es decir, hoy en día es imposible sostener que alguien debe ser judío por el tamaño de su nariz, o que los negros americanos ocupan puestos de menor categoría profesional porque tienen una inteligencia inferior a los blancos. Es igualmente insostenible defender que los blancos tienen un carácter innato más honesto que los árabes, que los blancos son de forma conatural más limpios y laboriosos que los gitanos, que la sexualidad de los negros es, de forma innata, más activa que la de los blancos o que el factor sanguíneo *Rh* tiene algún valor para definir quién pertenece, o está excluido, de un determinado grupo poblacional. Todos estos son ejemplos de unos estereotipos racistas alimentados, en muchos casos, por una ciencia que aún coloca al blanco como algo que puede identificarse como la norma, es decir, como el perfil de una normalidad a la que hay que referirse y respecto a la cual hay que medir a los demás grupos de poblaciones humanas.

Véase también: Antisemitismo, Apartheid, Racismo, Raza.

Bibliografía:

- GOULD, Jay (1984), *La falsa medida del hombre*. Barcelona, Antoni Bosch.
- KOHN, Marek (1996), *The Race Gallery: The Return of Racial Science*. London, Vintage.
- ROSA MARÍA MEDINA DOMÉNECH

RAINBOW WARRIOR. Barco usado por la organización Greenpeace para realizar viajes de protesta o bloqueos no violentos en varias campañas ecologistas. El *Rainbow Warrior* (nombre procedente de una leyenda india sobre la destrucción del planeta y de los hombres, guerreros del arco iris, que lo salvarían) fue usado en numerosas protestas marítimas des-

de 1979 hasta su intencionado hundimiento por la colocación de dos bombas, en su caso, en el puerto de la ciudad de Auckland, Nueva Zelanda, en julio de 1985. Resultado de ese acto fue la muerte del tripulante Fernando Pereira.

La investigación realizada, por la policía neozelandesa, encontró evidencias de que dos agentes pertenecientes a la Dirección General para la Seguridad Exterior (DGSE) del gobierno francés habían sido los actores directos de la colocación de las bombas. La investigación judicial determinó que esta acción había sido inducida por la jefatura de la DGSE para impedir que Greenpeace pudiera dar testimonio de los ensayos nucleares franceses en el Atolón de Moruroa, lo que condujo a la dimisión del Ministro de Defensa francés, Charles Hernu.

Greenpeace había experimentado, desde 1971, campañas de testimonio y sabotaje de pruebas nucleares estadounidenses. En esa ocasión usando el barco, *Phyllis Cormack*, que aunque no pudo impedir tales pruebas en la isla Amchitka (Alaska), consiguió tal presión que, años después, ese territorio se convertiría en reserva ornitológica. Asimismo, en 1972, Greenpeace navegó con el velero *Vega* para impedir que Francia realizara detonaciones atmosféricas en Moruroa, en aquella ocasión la Armada francesa embistió al velero que hubo de desistir en su intento de impedir los ensayos. Y, en 1985, la organización ecologista decidió realizar un «Viaje de Paz» antinuclear por el Pacífico para apoyar la política del Primer Ministro neozelandés, David Lange, sobre el mantenimiento de zonas libres de armas nucleares, con el resultado ya conocido del hundimiento, aunque con la recogida de 7 millones de firmas a nivel mundial para que se declarara la prohibición de los ensayos nucleares. Gracias a esta presión Francia decidió, en 1995, dejar de realizar tales pruebas en Moruroa.

Los procedimientos y tácticas de noviolencia marítima revelaron ser una estrategia exitosa en casi todas las campañas realizadas por la organización, y no sólo con las de naturaleza antinuclear. El grado de publicidad y de concienciación alcanzados entre ciudadanos muy alejados de donde se producían las pruebas

atómicas, los desastres ecológicos o la alteración del medioambiente descubrieron cuánto se podía hacer con pocos recursos.

Algunas de estas campañas marítimas se hicieron en defensa de la fauna indefensa ante los intereses de las industrias peleteras o conserveras: focas grises en Escocia (1978), ballenas (1982), bebés focas (1983), el establecimiento de un Santuario Ballenero Austral (1994), etc. A ellas se unieron otras campañas contra el uso de ciertos productos químicos (1991), el vertido de deshechos nucleares e industriales (1993), sobre el uso de CFC en los congeladores domésticos (1997), sobre el no hundimiento de plataformas petrolíferas en los océanos (1998), contra el uso de PVC (1999), etc.

Tras aquellos éxitos, Greenpeace decidió aumentar su flota marítima «para ser testigos o actuar en contra de algún atentado contra el medioambiente», algunos de esos barcos son:

— *Argus*, especializado en detectar las contaminaciones químicas tóxicas.

— *Artic Sunrise*, encargado de vigilar las plataformas petrolíferas en el Mar del Norte.

— *Esperanza*, especialmente preparado para trabajar en regiones polares.

— *Rainbow Warrior II*, fletado en 1989 para sustituir al hundido en 1985.

— *Sirius*, en defensa de la fauna marina amenazada por las industrias peleteras y conserveras.

— *Zorba*, barco que actúa por el Mediterráneo y que se dedica a la educación marina.

Véase también: Chipko, Ecologismo.

Bibliografía:

- BROWN, Michael y MAY, John (1989) *Greenpeace Story*. New York, Rinehart and Winston.
COMMONER, Barry (1990) *En paz con el Planeta*. Barcelona, Crítica.

Webs:

- <http://www.greenpeace.org> (Web oficial de la organización Greenpeace).
http://www.greenpeace.org/espana_es/ (Web de España).
<http://www.pangea.org/> (Internet solidario).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

RATIFICACIÓN. Es una forma que tiene el Estado de manifestar su consentimiento en obligarse por un tratado. Tiene carácter solemne al emanar de la más alta autoridad de un Estado. Conviene saber que el derecho internacional permite una variedad de formas a disposición de un Estado para expresar su voluntad de quedar obligado a un tratado: firma, aceptación, aprobación, canje de notas, adhesión, etc.

Véase también: Adhesión, Estado.

Bibliografía:

REMIRO BROTONS, ANTONIO (1987), *Derecho internacional público. II, Derecho de los Tratados*. Madrid, Tecnos.

JAVIER ROLDÁN BARBERO

RAZA. Es un concepto no científico basado en la designación de los grupos de seres humanos como portadores de rasgos biológicos específicos, estables e incambiables. Estos rasgos pueden ser el color de la piel y otras características que distinguen: raza blanca, amarilla, negra, cobriza, etc., es decir, poblaciones humanas que difieren en la frecuencia relativa de algunos genes. Por eso, una aceptable definición científica describe a una raza simplemente como «una población que difiere significativamente, de otra en la frecuencia de uno o más genes».

Uno de los rasgos más evidentes y que no parece requerir medición, es el color de la piel. Al profano le es fácil distinguir piel «blanca», «negra» o «amarilla». No obstante, el color de la piel es el resultado de tres factores: el grosor de la piel exterior, la cantidad de pigmentación (melanina), y la profundidad de los vasos sanguíneos por debajo de la piel. El ciudadano medio se atreve a ir mucho más allá que el científico, ya que acepta imponderables tales como la inteligencia, las actitudes y la moralidad. El ciudadano se siente satisfecho con un solo rasgo identificable, generalmente el color. Este ciudadano piensa, literalmente, en «blanco» y «negro», y enfoca el problema de la clasificación tal como sumariamente se le ha enseñado a hacer sin tener en cuenta la gama de grises que existe entre el blanco y el negro.

Una visión realista de cómo es hoy interpretado el concepto racial en la sociedad moderna puede llegar a la siguiente definición de raza: un grupo de personas con características más o menos permanentes y que muchas personas creen poder distinguir e interpretar de una manera determinada. Planteado de esta forma, no deja de ser un cinismo de la persona que suele verlo de singular manera. Es decir, una raza es una forma de prejuicio. La importancia de la raza, hoy día, se presenta a dos niveles: a) al nivel más popular se suele utilizar confusamente para caracterizar diferencias sociales y, b) para justificar el etnocentrismo.

Este concepto ha ayudado a justificar por parte de sus creadores (blancos) su superioridad frente al resto de los grupos humanos distintos. Además, es un concepto muy antiguo en la cultura occidental, que carece de sentido como confirma la biología molecular y la genética de poblaciones al no existir diferencias genéticas entre los seres humanos de distinto aspecto externo, siendo más adecuado hablar de pueblo o etnia. De él deriva el concepto de racismo.

Sin embargo, siguen algunos estudios científicos empeñados en tratar de diferenciar al homo sapiens. Muy recientemente, se ha señalado una división racial muy simple, que divide al homo sapiens en tres grupos solamente: caucásico, mongoloide y negroide. Tampoco son infrecuentes las tipologías raciales con implicaciones sociales y políticas, fundamento de los racismos, y que suponen la superioridad de algunos grupos humanos en base únicamente a las diferencias de raza, como puso de manifiesto el apartheid en Sudáfrica. Un tercer caso que impide llegar a una tipología de universal aceptación es el que pone de relieve las mezclas entre razas, lo que hace borrosas las fronteras entre tipos distintos y permite una amplia variedad racial.

Véase también: Apartheid, Etnocentrismo, Grupo étnico, Prejuicio, Racismo, Segregación racial.

Bibliografía:

DELACAMPAGNE, Christian (1983), *Racismo y occidente*. Barcelona, Argos Vergara.

JIMÉNEZ BAUTISTA, FRANCISCO (1997), *Juventud y Racismo. Actitudes y comportamiento en Granada*. Granada, IMFE.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1999), *Raza y cultura*. Madrid, Altaya.

LEWONTIN, Richard (1996), *No está en los genes. Crítica del racismo biológico*. Barcelona, Grijalbo/Mondadori.

TODOROV, Tzvetan (2000), *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México, Siglo XXI.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

RECICLAJE. Desde el punto de vista epistemológico, este término viene a significar algo así como la «introducción reiterada de una materia a un mismo ciclo con el objetivo de incrementar sus efectos». En el ámbito que nos ocupa, es decir, el medioambiente, se trataría de recuperar los materiales de desecho para un uso similar al previo o distinto. En el primer caso tendríamos el ejemplo del papel reciclado, y en el segundo de la transformación de residuos orgánicos de basura en compost (que se utiliza como abono). Con ello se consigue la optimización de los recursos naturales y se contribuye a disminuir la gran acumulación de basuras característica de nuestra civilización actual.

El reciclaje constituye uno de los componentes de esa regla ecologista básica denominada «tres erres»: reducir, reutilizar y reciclar. La estrategia basada en la actuación simultánea sobre esos tres frentes nos conduciría a un medioambiente mucho menos deteriorado. Reducir en la medida en que gran parte del consumo actual implica un derroche de recursos, muchos de los cuales son perfectamente prescindibles (piénsese en el exceso de juguetes con que cuentan la mayoría de los niños de los países desarrollados). Reutilizar por cuanto es preferible adquirir productos que admitan más de un uso (por ejemplo, vasos de cristal, frente a los de plástico) o que puedan ser reparados (por ejemplo, el calzado). Por último, reciclar como procedimiento para incorporar de nuevo determinados materiales al ciclo productivo.

El reciclaje implica una modificación sustancial de las costumbres cotidianas de las personas y la existencia de unas infraestructuras y tecnologías auspiciadas por la inicia-

tiva pública y/o privada. Para lograr lo primero es preciso concienciar a la ciudadanía en una verdadera «cultura del reciclaje» que conllevaría, entre otros requisitos, el uso de materiales reciclados, la separación de los residuos en origen y su posterior traslado a los contenedores correspondientes, etc. En el segundo se precisaría de una suficiente distribución de tales contenedores, una recogida eficaz y la existencia de plantas de tratamiento selectivo de residuos. En estas últimas se procede a la separación de dichos residuos que no lo han sido previamente y a su tratamiento correspondiente, bien para su reincorporación al ciclo productivo (papel, vidrio, metal, etc.), su transformación (compost) o su almacenamiento como residuos peligrosos (por ejemplo, pilas de mercurio). Estas plantas están sustituyendo de un modo progresivo a las incineradoras, cuyo funcionamiento consiste básicamente en la producción de energía eléctrica a partir de la combustión directa de la basura. Sus mayores inconvenientes residen en la liberación a la atmósfera de compuestos altamente tóxicos (por ejemplo, dioxinas) y en la generación de cenizas y escorias como producto de la combustión que poseen, igualmente, compuestos nocivos para la salud (por ejemplo, metales pesados).

Véase también: Contaminación, Economía ecológica, Medioambientalismo, Movimiento ecologista.

Bibliografía:

NATERA, María Luisa (1991), *Libro del reciclaje*. Sevilla, Agencia de Medio Ambiente.

Web:

www.greenpeace.es (Greenpeace).

FRANCISCO JAVIER PERALES PALACIOS

RECOMENDACIÓN. Como su nombre sugiere, la recomendación es un acto aprobado por un organismo internacional que carece de efecto en sí mismo. No es, pues, obligatorio, vinculante. Es el caso de las resoluciones adoptadas por la Asamblea General de Naciones Unidas con proyección exterior

(véase el artículo 10 de la Carta de San Francisco, que crea la ONU). La Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada por esta Asamblea el 10 de diciembre de 1948, es pues un ejemplo de recomendación en principio. Este carácter inicial no ha impedido que esta Declaración haya adquirido con el tiempo una fuerza jurídica –y, desde luego, moral– añadida. De hecho, la fuerza jurídica exacta de una resolución de este tipo viene dada por la combinación de una serie de factores: lenguaje utilizado, número de votos a favor obtenidos, práctica posterior de los Estados, etc. El mismo carácter de recomendación para los Estados, hasta la fecha apenas atendida, tienen las distintas resoluciones de la Asamblea General de la ONU que instan a los países industrializados a destinar el 0,7% de su PIB en concepto de ayuda oficial al desarrollo.

Véase también: Declaración Universal de los Derechos Humanos, ONU, Ratificación.

Bibliografía:

REMIRO BROTONS, ANTONIO (1987), *Derecho internacional público*. II, *Derecho de los Tratados*. Madrid, Tecnos.

JAVIER ROLDÁN BARBERO

RECONCILIACIÓN. La reconciliación podría definirse como un proceso relacional tendente a restaurar un trato previamente escindido.

Es un proceso en tanto en cuanto supone evolución, o sea el paso de una situación a otra. Y es relacional porque implica trato, esto es relación, entre personas; y por extensión entre distintas «partes» de una misma comunidad, o entre comunidades; entendiendo por comunidad una agrupación de personas que comparten un espacio, y en ocasiones un acervo, bajo unas «reglas de convivencia» (organización social) y se sienten vinculadas unas a otras. En aquellas concepciones del ser humano que lo entienden como un agregado de componentes que interaccionan, también se habla de reconciliación como proceso personal interior. Asimismo, algunas creencias religiosas contemplan la reconciliación

en relación con el Ser Supremo o con los antepasados.

Así, y en aras de una cierta sistematización, podrían establecerse distintas clases de reconciliación:

— Reconciliación personal: aquella que se produce en el «interior» de una persona.

— Reconciliación interpersonal: aquella que se efectúa entre, al menos, dos personas de forma individual.

— Reconciliación intracomunitaria: la que se lleva a cabo entre al menos una persona, generalmente un grupo, y una comunidad, o entre grupos de una misma comunidad.

— Reconciliación intercomunitaria: la que se realiza entre dos o más comunidades.

— Reconciliación sagrada: aquella que, de acuerdo con sus creencias religiosas, llevan a cabo las personas y la Trascendencia.

En cualquier caso, se trata de un proceso del ánimo, y por lo tanto en él juegan un papel primordial los sentires y los sentimientos (dolor, rabia, miedo, deseo de venganza, remordimiento, afecto, odio). En consecuencia, para analizarlo, más allá del mero enunciado de sus fases o de los conceptos que tratan de sintetizarlas (verdad, justicia, perdón), es necesario detenerse en esos sentires y sentimientos que lo jalonan.

Aunque obviamente éstos varían dependiendo de la «clase» de reconciliación, y del contexto en el que acontezca, cabría esbozar un bosquejo del proceso basado en la reconciliación interpersonal.

Podría decirse que las relaciones humanas se basan en un equilibrio en teoría armónico, en la práctica lábil, y a menudo sorprendente; cimentado en la premisa, a veces sólo intuitiva, de que en las personas concurre una naturaleza común, una *humanidad* que compartimos y nos hace semejantes, o como dicen en África austral: «las personas somos personas por (gracias a) otras personas».

Pero dado que toda relación entre personas entraña el riesgo de fricciones, o conflictos, las diferentes sociedades han ido elaborando normas –unas comunes, otras específicas– que basadas en sus experiencias les permitieran evitar (por ejemplo estableciendo

medidas punitivas, y por tanto disuasivas, para los transgresores de determinadas normas) y gestionar esos conflictos; por ejemplo aquellos que derivan en agresiones.

Cuando se produce una agresión «esto es un acto cuya finalidad es matar, herir o hacer daño al otro» se altera el equilibrio, como si los plomos en uno de los platillos de la balanza se desplazaran al otro.

Quién comete la agresión, quien ha dejado de ver a la otra persona como humana y figuradamente se hace con los plomos ajenos, siente una fugaz pero intensa ilusión de poder, un poder que en ese instante percibe como omnímodo. La víctima, o víctimas, de la agresión sufre, y sufre por partida doble: de una parte por el daño recibido, de otra porque esa alteración del equilibrio supone una usurpación, la de su humanidad o metafóricamente de los plomos de su platillo. Tras la conmoción, el estupor y el dolor iniciales, la víctima también siente miedo, el miedo de quien ha sido vulnerado y teme una nueva e inminente agresión.

Pero además, en la víctima crece el deseo de venganza, un deseo cimentado en la creencia de que infligir al agresor un daño, al menos tan grande como el sufrido por ella, le producirá una satisfacción que apagará su dolor y su miedo, que restituirá su negada humanidad; o volviendo a la imagen de la balanza, como si despojar de plomos el platillo del agresor (deshumanizarlo) pudiera restablecer el equilibrio roto.

Para rehacerlo, cabe recurrir en este punto a las «normas sociales» arriba mencionadas. En las sociedades en las que prevalece una *cultura de violencia*, el énfasis se situará en el castigo del transgresor, como forma legitimada de venganza. En aquellas que buscan una *cultura de paz*, el foco de atención será la víctima y la reparación que precisa.

No obstante, la recuperación del equilibrio no supone, ni mucho menos, la reanudación del trato, pues en el trayecto ha quedado seriamente dañado un elemento esencial de la relación: la confianza, esto es la certeza recíproca de que la otra parte no alberga intención alguna de herir. La desconfianza, el miedo a una posible agresión, es en el caso de la víctima, a que el agresor

repita su acción; y en el caso del agresor, a que la víctima se vengue. Así pues la reconciliación, implica la recuperación de la confianza mutua.

En consecuencia, se trata de un proceso largo, que además requiere la voluntad de ambas partes para llevarlo a cabo. Si imaginamos las relaciones humanas como caminos que se recorren en compañía, la reconciliación sería como dos desvíos paralelos que finalmente llevan al camino antes compartido, aunque no al mismo punto en el que se produjo el alejamiento. En este sentido, la reconciliación es un proceso con vistas al futuro, pero en su busca ambas partes han de realizar parte del viaje por separado, un viaje que requiere evocar el pasado y que supone un cambio de actitud.

Quién cometió la agresión ha de tomar conciencia del daño cometido, y sobre todo de que era «inmerecido», en tanto en cuanto despoja de humanidad a la víctima. Cuanto más justificada crea el agresor que fue su agresión, menor será su capacidad para asumirlo. Pero es en ese proceso de asunción en el que se genera el sentimiento de culpa, el remordimiento, que a su vez puede llevar, aunque no siempre, al arrepentimiento.

Salvar la distancia que separa el remordimiento, el desasosiego por la agresión cometida, del arrepentimiento —«¡Ojalá no lo hubiera hecho!»— exige un cambio de actitud guiado por la voluntad. Y es en el arrepentimiento donde surge el impulso de resarcir a la víctima. Hasta aquí llega la evocación del pasado, pero el enfoque de futuro que entraña la reconciliación exige un paso más: el propósito de no reincidir. En este propósito se cimenta la reconstrucción de la confianza derruida.

Por su parte, la víctima necesita en primer lugar cuidados, no sólo físicos, y tiempo para que sane su herida, para recuperarse del daño sufrido. Y necesita voluntad para enfrentarse con la agresión, esto es superar el impulso inicial de negar los hechos. Al hacerlo, sin embargo, abrirá la puerta a la rabia, a padecer un odio intenso y extremo hacia el agresor, tanto por el daño que aquél le ha infligido como por lo «inmerecido» del mismo («¿Por qué a mí? ¡Yo no merecía eso!»). Y

esta rabia es la que genera el deseo de venganza, el deseo de condenar al agresor a un padecimiento ilimitado en su intensidad y en su duración, para compensar el propio dolor.

Sin embargo, la satisfacción que produce la venganza es efímera y aunque aparentemente parezca aliviar el dolor, lo cierto es que la herida de la víctima no sanará gracias a ella. Pese a todo, la víctima necesita resarcimiento; y si éste no llega, la rabia y el deseo de venganza engendran el rencor, un odio tenaz e indiscriminado que cual ruido de fondo constante habita el ánimo de la víctima.

El odio hace padecer a quien lo cobija y desalojarlo requiere una fuerte voluntad. Aquí es donde se puede iniciar el proceso del perdón. «El perdón es la superación de la cólera que sentimos contra el ofensor, no negándonos el derecho a esos sentimientos, sino empeñándonos en verlo con benevolencia, compasión e incluso cariño, al tiempo que reconocemos que ha dejado de merecerlos». En este sentido, el perdón es un regalo, como tal se ofrece para acrecentar los lazos, la armonía o el cariño entre las personas; y como cualquier otro regalo, es incondicional.

Si bien la víctima y el agresor pueden hacer por separado el camino al perdón y al arrepentimiento y propósito de no reincidir respectivamente, ese camino puede ser menos áspero si se producen interacciones durante su trayecto.

Si quien cometió la agresión y quien la sufrió pueden relacionarse mutuamente lo ocurrido, obtendrán una verdad que va más allá de la mera descripción fáctica del suceso. El relato de la víctima le permitirá a ella misma enfrentarse con los hechos tal como los vivió; pero además el hecho mismo de narrarlos en presencia del agresor constituye la recuperación, al menos parcial, de su dignidad (la recuperación de algunos pesos en su platillo), pues supone su reconocimiento por parte del agresor, en tanto en cuanto escuchar significa dar oídos (atención y crédito).

Por otro lado, el relato de la víctima enfrentará al agresor con su propia acción y con los daños causados, lo que puede facilitar su camino al remordimiento, o incluso al arrepentimiento. Un proceso al que también puede contribuir su propio relato, puesto que le

obligará a explicitar los motivos de su acción y a reflexionar sobre ella. En el relato del agresor, la víctima puede encontrar claves esenciales para iniciar el proceso del perdón, por ejemplo si la agresión fue o no intencionada.

Más allá de los relatos, la reconciliación requiere también otros gestos que preludien la restauración de la confianza perdida: si quien cometió la agresión, expresa su arrepentimiento y sobre todo su disposición a resarcir a la víctima, allanará el camino de ésta hacia el perdón. Y si la víctima da crédito al arrepentimiento y solicita y acepta una reparación, contribuirá a que el agresor alcance el propósito de no reincidir. En cualquier caso, la reconciliación no concluye con los relatos ni los gestos, ni con el arrepentimiento y el propósito de no reincidir, ni con el perdón; más bien son estos elementos la piedra angular sobre la que se construye.

Si el proceso de la reconciliación interpersonal es largo y difícil, cuánto más no lo será cuando se trate de la reconciliación intra o intercomunitaria, pues en estos casos las personas involucradas son más: son más los sentimientos en juego y diferentes las disposiciones y los ritmos, aunque la distancia entre las posturas más extremas «entre quienes prefieren seguir viviendo enfrentados y quienes buscan recuperar las relaciones» dependa en gran medida de la cohesión en cada grupo o comunidad.

Una cohesión que se pone a prueba a la hora de asumir responsabilidades, pues quienes no participaron directamente en el enfrentamiento, pueden alegar que no sabían lo que estaba ocurriendo; entre estas personas habrá quienes acepten su responsabilidad como inacción u omisión derivada de un desconocimiento voluntario, pero también habrá quienes consideren que el desconocimiento les exime de toda responsabilidad.

En este contexto, cabe distinguir las agresiones llevadas a cabo por la autoridad, por ejemplo en el caso de regímenes autoritarios y represivos, y las agresiones ejecutadas en un enfrentamiento armado interno. De forma simplista podría decirse que en el primer caso hay un claro agresor, la autoridad que abusa de su poder; en tanto que en el segundo las partes se agreden mutuamente.

Aunque la realidad es mucho más compleja, esta distinción puede ser útil a la hora de iniciar o analizar diferentes procesos de reconciliación. Si bien en ambos casos son necesarios los relatos y los gestos, y si bien en ambos casos unos y otros han de ser públicos, el espacio que se les otorgue o el tipo de gestos necesarios habrán de ser acordes con esa distinción, así como obviamente con el contexto socio-cultural en el que se celebren.

Véase también: Amnistía, Comisiones de la Verdad, Perdón, Resentimiento.

Bibliografía:

- BAUM, Gregory y WELLS, Harold (Eds.) (1997), *The Reconciliation of Peoples. Challenge to the Churches*. Geneva, WCC Publications/Orbis Books.
- BERISTAIN, Carlos Martín (1999), *Reconstruir el tejido social. Un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*. Barcelona, Icaria.
- , (2000), *Justicia y Reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia*. Hegoa, Bilbao, Cuadernos de Trabajo de Hegoa, 27, febrero.
- GALTUNG, Johan (1998), *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- LEDERACH, John Paul (1998), *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz.

LUCÍA ALONSO OLLACARIZQUETA

RECONVERSIÓN MILITAR-INDUSTRIAL. Véase *Dividendos de la Paz*.

RECURSOS NO CONVENCIONALES. El paradigma teórico ortodoxo hace uso del concepto de función de producción que en su formulación más reduccionista y simplificada postula que el flujo de producción en un cierto período de tiempo depende del stock de capital y del uso de cierta cantidad de trabajo combinados en una proporción dada.

Según esta concepción, tanto el trabajo como el capital son considerados apenas factores de producción, esto es, insumos al proceso productivo.

Claramente, estas nociones además de ser reduccionistas, incompletas y estar sujetas a críticas de naturaleza ética, omiten un conjunto de recursos que la experiencia histórica ha demostrado que son relevantes. Muchos de estos son elementos intangibles, no medibles, que no se definen en unidades comparables para los factores convencionales. Además, estos recursos asociados a una noción más amplia de trabajo, procuran compensar la escasez de capital, propia de las micro-organizaciones económicas, al ampliar la dimensión cualitativa necesaria para el aumento de la productividad.

La reconceptualización de los recursos no sólo es necesaria sino que también es posible. Es preciso romper las barreras convencionales de recursos que presentan el mundo a partir de una sola perspectiva o de manera unidimensional.

La utilización de nuevos conceptos y la definición de alternativas con relación a la generación de recursos tiene varias dimensiones. La primera, tiene que ver con la búsqueda de alternativas al financiamiento convencional. El financiamiento es apenas uno de los planos del problema de los recursos y la tarea se constituye en procurar formas alternativas de llevar financiamiento a las micro-organizaciones. La segunda, se refiere a la noción de recursos no convencionales, juntamente con un ascenso del concepto de trabajo a una perspectiva más social. La tercera, está relacionada con la cuestión de la generación de recursos propios que permitan el crecimiento diferenciado y la potenciación de las micro-organizaciones económicas como alternativa. Esto es, se destaca la cuestión de la capacidad de generación de un excedente por parte de estas organizaciones y las condiciones en que puede ocurrir. Como cuestiones correlativas se hace necesario analizar, entre las condiciones de la acumulación, el problema del mercado versus la planificación y/o de la centralización versus la descentralización.

Finalmente en la definición de las alternativas de recursos cabe también discutir el pro-

blema de la autonomía versus el de la subordinación, una cuestión bastante polémica.

Los recursos no convencionales constituyen un conjunto de bienes que han sido identificados como importantes componentes en la formación y sobrevivencia de los movimientos sociales y micro-organizaciones. Estas, como otras organizaciones en los diferentes países del mundo, están formadas por un número reducido de personas que resolvieron unir esfuerzos, para enfrentar problemas de sobrevivencia como grupo social, para superar la ausencia de oportunidades de trabajo en los sectores más modernos de la economía o para crear alternativas conscientes a la alienación y a la jerarquía autoritaria en las fábricas o en las oficinas, típicas de la organización social en los sectores que componen el núcleo capitalista moderno.

Muchas de esas organizaciones se dedican no sólo a actividades económicas que garanticen, por lo menos, su reproducción como individuos y grupo social, sino que también han desarrollado actividades sociales, culturales y recreativas. Por lo tanto, estas organizaciones se han dedicado no sólo a la producción y comercialización de bienes y servicios, sino además a actividades que incluyan la autoconstrucción, cocina comunitaria, compras comunes, teatro popular, etc.

En general, los recursos movilizados por estas comunidades van mucho más allá de lo que convencionalmente se ha denominado como recursos económicos, esto es, trabajo, en variadas intensidades y calificaciones, y capital, tales como máquinas, instrumentos, etc. Los otros recursos incluyen elementos tales como: a) Nivel de conciencia social que constituye uno de los fundamentos del proyecto colectivo y es generador de responsabilidades comunitarias; b) Cultura organizativa y potencial de gestión; representado por el potencial organizador desarrollado por la comunidad y por experiencias de dirección anteriores; c) Potencial tecnológico representado por la capacidad de creatividad popular; d) Energía solidaria concretizada en la capacidad de ayuda mutua; e) Potencial de calificación y de entrenamiento ofrecido por diversas instituciones voluntarias o filantrópicas: organizaciones no gubernamentales

(ONG's), fundaciones y corporaciones sin fines de lucro, organizaciones de voluntariado, movimientos sociales, iglesias, etc.; f) Capacidad de compromiso y dedicación de las personas que se involucran con la comunidad sin medir sacrificios y que movilizan ayuda de otras organizaciones; y, g) Donaciones financieras.

Conviene también mencionar el trabajo aportado por personas desempleadas, que escapando a los registros convencionales del enfoque de fuerza de trabajo, participan del esfuerzo comunitario.

De los recursos listados arriba, los cuatro primeros son endógenos a la comunidad y los tres últimos provienen de segmentos (personas e instituciones) situados fuera de las micro-organizaciones pero que interactúan con ellas por solidaridad, simpatía ideológica, etc.

Estos recursos, potencian un desarrollo que sobrepasa la noción convencional de acumulación de excedente, aunque esta sea importante, para situarse en la acumulación de saber práctico, de conocimiento generado por la propia comunidad. Esta acumulación de conocimiento también aumenta la potencialidad de los propios recursos tales como la capacidad organizativa y la dirección, como asimismo genera nuevas conductas, nuevos comportamientos, conduciendo así al enriquecimiento humano. Además, contrariamente a los recursos económicos convencionales, que se caracterizan por la escasez, estos recursos no convencionales son abundantes y tienen una enorme capacidad de conservar y de transformar la energía social para los cambios.

Otros recursos no convencionales que poseen un carácter histórico-antropológico y que pueden ser movilizados en función de un desarrollo alternativo son los siguientes: a) Las redes sociales, o sea los sistemas de valores y de referentes generados por la tradición histórica; b) La memoria colectiva, representada por la historia social del grupo y sus conquistas; c) La identidad cultural, generadora de la individualidad étnica y de la conciencia de diferenciación de clases; d) La visión de mundo resultante de la interacción entre las personas y la naturaleza; e) La energía social a la cual se refirió Albert Hirschman cuando acuñó el principio de conserva-

ción de la energía social (energía a la que Luis Razeto ha denominado –yendo más allá– como *Factor C* al identificarla con términos como: cooperación, comunidad, colaboración, compañerismo, comunión, compartir, etc.). La permanente transformación y rotación de los ámbitos de actuación de los dirigentes sociales, en función de la mayor o menor apertura del sistema político y/o cultural.

Estos recursos pueden ser instrumentos importantes de transformación, en la medida en que están enraizados en las comunidades y organizaciones por la tradición histórica y cultural. Asimismo, las comunidades pueden hacer uso de ellos como viabilizadores de alternativas pues son inherentes y específicos a tales grupos sociales.

Además podrían aún ser identificadas otras potencialidades, no visibles para las formas de pensar convencionales, como las que siguen: a) La existencia de «brechas» o intersticios que la diversidad y complejidad del Estado produce y que posibilita el aprovechamiento de los recursos financieros, de información, y de los programas de apoyo a los sectores pobres y marginales, incluso en contextos políticos adversos; b) La existencia de coyunturas o situaciones históricas en las cuales surge la posibilidad de avanzar en la constitución y fortalecimiento de la sociedad civil; c) El espacio visto como un escenario o ámbito donde son realizadas las experiencias sociales. Los espacios desde esta perspectiva pueden ser concebidos como cerrados y circunscritos geográficamente, o amplios y abiertos.

Se observa entonces, una gran variedad de recursos, muchos otros además de aquellos más convencionales. Estos han sido usados en experiencias alternativas de desarrollo o pueden ser movilizados en esta dirección. Estos recursos varían desde el nivel individual al colectivo, pero todos son potenciadores de energías sociales transformadoras, cuya importancia ha sido la mayoría de las veces subestimada.

Con todo, estos recursos por más que sean mejor utilizados no agotan las necesidades de las micro-organizaciones. Estas, para subsistir económicamente precisan la mayoría de las veces utilizar instrumentos de trabajo que aumentan su productividad, tales como he-

rramientas, máquinas, equipamientos, y requieren adquirir, en el caso de estar envueltos en alguna actividad que implique transformación industrial, materias primas y otros insumos requeridos por el proceso productivo. En general, estas necesidades de recursos requieren ser financiadas dado que las micro-organizaciones, por su origen y naturaleza, tienen baja capitalización y pocos o ningún recurso financiero para iniciar, recomenzar, ampliar o reestructurar sus actividades.

Por otro lado, es un hecho conocido y consensual que en la mayoría de los países, estas organizaciones no tienen acceso a los mecanismos de crédito convencional, dado que el sistema bancario tanto público como privado, coloca exigencias en términos de garantías que ellas no pueden cumplir. Por lo tanto, estos grupos y organizaciones quedan la mayoría de las veces excluidos de los mecanismos de crédito, los que casi siempre convergen hacia las empresas del núcleo capitalista de la economía, las cuales tienen condiciones para ofrecer garantías al sistema bancario.

Por tal razón, no se puede despreciar la necesidad de movilizar recursos financieros, pues estos son viabilizadores del acceso a los recursos convencionales e importante complemento a los no convencionales.

Véase también: Ideología de la escasez, Organizaciones no gubernamentales.

Bibliografía:

- ELIZALDE, Antonio (1991), «Desarrollo a Escala Humana, Economía Social y Microproyectos: Desafíos y Alternativas» en I Encuentro Internacional sobre Política Social, *Documentos de Bienestar Social*, 37, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, Departamento de Trabajo y Seguridad Social.
- MAX-NEEF, Manfred, ELIZALDE, Antonio, y HOPENHAYN, Martín (1986), *Desarrollo a Escala Humana: Una opción para el futuro*. Número especial de la Revista Development Dialogue. Uppsala, CEPAAUR/ Fundación Dag Hammarskjöld.
- RAZETO, Luis (2001), *Desarrollo, Transformación y Perfeccionamiento de la Economía en el Tiempo*. Santiago de Chile, Universidad Bolivariana.

ANTONIO ELIZALDE HEVIA

RED INTERNACIONAL DE INGENIEROS Y CIENTÍFICOS PARA LA RESPONSABILIDAD GLOBAL (INES, INTERNATIONAL NETWORK OF ENGINEERS AND SCIENTISTS FOR GLOBAL RESPONSIBILITY). La Red Internacional de Ingenieros y Científicos para la Responsabilidad Global es una organización independiente sin ánimo de lucro preocupada por el impacto de la ciencia y de la tecnología sobre la sociedad.

Fue creada el 29 de noviembre de 1991, en Berlín, durante la celebración del congreso internacional *Desafíos: «Ciencia y paz en un entorno rápidamente cambiante»*, a la que asistieron 1.700 personas.

Actualmente hay más de 80 organizaciones que son miembros de INES. Los miembros individuales pertenecen a más de 50 países; aunque los países del Norte están con diferencia mucho más representados hay también miembros de países del Este y algunos de países del Sur.

Los objetivos de INES son estimular y facilitar la comunicación internacional entre ingenieros y científicos, buscando promover la paz y la seguridad internacionales, la justicia y el desarrollo sostenible y trabajar para un uso responsable de la ciencia y de la tecnología. Lo que supone:

- Trabajar por la reducción de los gastos militares y por la transferencia de los recursos así liberados para la satisfacción de necesidades básicas.

- Promover tecnologías ambientalmente saludables, teniendo en cuenta los efectos a largo plazo.

- Aumentar la toma de conciencia de principios éticos entre los ingenieros y los científicos y ayudar a aquéllos que han sido penalizados por actuar bajo tales principios.

Para conseguir lo anterior los miembros y las organizaciones de la red:

- Promoverán investigación interdisciplinaria relativa a tales temáticas.

- Difundirán investigación relevante, contribuirán a la formación científica y educativa e informarán al público y a los colegas profesionales.

- Fomentarán debates públicos relevantes, se comprometerán a realizar contribuciones responsables y cualificadas en los mismos y abogarán por cambios en las políticas nacionales e internacionales pertinentes para los objetivos expuestos anteriormente.

Los proyectos de INES se enmarcan en las siguientes grandes áreas:

Desarme y paz

- INESAP (Red internacional de ingenieros y científicos contra la proliferación nuclear).

- Abolición 2000 (Red global para la eliminación de las armas nucleares).

- Armas químicas y biológicas.

- Control de armas tóxicas.

- INESNASS (OTAN, Seguridad alternativa y sostenibilidad).

Medio ambiente y desarrollo

- INESDEV (Confrontando el desarrollo desigual).

- INESTECH (Tecnología para un futuro sostenible).

- INESCHEM (Química sostenible).

- Proyecto de apoyo al Nepal.

Ética, valores y educación

- Comité sobre cuestiones éticas y las responsabilidades de los científicos y de los ingenieros.

- Iniciativa de protección ética.

- Ciencia, paz y ética global, una responsabilidad de las universidades.

- Dimensiones espirituales de la sostenibilidad.

- Percepción budista de la naturaleza.

- Red de estudiantes dentro de INES.

La comunicación dentro de INES se realiza a través de un boletín y de grupos de debate de las diferentes temáticas en internet.

INES ha organizado hasta la fecha tres congresos, el primero en 1991, en Berlín, que fue dónde se constituyó formalmente INES, el segundo en 1996, en Amsterdam (*Desafíos del desarrollo sostenible*) y el tercero en 2000, en Estocolmo (*Desafíos para la ciencia y la ingeniería en el siglo XXI*).

La oficina central de INES está en Dortmund (Alemania) y hay otra oficina en Bruselas.

Existe un Consejo formado por representantes de las organizaciones que son miembros de la red y por individuos especialmente elegidos. Es el órgano de gobierno de mayor nivel de la red y se reúne anualmente. Cada año un Comité ejecutivo es elegido por el Consejo.

Véase también: Ciencia y tecnología para la paz, I+D militar, *Pugwash*, Unión de científicos comprometidos.

Bibliografía:

Challenges for Science and Engineering in the 21st century. Estocolmo 2000.

MITH, Philip y TENNER, Armin (Eds.) (1997), *Dimensions of Sustainability*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.

RILLING, Rainer, SPITZER, Hartwig, GREENE, Owen, HUCHO, Ferdinand y PATI, Gyula (Eds.) (1992), *Challenges: Science and Peace in a Rapidly Changing Environment*. gfd Knaab, BdWi-Marburg.

Web:

<http://www.inesglobal.org> (International Network of Engineers and Scientist for Global Responsibility).

JESÚS ANDRÉS SÁNCHEZ CAZORLA

REFUGIADOS. En una primera aproximación, se entiende por refugiado a toda persona que debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opinión política, se encuentra fuera del país de su nacionalidad (Convención de Ginebra, 1951). Esta delimitación conceptual no recoge todas las circunstancias que pueden converger en la situación de refugiado. Así por ejemplo la Organización para la Unidad Africana (O.U.A.) introduce una extensión del concepto de refugiado, aplicándolo a quién a causa de agresión externa, ocupación, dominio extranjero o grave perturbación del orden público en toda o una parte del país de origen o ciudadanía se vea obligado a abandonar la residencia habitual

para buscar refugio en otro lugar distinto al país de origen o ciudadanía.

En 1980 EE UU asume el criterio internacionalmente aceptado sobre delimitación del refugiado. Hasta esa fecha entendían por refugiado toda persona que tenía que salir de un país comunista o de un territorio dominado por los comunistas o que procedían de Oriente Medio.

En el Coloquio de Cartagena de Indias (1984) y auspiciado por el alto comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR), se introducen nuevas matizaciones al concepto. Se consideran también refugiados a las personas que han huido de su país porque su vida, seguridad o libertad han sido amenazadas por la violencia generalizada, la agresión extranjera, los conflictos internos, la violación masiva de los derechos humanos u otras circunstancias que hayan perturbado gravemente el orden público, se piensa en la violación de los derechos humanos en las dictaduras militares americanas, tan extendidas en el continente en esa década.

Un año después el ACNUR, introdujo la idea de grupo social oprimido, aceptando el reconocimiento del carácter de oprimidas a las mujeres en determinados países islámicos.

De esta manera quedó configurada la definición de refugiado como toda persona que ha huido de su país por temor a ser perseguida por causa de su religión, nacionalidad, étnia, creencias políticas o pertenencia a un grupo social determinado y que a causa de un temor fundado no quiere o no puede volver a dicho país.

A lo largo de la Historia el movimiento de personas de un país a otro no requería pasaporte, a la vez que el derecho de asilo era comúnmente reconocido. En aquel contexto, los movimientos de refugiados fueron el resultado de la intolerancia racial, política o religiosa. Algunos ejemplos históricos significativos han sido la expulsión de los judíos de España a finales del siglo XV o de los hugonotes de Francia tras el Edicto de Nantes (1685).

Desde finales del siglo XIX se inicia el proceso de fijación de fronteras y la tradición de asilo político se deteriora, a la vez que aumenta considerablemente el número de refu-

giados. Así, por ejemplo, ya en el s. XX, la Revolución Rusa y la posterior Guerra Civil causó el éxodo de millón y medio de oponentes al Comunismo. Paralelamente, entre 1915 y 1923 más de un millón de armenios dejaron Turquía. Es en este marco cuando la Comunidad Internacional de manera organizada empieza a interesarse por los refugiados. Después de la Primera Guerra Mundial la Sociedad de Naciones constituye en 1921 el Alto Comisionado para los Refugiados que se encarga de la atención de aproximadamente millón y medio de griegos obligados a huir del país, dispersados por Europa y Medio Oriente, así como de la repatriación de unos 500.000 turcos que pasaron de Grecia a Turquía.

Inmediatamente tras la Segunda Guerra Mundial se constituye la Oficina Internacional del Refugiado con el objetivo de proteger a los refugiados generados con la Segunda Guerra Mundial. Asistió a más de 1.600.000 refugiados, procedentes de países del Este que se asentaron mayoritariamente en países de Europa Occidental; otros abandonaron el continente, la mayoría en dirección a EE UU, Canadá e Israel y en menor medida hacia América del Sur, África Central y Australia. Los movimientos de población durante estos años fueron especialmente intensos; así, por ejemplo, la Conferencia de Postdam de 1945 autorizó el trasvase de las minorías alemanas que ocupaban otros países europeos y unos 12 millones de alemanes se distribuyeron entre Alemania Democrática y Alemania Federal.

La enorme tarea emprendida por dicho organismo la va a continuar el ACNUR que se crea unos años después, en 1951, dentro del sistema de las Naciones Unidas con un objetivo doble e interconectado: proporcionar protección internacional y buscar solución a los problemas que acompañaban a los refugiados, con frecuencia de rechazo en el país de acogida.

Los continuos conflictos, con frecuencia llamados de baja intensidad, que se han extendido por el planeta en la segunda mitad del siglo XX, han hecho aumentar el volumen de personas afectadas por estos desplazamientos hasta el punto de alcanzar en la actualidad a más de 20 millones de personas. En concreto, la estimación de ACNUR para 1

de Enero del 2000 era de 22.257.340 personas, si bien a lo largo de la década de los 90 se han apreciado diferencias interanuales de carácter coyuntural.

A partir de 1945 se suceden traslados forzados de población motivados por causas políticas, a veces resultado de conflictos civiles, a veces de regímenes dictatoriales. Se extienden por el Viejo Continente en un primer momento: entre Grecia y Turquía, entre Alemania o Rusia y resto de Europa, América o Extremo Oriente, entre Checoslovaquia o Hungría y otros países europeos. Ello ocurre no sólo como consecuencia de situaciones políticas excepcionales, por ejemplo las de Checoslovaquia en 1948 (genera unos 60.000 refugiados) o Hungría en 1956 (unos 200.000 refugiados), sino que de manera continuada, Europa sigue recibiendo un goteo constante de ciudadanos procedentes de los países del Este que huyen de los respectivos regímenes comunistas. Así, por ejemplo, entre 1945 y 1961 (el año en que se levantó el muro de Berlín, abierto en 1989) más de 3.700.000 refugiados del Este de Alemania encontraron asilo en Alemania Federal. Por otra parte, la desintegración de los vastos imperios coloniales europeos, supuso la vuelta de miles de ingleses, franceses, holandeses, italianos o de los propios nativos a las respectivas metrópolis, los cuales con frecuencia invocaban razones políticas para su desplazamiento.

A partir de los años 50 el problema de los refugiados se va extendiendo por todo el mundo, aumentando en volumen y complejidad y trasladándose hacia los países más pobres.

En Medio Oriente, a raíz de la constitución del Estado de Israel en 1948 se generan intensos flujos de población palestina (cientos de miles de refugiados a veces se han visto obligados a 4 sucesivos desplazamientos a lo largo de su vida) principalmente dirigidos hacia Gaza, Cisjordania, Jordania, Líbano y Siria.

En Asia otro foco generador de refugiados corresponde al espacio indostánico; en concreto, se produce entre los recién nacidos estados de la India y Pakistán (con sus sectores Occidental y Oriental) que produjo un intercambio de unos 18 millones de personas, siguiendo un proceso que culmina en 1972 al ser declarado independiente el Estado de Ban-

gladesh. También significativa fue la salida de aproximadamente un millón de refugiados tras la ocupación china del Tíbet, con lo que termina la década de los 50, que se inició de manera también muy negativa para la población china, ya que supuso el éxodo de más de 2 millones de chinos hacia Taiwán y Hong-Kong, consecuencia de la Revolución de 1949. Al Este del continente, entre Corea del Norte y Corea del Sur, se genera un movimiento también importante de población (unos 5 millones de refugiados) coincidiendo con el conflicto bélico ocurrido entre 1950 y 1953. Algo similar ocurre entre el Norte y Sur de Vietnam, sobre todo a partir de 1975 con el movimiento de los «boat people» o balseros, que alcanza un volumen aproximado de un millón de vietnamitas procedentes del Norte.

El conflicto de Afganistán es también destacable por constituir un territorio en el que se cruzan los intereses de las superpotencias y por la intensidad del éxodo que genera. Supone la salida entre 1978 y principios de los 90 de entre 5 y 6 millones de personas desde Afganistán hasta Pakistán e Irán, sobre todo. En Irán, a su vez, el triunfo de la Revolución Islámica obligó a un sector importante de población iraní a abandonar su país camino de Turquía, Pakistán u otros estados. Irán a su vez provee asilo para 1.400.000 refugiados shiís iraquíes que fueron expulsados como resultado de la Guerra del Golfo (1990-1991). Por su parte, la población kurda, extendida por Turquía, Siria, Irak e Irán principalmente, se ha visto afectada por continuos desplazamientos, de modo que a finales de 1991, en torno a 1.800.000 de kurdos se vieron obligados a salir de Irak, lo que supuso otra sangría humana más en el país.

Tradicionalmente los pueblos del África Subsahariana se movían libremente dentro de sus territorios tribales, pero con la emergencia de los estados nacionales las fronteras se convirtieron en barreras a los movimientos de población. A lo largo de los años 60 y 70 tiene lugar un intenso proceso de descolonización de gran número de países africanos, con frecuencia en medio de revueltas sociales y desórdenes violentos que originaron cientos de miles de refugiados con destino al mismo

o a otro continente; eso ocurrió por ejemplo con la independencia de Argelia, Angola, Ruanda o Zaire. Otras muchas veces se generan conflictos que tienen que ver con la rivalidad de las superpotencias y su intervención más o menos directa en conflictos armados de terceros países, como es el caso de Angola, Mozambique o el conflicto de los Grandes Lagos africanos, entre otros. Por todo ello, el número de refugiados en África se incrementó de manera notabilísima desde 860.000 en 1968 hasta 6.775.000 en 1992.

En América Latina, la conflictiva situación política desde finales de los 50 obliga a la salida de cubanos, chilenos, bolivianos, paraguayos y uruguayos fundamentalmente hacia España o a otros países europeos. Desde 1978, pero sobre todo desde la década siguiente, el foco fundamental de expulsión de población se sitúa en América Central (Nicaragua, El Salvador o Guatemala) o el Caribe, especialmente desde Haití hasta Santo Domingo o Venezuela.

En la década de los 90, como consecuencia de la caída del muro de Berlín y la sucesión de conflictos internos, se incorpora la vertiente Este-Oeste a las corrientes clásicas de refugiados. Constituyen flujos confusos de raíces político-económicas perfectamente interconectadas, de modo que si en un principio fueron razones sobre todo políticas las que originaron la salida de población, con el paso del tiempo la perspectiva económica fue cobrando importancia. Aunque todos los antiguos países socialistas en proceso de transformación hacia el capitalismo se hayan visto afectados por estos movimientos, éstos han sido y continúan siendo especialmente significativos en los territorios correspondientes a la ex-Yugoslavia o la antigua Unión Soviética; así, por ejemplo, los sucesivos conflictos de los Balcanes han supuesto más de 4 millones de desplazados, de los que una parte importante se han visto obligados a abandonar el propio país. Algo similar ha ocurrido en el territorio ex-soviético, de modo que sólo por citar uno de los muchos ejemplos posibles, la guerra llevada a cabo entre Azerbaiyán y Armenia había provocado a finales de 1992 más de 800.000 refugiados y otra buena parte de desplazados.

En el año 2000 el número de refugiados en el mundo ascendía a 22.257.341, según ACNUR, si bien el número real supera dicho valor; ya que, como indica la misma fuente, no se dispone de estadísticas sobre los países de origen de un gran número de refugiados en los países desarrollados. Además muchos refugiados han obtenido la nacionalidad del país de asilo, como por ejemplo los vietnamitas en EE UU, y por tanto no figuran en las estadísticas sobre emigrantes.

Afganistán sigue ocupando la cabeza de países por número de refugiados con algo más de 2 millones y medio (2.562.000), que se distribuyen por Irán, Pakistán e India. El conflicto palestino continúa alimentando el volumen de refugiados (unos 3,5 millones están bajo el amparo de las Naciones Unidas), a los que habría que sumar aproximadamente 1,5 millones más, extendidos por los países árabes del entorno, Europa o Estados Unidos. Irák también sigue siendo origen de importantes efectivos de población (572.500 refugiados), que se asilan sobre todo en Irán, Arabia Saudí y Siria.

África mantiene focos bélicos intensos, que siguen alimentando flujos importantes de desplazados y de refugiados. Uno de ellos tiene origen geográfico en Burundi que mantiene 525.700 ciudadanos en Tanzania y en la República del Congo al amparo de Naciones Unidas, generados en el conflicto de los Grandes Lagos.

En el Golfo de Guinea, el conflicto de Sierra Leona continua expulsando población (487.200), que intenta protegerse en los vecinos países de Guinea, Liberia y Gambia. En el extremo oriental del continente, en el llamado cuerno de África, el recrudecimiento de antiguos conflictos bélicos entre Sudán, Eritrea, Etiopía y Somalia está ocasionando una nueva oleada de refugiados, 1.264.900 según ACNUR.

Por último, entre los diez países origen de las principales poblaciones de refugiados figuran dos europeos: Bosnia-Herzegovina (448.700 refugiados) y Croacia (340.400). Los de destino fundamentalmente corresponden también al conflicto balcánico: Yugoslavia y Bosnia-Herzegovina para los procedentes de Croacia y Yugoslavia, Croacia y Eslovenia para los procedentes de Bosnia-Herzegovina.

Véase también: Derechos humanos, Desplazados, Nacionalismo, ONU, Pateras.

Bibliografía:

- BLANCO, Cristina (2000), *Las Migraciones Contemporáneas*. Madrid, Alianza Editorial.
- MALGESINI, Graciela (Ed.) (1998), *Cruzando Fronteras. Migraciones en el Sistema Mundial*. Barcelona, Icaria.
- NAIR, Sami y DE LUCAS, Javier (1999), *El Desplazamiento en el Mundo*. Madrid, Secretaría General de Asuntos Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- MARÍA EUGENIA URDIALES VIEDMA

RELIGIONES Y PAZ. La religión, como punto de referencia y guía trascendental del ser humano, es una facultad que no debe ignorarse en la construcción de la paz. La aportación principal de las religiones del mundo a la paz es la elaboración de una actitud moral hacia el otro, común a toda la humanidad. Todas las religiones contienen proyectos de paz, nos hacen responsables de ella al ofrecernos fundamentos morales para luchar contra las injusticias y el sufrimiento. En muchos casos las religiones han sido un factor histórico en la regulación pacífica de los conflictos, y en su seno se ha desarrollado un pensamiento no violento. A su vez, muchas religiones tienen un mensaje ambiguo respecto a la violencia, conteniendo una cultura de paz sagrada pero también una doctrina de violencia. A menudo han estado asociadas al poder y han sido fuente de conflicto violento e intolerancia, sobre todo en sus formas más dogmáticas.

El vehículo de las ideas religiosas es el símbolo, un vínculo que une conocimientos y valores a hechos y prácticas sociales. La interpretación de los símbolos religiosos, consensuada por una comunidad, se alinea hacia un sentido y puede dar lugar a dogmas, cosa que ha ocurrido en las religiones más conceptuales y en sus formas institucionales. Pero como producto histórico, los símbolos religiosos no permanecen estáticos, pueden seguir orientando a los fieles hacia nuevas prácticas sociales morales, es decir, pueden contribuir a cambios y transformaciones pacífi-

cas. Uno de los grandes desafíos para las religiones hoy en día es trasladar sus símbolos de paz a los conflictos actuales, dando nueva expresión a su tradición pacífica.

Las comunidades religiosas cuentan además con importantes recursos sociales y morales para actuar como conciliadoras y mediadoras. Las intervenciones en conflictos de personas o grupos con motivación religiosa se orientan a menudo hacia los aspectos emocionales y psicológicos, especialmente importantes cuando se trata de conflictos internos. Su autoridad moral o su presencia continuada en una comunidad les da una posición privilegiada para transformar los conflictos. Por ejemplo, diversas personalidades y comunidades religiosas tuvieron un papel crucial en la caída del apartheid en Sudáfrica, en su proceso de reconciliación y en el cambio de mentalidades.

A pesar de su papel integrador y conciliador, las religiones se ven obligadas a replantearse profundamente su papel en la sociedad actual y buscan la manera de dar respuesta a la ruptura entre organización política y religión. El diálogo con la sociedad secularizada es crucial para contribuir a la paz, pues la dimensión religiosa de la sociedad es ineludible y útil en el cambio social pacífico, pero no debe ser la única o dominante. La sociedad laica no puede pretender separar a la religión de su compromiso social, pero también debe tener en cuenta su espiritualidad y, por ejemplo, mostrar cómo ciertos aspectos pacíficos –amor, fraternidad, perdón, compasión, etc.– no sólo surgen en un contexto religioso.

Otro de los retos actuales de las religiones es el diálogo interconfesional en un contexto de globalización que está resultando uniformador e impositivo. Como reacción, las identidades tratan de segregarse y replegarse en sí mismas, y a veces utilizan la cohesión religiosa para consolidar su especificidad étnica y justificar la violencia contra las demás. El diálogo entre religiones se entorpece ante la influencia de los fundamentalismos, que eclipsan otras formas de entender la religión, por lo que también es importante el diálogo intra-religioso.

Las comunidades y organizaciones religiosas son cada vez más conscientes de la im-

portancia de su aportación a la construcción de la paz. Recientemente se han producido distintas iniciativas para encontrar valores comunes entre religiones y promover el respeto entre ellas. Desde 1974 la Conferencia Mundial sobre Religión y Paz coordina los esfuerzos de las religiones mundiales en la resolución pacífica de conflictos, el desarme, la promoción de los derechos humanos, etc. En 1993, el Parlamento de las Religiones del Mundo redactó la declaración «Hacia una ética global», que defiende un consenso básico mínimo en valores asumidos por todas las religiones, y también por los no creyentes. Esta ética de mínimos no pretende ser una mezcla de todas las religiones ni constituir una única religión mundial, sino un consenso ético básico que sirva de base para un mejor orden individual y global.

Véase también: Ahimsa, Baha'í (comunidad), Budismo, Chiísmo, Cristianismo, Islamismo, Jainismo, Judaísmo, Simbolismo y paz.

Bibliografía:

- COX, Harvey (2000), «Las religiones del mundo y la resolución de conflictos». en JOHNSTON, Douglas y SAMPSON, Cynthia (Eds.), *La religión, el factor olvidado en la resolución de conflictos*. Madrid, PPC.
- GEERTZ, Clifford (1988), «La religión como sistema cultural» y «Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados», en *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- KÜNG, Hans (1991), *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta.
- KÜNG, Hans y KUSCHEL, Karl-Josef (Eds.) (1994), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid, Trotta.
- PANIKKAR, Raimon (1996), «Religión, filosofía y cultura», en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. 1.
- ANA RUTH VIDAL LUENGO
y BEATRIZ MOLINA RUEDA

REPRESALIAS. Las medidas adoptadas por el Estado lesionado en el marco de las respuestas coercitivas ante un acto ilícito inter-

nacional en las que dicho Estado infringe a su vez una obligación internacional. Ha de existir un Estado infractor y un Estado lesionado, la comisión de un acto ilícito previo y la petición previa del cese de los actos ilegales. Aunque intrínsecamente ilícitas, las represalias se justifican excepcionalmente por tratarse de la respuesta a un acto ilícito previo y por estar destinadas a obtener una reparación o el cambio de conducta del Estado infractor. Puede tratarse de medidas no armadas (embargo, confiscación o secuestro de bienes) o armadas (bloqueo, ocupación o bombardeo naval o aéreo). En tiempo de paz, éstas últimas, a la luz del Derecho Internacional contemporáneo quedan prohibidas por resultar incompatibles con la prohibición del uso de la fuerza armada.

En el marco de las contramedidas en tiempo de paz, el Instituto de Derecho Internacional ha calificado las represalias como «medidas de coerción, derogatorias de las reglas ordinarias del Derecho de gentes, tomadas por un Estado a resultas de actos ilícitos cometidos en perjuicio suyo por otro Estado, con el fin de imponer a éste, por medio de un daño, el respeto del Derecho» (artículo 1 del Reglamento sobre el régimen de las represalias en tiempo de paz aprobado por el IDI, *Annuaire*, 1934, 708). Las represalias se mueven por tanto entre el plano de la reparación y de la sanción y en cualquier caso, para ser lícitas deben regirse por el principio de proporcionalidad entre la respuesta y el hecho ilícito que la motiva.

En el marco de los conflictos armados, la cadena de las prohibiciones específicas en relación con las represalias se inició en 1929 con el Convenio de Ginebra sobre los prisioneros de guerra en el que se prohíben las mismas contra los prisioneros de guerra y los castigos colectivos por actos individuales. Igualmente, los Convenios de Ginebra de 1949 prohibieron las represalias contra los enfermos, heridos y náufragos así como el personal humanitario en poder de una potencia beligerante de la que *no* son nacionales.

Durante la redacción de los Protocolos Adicionales de 1977, la mayoría de los Estados participantes en la conferencia diplomática eran contrarios a admitir la licitud de las represalias

ante la violación del Derecho Internacional Humanitario dado el carácter absoluto del mismo, independiente de su cumplimiento por la otra parte beligerante. Conviene recordar que la razón de ser del Derecho Internacional Humanitario se basa más en el compromiso unilateral de los Estados en relación a las víctimas de los conflictos armados que en la idea de la reciprocidad interestatal. El Comité Internacional de la Cruz Roja, por su parte, planteó la necesidad de colmar las lagunas existentes en torno a la prohibición de las represalias mediante una reglamentación concreta sobre la materia. En tanto que las represalias se consideraran lícitas, había que establecer unas condiciones mínimas de su ejercicio. Ambas propuestas parecían ir demasiado lejos y los participantes tuvieron que conformarse con el sistema tradicional similar al establecido en los Convenios de Ginebra de 1949 en el que se prohíben las represalias contra determinadas personas y objetos civiles. Sin embargo, el progreso fundamental en relación con los Convenios de Ginebra consistió en ampliar el ámbito de protección a la población civil en poder de una potencia beligerante de la que dicha población es nacional.

Así, finalmente, el Protocolo I de 1977 adicional a los Convenios de Ginebra de 1949 se refiere a las personas y a los bienes contra los que se prohíbe ejercer represalias, los enfermos, heridos, náufragos, y el personal y las unidades sanitarias y alude también a la población civil, a los bienes de carácter civil y a los bienes culturales y los lugares de culto, los bienes indispensables para la supervivencia de la población civil, contra el medio ambiente natural y contra las obras e instalaciones que contienen fuerzas peligrosas.

En cuanto a los conflictos armados internos, el Protocolo II no contiene disposición alguna en relación a tales medidas. Los intentos de introducir una cláusula conforme a la cual los preceptos de dicho Protocolo no debieran ser violados incluso como respuesta a una violación de las provisiones del mismo no fueron aceptados.

Entendidas como un medio coactivo, puede interpretarse que las represalias consisten en un tipo de sanción. Ligadas a dicha figura de la sanción, en ocasiones, resulta difícil distin-

guir los límites entre las represalias y otras medidas similares. En particular, se distinguen de las *retorsiones* por un motivo fundamental: el acto previo al cual las represalias responden constituye una violación del Derecho Internacional y no solamente un acto inamistoso en cuyo caso la respuesta sería ilegal.

Igualmente, existe cierta similitud entre las represalias y los actos basados en el principio de reciprocidad de los tratados. Ahora bien, en virtud de dicho principio y conforme al Convenio de Viena sobre el Derecho de los Tratados de 1969 la violación grave de un tratado bilateral o multilateral por una de las partes faculta a la otra parte a alegar la violación como causa para dar por terminado el mismo o suspender su aplicación. Por lo tanto, los Estados han de ajustarse a lo establecido en dicho Convenio, esto es, a la suspensión o terminación de los tratados violados. El Convenio en ningún caso alude a la posibilidad de llevar a cabo represalias por el incumplimiento de tratados.

Finalmente, con frecuencia se alude a la relación entre la legítima defensa y las represalias. En efecto, la legítima defensa, admitida por la Carta de las Naciones Unidas, se lleva a cabo ante un ataque armado previo con el fin de hacer cesar el mismo. Ahora bien, frente a las represalias no admitidas por la Carta de las Naciones Unidas, la legítima defensa está contemplada en dicho texto jurídico. Por otra parte, con el objeto de establecer una clara distinción entre ambas, el elemento temporal resulta clave. Así, en la legítima defensa se exige una respuesta inmediata ante el acto ilícito. Tal inmediatez en principio no se contempla en la noción de las represalias.

Véase también: Clemencia, Crímenes contra la humanidad, ONU, Pena de muerte.

Bibliografía:

- BERNHARDT, Rudolf (Ed.) (1992-2000), *Encyclopedia of Public International Law*. Heilderberg, Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law.
- PAENSON, Isaac (1989), *Manual of the terminology of the law of armed conflicts and of International Humanitarian Organizations*. Bruylant, Nijhoff, Bruselas, Dordrecht.

REMIRO BROTONS, Antonio (1997), *Derecho Internacional*. Madrid, McGraw-Hill.

VERRI, Pietro (1992), *Dictionary of the International Law of Armed Conflict*. Ginebra, Comité Internacional de la Cruz Roja.

JOANA ABRISKETA

RESCATE. A lo largo de la historia de la humanidad diferentes culturas han desarrollado actuaciones que limitan el número de bajas o la crueldad innecesaria en las guerras. Una de estas limitaciones es el rescate, la liberación de prisioneros de guerra a cambio de cautivos del otro bando, de una suma de dinero u otra contrapartida (un tributo anual, un acuerdo, etc.). Este código moral de la guerra incluye el trato digno y respetuoso a los prisioneros, y facilita la posterior regulación pacífica del conflicto. Por una parte, el rescate evitaba en otras épocas que los prisioneros se convirtieran en esclavos una vez terminada la guerra, y en muchos casos les evitaba un penoso cautiverio en cárceles o trabajos forzados. Además, el rescate es en muchos casos una estrategia de protección, una baza a la hora de negociar. Cuanto más importante sea el rango del cautivo (un jefe militar, rey, etc.), más amplio será el margen de negociación.

La historia española medieval y moderna ofrece muchos ejemplos de la práctica del rescate, sobre todo en las guerras entre reinos cristianos e islámicos o en las luchas contra los turcos o la piratería en el Mediterráneo. En las fronteras había una situación de enfrentamiento latente, y se hacían cautivos incluso fuera de los periodos de guerra, pero también había relaciones pacíficas. En Castilla se creó la institución de los alfaqueques, profesionales del rescate que negociaban la liberación de cautivos moros o cristianos. Lógicamente, el rescate de cautivos era selectivo, según el interés político o social de la liberación: se recuperaba más a guerreros destacados o nobles, y a hombres más que a mujeres, ya que éstas podían haber sido deshonradas durante su cautiverio y frecuentemente eran rechazadas por la sociedad de origen.

Véase también: Crímenes contra la humanidad, Prisioneros de guerra.

Bibliografía:

PERISTIANY, John (Ed.) (1968), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona, Lábor.

RODRÍGUEZ MOLINA, José (2000), «Convivencia de cristianos y musulmanes en la frontera de Granada», MUÑOZ, Francisco y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.), *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada, Universidad de Granada, 189-228.

ANA RUTH VIDAL LUENGO

RESENTIMIENTO. El resentimiento es una actitud de carácter emocional, una reacción, que se revive repetitivamente. Scheler define el resentimiento como la unidad de vivencia y acción que parte de una vivencia de carácter hostil, que impulsa una acción de tipo nocivo y malévolos. Por tanto, como reacción emocional es una vivencia enraizada en el corazón, viva, llena de energía y fuerza.

El resentimiento es, pues, una reacción emocional del yo respecto al tú. Se puede dar entre seres inteligentes, libres y responsables. No se trata de un recuerdo intelectual, frío, distante, sino de un sentimiento revivido, que vuelve a sentir esa emoción, ese sentimiento de hostilidad, negativo hacia otro u otros.

Este sentimiento de hostilidad es la semilla del odio, el enfrentamiento y la crueldad. De una reacción frustrada, de un sentimiento mutilado que crece y fermenta, surge odio y más odio. El resentido se queda dentro su rencor, y lo cultiva y alimenta. Esta emoción repetida y aumentada explota en odios, amenazas, enfrentamientos y hostilidades.

Cuando uno se siente resentido, llega incluso a alegrarse del sufrimiento ajeno, desea mal y dolor al otro. Esa actitud de gozar con el sufrimiento del otro es exclusivamente humana y muy cruel.

El resentimiento a menudo surge por impotencia. La persona resentida ebulle por dentro, explotaría en odio y venganza, pero se cohíbe por miedo. Se siente impotente ante el agresor y, al no poderse vengar, incrementa el sentimiento de hostilidad y crece el resentimiento.

La envidia es otra de las causas del resentimiento, principalmente la envidia existen-

cial, que va orientada al ser y existir de otra persona. El que envidia la existencia del otro le ataca en su existencia, siente la existencia del otro como opresión o rechazo, tan sólo por el hecho de que el otro exista. La envidia existencial se basa en el deseo de ser el ser del otro, no de los bienes o propiedades. Fruto de no aceptarse uno tal como es, se produce ese no querer ser uno mismo, querer ser como otro, o querer ser otro. La ética de destrucción del otro tiene su raíz en el resentimiento por envidia existencial.

Cuando nos comparamos de forma valorativa nos surge también el resentimiento, porque el otro tiene valores que uno quisiera tener pero no tiene o no está capacitado para tenerlos. De ahí se deriva el complejo de inferioridad.

El documento de la «Carta de la Paz dirigida a la ONU», en su primer punto, señala los resentimientos como el principal obstáculo para poder vivir en paz: «Los contemporáneos no tenemos ninguna culpa de los males ocurridos en la Historia, por la sencilla razón de que no existíamos». No podemos tener ninguna responsabilidad ni culpa de ello si no existíamos cuando ocurrieron esos hechos –tanto a nivel de países como en las relaciones interpersonales–. Si sus autores ya no existen, no podemos hacer revertir esas culpas en los contemporáneos.

No podemos ser frívolos y buscar continuamente culpas pasadas, porque sus autores ya no existen. No podemos hacer revertir esas culpas en los que sí existen. Así como la paz se construye, uno debe dedicarse a ello, la guerra también se construye y es muy fácil provocarla. Un mero resentimiento puede enemistar dos familias, etnias, grupos sociales, de por vida. Y a menudo este es el problema, que la enemistad sea de por vida. ¡Cuántas venganzas, entre familias, entre grupos sociales, entre pueblos, incluso guerras entre naciones, son motivadas por ofensas, por injusticias, anteriores a nosotros, y que se podrían haber evitado! ¡Cuántos deseos de limpiar el honor de una familia en el pasado cargando sobre los que ahora existen pero no tienen culpa!

Un hecho real entre dos familias de campesinos llegó a una enemistad de más de

cincuenta años, contabilizando un total de cien personas asesinadas. Los hechos se produjeron porque una familia acusaba a la otra del robo de unos cerdos de su granja. Al cabo de los años, nadie recordaba ya el motivo de la discusión, hacía ya mucho tiempo que los cerdos se habían convertido en jamón. Pero la ira y el odio persistían y crecían.

Así nacen muchos conflictos. Enemistades por tonterías han llevado a familias a no dirigirse la palabra, a esquivarse por la calle. Podemos contribuir a que las generaciones posteriores no tengan que mantener enemistades por trabas que ahora nosotros estemos asentando y sobre las que se generan odios desmesurados. Podemos contribuir a no ser transmisores de resentimientos absurdos y ser filtros para que no pasen a las generaciones posteriores.

Los sentimientos vividos y alimentados en grupo son originados con mayor facilidad. A menudo se alimentan resentimientos entre grupos para fortalecer la identidad, para fortalecer la unidad familiar, el patriotismo, la autoestima de un país. Si estos resentimientos se originan para fortalecer los lazos, poca paz generarán. Que el otro grupo, nación, persona, etc., crezca, se desarrolle de forma optimizante, no entra en competición con el hecho de que uno pueda también crecer y desarrollarse. Ganar y perder no son necesariamente opuestos. En nuestra cultura dualista estamos acostumbrados a los opuestos, y poco contemplamos los puntos medios. En el caso de las guerras, todos, tanto vencedores como vencidos, pierden, ya que en ambos bandos hay víctimas, desastres, ciudades devastadas, etc. Todo conflicto violento implica agresiones por ambos lados.

Los responsables de los hechos ocurridos son quienes los provocaron. Las culpas, como las glorias, no se heredan. Eliminar esos resentimientos es una cuestión de opción, de actitud coherente hacia la vida. Podemos optar por vivir anclados en el resentimiento o bien por vivir anclados en la reconciliación. En esta línea Vicens Fisas habla de «optar por el derecho a no tener enemigos». Alimentar esos resentimientos es cargar las pilas para descargar contra el otro. Renunciar a los resen-

timientos es renunciar al deseo de guerra, de cólera, de venganza.

Es sorprendente la capacidad que tenemos de recordar determinados hechos o situaciones vividas en diferentes épocas de nuestra vida. También a nivel comunitario, se rememoran hechos colectivos que marcan profundamente a las personas que configuran esas sociedades. Con el paso del tiempo, estos hechos forman lo que se denomina «memoria histórica». Cualquier hecho, por insignificante que sea, hace emerger esa memoria pasada al presente, a veces llegando a perturbar las relaciones.

Estos resentimientos históricos grabados por los mayores en los corazones de los más jóvenes son un gran obstáculo para la paz. Esta memoria deja heridas que no siempre quedan totalmente cerradas, que se transmiten después a las generaciones más jóvenes, descargando en los hijos recelos y resentimientos contra contemporáneos suyos que ni tan solo han vivido esos hechos.

Este recelo y venganza se convierte en odio hacia nuestros contemporáneos, y se nos inculca incluso a través de los libros de historia, a menudo manipulados en la escuela. Nos enseñan la historia del propio país con grandes glorias, disimulando los errores, y traspasando cierto resentimiento por las humillaciones recibidas. Eso crea prejuicios contra los otros e impide la amistad y la colaboración entre pueblos. También puede ocurrir entre las familias.

La historia debe estudiarse de la manera más objetiva posible, sin manipulaciones e interpretaciones. Tampoco podemos ser ingenuos. La historia la configuran una globalidad de hechos, tanto de paz como de guerra. No puede estar al servicio de recelos de unos contra otros, para tener a los jóvenes dispuestos a combatir bajo la presión de términos maniqueos o tendenciosos. La historia debe conocerse para aprender de ella lo que no debe reproducirse, no para repetir lo que de ella nos parezca injusto o cruel.

En este sentido la historia debe recoger las semillas de reconciliación, los hechos de paz que evitaron conflagraciones o los momentos de paz que se dan en una guerra. Se han dado muchos casos en los que un bando ayuda

al bando opuesto. Es posible construir una historia que desemboque en reconciliación. Esos tesoros son memorias que también hay que hacer públicas.

Véase también: Comisiones de la Verdad, Derecho a la paz, Intolerancia, Perdón, Reconciliación.

Bibliografía:

SCHELER, Max (1993), *El resentimiento en la moral*. Madrid, Caparrós.

TORRALBA, R. (1995), «El resentimiento: obstáculo fundamental para la paz», RIGOL, J. *et alii*, *Convivencia en el siglo XXI. La Carta de la Paz*. Barcelona, ESIN.

MARTA BURGUET ARFELIS

RESISTENCIA NOVIOLENTA (a golpes de estado). En la siguiente voz se resumen las ideas principales expuestas en «El anti-golpe. Manual para una respuesta noviolenta a un golpe de estado». Escrito a raíz del intento de golpe del 23 de febrero de 1982, el libro se basa también en otras experiencias históricas para elaborar una doctrina de resistencia noviolenta a golpes militares.

Premisas. Para el buen funcionamiento de la resistencia noviolenta en defensa del orden establecido hay que partir de las siguientes premisas:

1.^a Gobierno y pueblo son solidarios, al menos ocasionalmente, frente a los golpistas. Una principalísima parte del protagonismo en la resistencia noviolenta al golpe corresponde al pueblo, y para que éste se movilice ha de percibir que el Gobierno representa sus intereses mejor que los golpistas.

2.^a El orden amenazado por el golpe, sin ser una democracia perfecta, tiene virtudes suficientes para que merezca ser defendido. Es grave el error de los extremistas revolucionarios que, soñando con la extinción del Estado, se niegan a defenderlo frente a quienes amenazan con sustituirlo por un poder más opresivo.

3.^a La resistencia está justificada legalmente. Es decir, la legalidad vigente está de parte de quienes resisten a los golpistas. Con esta

premisa se pretende distinguir entre resistencia a un golpe de estado y resistencia contra una dictadura ya establecida, que ha tenido tiempo para crear e imponer su propia legalidad formal. En este último caso habría que hablar de desobediencia cívica, como otro caso distinto de la lucha noviolenta.

4.^a La resistencia está justificada democráticamente. Por hipótesis, la mayoría de los ciudadanos se oponen al golpe, y con ellos hacen causa común los combatientes noviolentos. Se excluye la hipótesis de que el militante noviolento, por motivos de conciencia, se crea obligado a discrepar del sentimiento de la mayoría, caso que requeriría un fino análisis ético.

5.^a Los golpistas tienen o pueden tener la fuerza armada en parte importante, lo que hace aconsejable presentar la batalla con medios noviolentos, principal o exclusivamente. Mientras que la resistencia convencional o tradicional consistiría en oponer militares fieles (o incluso civiles armados) a militares sediciosos, es decir violencia «buena» a violencia «mala», en la resistencia noviolenta lo ideal es que las propias autoridades opten explícitamente por la noviolencia, aunque sea por imperativo de las circunstancias más que por convencimiento.

Causas del golpismo. Una buena respuesta a este fenómeno debe asentarse en la comprensión de las causas del mismo. Con referencia a España, puede proponerse una clasificación en dos grandes grupos:

a) Causas históricas

— Protagonismo castrense en la política. Hay que reconocer que, en la historia contemporánea, este factor es mucho más evidente en España que en otros países europeos occidentales. Durante buena parte del siglo XIX, el típico «pronunciamiento» fue deseado y propiciado más de una vez por el sector progresista de la sociedad española. Los militares, aplaudidos por ilustres parlamentarios cuando resultaban vencedores, se acostumbraron así a su papel de árbitros en situaciones de inestabilidad política.

— Aislamiento social de los militares. Este factor, que parece contradictorio con el ante-

rior, arranca según los mejores historiadores de la derrota de 1898 frente a Estados Unidos. La oposición popular a las campañas africanas reforzó la tendencia. Es clásico a este respecto el estudio sociológico de Busquets sobre el militar de carrera en España (ver Bibliografía).

— El talante maniqueo. Es decir la tendencia a dividir a la humanidad en buenos y malos, a los creyentes en católicos y herejes, a los países en amigos y enemigos, a los españoles en nacionales y rojos o en fascistas y demócratas. Después de nuestra última guerra civil, es un hecho que la formación impartida en las academias militares favoreció especialmente ese talante.

— La insuficiente formación cultural. Aun reconociendo que es aventurado generalizar, puede afirmarse que los militares que tienen un cierto nivel cultural están más lejos de la tentación golpista que los que limitan sus estudios a los recibidos en sus academias.

— El sentimiento de frustración. El último intento de golpe de 1982 empieza ya a ser historia, pero hay que pensar que los militares entonces en activo vivieron, de jóvenes o de adultos, una serie de frustraciones «patrióticas»: quiebra de la aventura colonialista africana con la retirada de Marruecos, ulterior abandono de Ifni, desastroso proceso de descolonización en Guinea Ecuatorial, vergonzosa claudicación ante Marruecos en el Sáhara. Añádanse la renuncia obligada al anticomunismo combativo (legalización del Partido Comunista) y el advenimiento de la España de las autonomías visto como ruptura de la sacrosanta unidad de la patria.

— La provocación del terrorismo. Todo policía con experiencia, todo político avisado, todo sociólogo instruido e incluso todo ciudadano que no peque de candidez saben lo que es el mecanismo de la provocación. Entre dos bandos enfrentados, a menudo cada uno de ellos desea que el otro cometa excesos, para dar una aparente justificación a sus propias barbaridades. Aunque por fortuna nuestro ejército da cada vez más muestras de sensatez, apenas puede dudarse de que una de las finalidades inconfesadas de los atentados terroristas contra militares es la de soliviantar al ejército, para que una reacción

desmesurada de éste lleve más pasión a las filas abertzales.

b) Causas intrínsecas a la institución militar:

— Los ejércitos como reducto de la moral justiciera. Si se entiende por «moral justiciera» aquella que pone la fuerza (violenta y mortífera, si es preciso) al servicio de la justicia, es indudable que tal moral ha inspirado a todos los políticos y a la mayoría de los moralistas en todas las civilizaciones. La moral noviolenta, por el contrario, pretende que la humanidad se encuentra hoy en un momento crítico en que los más clarividentes empiezan a darse cuenta de que no es el combate de la violencia «mala» con una violencia «buena» la mejor manera de promover la justicia. La afirmación de los valores de tolerancia, libertad y respeto de los derechos humanos va en el sentido de la moral noviolenta. Los ejércitos, menos sensibles a esta evolución, tienden por naturaleza a imponer por las armas su propia concepción de la justicia.

— El concepto militar de la obediencia. La obediencia ciega a las órdenes superiores, en que se asienta la disciplina militar, hace de los ejércitos un instrumento muy propicio para subvertir el orden constitucional cuando, paradójicamente, son los propios mandos superiores del ejército los que deciden faltar a su deber de obediencia a la autoridad civil.

Análisis de casos. La elaboración teórica sobre resistencia noviolenta a golpes de estado suele apoyarse en el análisis de casos históricos de golpes, consumados o fracasados. Algunos casos frecuentemente citados son:

— El golpe de Kapp. La Alemania democrática, inestable y acosada de problemas, que la historia conoce como República de Weimar, sufrió en 1920 un intento de golpe («Putsch») encabezado por el político derechista Kapp y apoyado por todo el ejército. Los golpistas ocuparon sin combate Berlín, la cancillería y los ministerios. Pero el golpe fracasó frente a la huelga general, convocada por el presidente del gobierno legítimo Bauer y secundada en bloque por el proletariado y los funcionarios públicos.

— La Marcha sobre Roma de Mussolini en 1922 y el pronunciamiento de Primo de Rivera en España en 1923 son dos casos paralelos de toma del poder antidemocrática, con el apoyo de los monarcas respectivos y ante la pasividad de quienes, no queriendo guerra, no supieron imaginar formas de resistencia sin violencia.

— El 18 de julio de 1936 los defensores de la legalidad republicana española sí aceptaron la guerra iniciada por los que la atacaron. Tampoco hubo preparación, imaginación ni voluntad para una resistencia distinta de la armada.

— La revuelta de los generales franceses en Argel en 1961. Caso notable, muy bien analizado por el irenólogo británico Adam Roberts, de derrota de un movimiento golpista con medios básicamente noviolentos, aunque la resistencia fuese dirigida por un militar de la talla del general de Gaulle y sin invocar explícitamente la noviolencia.

— El golpe de Pinochet en Chile en 1973 es otro ejemplo de incapacidad de quienes representaban la legalidad para imaginar y planificar otra forma de resistencia distinta de la armada.

— Del 23 de febrero de 1981, por último, pueden deducirse valiosas lecciones sobre resistencia noviolenta, pues aunque esta doctrina no se invocase explícitamente hubo suficiente serenidad y cohesión social para que Tejero comprendiera su fracaso sin necesidad de disparar un tiro contra él y los suyos.

Estrategia de la resistencia antigolpe. Es fácil comprender la importancia de una planificación previa de la resistencia noviolenta (que lamentablemente no suele entrar en los programas de los partidos políticos ni de los gobiernos). El simple hecho de saber que la ciudadanía de un país tiene instrucciones precisas sobre la manera de actuar en caso de golpe anticonstitucional tendría efectos disuasorios sobre los golpistas.

El ideal sería que tales instrucciones pusieran por delante la decidida opción por la noviolencia. Si ello no es posible en términos absolutos (ya que la filosofía política imperante sigue equiparando «ley» con «ejercicio

legítimo de la violencia»), al menos como norma aconsejable al conjunto de los ciudadanos.

Para los cargos y funcionarios públicos de toda clase y categoría, convendrá prever:

— normas para evitar en todo momento el vacío de poder,

— instrucciones sobre acciones de respuesta al golpe a nivel local o que deban ser descentralizadas,

— consigna explícita e inequívoca de desobediencia a quien pretenda dar órdenes apoyadas en la fuerza,

— reafirmación del principio de primacía de la autoridad civil sobre la militar,

— especial cuidado en la protección de las comunicaciones telefónicas y las emisoras de radio y televisión, etc.

En cuanto al conjunto de los ciudadanos, el mayor o menor acierto de su respuesta noviolenta al golpe dependerá del grado de conciencia cívica y cohesión de la sociedad más que de las instrucciones que en un momento determinado reciban del poder legítimo. De todas maneras será importante difundir consignas claras y reiteradas de:

— abstenerse, sin excepción alguna, de cualquier acto de violencia contra la violencia golpista,

— desenmascarar a los posibles provocadores que traten de incitar a una violencia que sólo puede favorecer a los golpistas,

— aprovechar todas las oportunidades para entablar diálogo con los soldados utilizados por los golpistas,

— buscar formas de desobediencia que pongan en un aprieto a los golpistas (por ejemplo, reunirse en la calle en corrillos de seis o más personas si el bando golpista lo prohíbe, o desobedecer el toque de queda),

— en principio, evitar las manifestaciones multitudinarias, salvo que sean convocadas por la autoridad legítima con garantías suficientes para evitar el desencadenamiento de la violencia.

Véase también: Gandhismo, Métodos de acción noviolenta, Noviolencia, Objeción de Conciencia, Pacifismo.

Bibliografía:

- ARIAS, Gonzalo (1995), *El antigolpe. Manual para una respuesta noviolenta a un golpe de estado*. Vélez-Málaga, Ahimsa.
- BUSQUETS, Julio (1967), *El militar de carrera en España*. Barcelona, Crítica.
- EBERT, Theodor (1981), *Soziale Verteidigung*. Waldkircher Verlag.
- ROBERTS, Adam (1975), «Civil Resistance to Military Coups», en *Journal of Peace Research*. 1.
- SHARP, Gene (1973), *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Sargent.

GONZALO ARIAS BONET

RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS ESCOLARES. Conjunto de procedimientos y métodos que se utilizan en el ámbito educativo para aprender a resolver conflictos. La resolución de conflictos en el ámbito educativo parte de dos premisas esenciales: en primer lugar que el conflicto no sólo no tiene por qué ser negativo sino que puede ser un momento idóneo para el aprendizaje, tanto cognitivo como actitudinal; en segundo lugar, que se puede y debe aprender desde pequeños los procedimientos y estrategias para resolver conflictos. En este sentido es bueno familiarizarnos desde la Educación Infantil con diversas estrategias para la toma de conciencia sobre el conflicto y su resolución por medios noviolentos. Entre ellas se utilizan recursos didácticos como textos y libros literarios que abordan diferentes conflictos y diferentes formas de resolución, estudios de casos, juegos de rol y de simulación, dramatizaciones, juegos cooperativos, debates, análisis de dilemas morales, etc. Pero además de ello es fundamental que haya un entrenamiento en las dinámicas reales de conflicto que se puedan producir en la vida del centro, tanto en su análisis como en los procedimientos de resolución, fundamentalmente la negociación y la mediación.

Véase también: Aprendizaje cooperativo, Conflictos educativos, Convivencia escolar, Resolución de conflictos escolares.

Bibliografía:

- CASAMAYOR, Gregorio (Coord.) (1998), *Cómo dar respuesta a los conflictos. La disciplina en la enseñanza secundaria*. Barcelona, Graó.

GIRARD, Kathryn y KOCH, Susan (1997), *Resolución de conflictos en las escuelas*. Barcelona, Granica.

JARES, Xesús (1999), *Educación para la paz. Su teoría y su práctica*. Madrid, Popular

XESÚS JARES

RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS SOCIALES. Una de las partes claves de la investigación para la paz ha sido y es la Teoría de Conflictos que, fundamentalmente desde los años ochenta, ha permitido concienciar a los ciudadanos de que el conflicto, al ser causado por un encuentro de intereses entre grupos humanos, es inevitable que se produzca, considerándose como el motor clave del desarrollo individual y social. Por lo tanto, los conflictos sociales son una parte inseparable de los procesos democráticos e incluso ayudan a conseguir más oportunidades vitales. Vivir en sociedad genera conflictos y aprender a resolverlos de forma no-violenta es una de las apuestas básicas de los investigadores para la paz.

Normalmente, los conflictos pueden ser de distintos ámbitos, según el tamaño de implicación de personas o grupos: interpersonal, social, intragrupo, internacional o interbloques. Las investigaciones llevadas a cabo por los autores de la Teoría de la Identidad Social han demostrado que sólo por pertenecer a un grupo determinado, aunque no exista una interdependencia entre sus miembros, se producen conductas discriminatorias entre el endo y el exogrupo. Si además, a esta característica se le añaden situaciones conflictivas, seguramente aumentarán estas actitudes intolerantes. Por otra parte, los estudios dirigidos a la aparición de conductas agresivas en adolescentes socialmente problemáticos conducen a que estos sujetos presentan dificultades en el procesamiento de la información que rodea a los conflictos sociales que van encontrándose en sus vidas, lo que hace que, tanto la solución como las consecuencias de los mismos, no se generen de la forma correcta.

Por estas razones, es fundamental educar y concienciar en la resolución adecuada de los conflictos sociales. En la bibliografía existente sobre este tema, aconsejan una secuencia ge-

neral, con fases muy similares en todas las fuentes, para enseñar y aprender a resolver este tipo de conflictos con bastante eficacia. En el desarrollo y elaboración de estas fases se ha tenido en cuenta que las áreas afectiva, cognitiva y conductual están implicadas en la resolución de problemas. La parte afectiva es la que hace que una persona se dé cuenta de la existencia de un conflicto y que lo mejor es llegar a solucionarlo; el aspecto cognitivo se implica en la identificación del problema, en sus soluciones y consecuencias y en la posibilidad de establecer un plan de acción para conseguir los mejores resultados; el área conductual es la que hace que ese plan se lleve a la práctica y se pueda evaluar su efectividad.

Sobre estos aspectos se ha elaborado un ejemplo de posibles fases para la resolución de los conflictos sociales:

1. *Fase de preparación*: se necesita crear un clima favorable, de relajación y calma.

2. *Fase informativa y de clarificación*: el objetivo es describir e identificar todos los componentes del problema de la forma más sencilla y clara posible. Ya que la mayor parte de los conflictos están dentro de otros más amplios, es necesario incluir en dicha definición toda la información que se necesite para resolverlos y de una forma que las partes implicadas puedan entenderlo. El siguiente paso es precisar los objetivos y priorizarlos.

3. *Fase de profundización*: analizar las consecuencias –positivas y negativas– que pueden derivarse del problema y cómo pueden afectar a las personas que forman parte del conflicto.

4. *Fase creativa y operativa*: escoger la solución que se considere más adecuada y realizar un plan para llevarla a cabo.

5. *Fase de acción*: llevar a la práctica la solución elegida.

6. *Fase de evaluación*: valorar los resultados que se han obtenido con la puesta en marcha del plan previsto y, si no se obtienen los resultados obtenidos, se vuelve a llevar a cabo todo el procedimiento anterior para mejorar dichos resultados.

Otro de los aspectos importantes a tener en cuenta en los procedimientos para enseñar a

resolver conflictos sociales es la necesidad de estimular la empatía o saber ponerse en lugar de las otras personas implicadas en el problema. Para que se produzca un desarrollo correcto del conocimiento social, se requiere una capacidad específica para la adopción de distintos papeles, es decir, conocer a los demás, ponernos en su lugar y así, al compararnos y diferenciarnos de los demás, nos conocemos a nosotros mismos. Para conseguir este objetivo, es fundamental trabajar actividades de comunicación, escucha activa y dramatización de papeles que representen la situación conflictiva, pero cambiando las perspectivas.

Otros tipos de actividades que se recomiendan para trabajar para la resolución de conflictos sociales son las siguientes:

— Buscar noticias sobre conflictos (bélicos, sociales, etc.) y aplicar las fases anteriormente descritas.

— Representar juegos de rol sobre problemas de contextos cercanos.

— Técnicas de clarificación de valores.

— Presentar historietas conflictivas y buscar diferentes soluciones.

— Trabajar juegos y actividades de aprendizaje cooperativo.

Véase también: Conflicto, Conflictología, Teoría de Conflictos.

Bibliografía:

DÍAZ AGUADO, M. JOSÉ y BARAJA, Ana (1992), *Educación y desarrollo de la tolerancia*. Madrid, MEC.

VAN PARIJS (1996), *Diez palabras claves sobre racismo y xenofobia*. Navarra, Verbo Divino.

INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

RESPONSABILIDAD. Si no queremos ser sujetos pasivos dentro de la sociedad en la que vivimos, si rechazamos la obediencia ciega ante todo aquello que se nos solicite, debemos promover la enseñanza de valores que nos permitan una práctica adecuada y un fortalecimiento de las normas de convivencia democrática; valores como los de justicia, solidaridad o respeto. Para conseguir estos

propósitos, es fundamental practicar la ética de la responsabilidad, que nos transforme, de ciudadanos indiferentes a ciudadanos concienciados e implicados en la mejora de nuestra sociedad. Por ello, se puede definir la responsabilidad como la capacidad de dar una respuesta o de cumplir un trabajo sin ninguna presión externa o también, como la suma de deberes que una persona debe realizar frente a los demás. Los valores positivos que habitualmente interaccionan con la responsabilidad son los siguientes: justicia, honradez, sinceridad, diálogo, dignidad, optimismo, constancia, generosidad, esfuerzo, respeto, confianza y libertad. Los contravalores relacionados son: represión, desconfianza, engaño, coacción, injusticia, pesimismo, apatía e inconstancia.

La bibliografía existente sobre este concepto reflexiona sobre la responsabilidad desde dos ámbitos diferentes, pero, al mismo tiempo, unidos entre sí: el ámbito individual y el colectivo. La base del aspecto individual es la autonomía moral de los seres humanos, su capacidad de tomar decisiones libremente, saber responder de ellas y aceptar las consecuencias de esas acciones. Esta vertiente entiende la responsabilidad como el deber de hacer algo o no hacerlo; normalmente hay recompensas si se lleva a cabo dicha tarea y sanciones si no se cumple con dicha obligación.

En el aspecto individual de la responsabilidad, la educación juega un papel clave, puesto que uno de los objetivos básicos de los programas educativos debe ser formar ciudadanos críticos, que sepan pensar por sí mismos y llegar a escoger las opciones adecuadas en cada caso. Esta capacidad de elección es lo que nos responsabiliza de hacer o no hacer algo y responder de ello, ante nosotros mismos y ante los demás.

Este último aspecto es el que introduce el segundo ámbito de este concepto: el colecti-

vo o el ejercicio de la corresponsabilidad, ya que vivimos dentro de unas organizaciones que necesitan objetivos, acciones, compromisos y respuestas grupales; es la aceptación de papeles y valores dentro de la comunidad, para proteger la vida y el desarrollo de la misma. Esta responsabilidad social promueve el compromiso de los ciudadanos para mejorar la calidad de vida del grupo al que pertenece, uniendo su compromiso personal con las necesidades de la sociedad. Es evidente que las características y las exigencias de la responsabilidad social son diferentes en cada uno de los distintos contextos y que depende de muchos factores culturales.

El concepto de responsabilidad está totalmente relacionado con otros conceptos, como el de implicación o el de participación. Si los ciudadanos participan en la elaboración de las normas y reglas de los sistemas a los que pertenecen, posiblemente, se implicarán con mayor responsabilidad en el cumplimiento de las mismas, ya que han colaborado en su proceso y han expresado sus propias opiniones y deseos. La participación activa conlleva la responsabilidad y la adopción de conductas que se caracterizan por el compromiso activo para construir una sociedad libre y democrática. La responsabilidad hace que cada ciudadano sepa que tiene un papel individual que cumplir dentro de un colectivo, en un espacio y tiempo concreto y dentro de unas determinadas normas de convivencia.

Véase también: Corresponsabilidad.

Bibliografía:

- CARRERAS, Lorenzo (1996), *Cómo educar en valores*. Madrid, Narcea.
- VAN PARIJS (1996), *Diez palabras claves sobre racismo y xenofobia*. Navarra, Verbo Divino.
- INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ



S A G R A D O

S

SALAM. Es el término más habitual con el que se expresa en árabe el concepto de paz, y que, con diversos matices, se utiliza también en otras lenguas como el hebreo o el turco. Junto a él, encontramos otros términos árabes (*silm, sulh, aman*, etc.) relacionados con la paz o con algún aspecto de la misma.

En árabe moderno, *salam* adquiere el significado general de «estado de paz», como opuesto a «estado de guerra» y, más recientemente, se utiliza para referirse a un estado de paz entre naciones. Se utiliza asimismo en la fórmula de saludo *al-salam 'alayk* (lit. «La paz sea contigo»). Pero, si bien la traducción actual más frecuente es *paz*, la palabra *salam* presenta a lo largo de la historia árabe musulmana una amplia gama de significados y matices ligados al propio proceso social y a la evolución histórica de estas sociedades.

La estructura propia de la lengua árabe y su forma de configurar el vocabulario, hace que, además del término en sí, haya que tener en cuenta el significado central de la raíz de la cual deriva (*slm*). Si acudimos a las fuentes árabes musulmanas, encontraremos una variedad de acepciones, que se amplían y diversifican a medida que retrocedemos en el tiempo, y que se pueden agrupar como sigue:

1. La significación general está relacionada con *islam*, derivada de la misma raíz, de ahí el sentido de «sumisión, acatamiento, seguridad, estar a salvo de...» que suele darse al término.

2. Absolver, perdonar, es decir quedar libre de defectos o cargas.

3. Saludo: estar a salvo de desgracias, estado grato, placentero.

4. Redención: librarse o escapar de cualquier mal, tanto en el aspecto religioso como en el humano.

5. Seguridad, inmunidad, integridad, ausencia de imperfecciones, bienestar, en este mundo y en el otro.

6. Reconciliación, en el sentido de hacer las paces, reconciliarse con otros.

7. Rendición pacífica, fuera de la guerra, sin resistencia.

Además de los anteriores significados, el término *salam* aparece con frecuencia formando parte de estructuras lingüísticas más complejas, adquiriendo un sentido contextual que permite ampliar la concepción islámica de la paz. Se trata de expresiones que están en relación con situaciones pacíficas, como *Du salam* (el poseedor de la paz), aplicado a Dios o *Dar al-salam* (la mansión de la paz), aplicado al Paraíso, como la morada de la seguridad donde se está a salvo de todos los males. Si bien *Salam* –que aparece 42 veces en el Corán– tiene en principio unas connotaciones religiosas (obediencia, sumisión, salvación y seguridad en Dios), presenta también, ya desde su origen, unas connotaciones más terrenales, refiriéndose a una seguridad más mundana, en el sentido de ausencia de problemas y peligros en un medio donde las relaciones con otros grupos, muchas veces

opuestos, hacía necesaria la tranquilidad y la concordia para hacer frente a los numerosos conflictos existentes.

Vemos, en definitiva, cómo dentro del campo conceptual de la paz, expresado por *salam* y sus derivados, se agrupan una serie de significados (sumisión, seguridad, integridad, absolución, reconciliación...) que mantienen entre sí una relación, para expresar una concepción amplia de la paz. A esto hay que añadir los matices que introducen otros términos árabes relacionados con el campo de las relaciones pacíficas, que ayudan a complementar y categorizar el sentido de la paz en las sociedades árabes islámicas. En un principio, y tomando como base las fuentes primigenias, podemos deducir la existencia de dos concepciones de paz que se complementan: una «paz interna», más relacionada con el plano de lo espiritual, y una «paz activa», referida a las necesidades de regular pacíficamente las relaciones sociales entre individuos de la comunidad y entre el islam y otras comunidades.

En el islam se da, desde sus orígenes, la presencia de unas realidades que pertenecen a la esfera de la paz. Es cierto que en los primeros tiempos no se plantea de manera consciente la aplicación de una paz articulada políticamente, ni se da una definición como tal del concepto de *paz*, sin embargo la idea de paz está ya presente como un deseo y un valor a mantener y también como una práctica reguladora de situaciones conflictivas. Se trata de una idea de paz abstracta concebida como tranquilidad y seguridad individual en un principio, pero también como un estado de orden y concordia colectiva obtenido mediante determinados compromisos y acuerdos.

La amplia gama de significados y matices que implica la idea de paz en las primeras épocas del islam abarca un conjunto de circunstancias pacíficas que incumben a distintos ámbitos de la sociedad, y no sólo al religioso o espiritual. A continuación, la propia trayectoria histórica de los acontecimientos (vid. Islam) iría desarrollando, ampliando y modelando la idea y la práctica de la paz, adaptándose a nuevas situaciones y experiencias, incluyendo nuevos actores, etc. De este modo, a lo largo de la historia árabe e islámi-

ca, y hasta el presente, se van sucediendo abundantes prácticas y experiencias de carácter pacífico que –junto a otras violentas– contribuyen a dar salida a las numerosas situaciones de conflicto que van apareciendo en la sociedad islámica, así como a regular las relaciones políticas y sociales con otros grupos.

Véase también: Islam, Islamismo, Yihad.

Bibliografía:

- GÓMEZ CAMARERO, Carmen *et alii* (1997), «Una lectura del Corán desde la paz», *Miscelánea de Estudios árabes y Hebraico*, 46, 113-148.
- LEWIS, Bernard (1990), *El lenguaje político del islam*. Madrid, Taurus.
- MOLINA RUEDA, Beatriz (1998), «Aproximación al concepto de paz en los inicios del islam», MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA, Beatriz (Eds.), *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada, Universidad de Granada.
- MOLINA RUEDA, Beatriz (2000), «Algunas ideas sobre la paz en la historia árabe islámica», MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.), *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada, Universidad de Granada 159-187.

BEATRIZ MOLINA RUEDA

SALT I y II. Véase *Control de armamentos*.

SARVODAYA. Véase *Gandhismo*.

SATISFACTOR. Concepto que busca dar cuenta de la diferencia entre deseos y necesidades, distinción que no existe en la teoría convencional respecto a las necesidades humanas. Se define al satisfactor (concepto acuñado, inicialmente, por Mario Kamenetzky) como la forma mediante la cual se actualiza una necesidad humana fundamental, siendo ésta una construcción cultural y variando por tanto de una sociedad o cultura a otra. Se diferencian los satisfactores de las necesidades en que los primeros son de carácter cultural y por lo tanto son cambiantes, a diferencia de las necesidades que tienen un an-

claje biológico y psíquico en la naturaleza humana y que, por consiguiente, son los mismos a lo largo de la historia de la especie humana (*homo sapiens*). Los satisfactores se diferencian por otra parte de los bienes o artefactos económicos en que son inmateriales mientras que los bienes son de índole material.

Como lo señalan Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn (1986): son los *satisfactores* los que definen la modalidad dominante que una cultura o una sociedad imprimen a las necesidades. Los satisfactores no son los bienes económicos disponibles sino que están referidos a todo aquello que, por representar formas de *ser, tener, hacer y estar*, contribuye a la realización de necesidades humanas (subsistencia, protección, afecto, entendimiento, creación, ocio, participación, identidad y libertad, según los autores arriba mencionados). Pueden incluir, entre otras, formas de organización, estructuras políticas, prácticas sociales, condiciones subjetivas, valores y normas, espacios, contextos, comportamientos y actitudes; todas en una tensión permanente entre consolidación y cambio.

La alimentación es un satisfactor, como también puede serlo una estructura familiar (de la necesidad de protección, por ejemplo) o un orden político (de la necesidad de participación, por ejemplo). Un mismo satisfactor puede realizar diferentes necesidades en culturas distintas, o vivirse de manera diversa en contextos diferentes a pesar de estar satisfaciendo las mismas necesidades.

Mientras un satisfactor es en *sentido último* el modo por el cual se expresa una necesidad, los bienes son en *sentido estricto* el medio por el cual el sujeto potencia los satisfactores para vivir sus necesidades. Cuando la forma de producción y consumo de bienes conduce a erigir los bienes en fines en sí mismos, entonces la presunta satisfacción de una necesidad empaña las potencialidades de vivirla en toda su amplitud. Queda, allí, abonado el terreno para la confirmación de una sociedad alienada que se embarca en una carrera productivista sin sentido. «La vida se pone, entonces, al servicio de los artefactos en vez de los artefactos al servicio de la vida». La búsqueda de una mejor calidad de vida es

suplantada por la obsesión de incrementar la productividad de los medios.

La construcción de una economía humanista exige, en este marco, un importante desafío teórico, a saber: entender y desentrañar la dialéctica entre necesidades, satisfactores y bienes económicos. Esto, a fin de pensar formas de organización económica en que los bienes potencien satisfactores para vivir las necesidades de manera coherente, sana y plena.

La situación obliga a repensar el contexto social de las necesidades humanas de una manera radicalmente distinta de como ha sido habitualmente pensado por planificadores sociales y por diseñadores de políticas de desarrollo. Ya no se trata de relacionar necesidades solamente con bienes y servicios que presuntamente las satisfacen, sino de relacionarlas además con prácticas sociales, formas de organización, modelos políticos y valores que repercuten sobre las formas en que se expresan las necesidades.

Para una teoría crítica de la sociedad no basta especificar cuáles son los satisfactores y bienes económicos dominantes al interior de ella, sino presentarlos además como productos históricamente constituidos y, por lo tanto, susceptibles de ser modificados. Por consiguiente es necesario rastrear el proceso de creación, mediación y condicionamiento entre necesidades, satisfactores y bienes económicos.

Es importante señalar que los satisfactores no son neutros y son de variados tipos. En la propuesta de Desarrollo a Escala Humana (1986) se identifican cinco tipos, a saber:

a) Los *satisfactores destructores o violadores* que son aquellos que, por la forma como satisfacen la necesidad, no solamente aniquilan la posibilidad de satisfacción de esa necesidad en un plazo inmediato, sino que imposibilitan además la satisfacción de otras necesidades humanas. Un ejemplo muy conspicuo es el armamentismo. Pretende satisfacer la necesidad de protección, sin embargo imposibilita la subsistencia porque las armas son para matar; imposibilita el afecto, ya que nadie ama a alguien que lo hiere o mata. Al igual ocurre con la participación y la libertad, como

ha ocurrido en aquellos países donde se han usado las armas para impedir justamente que se puedan desarrollar normalmente los procesos electorales y el ejercicio de las diversas libertades.

b) Los *pseudosatisfactores* estimulan una falsa sensación de satisfacción de una necesidad determinada, pueden aniquilar –en un plazo mediato–, la posibilidad de satisfacer la necesidad a la cual originalmente se dirigen. Son inducidos por la propaganda, publicidad u otros medios de persuasión. Ejemplos notorios son la prostitución, las modas, la automedicación irresponsable, la drogodependencia y los nacionalismos estrechos.

c) Los *satisfactores inhibidores* habitualmente sobresatisfacen una necesidad determinada y con ello dificultan seriamente la posibilidad de satisfacer otras necesidades. Habitualmente se hallan ritualizados y fuertemente arraigados en hábitos y costumbres. Algunos ejemplos son el paternalismo, la familia sobreprotectora, el clientelismo político, los monocultivos, los mesianismos, la competencia económica obsesiva, los integristas de todo tipo, entre muchos otros.

d) Los *satisfactores singulares* apuntan a la satisfacción única y exclusiva de una necesidad, siendo por tanto neutros respecto a otras necesidades. Frecuentemente son institucionalizados, esto es, producidos desde espacios y actores institucionales de la sociedad. Ejemplos de ellos son muchas de las políticas y programas públicos, y prácticas institucionalizadas tales como los espectáculos deportivos, los procesos electorales, los sistemas de seguros, etc.

e) Por último existen también *satisfactores sinérgicos*. Estos son lo contrario del satisfactor destructor. Los satisfactores sinérgicos se caracterizan porque mediante la forma como dan cuenta de la necesidad logran producir un potenciamiento generalizado en todo el sistema y entonces, aunque se expresen apuntando a una necesidad actualizan a la vez otras necesidades, como por ejemplo en el caso de la lactancia materna; si la madre le da un biberón al lactante satisface sólo su necesidad de subsistencia, mientras que si le da el pecho, a la vez, estimula la protección, el afecto y la identidad.

El amor, por ejemplo, es un satisfactor sinérgico por excelencia. A nadie le produce daño el ser amado ni el amar, por el contrario todo ser humano se enriquece y desarrolla al hacerlo, es por consiguiente un satisfactor de la necesidad de afecto. Pero lo es también de la protección ya que el sistema inmunológico de un ser humano se deprime al sentirse éste rechazado. Del mismo modo lo es de la identidad, como asimismo del entendimiento. Paulo Freire señala al respecto que:

«Siendo el amor fundamento del diálogo, es también diálogo. De ahí que sea, esencialmente, tarea de sujetos y que no pueda verificarse en la relación de dominación (...) el amor es un acto de valentía, nunca de temor; el amor es compromiso con los hombres. Dondequiera exista un hombre oprimido, el acto de amor radica en comprometerse con su causa. La causa de su liberación. Este compromiso, por su carácter amoroso, es dialógico».

Esta propuesta conceptual permite la identificación y utilización preferente de satisfactores que sean sinérgicos, es decir aquellos donde la realización de las necesidades no sea la meta, sino el motor del desarrollo mismo. Y que al hacer así promueven el tránsito del objeto de prestación o beneficiario de servicios al sujeto participante y protagonista; el tránsito de lo puntual al proceso histórico y colectivo; y de lo individual, al grupo, a la comunidad, al territorio.

Véase también: Necesidades humanas, Sinergia.

Bibliografía:

- DOYAL, Len y GOUGH, Ian (1994), *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona, Icaria.
- FREIRE, Paulo (1988), *Pedagogía del oprimido*. Madrid, Siglo XXI.
- MAX-NEEF, Manfred, ELIZALDE, Antonio, y HOPENHAYN, Martín (1986), *Desarrollo a Escala Humana: Una opción para el futuro*. Numero especial de la Revista Development Dialogue, Uppsala, CEPAUR/ Fundación Dag Hammarskjöld.

ANTONIO ELIZALDE HEVIA

SATYAGRAHA. Véase *Gandhismo* y *Métodos de acción no violenta*.

SEGREGACIÓN RACIAL. Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua, «segregar» es separar una cosa de otra u otras; sin embargo, el «segregacionismo» estaría unido a la segregación racial, es decir, a la separación de ciertos grupos, denominados minorías, que están subordinados unos a otros. Estos grupos tienen menor poder y una menor garantía de acceso a los recursos que los grupos mayoritarios (que están por encima, que suelen dominar o controlar).

La segregación racial se puede concretar desde una separación residencial de subgrupos dentro de una población más amplia. Es decir, un grupo está completamente integrado cuando sus miembros están uniformemente distribuidos entre el resto de la población. Cuanto mayor es la desviación con respecto a esta uniformidad, mayor es el grado de segregación, donde el gueto es una forma extrema de segregación. Existen dos planteamientos, uno teórico y el otro práctico, para enfrentarse a la segregación racial:

- a) Filosofía que postula que cada cultura y los individuos que la componen debe desarrollarse separadamente de las demás.
- b) Situación socio-cultural que refleja la separación práctica de la vida de grupos humanos o culturales diferentes. En inglés se le denomina *apartheid*.

Uno de los tipos de discriminación o de comportamiento humano como racista es la segregación. Ésta es el aislamiento de diferentes grupos étnicos respaldados por la ley. Dos ejemplos claros son:

- a) El confinamiento de los judíos en guetos de la Europa medieval;
- b) la legislación de estricta separación de razas mantenida por la política del apartheid, que consiste en una división racial entre la minoría blanca gobernante y la mayoría no blanca que recientemente ha sido abolida en Sudáfrica.

Se han dedicado muchos trabajos de antropología, geografía, sociología, historia, psicología, etc., a estudiar la naturaleza y las causas de la segregación de inmigrantes en áreas urbanas y rurales donde se pone de manifiesto la existencia de relaciones generales entre segregación y grado de asimilación. En todos estos trabajos se han utilizado profusamente los índices de segregación para describir pautas residenciales entre los distintos grupos étnicos que conviven pacíficamente. Entre los factores que inciden en la segregación están la raza, la lengua y otros indicadores del status económico y cultural de cualquier grupo humano.

Estas características de separar la población dentro de una ciudad de acuerdo a sus características socio-económicas, étnicas o raciales, a diferencia de lo ocurrido en otras sociedades, en la ciudad española actual o reciente la causa principal de la segregación es socio-económica, dadas las escasas diferencias étnicas o raciales existentes entre las distintas minorías étnicas. Por ejemplo, los barrios de gitanos han sido la excepción tradicional a esa norma, y en las últimas décadas cabría añadir las áreas ocupadas por algunos inmigrantes recientes como la población magrebí, subsahariana o de los países europeos excomunistas.

Aunque en la ciudad actual han desaparecido buena parte de los rasgos más evidentes de la segregación urbana se sigue produciendo, aunque por mecanismos más sutiles (racismo sutil) como puede ser el del contenido social de las barriadas o la exclusividad de ciertos enclaves y servicios. La mejor muestra de ello lo constituye la distribución espacial de los precios de la vivienda, prueba evidente de los mitos y tabúes espaciales, las barreras sociales y los ejes privilegiados de cada localidad.

Véase también: Apartheid, Minoría étnica, Racismo, Raza.

Bibliografía:

- BOHANNAN, Paul (1996), *Para raros, nosotros. Introducción a la Antropología cultural*. Madrid, Akal.
- BOSH, Juan (1986), «El Documento Kairós en el contexto de la teología surafricana», *África Internacional, Suráfrica*, 2, 142.

JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y NIETO CALMAESTRA, José Antonio (2001), «La población marroquí en la ciudad de Granada: distribución y características demográficas», ABAD MONTES, Francisco y DELGADO PADIAL, Antonio (Comp.), *Inmigración y relaciones laborales. II Jornadas de Relaciones Laborales*. Granada, E. U. de Relaciones Laborales, 89-99.

JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2003), «Construir la "alteridad". Imagen y percepción de los jóvenes granadinos», MUÑOZ, Francisco A., MOLINA, Beatriz y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (Eds.), *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*. Granada, Universidad de Granada, 153-171.

KOTTAK, Conrad Phillip (2001), *Antropología. Una explotación de la diversidad humana*. Madrid, McGraw-Hill.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA
y MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

SEGURIDAD COLECTIVA. Se entiende por seguridad colectiva la que se logra mediante instituciones de seguridad multilateral. Se trata de organizaciones y regímenes internacionales o regionales que tratan desde el desarrollo económico y político hasta el control de la expansión del comercio de armas y de evitar el aumento del número de países que disponen de ellas, etc. En este sentido se habla de regímenes de no-proliferación. Estos serían, entre otros:

— Instituciones universales como las Naciones Unidas y la Agencia de la Energía Atómica Internacional.

— No-universales como la Conferencia de Desarme; el Grupo de Suministradores Nucleares; el Comité Zangger; el Régimen de Control de la Tecnología de Misiles; el Grupo de Australia; el Acuerdo de Wassenaar sobre Control de Exportaciones de Armas Convencionales y de Bienes y Tecnologías de Doble Uso.

— Tratados internacionales como, entre otros, el Tratado de No-Proliferación Nuclear; el Tratado de Prohibición Total de Pruebas Nucleares.

— Conferencias internacionales sobre Armas Químicas, etc.

— Organizaciones regionales y regímenes como las Zonas Libres de Armamento Nuclear; la Unión Europea; la Comunidad de Estados Independientes; la Organización para el Desarrollo Energético de la Península de Corea, etc.

— Acuerdos bilaterales. Por ejemplo, el Acuerdo Marco entre Estados Unidos y Corea del Norte; Los acuerdos de verificación entre Estados Unidos y la ex-Unión Soviética bajo los tratados START, etc.

Se puede entender la seguridad colectiva por oposición a los que creen en las medidas unilaterales de seguridad. Hay que preguntarse por qué ciertos actores corporativos cumplen u obedecen los regímenes internacionales o dejan de obedecerlos. Resulta interesante el relato que hace Hans Müller de lo que sucedió con la primera Iniciativa de Defensa Estratégica de EE UU que sintetizo a continuación: al principio Reagan hizo un discurso unilateralista (incompatible con el ABM). Después sostuvo que era compatible con el tratado de prohibición de misiles anti-balísticos y de los sistemas de disparo (ABM).

La negación del régimen encontró oposición en tres frentes. Primero, en el Departamento de Estado. Segundo, de la comunidad del control de armamentos. La tercera voz de oposición fue la de los aliados. Bajo el peso de este ataque la administración cedió y decidió continuar vinculada al ABM por cuatro años más y posponer dos experimentos de la Iniciativa de Defensa Estratégica incompatibles con el ABM, etc. Los duros de la administración cambiaron su táctica y alegaron que los soviéticos no estaban cumpliendo el tratado. Se propuso una interpretación amplia del tratado pero los oponentes defendieron la interpretación estricta (bajo la cuál no solamente se prohibían las tecnologías conocidas en la época sino las futuras que se pudieran desarrollar).

De esa manera el régimen de armas nucleares estratégicas resistió el asalto. El ataque al régimen provocó referencias a los sistemas superiores. Cada uno de estos sistemas, a su vez, tenía su público interesado que se movi-

lizó en defensa de su marco de referencia: los aliados y los centristas conservadores (incluyendo el Joint Chiefs of Staff) por la disuasión, los liberales y los controladores de armas por el control de armas, y aquellos sensibles a las «infracciones» del ejecutivo sobre los derechos del Congreso.

En términos generales se puede decir que los siguientes parámetros son determinantes en la decisión de los actores corporativos de obedecer o no obedecer: legados históricos; normas externas (en un medio económico siguen su interés); normas interiorizadas (lo apropiado de acuerdo con las normas o principios); oportunismo; sumisión al más fuerte; salvar la cara, reputación (búsqueda de la consistencia, o apariencia de ella); calmar o evitar protestas y movilizaciones; el interés en la continuidad de relaciones establecidas con anterioridad; el peso de otros actores corporativos (por ejemplo, fortaleza o grado de integración de las multinacionales del armamento); el estado de desarrollo de la tecnología relevante; etc. El problema reside en conocer el peso relativo de estos parámetros y su posible interacción.

Véase también: Fuerzas de Intervención rápida, Geopolítica, ONU, OTAN, Pacto de Varsovia.

Bibliografía:

- AA. VV. (2000), *Retos a la seguridad en el cambio de siglo (armas, migraciones y comunicaciones)*. Madrid, Ministerio de Defensa.
- ANGIER, Philippe *et alii*, (1990), *Defensa, información y seguridad internacional*. Madrid, Instituto de Cuestiones Internacionales
- MÜLLER, Hans (1997), «The internalization of principles, norms, and rules by governments. The case of security regimes», en RITTBERGER, Victor (Ed.), *Regime Theory and International Relations*. Londres, Clarendon Press, 361 y ss.
- PNUD (1990-2003), *Informes de desarrollo humano*. New York.
- SÁNCHEZ CANO, Javier (1999), *El debate sobre el concepto de seguridad*. Barcelona, Instituto de Ciencias Políticas y Sociales.
- ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

SEGURIDAD HUMANA. La cada vez mayor interdependencia entre las cuestiones militares, económicas y ambientales ha empezado a erosionar las nociones tradicionales de seguridad e, incluso, de la misma soberanía estatal. Los estados no dominan hoy su propio destino. La producción, el comercio, la inversión, las modernas comunicaciones y el turismo son ahora cuestiones globales. Y los problemas relacionados con este modelo económico, también. Ello nos obliga a revisar los instrumentos de que disponemos hoy para poder hacer frente a esos verdaderos problemas que provocan inseguridad y, por tanto, pueden conllevar la aparición de nuevos conflictos armados.

La noción de seguridad, por tanto, tiene cada vez más que ver con lo «humano», y va mucho más allá de las cuestiones estrictamente militares. Fue el PNUD quien, en su *Informe sobre el Desarrollo Humano 1994* popularizó el concepto de seguridad humana. El desarrollo, según el PNUD, es un concepto amplio, un proceso de ampliación de la variedad de elecciones de las personas. La seguridad humana, por tanto, comporta que las personas puedan ejercer estas elecciones con seguridad y libertad, y puedan tener la confianza de que no perderán mañana las oportunidades que tienen hoy. Seguridad hoy significa tener respuestas y mecanismos de actuación frente a las amenazas crónicas como el hambre, la enfermedad y la opresión, así como protección frente a los trastornos inesperados y dolorosos de los modelos de vida (en las casas, en los lugares de trabajo y en las comunidades). Es decir, seguridad humana significa bienestar económico, social, humano, sanitario y educativo, respeto a la identidad cultural en un marco intercultural, y defensa de los derechos humanos y libertades fundamentales.

Véase también: Derecho a la paz, Derecho al desarrollo, Derecho al medio ambiente.

Bibliografía:

- FISAS, Vicenç (1998), *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona, Icaria.
- , (2002), *La paz es posible: una agenda para la paz en el siglo XXI*. Barcelona, Debolsillo.

PNUD (1994), *Informe de desarrollo humano*. Nueva York.

Web:

www.undp.org (Página oficial del PNUD).

RAÚL ROMEVA RUEDA

SEMIÓTICA DE LA PAZ. El análisis del repertorio de la simbología de la paz, nos descubre que el discurso de la paz no es algo cerrado y estático sino que, por el contrario, está lleno de dinamismo, de grandes variedades semióticas. Aunque nos hemos centrado exclusivamente en el contexto europeo, sin lugar a dudas, el estudio de la civilización del Islam, de las culturas del Lejano Oriente, o las del continente americano, por mencionar algunas, ofrecen interesantes propuestas. Pero, más allá de las representaciones iconográficas, el valor de la paz, en mayor o menor medida, constituye una realidad social, política y religiosa a la que se aspira y que se desea. Este anhelo quizás sería el aspecto común que se observa a lo largo de la Historia del Arte en torno a la idea de la paz. Partiendo de este principio común se abren las diversas dimensiones y multiplicidad semántica que el concepto adquiere y se le atribuye.

Por lo general, la paz asume la tradicional delimitación de ausencia de guerra, aunque no de otro tipo de conflictos o violencias estructurales. A pesar de ello se documenta simbólicamente que la victoria militar y la guerra no son las únicas vías para la consecución de la paz. Entre los discursos simbólico-políticos cabe mencionar: la paz como ausencia de guerra, la paz como consecuencia de una victoria militar pero también del pacto y la diplomacia, la paz como rechazo a la guerra, la paz como atributo del poder y por tanto el monarca aparece como pacificador o garante de la paz, la paz con su valor complementario de la justicia y concordia, y la paz como sinónimo de abundancia y prosperidad.

Por su tradicional significado, hemos de mencionar en primer lugar, el sentido de la paz como ausencia de guerra. Esta ausencia de guerra es conseguida a través de la diplo-

macia, a través de un tratado político o un pacto que acabe con un enfrentamiento militar. En este sentido se ha optado en ocasiones por plasmar artísticamente la consecución de un tratado que exalte la victoria del vencedor, pero también ha sido frecuente su representación como un acuerdo y una resolución alcanzada entre partes iguales. Desde las mismas esferas de poder se tienen presentes otras realidades para alcanzar la paz. Interesante en este sentido es el caso de la *Rendición de Breda* de Velázquez en el que se narra el acto diplomático que pone fin a la guerra por medio del acercamiento de las dos partes: con el gesto de acercar el brazo, el vencedor acoge la rendición del vencido.

Sin embargo, el significado más habitual es la consecución de la paz por medio de una victoria militar, por un triunfo en la guerra. El ejército, la conquista y la victoria son circunstancias que aparecen unidas con frecuencia a la paz. Este binomio configurado por los conceptos de guerra y paz no son percibidos como dos polos contrapuestos sino como dos valores complementarios.

La asociación de la paz como fruto de una victoria militar es el valor más representativo dentro del discurso político de la paz en épocas como la romana o en el período de Carlos I de España. Esta victoria militar se entiende en dos sentidos a veces interrelacionados: la pacificación de un territorio perteneciente a la corona por medio del fin de un conflicto, así como la victoria sobre un enemigo externo que desestabiliza la situación. Estos planteamientos no hacen más que continuar el tradicional discurso de la paz al incluir los conceptos de la *tranquillitas* especialmente en el primer caso, y en el segundo la *securitas* imperial. Por tanto, la identificación de ambos conceptos, victoria y paz, que aparecían unidos frecuentemente en Roma también la encontramos en el Renacimiento, con las mismas alegorías y atributos.

Esta paz entendida por medio de la victoria militar no debe ser interpretada como una forma de ensalzar unánimemente la guerra. Se ensalza la victoria militar pero no el hecho de la guerra en sí mismo. Los monarcas no muestran una preferencia especial por las escenas de batallas, por los saqueos, o por la

muerte. La guerra va a venir caracterizada por el armamento –escudos, lanzas, armas, corazas y atributos militares–. La aniquilación de estas armas en manos de la Paz por medio del fuego destructor pero también purificador, no hace más que indicar el deseo del fin de la guerra.

Por tanto, la guerra no es un tema preferente en el arte. Las batallas son representadas en el siglo XV con el fin de ensalzar la heroicidad de algunos personajes. Es el caso de Paolo Uccello y sus cuadros sobre la batalla de San Romano, donde se ensalza a unos personajes inmersos en la guerra, idea que seguirá estando presente a lo largo del XVI.

En 1634 Zurbarán pinta la *Defensa de Cádiz* contra los ingleses para el Salón de Reinos del Palacio del Buen Retiro, en concreto para la serie de las Batallas; realmente lo que hace el pintor son retratos de los personajes –D. Pedro Girón, D. Diego Ruiz– que aparecen en primer plano, en mayor tamaño y con un pincelada perfectamente definida, por contra la batalla aparece más difuminada e impersonalizada con multitud de personajes anónimos y barcos. Es el anonimato de los que participan en la guerra frente a los que la dirigen. No se ensalza la batalla, ni su crueldad, sino lo que importa ahora es más el acto político y militar de los personajes. Para la misma estancia se realiza la ya mencionada *Rendición de Breda* de Velázquez en la cual se representa el acto diplomático en el que no se minusvalora al rendido.

En el XVIII y XIX las batallas se representan por algunos pintores más bien como hechos históricos. Recordemos a Fortuny y sus representaciones de la guerra de Marruecos. Pero a partir del siglo XVIII adquiere importancia la asociación entre paz y artes frente a la destrucción de la guerra. Esta unión entre paz, libertad y fomento de las artes, así como la disociación entre el genio y la creación frente a la guerra, es clara en algunos de los más insígnis pensadores del XVIII. El lema será que la historia es la que enseña que la guerra siempre ha sido incompatible con las artes.

Pero frente a estas representaciones, en otras ocasiones, cuando se ha representado a la guerra ha sido como manifestación de recha-

zo. Así se entienden los *Desastres de la guerra* de Goya, que implican una fuerte crítica y rechazo a la guerra, mostrando su crueldad. En los *Fusilamientos del 3 de Mayo*, el pintor muestra esa cara poco retratada de la guerra como son sus horribles consecuencias, su irracionalidad. Los horrores de la guerra deben ayudar a desear y apreciar la paz, se debe aprender de la guerra.

También se entiende como rechazo a la guerra el *Guernica* de Picasso, donde el pintor introduce la esperanza en la mujer con la lámpara; para el dolor, la esperanza y el miedo, ha empleado figuras femeninas, por contra la guerra está representada en la forma masculina del soldado; la gama cromática en blanco y negro ayuda a plasmar su idea de los desastres de la guerra pero en este caso con una luz o alternativa. Del mismo modo, Solana asocia la guerra con el fin del mundo, empleando el color negro, las calaveras, un horizonte perdido. Todas estas formas son diversas interpretaciones que ofrecen los artistas sobre la paz y la guerra, estudiando las posibles causas de la irracionalidad y su consecuente rechazo.

Toda esta semántica responde al deseo social de la paz que hace que ésta sea simbólicamente un elemento importante a tener en cuenta en la imagen visual y política de un gobernante. Por ello es habitual su asociación como un atributo de poder, como una virtud del Príncipe. Teóricamente, la paz se erige como el valor deseable y al que debe aspirar un buen monarca a lo largo de la historia. Es la *Pax Augusta*. Un buen reinado se caracteriza por la paz preferentemente interna; habrá paz siempre que no haya sublevaciones ni enfrentamientos internos aunque los haya externos.

Visualmente, en la Edad Media, la definición de la guerra y la paz no asume por lo habitual el carácter de un valor y objetivo regio. No vamos a ver frecuentemente una personificación de la *Victoria* o una alegoría de la paz como atributos del poder. Hay por tanto un cambio significativo respecto a Roma, al menos durante la Alta Edad Media. Sí es más habitual encontrar la idea de paz en las fuentes literarias y documentales como un estado conseguido por el gobernante.

Por otro lado, si la paz medieval surgida bajo los auspicios de la Iglesia –Paz de Dios, Tregua de Dios– se entendía desde la no participación en la guerra, así como la seguridad de peregrinos y clérigos, ensalzándose más bien la no violencia, sin embargo, en la edad moderna, y principalmente bajo el reinado de Carlos V, la paz se convierte en un valor teórico del estado y al que se aspira, incluyendo no sólo la no violencia sino también la consecución de una paz social. Aunque históricamente la paz es una virtud que se ha estipulado que debe reunir todo buen monarca, y lógicamente a esa *Pax Societatis* también se aspira en el medioevo, es en el XVI cuando surgen los ideales pacifistas como un debate intelectual de la mano de Maquiavelo y principalmente de Erasmo en torno al Príncipe y la Paz.

Pero dentro del discurso de la paz se mantiene en la época del Emperador Carlos I de España la idea de que la guerra es un medio válido para la consecución de la paz. Defensa de la religión y defensa del territorio son las dos causas principales que justifican la guerra y que hacen de ella que se estime como un medio para lograr una deseada paz. Estos planteamientos –continuidad del discurso de la paz y valor político– se aprecian en el simbolismo que rodea a la figura del Emperador. En este simbolismo destacaba especialmente el papel asignado al legado de la Antigüedad greco-romana. La Antigüedad es exaltada como una época de expansión, prosperidad y edad áurea de la paz. En este sentido se quiere ubicar la figura de Carlos I como un nuevo César que instaura un nuevo Imperio próspero y de paz. Para el discurso simbólico de la paz se mantiene en este caso las formas y atributos romanos.

También en el resto de la Edad Moderna, siglos XVII y XVIII, uno de los valores tradicionales será la asociación de la victoria y la paz, presentándose el monarca como vencedor militar y pacificador. El triunfo militar por medio del rey trae como consecuencia la paz. Desde el XIX en adelante la paz se verá más como un estado idílico que como un atributo del monarca.

Este estado pacífico conseguido por medio de la ausencia de un conflicto armado no es

la única percepción de la paz. Más interesante nos parece el sentido que adquiere como Paz social conseguida a través de la Justicia. La paz no es algo exclusivo de una política internacional entre estados o países, sino que la paz también es un valor interno conseguido al establecer una armonía entre los integrantes de una comunidad. La identificación de la paz con los atributos de la justicia y la igualdad, o bien hermanada con ellas, se perfila desde la Antigüedad y constituye una constante en las instancias referidas a las regulaciones ordinarias entre vecinos y ciudadanos. Esta dimensión social adquirida, y deseada, es una de las máximas exigidas a los poderes. No sólo la consecución de una paz con posibles enemigos militares externos, sino la máxima del gobernante, de un estado democrático o de una comunidad, debe ser ante todo la *Pax Societatis*.

Por otro lado, la idea de la paz adquiere otra dimensión en su unión con la Justicia. Desde la época griega encontramos la unión de la Paz, con la Justicia y el Buen Gobierno. Visualmente es frecuente la representación de la paz acompañada de la justicia, como pilares político-sociales de todo buen monarca. No se trata de las consecuencias de la paz sino de los medios para garantizarla, y entre ellos la justicia se erige como la virtud que debe desarrollar todo monarca si quiere garantizar la paz. La paz no es únicamente la ausencia y prevención ante una guerra o un ataque militar; para procurar la paz debemos servirnos de la justicia, atendiendo a lo que proclaman los tratados renacentistas. La injusticia y desigualdad provocan actos violentos, pero en este punto los tratadistas no proponen cambios ni vías que corrijan estas diferencias y desigualdades estructurales. Su máximo empeño se centrará en prevenir y defender la ciudad de esas otras violencias diversas a la guerra.

Todo el rechazo a la guerra, la crítica, o la asociación de la paz con el gobernante es porque el primer valor que se exalta históricamente de la paz es la abundancia o prosperidad. Aunque la paz está asociada ya en Grecia con la fertilidad y la vida, esta idea se consolida simbólicamente en la época imperial romana. En este sentido se explica la frecuencia

en representar la paz con la cornucopia o cuerno de la abundancia, con espigas, o con frutos recolectados. Es el caso de la pintura de Tintoretto para la Sala del *Anticollegio* en el Palacio Ducal de Venecia en el que *Minerva*, diosa de la Sabiduría, aleja a *Marte*, dios de la guerra, de las alegorías de la Paz y de la Abundancia. La Paz es personificada como una mujer semidesnuda coronada con ramas de olivo y bajo ella armas y corazas depuestas; la Paz conversa con la Abundancia; tras ellas, una rama cargada de frutos maduros y un brillante sol. La Sabiduría aconseja alejar la Guerra en provecho de la Paz, sinónimo de abundancia. De igual modo, en el *Triunfo de Venecia* para el Palacio Ducal de Venecia, Veronés hace uso del antiguo legado. Pinta la personificación de Venecia entronizada en el momento de ser coronada por una *Victoria* alada. A sus pies, y entre otras virtudes, la Paz con una rama de olivo, la Prudencia con el caduceo y la Abundancia con la cornucopia y un manojo de espigas. En uno de los lados hay un personaje masculino vestido como un soldado militar y coronado con laurel y llevando una larga rama de olivo. Todo ello viene a simbolizar la paz como consecuencia de una victoria militar.

Véase también: Pax Augusta, Museo de la paz, Simbología de la paz.

Bibliografía:

- CHECA CREMADES, Fernando (1987), *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*. Madrid, para algunas reflexiones sobre la imagen en las artes plásticas de Carlos V como Príncipe de la Paz vid. especialmente 80-86 y 124-149.
- DÍEZ JORGE, M.^a Elena (1999), «Pax Augusta, Pax carolina. Aproximación a la Paz a través del discurso simbólico de la imagen de Carlos V», *Actas de las IX Jornadas de Historia militar: El Emperador Carlos y su tiempo*. Sevilla, 63-82.
- , (2000), «La expresión estética de la paz en la Historia», MUÑOZ MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.), *La Historia de la Paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada, Universidad de Granada, 359-397.

ELENA DÍEZ JORGE

SENECA FALLS. La Declaración de Seneca Falls, fechada el 19 de julio de 1848, marca de forma simbólica el inicio del primer movimiento feminista organizado. Fue a partir de la convención celebrada en la capilla wesleyana de Seneca Falls, en el Estado de Nueva York, cuando comenzaron a sucederse en la sociedad norteamericana numerosas convenciones, escritos, peticiones colectivas y manifestaciones en pro de los derechos civiles de las mujeres. Aunque fue durante la Revolución Francesa cuando se planteó por primera vez de forma explícita la cuestión de la emancipación de las mujeres a partir de la formulación de las ideas de libertad e igualdad que se concretaron en la Declaración de Derechos de la Mujer; en los Estados Unidos el desarrollo de los feminismos siguió pautas propias pero vinculadas a los movimientos europeos en favor de los derechos de las mujeres. Su consolidación en este país como movimiento social fue muy temprana con relación a la evolución seguida en Gran Bretaña y otros países de Europa, y respondió a las condiciones sociopolíticas de la sociedad norteamericana.

En concreto, los antecedentes de la Declaración de Seneca Falls, y de una forma general, los inicios del movimiento feminista en la sociedad norteamericana, estuvieron directamente vinculados al desarrollo de otros movimientos como el abolicionismo o el reformismo religioso y moral a favor de la templanza, es decir, contra el alcoholismo. En estos movimientos sociales norteamericanos la participación femenina fue muy significativa, pero, más que la mayor o menor presencia femenina en ellos, lo que cabe destacar sobre todo es que se convirtieron en espacios e instrumentos de concienciación y de aprendizaje por parte de las mujeres para sus posteriores estrategias de lucha política en pro de la igualdad. A pesar de la identificación de las mujeres con la domesticidad y con la separación del ámbito público, la presencia femenina en las filas abolicionistas era admitida en la medida en que este movimiento había surgido en estrecho contacto con las reformas promovidas por el protestantismo evangélico, y al tener un carácter religioso admitía la participación de las mujeres en él.

Desde este punto de partida, el abolicionismo desarrolló una percepción política de la opresión femenina y contribuyó a que el feminismo se transformara en movimiento político, a partir de la inicial participación en la lucha contra el esclavismo de muchas mujeres que después fueron destacadas sufragistas y feministas.

Así, para entender todo el significado de los planteamientos desarrollados por las mujeres que elaboraron la Declaración de Seneca Falls hay que hacer referencia previa a la aparición en Filadelfia en el año 1833 del primer grupo político antiesclavista, a partir del cual se desarrollaría la Sociedad Antiesclavista Norteamericana, en la que participaron muchas mujeres; y a las que sin embargo se intentó marginar de la lucha por la hegemonía de la ideología de la domesticidad que fomentaba la restricción de las mujeres al ámbito doméstico. Así, cuando se secularizó y politizó el movimiento abolicionista, que en un principio había estado vinculado a las múltiples reformas religiosas del protestantismo evangélico, se fue marginando progresivamente a las mujeres hasta el punto de que en 1840 las mujeres norteamericanas que asistían en Inglaterra a la Convención Mundial Antiesclavista fueron obligadas a permanecer escondidas tras una cortina.

Esta discriminación marcó el primer paso organizativo del feminismo en Estados Unidos, que se concretaría en 1848 en la celebración en Seneca Falls, en el Estado de Nueva York, de la primera Convención sobre los Derechos de la Mujer, promovida por mujeres que habían participado en el movimiento antiesclavista, pero que para esa fecha ya se habían separado de él y de cualquier tutela clerical, y habían comenzado a difundir reivindicaciones igualitarias y a elaborar una teoría de cambio social aplicable a su propia condición.

Así, la Declaración de Seneca Falls fue la primera declaración sistemática de los derechos de la mujer, el primer documento colectivo del feminismo americano y, de alguna manera, la primera formulación de una filosofía feminista de la historia. La reunión se había convocado para estudiar «Las condiciones y derechos sociales, civiles y religio-

sos de la mujer». La única oradora programada era Lucrecia Mott, de Filadelfia, pero la inspiradora del acto fue Elizabeth Cady Stanton; y ellas dos fueron también las que redactaron el texto de la declaración utilizando como modelo la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. El contexto en el que se producía la declaración fue particularmente singular, pues 1848 es un año lleno de significados para el liberalismo, para el socialismo, y también en este caso, para el feminismo: es el año en el que en Europa se estaban produciendo las revoluciones liberal-burguesas mediante las cuales se plasmaban las ideas de libertad, derecho de propiedad, sufragio y avance de las ideas igualitarias y democráticas. Igualmente, es el año en que Marx y Engels publican el Manifiesto Comunista, en el que se sistematizaba su proyecto político revolucionario. Y es además el año de la convención de Seneca Falls, en la que muchas de estas ideas igualitarias, democráticas y de radicalización de las libertades y derechos individuales estuvieron presentes y en la base de las reivindicaciones feministas allí planteadas.

En concreto, la Declaración de Seneca Falls comprendía un programa de doce puntos en torno a reivindicaciones feministas tanto de carácter político, social y público, como de carácter privado y personal. Reivindicaciones que abarcaban desde igualdad de salarios y de opciones laborales para mujeres y hombres, o el acceso igualitario a la educación, hasta demandas vinculadas al derecho de las mujeres a la libertad y a la propiedad, la igualdad dentro del matrimonio, la abolición de la doble moral sexual favorable al hombre o la eliminación de la supremacía del varón. El texto redactado se caracterizó además por su fuerte modernidad, pues anticipó la mayoría de los planteamientos del feminismo del siglo XIX, e incluso contemplaba algunos temas que serán claves en los feminismos de segunda oleada desarrollados a partir de los años sesenta del siglo XX, como podrían ser la reivindicación de la propia identidad femenina y el derecho a la autoestima, a una autoimagen positiva. Con la explicitación de estas cuestiones, a través de la Declaración se evidenciaba la exclusión social, ci-

vil y legal de las mujeres, y las diversas peticiones planteadas resumían el espíritu reivindicativo por el que se desarrollaría el feminismo.

La estructura del texto de Seneca Falls fue calcada de la Declaración de Independencia norteamericana, lo que significó una legitimidad política a sus reivindicaciones y el inicio de un amplio movimiento de mujeres cuyo eje iba a ser, a partir de entonces, la petición del sufragio. Las doce decisiones tomadas fueron leídas ante un auditorio integrado por trescientas personas entre mujeres y hombres, y de ellas, once fueron tomadas por unanimidad y la número doce, que era la referida al voto femenino, fue aprobada simplemente por mayoría porque la petición de sufragio era todavía algo planteado muy tímida y minoritariamente, a pesar de que a partir de esos momentos se convirtió en un tema clave.

En particular, es en el preámbulo donde se recoge una visión feminista del desarrollo de las sociedades, explicitándose las situaciones de subordinación patriarcal que han experimentado las mujeres en diferentes aspectos, de tal manera que puede comprobarse el alto grado de conciencia feminista alcanzado por un grupo relativamente extenso de norteamericanas a mediados del siglo XIX, tanto en lo relativo a la reivindicación de principios igualitarios como en lo relativo a la reivindicación de la valoración de la identidad femenina. Así, puede leerse en esta introducción:

«La Historia de la Humanidad es la historia de las repetidas vejaciones y usurpaciones por parte del hombre respecto a la mujer (...) el hombre nunca le ha permitido que ella disfrute del derecho inalienable del voto. Le ha obligado a someterse a unas leyes en cuya elaboración no tiene voz. Le ha negado derechos que se conceden a los hombres más ignorantes e indignos, tanto indígenas como extranjeros. Habiéndola privado de este derecho de todo ciudadano, el del sufragio, dejándola así sin representación en las asambleas legislativas, la ha oprimido desde todos los ángulos. Si está casada, la ha dejado civilmente muerta ante la ley. La ha despojado de todo

derecho de propiedad, incluso sobre el jornal que ella misma gana. Moralmente la ha convertido en un ser irresponsable, ya que puede cometer toda clase de delitos con impunidad, con tal de que sean cometidos en presencia de su marido. En el contrato de matrimonio se le ha obligado a prometer obediencia a su esposo, mientras que él se convierte, para todos los fines y propósitos, en su amo, ya que la ley le da poder para privarla de libertad y para administrarle castigos. Y él ha elaborado de tal manera las leyes de divorcio, en cuanto a lo que han de ser sus motivos y, en caso de separación, a quién ha de concederse la tutoría de los hijos, que no se tiene para nada en cuenta la felicidad de la esposa, pues la ley se basa en todos los casos en la falsa suposición de la supremacía del varón, dejando todo el poder en sus manos (...). Tanto en la Iglesia como en el Estado no se le permite que ocupe más que una posición subordinada (...). El hombre ha usurpado incluso las prerrogativas del mismo Jehová, al pretender que tiene derecho a asignar a la mujer un campo de acción, cuando en realidad esto es privativo de su conciencia y de su dios. Él ha tratado por todos los medios posibles de destruir su confianza en sus propias virtudes, de disminuir su propia estima, y de conseguir que esté dispuesta a llevar una vida de dependencia y servidumbre (...).

A partir de estas afirmaciones que, como se ha dicho, constituyen una clara expresión de conciencia feminista, las doce decisiones tomadas conforman un completo programa, de carácter global, en el que se plasman cuestiones y demandas tanto públicas, jurídicas y políticas como culturales, ideológicas y privadas. Entre ellas, puede leerse:

«Que todas las leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte, o que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por lo tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad.

Que la mujer es igual al hombre, y que por el bien de la raza humana, exige que sea reconocida como tal.

Que la misma virtud, delicadeza y refinamiento en el comportamiento que se exige a la mujer en la sociedad, sea exigido al hombre, y las mismas infracciones sean juzgadas con igual severidad tanto en el hombre como en la mujer (...).

Que es deber de las mujeres de este país asegurarse el sagrado derecho de voto (...).

Desde la formulación inicial en 1848 de estas «decisiones», la Declaración de Seneca Falls sirvió de punto de partida para la formulación de toda una serie de movilizaciones en pro del sufragio, y alcanzó la categoría de mito porque significó el inicio de toda una serie de convenciones a favor de los derechos de las mujeres en Estados Unidos. Así, desde esta fecha y hasta después de la guerra de Secesión norteamericana (1861-1865), se mantuvo una importante colaboración entre feminismo y abolicionismo partiendo ya de la constitución del movimiento de mujeres como movimiento propio. Pese a la marginación de que habían sido objeto las mujeres dentro del movimiento abolicionista, el movimiento feminista y sufragista intentó potenciar la identificación entre la demanda de libertad y de sufragio para los negros con la demanda de libertad y de sufragio para las mujeres, pero esta táctica acabó alejando a los dirigentes antiesclavistas de la lucha por la igualdad de derechos de las mujeres, y consolidando la autonomía del movimiento feminista. La líder Elisabeth Cady Stanton planteó en este sentido a los dirigentes antiesclavistas si creían que la raza africana estaba compuesta exclusivamente por hombres.

Sin embargo, el Partido Republicano, con el que se habían identificado las sufragistas, cuando presentó la enmienda número catorce a la constitución, que concedía el voto a los esclavos varones liberados, negó explícitamente el voto a las mujeres porque temía perder la aprobación de la enmienda. El sufragio femenino no fue reconocido cuando en 1869 se aprobó el sufragio para los varones negros emancipados; y esto significó que a partir de entonces el movimiento de mujeres se canalizó hacia la consecución del voto,

pero recogiendo a la vez demandas de diverso carácter que significaron la vinculación entre mujeres de las clases medias y mujeres de la clase trabajadora, mostrando como la petición de sufragio era compatible con las reivindicaciones laborales de la Asociación de Mujeres Trabajadoras.

En definitiva, el movimiento feminista se consolidó en Estados Unidos arrancando de la Declaración de Seneca Falls en 1848 y organizándose de forma autónoma tras la Guerra de Secesión y el fracaso de las reivindicaciones comunes con el abolicionismo, de tal manera que poco después de 1869, Susan Anthony y Elisabeth Cady Stanton –las dos líderes sufragistas más significadas en la Convención de Seneca Falls– crearon la Asociación Nacional pro Sufragio de la Mujer, independiente de partidos políticos y movimientos de reforma, y esto significó la transformación del primer feminismo norteamericano en un movimiento social amplio y plural que recogería a mujeres de diferentes grupos sociales en las últimas décadas del siglo XIX. Por lo que respecta al objetivo específico del sufragio, los territorios del Oeste fueron los primeros Estados donde las mujeres consiguieron el voto, en el mismo año de 1869 en el Estado de Wyoming y en 1870 en el Estado de Utah, y sólo por razones de colonización y de necesidad de atracción de población a los nuevos territorios conquistados. Pero en todo el país no se consiguió el sufragio más que en 1920, después de la Primera guerra Mundial.

Véase también: Derechos de la mujer, Feminismo, Historia de las Mujeres, Igualdad, Pacifismo Feminista.

Bibliografía:

- ANDERSON, Bonnie S. y ZINSSER, Judith P. (1991), *Historia de las Mujeres: Una historia propia*. Barcelona, Crítica.
- BOCK, Gisela (2001), *La mujer en la historia de Europa*. Barcelona, Crítica.
- MARTÍN-GAMERO, Amalia (1975), *Antología del feminismo*. Madrid, Alianza Editorial.
- NASH, Mary y TAVERA, Susanna (1994), *Experiencias desiguales. Conflictos sociales y respuestas colectivas (siglo XIX)*. Madrid, Síntesis.

ANA AGUADO HIGÓN

SERENIDAD. Cualidad de las personas que conservan en los momentos de peligro, o ante un suceso imprevisto, la capacidad de obrar como conviene. También ser dueño de sí, conservar el aplomo, la sangre fría, estar sosegado, en calma y tranquilo en momentos difíciles o ante la percepción del miedo. En sentido negativo significa no verse perturbado por alguna pasión, la cólera, la ira o una alteración del ánimo.

Aunque en un primer momento venía a denotar la sequedad –tal vez por ello se hable del sereno de la noche– los romanos lo aplicaban al tiempo y a fenómenos atmosféricos tales como el estado del cielo, el viento, las estaciones, etc., queriendo indicar una meteorología tranquila y libre de las perturbaciones (del latín *serenitas* y este a su vez de *serenus*, que significa «seco») que caracterizan al mal tiempo; sin ningún fenómeno atmosférico que la haga desapacible (lluvia, tormenta, etc.).

Después, pasó a emplearse como imagen del estado de ánimo imperturbable, tranquilo y sosegado de quien no se deja afectar por los accidentes exteriores. En la Antigüedad hubo escuelas filosóficas que hicieron de este estado su ideal de vida y que la colocaron como bien supremo del hombre; es el caso de los estoicos, doctrina filosófica fundada por Zenón de Citio, en torno al 300 a. C., cuyos principios directores eran el vivir conforme a la naturaleza, que la virtud por sí sola bastaba a la felicidad y que las pasiones suelen perjudicar más que beneficiar, por lo que no dejarse impresionar por los sucesos exteriores es, sin comparación, el partido más seguro que puede adoptar un hombre. Esta virtud ha perdurado como una de las señas de identidad del hombre cabal y racional, que se rige por principios y no sirve ni a las pasiones, ni a la emoción del momento; idea que se ha plasmado en el título de honor de algunos príncipes, a los que se conoce con el nombre de «su serenidad».

La *serenidad* es una cualidad válida para las situaciones de conflicto en las que, por encima de las sensaciones inmediatas, máxime si hay implicaciones personales en el mismo, es necesario buscar las verdaderas razones que hacen que la situación se pro-

duzca, intentar –con paciencia y tranquilidad– que las dinámicas sean lo más pacíficas posibles y evitar llevar a cabo acciones precipitadas que sólo puedan agravar la situación.

Con el paso del tiempo y más modernamente también ha venido a derivar de la virtud personal e íntima que era en un principio, a una pública y social. Muestra de ello son los políticos que reclaman la *serenidad* ante cualquier desgracia colectiva, ante conmociones sociales como un atentado terrorista, que provocan reacciones de ira e indignación y que ofuscan por su misma injusticia y violencia el ejercicio de la razón y el buen sentido. Muchos han sido los ejemplos de serenidad dados por las sociedades civiles occidentales frente al fenómeno del terrorismo en los últimos años, sin perder nunca la sensatez, ni el espíritu de la justicia que informa a las sociedades democráticas.

Véase también: Armonía, Estoicismo.

Bibliografía:

- LONG, Anthony (1997), *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos y escépticos*. Madrid, Alianza Universidad.
- ORTIZ GARCÍA, Paloma (1996), *Epicteto. Disertaciones*. Barcelona, Planeta-De Agostini.
- VEYNE, Paul (1995), *Séneca y el estoicismo*. México, F.C.E.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y MARCELO LORENTE LINDES

SERVICIO MILITAR. Se entiende por servicio militar el conjunto de obligaciones militares legales que cumplen algunos ciudadanos para contribuir a la defensa de su país. El servicio militar comprende el servicio en las reservas y el servicio activo, dentro del que se incluyen no solo la defensa por medio de las armas, sino también los servicios técnicos y administrativos, realizados por cuerpos que tienen la misión de atender a cuanto precisen las tropas para vivir y combatir. Estos cuerpos se clasifican en servicio de personal y administración (justicia, intervención, correos, etc.), de asistencia sanitaria (sanidad, veterinaria, etc.) y diversos (transporte, obras, etc.).

Desde la antigüedad, el estatus político de los ciudadanos ha estado unido al deber de defender su comunidad, aunque las formas de cumplir ese deber han cambiado según cambian las circunstancias históricas y las demandas de los sistemas de defensa. La naturaleza de casi todos los sistemas de reclutamiento militar en tiempo de guerra ha sido forzosa (ya sea para un grupo social o para el conjunto de la comunidad), salvo en épocas limitadas o en regiones concretas, en que tradiciones bélicas, subempleo crónico o pobreza relativa (con respecto al Estado reclutador) sustituyeron a la coacción impuesta por el poder público y facilitaron el voluntariado.

En tiempos del imperio romano, todo ciudadano libre estaba obligado a prestar el servicio militar, con el objeto de defender y mantener las regiones sometidas por los romanos. Mientras, entre los germanos imperaba el principio de que todo hombre libre debía pero no estaba obligado a hacer el servicio de guerra, pero debía hacerlo con armamentos extraídos de sus propios medios.

Más tarde, en el orden político descentralizado de la Edad Media, el servicio militar pasó a ser parte de una relación contractual, y en consecuencia voluntario. Era un deber de los vasallos respecto al señor feudal, quien a su vez les garantizaba su vida y bienes. Al señor feudal correspondía seleccionar las personas que le acompañarían a la guerra y dotarles de medios para ella. Una situación similar ocurría en los primeros ejércitos profesionales desde el siglo XIV, compuestos de voluntarios que recibían salario y equipamiento.

Más adelante, con el fin de la Guerra de los Treinta Años (1648), la persistente rivalidad de los Estados, la inseguridad internacional, y la gran cantidad de enfrentamientos bélicos de corta duración, dio lugar a que los Estados absolutistas emergentes en Europa continental y Gran Bretaña comenzaran a demandar gran cantidad de contingente y a invertir cuantiosos recursos para responder a las necesidades de defensa.

Con la Revolución Francesa se difundieron no solo ideales ilustrados democráticos y valores nacionalistas, sino también un modelo de ejército nacional basado en el principio de igualdad de los ciudadanos, com-

puesto por personal voluntario reclutado de todos los sectores sociales, pero admitiéndose la posibilidad de la redención pagando una suma de dinero, o de la sustitución por otra persona que voluntariamente aceptara reemplazarlo. La superioridad del ejército francés en comparación con los ejércitos profesionales del periodo del absolutismo, forzó a reformas militares similares en otros países europeos que con ello vieron aumentados sus ejércitos. A este hecho, vinieron a sumarse otras circunstancias, como la revolución industrial y el acelerado crecimiento demográfico de los siglos XVIII y XIX que hicieron posibles los ejércitos numerosos y bien armados, ya que la industrialización se tradujo en la producción estandarizada de armas y municiones que multiplicó la capacidad bélica de los ejércitos. Y el aumento demográfico facilitó la incorporación de un mayor número de efectivos para los fines de la defensa.

Por otro lado la aplicación en Prusia desde 1813 del sistema del servicio militar obligatorio universal, consistente en la conscripción de todos los ciudadanos sin que cupiera la redención ni la sustitución, causó gran estupor en Europa, pero aún así siguieron persistiendo en los ejércitos europeos la redención en metálico y la sustitución hasta que, más tarde, las victorias prusianas de 1866-1870 sobre países que practicaban el sistema de la sustitución y la redención, así como los fantasmas de la internacional y de la comuna, determinaron la generalización del servicio militar obligatorio. Sin embargo ciertos Estados, como España, que no consideraban útil una reforma mantuvieron la sustitución hasta la segunda década del siglo XX.

Durante el siglo XX, el servicio militar obligatorio universal es la forma de servicio militar más extendida. Después de su implantación en Prusia comenzó a aplicarse en los Estados germánicos y en Austria desde 1866; en Francia, desde 1872; en los países escandinavos, Japón, Italia y los países balcánicos entre 1870 y 1880. Inglaterra y Estados Unidos fueron la excepción ya que establecieron el *Selective Service System* que dispensa de prestar el servicio militar a las profesiones

consideradas más útiles a la sociedad, como los responsables de empresas, los universitarios bien calificados, etc. En Francia vienen realizándose intentos desde 1965 de aplicar el sistema selectivo en el servicio militar pero sin éxito.

El servicio militar ya desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y especialmente en las dos últimas décadas, ha sufrido grandes cambios, ya que han tendido a imponerse modalidades distintas a las de antaño en los sistemas de defensa de los países más desarrollados del mundo, como la disminución de la cantidad de personal de las fuerzas armadas, y sistemas de reclutamiento consistente en el voluntariado e incentivos (sueldos, capacitación, estudios de perfeccionamiento, etc.). Estos cambios guardan relación con nuevos contextos nacionales e internacionales, como son la estabilización del crecimiento de la población, el crecimiento económico y atractivas posibilidades de ocupación fuera del área de defensa; la mayor independencia de las sociedades y el incremento de formas de cooperación entre los Estados a niveles mundial y regional; la tendencia a la disminución de los presupuestos para la defensa en la mayor parte de los países del mundo; y la universalización de pautas culturales y de valores tales como los derechos humanos, el pluralismo y la democracia. Estas nuevas realidades nacionales e internacionales están demandando reformas que ofrezcan otras alternativas frente al servicio militar para cumplir con los deberes de los ciudadanos para con el Estado.

Véase también: Conscripción.

Bibliografía:

- BARROSO RIBAL, Cristino (1991), *¿Para que sirve «la mili»? : funciones del servicio militar obligatorio en España*. Madrid, Siglo XXI.
- HERRERO-BRASAS, Juan A. (1897), *Informe crítico sobre el Servicio Militar*. Barcelona, Editorial Lerna.
- GARCÍA MORENO, José F. (1988), *El Servicio Militar en España (1913-1935)*. Madrid, Servicio de Publicaciones EME.
- OLIVER ARAUJO, Juan (1993), *Objeción de conciencia al servicio militar*. Madrid, Civitas.

Webs:

- <http://www.puc.cl> (Pontificia Universidad Católica de Chile).
- <http://www.revistamarina.cl> (Revista de la Marina-Chile).

MARCELA ARELLANO VELASCO

SERVICIO MILITAR OBLIGATORIO.

Véase *Conscripción y Servicio militar*

SEXISMO. Ideología que defiende y reproduce, a través de la asignación de diferentes y jerárquicos estereotipos sexuales, la superioridad de un sexo sobre otro, y concretamente, la supremacía de lo masculino, y el conjunto de creencias que la justifican y mantienen. Alimenta y se alimenta de todo un sistema de creencias y usos muy arraigados y expresados de forma a veces muy sutil, en un lenguaje paternalista o aparentemente conciliador, que hacen muy difícil su deconstrucción e incluso su percepción por parte de los sujetos dominados, perviviendo de manera fuerte en sociedades donde se ha instaurado una igualdad jurídica entre mujeres y hombres. Forma, por tanto, parte esencial y decisiva de la ideología que sustenta al patriarcado y de la violencia estructural de género, de la que es su principal sustentador y reproductor.

El sexismo actúa de dos formas complementarias: asignando papeles de género diferentes y jerárquicos según el sexo, y valorando como superior lo relacionado con el género dominante, a la vez que desvalorizando e invisibilizando todo lo relacionado con el sexo considerado inferior. Por un lado, la asignación de papeles de género ha sido justificada por una serie de características consideradas innatas o intrínsecas a cada sexo, plasmadas en estereotipos sexuales de fuerte raigambre. De este modo, la valentía, la capacidad de dirección, la fortaleza física, etc., han sido atribuidas a los varones y, por tanto, se justifica su ámbito de acción en lo público: la guerra, los viajes, la política, los negocios y, en conjunto, el elemento rector y activo. En cambio, la cobardía, la prudencia, la debilidad física, la sumisión, la ternura, etc., como

«naturales» características femeninas, harían a las mujeres más aptas para el ámbito privado: la maternidad, el cuidado de los otros y, en definitiva, la sumisión al varón y la pasividad. Al mismo tiempo, el sexismo, al sostener la radical división de papeles de género, ha tendido a exaltar las funciones y características más extremas atribuidas a uno y otro sexo: la fortaleza, la valentía y los valores guerreros masculinos; la debilidad, la ternura y la maternidad femeninas.

Por otro lado, el sexismo actúa también asimilando el sexo considerado superior a lo genérico humano, es decir, el modelo de varón dominante al modelo esencial de ser humano. De ahí que, en numerosas lenguas, el término que señala al varón (hombre) sea el mismo que designa al ser humano en general. Esta conceptualización androcéntrica tiene como consecuencia la adjudicación de la alteridad —la categoría de lo otro— a lo que no responde a este modelo humano único: no sólo las mujeres, sino también los hombres que no responden al prototipo masculino dominante (por ejemplo, homosexuales). La preeminencia de este modelo masculino ha tenido como consecuencia, entre otras, que muchas mujeres que tratan de superar los estereotipos de género a ellas asignados, lo hayan hecho asumiendo como superiores y adoptando las prácticas y los valores masculinos, en especial en su acceso a la vida pública.

En este sentido, el sexismo ha actuado también haciendo más visible lo relacionado con lo masculino dominante e invisibilizando todo lo relacionado con el género considerado inferior, de manera que no sólo se ha silenciado la aportación de las mujeres, sino que también se ha hecho más patente y atractivo el uso de la violencia para resolver los conflictos. De este modo, el sexismo ha invisibilizado tanto a la mitad de la humanidad (las mujeres) como a la mayor parte del tiempo (la paz) de mujeres y de hombres. De este modo, el sexismo es uno de los obstáculos esenciales para la construcción de una cultura de la paz, no sólo por su mantenimiento de la violencia estructural contra las mujeres, sino también por su exaltación de supuestos valores masculinos ligados a la agresividad y al ejercicio de la dominación.

El sexismo se expresa en todos los ámbitos: el lenguaje, la religión, la legislación, la filosofía, el folklore, la simbología, la educación, etc. Las niñas son socializadas, en el seno de la familia y en la escuela, en la expectativa de que su papel principal en la vida adulta sea el de esposa y madre, de modo que esta función es interiorizada y aceptada para que exista una continuidad en los roles de género, condicionando su elección propia en la edad adulta, aun cuando aparentemente se les ofrezca una igualdad de oportunidades con los hombres. Los niños, en cambio, aprenden los valores dominantes, en especial la competitividad y la agresividad. Los juegos sexuales, las apreciaciones sexistas más o menos sutiles de los textos escolares, la división sexual del trabajo de los adultos en la casa y en la escuela, la diferente colaboración de niños y niñas en las tareas domésticas, etc., son los mecanismos de los que se sirve el sexismo para reproducirse. De este modo, una educación no sexista debería ser la base de una educación en la cultura de la paz, no sólo fomentando unos valores diferentes a los de agresividad y competitividad dominantes, sino también contribuyendo a la eliminación de la violencia de género que supone el sexismo, en la perspectiva de suprimir una de las trabas principales para la consecución de la paz positiva.

Por lo demás, los estereotipos de género basados en el sexismo se manifiestan en todos los ámbitos, de manera más o menos explícita, más o menos virulenta, a menudo de forma poco reconocible, por lo que ofrecen una enorme resistencia para su eliminación. Por ejemplo, en el lenguaje, otorgando al género gramatical masculino el valor de genérico y eliminando de forma aparentemente neutra el femenino; en los medios de comunicación, reafirmando determinados valores sexistas como positivos; en la publicidad, utilizando los estereotipos de género como estrategia comercial; en la religión, transmitiendo como valores ideales emanados de la voluntad divina los sexistas y otorgando, por voluntad de un ente supremo, la exclusiva autoridad religiosa a los varones; en la cultura, invisibilizando o desvalorando las aportaciones de las mujeres a la historia, el arte y la

sociedad en general; en lo jurídico, justificando o excusando delitos sexuales o el maltrato con razonamientos claramente sexistas; en la ciencia, sancionando como naturales diferencias que son en realidad culturales; en la economía, resaltando como más apropiados para las mujeres los trabajos domésticos, al tiempo que desvalorizan o invisibilizan la aportación de éstos a la economía; etc.

Estos estereotipos de género han encontrado a lo largo de la historia una enorme resistencia y una notable capacidad de adaptación. Y, si en épocas históricas anteriores y en muchas sociedades el sexismo se ha expresado libremente e incluso se ha fomentado de manera abierta, en la sociedad occidental actual tiende a manifestarse de manera más sutil, de modo que, al tiempo que se le niega, se facilita su reproducción y se crean nuevos estereotipos sexuales menos perceptibles. Precisamente, la negación de la existencia del sexismo entre amplios sectores sociales, incluidas muchas mujeres, es una de las principales trabas para su eliminación, pues difícilmente se puede actuar contra lo que no es visible.

Véase también: Género, Patriarcado, Violencia de género.

Bibliografía:

- AA. VV. (2000), *Imágenes de las mujeres en los medios de comunicación*. Madrid, Instituto de la Mujer.
- AMORÓS, Celia (1985), *Hacia un crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos.
- ASKEW, Sue y ROSS, Carol (1991), *Los chicos no lloran. El sexismo en educación*. Barcelona, Paidós.
- DURÁN, M.^a Ángeles (1982), *Liberación y utopía*. Madrid, Akal.
- FALUDI, Susan (1993), *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*. Barcelona, Anagrama.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (2000), «Las mujeres y la paz en la historia: aportaciones desde el mundo antiguo», en MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.), *Historia de la paz: tiempos, espacios y actores*. Granada, Universidad de Granada, 255-290.

STOCKARD, Jean y JOHNSON, Miriam M. (1992), *Sex and gener in society*. New Jersey, Prentice Hall.

M.^a DOLORES MIRÓN PÉREZ

SHALOM. Palabra hebrea que significa «paz». El significado de esta raíz hebrea es similar en otras lenguas semíticas en las que se encuentra documentado, así en asirio *shalamu* significa «estar completo», «estar pagado», y *shulmu* «prosperidad»; en fenicio también significa «estar completo»; en arameo y en siríaco igual. En nabateo y etiópico su acepción también es «paz», «seguridad».

En la lengua hebrea son varios los términos y fórmulas que reflejan el concepto de paz, pero existe una raíz fundamental que recoge el campo semántico del que se derivan términos relacionados con la paz, esa raíz es *Shalam*, y en torno a ella se articula la idea de paz. El contenido de la misma raíz *Shalam* es muy rico en matices, trascendiendo del simple significado de «ausencia de guerra», para englobar el concepto de un algo completo y perfecto, cuya perfección radica en el hecho de ser una «obra concluida». Como verbo *Shalam* significa «estar en paz», «estar completo», «estar acabado», «estar sano y salvo», «estar feliz», «estar al colmo», «pagar», etc. El nombre *shalom* tiene el doble significado de «paz» y de «prosperidad» y se emplea en diferentes tipos de construcciones gramaticales. Así desde la antigüedad hasta en el hebreo moderno, hablado en la actualidad en Israel, se ha venido empleando como fórmula de salutación. En este caso se podría traducir por «¡Paz!», o simplemente como «¡Hola!» o «¡Adiós!». También se utiliza en otras expresiones de significado similar como en «¿Te encuentras bien?» (Literalmente «¿Te encuentras en paz?»). Así mismo es muy frecuente que para mostrar interés se añada la palabra *shalom* a verbos de movimiento como «venir en paz», «ir en paz», «subir en paz», «bajar en paz»; del mismo modo que es recurrente el uso en perífrasis como en: Amigo/s, (literalmente «hombre/s de paz»); ángeles (literalmente «mensajeros de la paz») o el mesías llamado («príncipe de la paz»). En la onomástica hebrea se recurre en numerosas

ocasiones a crear nombres donde la palabra *Shalom* esté presente; el más conocido de estos nombres es el de Salomón (en hebreo *Shelomoh*). Este nombre, usado por primera vez por el rey Salomón, se presenta en la Biblia como ejemplo de nombre alegórico de paz. Pero varios más son los nombres propios en los que esta recogida la raíz *Shalam*; por ejemplo el caso de los reyes Abshalom, Shilem, Shalum, o de miembros de la casta sacerdotal y servidores del templo de Jerusalén: Meshulam, Meshilemot, Shelomit, Shelmi, o Shulamit, el nombre de la heroína del Cantar de los Cantares.

El concepto de paz es una idea muy arraigada en el judaísmo que ha ido evolucionando desde los más primitivos tiempos bíblicos en los que *shalom* significaba ausencia de guerra e, incluso, era en ocasiones sinónimo de sumisión hasta el pensamiento escatológico de los profetas respecto al mundo futuro en el que ha de reinar la paz. Ya los profetas bíblicos plantearon la necesidad de que la paz fuera acompañada por la justicia –*Te daré por magistrados la paz, y por gobernantes, la justicia* Is 60,17– y así fue recogido este postulado por los rabinos (maestros de la Ley). En la época del judaísmo clásico (siglos I-VII) leemos cómo uno de los grandes maestros, Rabí Simeón ben Gamaliel, dice: «En tres cosas se sustenta el mundo, la verdad, la justicia y la paz», y esta es la idea que se mantiene, y sobre la que girarán los comentarios de los rabinos medievales.

El pueblo judío desde que en el año 70 d. C. inicia su Gran Diáspora, tras la destrucción del templo de Jerusalén por Tito, hasta la creación del estado de Israel en 1948, no ha gozado de soberanía, luego es imposible analizar cuál hubiera sido su postura política ante situaciones conflictivas en política internacional, y las discusiones que sobre este tema se han producido en el seno del judaísmo se han circunscrito al campo académico. Se puede afirmar que, aunque el judaísmo no es una tradición en esencia pacifista, sí tiene a la paz como uno de los ejes principales de sus creencias, siempre y cuando la esperanza y el fin del judaísmo sea la llegada del mesías, el príncipe de la paz, y el establecimiento de su reino, un reino de paz; pero para

lograr el advenimiento del mesías se ha de dar la condición previa de que exista una paz universal, y así lo afirmaron el judío cordobés Maimónides y el de origen granadino Kimhi. La escuela hispana de pensadores judíos trató en numerosas ocasiones el tema de la Paz, por ejemplo, Joseb Albo consideraba que la paz era la armonía entre los opuestos, e Isaac Arama, rechazaba el concepto tradicional de paz, como ausencia de guerra, a la que consideraba como una paz negativa, y proponía como objetivo la paz positiva, en la que los hombres con ideas diferentes habrían de llegar a un acuerdo para lograr el bien común.

En el pensamiento judío moderno se dan posturas muy diferentes, desde quienes consideran, como Morris Josef, que un judío no puede pertenecer a un grupo partidario de la guerra, pues los preceptos del judaísmo obligan a mantener una actitud pacifista, hasta los que mantienen que la guerra puede ser una guerra justa basándose, a su vez, en preceptos bíblicos.

Véase también: Judaísmo, Religiones y paz, Salam.

Bibliografía:

- CANO PÉREZ, M.^a José (1998), «La Paz en el Antiguo Testamento», MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA, Beatriz (Eds.), *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada, Universidad de Granada, 29-62.
- CAÑELLAS, Gabriel (1981), «Paz (shalom) en el Antiguo Testamento: profetas», *Olivo*, 14, 49-78.
- LA MADRID (1969), «Pax et bonum, “Shalom” y “ob” en relación con “berit”», *EstB*, 28, 61-77.
- MARTÍN JUÁREZ, Miguel Ángel (1991), «La paz: potencial liberador. A. Testamento», *Biblia y Fe*, 17, 5-28.
- PÉREZ, Miguel (1998), «Shalom. El modelo rabínico de paz», MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA, Beatriz (Eds.), *op. cit.*, 62-122.
- MARÍA JOSÉ CANO PÉREZ

SIMBOLISMO Y PAZ. La paz tiene una dimensión simbólica esencial: existe un mí-

nimo consenso acerca del significado de la paz, pero un máximo de realizaciones, conceptos y cosmovisiones en distintas épocas y sociedades. Como todo símbolo, no tiene una correspondencia exacta con un objeto, sino que cada individuo lo recrea y pone en relación con valores colectivos, reconstruidos en su memoria. El resultado es una interpretación consensuada de la paz, pero no exactamente igual, ya que los caminos de la evocación son libres en cada individuo y en cada sociedad.

Por ejemplo, uno de los símbolos de la paz más extendidos es la paloma, pero sus interpretaciones son múltiples. En un contexto cristiano puede evocar el mensaje divino a Noé o el Espíritu Santo, pero entre los musulmanes puede remitir a ese mismo mensaje mediante la imagen de los dos pichones enviados por Dios desde Meca a la caverna donde estaba Muhammad. O por el contrario, puede conectarse con la referencia cultural árabe de la paloma asociada a lo femenino (dulzura, belleza y fidelidad, pero también inaccesibilidad). En otros contextos, la paloma puede sugerir libertad y pureza, sin connotaciones religiosas, y el ramo de olivo se asocia a la fecundidad y la esperanza. Podrían enumerarse tantas interpretaciones como individuos, porque el símbolo deja un margen de imperfección y ambigüedad en la referencia hacia algo llamado «paz». El contexto está siempre escapándose de las manos, pero esto es positivo, porque siempre hay un significado nuevo que añadir y crear.

La perspectiva de la «paz imperfecta» pone de relieve la naturaleza valorativa y simbólica de la paz. El paradigma en el que se basa es intersubjetivo y simbólico; no hay leyes inmutables o definitivas, sino diferentes puntos de vista que entre todos constituyen la realidad, la pluralidad de verdades. Este modelo nos ofrece una realidad descentrada, sin límites precisos, en la que pueden confluír elementos contradictorios como «paz» y «violencia». Su imperfección nos permite distinguir la gama de acciones, estados y relaciones que valoramos como no violentas o más o menos pacíficas o violentas según el contexto específico, porque estos conceptos no tienen validez universal ni significado fijo o puro.

En los conflictos que afectan a la estructura de la sociedad, hay elementos mediadores simbólicos que reducen la disonancia en los cambios sociales y ayudan a la integración de nuevos paradigmas. El arte, la religión, el lenguaje, la filosofía, el pensamiento ético, etc., son sistemas simbólicos que pueden dar impulso al cambio social pacífico. Estos modelos y formas de regulación presentes en todas las culturas pueden ser ingredientes auxiliares para la transformación de sus conflictos.

Véase también: Arte y paz, Intersubjetividad, Lenguaje y paz, Religiones y paz, Semiótica de la paz, Simbología de la paz.

Bibliografía:

- MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2003), *El sentido de la violencia*. Granada, Editorial Universidad de Granada.
- PANIKKAR, Raimon (1994), «Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo», en KERÉNYI, K., *et alii, Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona, Círculo Eranos I/Anthropos, 383-413.

Web:

<http://www.ugr.es/~eirene/sympa1.html> (Cuadernos de debate sobre la paz).

ANA RUTH VIDAL LUENGO

SIMBOLOGÍA DE LA PAZ. Con frecuencia se alude en los estudios de Historia del Arte al poder que adquieren las imágenes dentro de las estructuras sociales de las que forman parte. Sin duda, constituyen una fascinante vía de comunicación. La transmisión de modelos de conductas, de interpretaciones sobre hechos históricos concretos, o bien sobre valores y virtudes a los que se aspiran, hacen del mundo artístico y de las imágenes un medio capaz de transformar o perpetuar las diferentes realidades sociales. Los mensajes, las reflexiones y pensamientos que tras una imagen podemos leer, varían en gran manera según desde la esfera social en que nos situemos.

La iconografía que a lo largo de la historia se ha creado para representar la paz es muy

amplia y variada. En gran manera, el legado de la Antigüedad clásica configura un repertorio que va a ir emergiendo en diversos momentos del arte occidental en el que nos hemos centrado.

El primer aspecto que podemos destacar en cuanto a la semántica y simbología dada a la paz por medio de la imagen es su personificación y divinización. Es una figura humana, una mujer y una diosa. Estos tres rasgos la hacen cercana a la sociedad. Su semejanza física hace que sea percibida como una congénere, con iguales rasgos e iguales expectativas, pero la identificación como una deidad le añade a la paz los poderes sobrenaturales de los dioses y sus virtudes. Como diosa generalmente es representada de pie e inmóvil, tranquila y reposada, como algo sobrenatural, a veces apoyándose en una columna, como imagen de la seguridad. En menor medida se representa caminando y corriendo. Estas actitudes más dinámicas de movimiento aparecen especialmente con la paz asociada con el poder y la consecución de una victoria.

Así pues, la paz como una mujer. Podemos afirmar sin duda alguna que el campo semántico y semiótico de la paz es femenino. Frente a ello, la guerra tiene como más claro exponente el género masculino: Marte es la más clara alusión a la guerra. Pero además, tendencialmente, se establece una relación entre el poder público y lo masculino como vía para conseguir la paz. Salvo contadas ocasiones no se posibilita a la mujer como vía efectiva y pública para conseguir la paz. Las instancias que se consideran generalmente más eficaces para la consecución de la paz son el ejército, casi siempre representado por soldados, y el gobernante. Los medios son masculinos, tanto terrenales (gobernante, ejército), mitológicos (Hércules), como divinos (Mercurio, Júpiter y Marte son a los únicos dioses a quienes se les otorgan las leyendas y títulos de pacificadores). La paz y sus efectos están asociados sin duda con lo femenino pero haciendo referencia a un ente abstracto e ideal, sin representar un recurso pragmático de acción.

A lo largo de la historia se ha mantenido el discurso de paz-mujer y guerra-hombre de

la Antigüedad porque éste seguía siendo válido. Sin embargo, hemos de anotar un momento clave en la historia en que se produce un cambio de percepción en la imagen de la mujer y de la percepción de la paz.

La identificación visual de la Paz con una mujer se ha mantenido casi de forma unánime e imperante a lo largo de la historia del arte hasta el siglo XIX, momento en que presenciamos un distanciamiento social y artístico entre la figura de la mujer y la paz. Todo ello no implica una simple contradicción de género entre la paz-mujer y la guerra-hombre. Hay situaciones intermedias. El hombre se aproxima e identifica también con un tipo de paz. La validación de la paz como un valor femenino es compartida inmediatamente con los personajes masculinos como mediadores de tal principio, baste recordar cómo los propios gobernantes o ejércitos son ensalzados como pacificadores. Del mismo modo, el género femenino se acerca simbólicamente a la guerra. En la exaltación de los ejércitos, es habitual la representación de la Victoria como una mujer.

Un primer grupo, que supone el tipo más frecuente, es el constituido por la única representación de la Paz por medio de una mujer y con diversos atributos. Aunque tradicionalmente se asocia con la rama de olivo y cornucopia o caduceo, sin embargo, hay una gran riqueza de atributos, y por tanto de significados, con los que se identifica la paz. Representada como una mujer vestida con la tradicional túnica con cingulo bajo el pecho, aparece en gran parte de las ocasiones de pie, en actitud inmóvil y descansado el peso del cuerpo en una pierna, tal como es habitual representar a las deidades en la Antigüedad. En menor medida aparece sentada, tanto con trono de respaldo alto como bajo; en ocasiones se trata de la silla «curul», símbolo de autoridad entre los romanos. Generalmente tiene la cabeza descubierta y lleva el pelo recogido con un moño a la altura de la nuca. En otras ocasiones aparece vestida con coraza y casco haciendo alusión a una victoria militar.

Entre sus atributos más habituales hemos de citar la rama de olivo y la cornucopia o cuerno de la abundancia. Por tanto encontra-

mos un primer aspecto de identificación entre la paz, como sinónimo de abundancia, y la mujer, visualizada preferentemente como sinónimo de fertilidad. Desde esta perspectiva se clarifica uno de los motivos de la selección de la figura de una mujer para simbolizar la paz. Pero junto al valor de la abundancia hay otra identificación también muy frecuente: la paz aparece identificada o asociada con *Venus*, diosa del Amor. Algunos cuadros de Veronés o de Rubens son un buen ejemplo.

A estos atributos identificativos hemos de añadir otros como el cetro, la paz con un enemigo o vencido arrodillado a sus pies, la jabalina, el caduceo, las armas, el globo terráqueo, el estandarte, la antorcha, la pátera, la espiga de trigo, la rama de palma, el laurel o el timón.

El pacto o acuerdo entre las partes ha sido otro de los significados más presentes en la semiótica de la paz. Su representación icónica son dos manos que se estrechan. Se trata de dos manos derechas que simbolizan dos partes diferentes que llegan a un pacto, a un acuerdo. Aparece ya en las monedas romanas con la leyenda *Pax*. Desde el medioevo es frecuente la forma de representar este pacto mediante el acercamiento de las manos, como encontramos en miniaturas medievales que representan acuerdos de tregua y paz.

Entre otras simbologías cabe mencionar la asociación y relación de la idea de paz con el monarca. No obstante, las leyendas y símbolos que le acompañan mientras al gobernante están siempre ligados a la coyuntura histórica en que se produce la obra, la paz tiende a adquirir una dimensión temporal mayor, es un símbolo que trasciende la propia realidad del monarca aunque dependiente de éste. El gobernante es el que firma la paz a través de batallas, victorias y pactos concretos. Aún en los momentos históricos de mayor expansión conquistadora o de mayor violencia interna, la imagen del gobernante se va a asociar con la virtud de la paz y ésta con el poder, adquiriendo entonces la consecución de una victoria militar un carácter de garantía de la paz. Pero la paz no sólo se personifica sino también se cosifica por medio de otros signos como un altar dedicado a la paz, o bien un templo cerrado, atendiendo éste último al valor

simbólico dado a cerrar el Templo de Jano en tiempos de paz. El símbolo más universal es el *Ara Pacis* de Roma, que nos ofrece un cuidadoso programa iconográfico e iconológico diseñado por el Senado. En el Campo de *Marte*, dios de la guerra, se eleva simbólicamente un altar dedicado a la *Pax*. El altar nos descubre una paz correspondiente semánticamente con la abundancia, expresándose esta sinonimia a través de la representación de *Tellus*, una mujer con corona de espigas y amapolas que sostiene dos niños y rodeada con otros símbolos alusivos a la abundancia –espigas, amapolas, res, cordero–. El conjunto del altar representa algo idílico pero no inalcanzable ya que el poder imperial, presente en una larga procesión dinástica, y con el beneplácito de los dioses, puede hacer realidad ese horizonte anhelado. Esta identificación entre la paz y la abundancia la encontramos en otras obras del arte romano, tanto algunas que siguen la tradición del *Ara Pacis* como otros relieves en los que se alude a la fecundidad y a la paz en la naturaleza, o bien a paisajes bucólicos que asocian la paz con el bienestar.

A partir del XIX, la paz empieza a dejar de ser representada como una mujer y se erige un nuevo símbolo como es la paloma de la paz, coincidiendo con nuevas representaciones de la paz no como un atributo del poder sino como un estado deseable. Estas ideas y valores semánticos en torno a la paz plasman en ocasiones los deseos de una Arcadia, de lecturas del pasado que presentan utópicas sociedades deseables que se interpretaban como edades áureas de la paz. En otros casos, se presentan alternativas, ideas que mueven hacia una cultura de la paz. Así, por ejemplo, en el Mural de la Paz para el Ayuntamiento de Vallauris que pintara Picasso, aparece en la parte central un Pegaso alado tirando de un arado guiado por un niño; a la izquierda un brillante y colorido sol, cuyos rayos son espigas de trigo, ilumina entre otros a la maternidad (una madre que lee mientras está amamantando a un niño) –y al estudio– (un hombre que escribe en actitud pensativa). En el lado izquierdo unas mujeres bailan al son de un hombre que toca la flauta; un niño sostiene la balanza de la igualdad bajo la sa-

biduría, simbolizada en un búho sobre su cabeza. La balanza tiene a un extremo gOLONDRINAS en una pecera, y en el otro una jaula con peces. En esta obra, Picasso interpreta la paz como sinónimo de fertilidad, como un valor alcanzable con la sabiduría y un período donde se fomentan las artes como la música, el baile y la escritura.

Véase también: Paloma de la paz, Semiótica de la paz, Simbolismo y paz.

Bibliografía:

- DÍEZ JORGE, M.^a Elena (2000), «La expresión estética de la paz en la Historia», en MUÑOZ MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds), *La Historia de la Paz. Tiempos, espacios y actores*. Granada, Universidad de Granada, 359-397.
- HOLLIDAY, Peter J. (1990), «Time, History, and Ritual on the Ara Pacis Augustae». *The Art Bulletin*. LXXII, 4, 542-557.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (1998), «Eirene y Pax. Conceptualización y prácticas pacíficas femeninas en las sociedades antiguas». *Arenal*, 2, vol. 5, (Julio-Diciembre), 239-261.
- MUÑOZ MUÑOZ, Francisco A. y DÍEZ JORGE, M.^a Elena (1999), «*Pax Orbis Terrarum*. La paz en la moneda romana», en *Florentia Iliberritana* (Granada), 10, 211-250.

ELENA DÍEZ JORGE

SIMPATÍA. Disposición afectiva hacia las personas con las cuales se comparten buenas sensaciones, o que nos es grata su compañía (del latín *simpathia* y este a su vez del griego *simpátheia*, participación en unos mismos sentimientos). La *simpatía* puede ser un sentimiento espontáneo, motivado por cualidades que se perciben en las otras personas, y se encuentra muy cercano al cariño y al afecto. Una de sus consecuencias es que se comprende bien lo que expresan o hacen las personas que a uno les *caen simpáticas*, se desea que les sucedan buenas cosas, etc. A veces se utiliza en plural: *les muestro mis simpatías*.

Fueron los antiguos griegos quienes inventaron la palabra y el concepto, la primera de las cuales ha perdurado como un cultismo en la lengua castellana, sin apenas variaciones.

En Grecia tenía un significado más amplio que el de amistad y afinidad que tiene en español; venía a denotar en los filósofos y los pitagóricos una especial relación de inclinación y buena armonía entre los elementos, que se hacía extensiva a todos los seres y cuerpos físicos del universo. Llegó a ser incluso sinónimo de lo que los romanos conocían por concordia, siendo la antipatía la discordia en su sentido más lato. En la medicina griega es empleada con profusión para referirse al equilibrio y buena entente de los humores entre sí y a la relación que se establece entre órganos no directamente unidos, así como al grado de aceptación de una medicina por un cuerpo enfermo, de esta manera los fármacos se encuentran en una relación de simpatía o antipatía con el estado de los enfermos.

De la lectura de los clásicos griegos se desprende que la simpatía era una auténtica fuerza de la naturaleza que abarcaba desde los astros celestes y objetos físicos hasta las relaciones entre todos los seres vivos, comprendiendo en este concepto tanto plantas como animales y hombres. De alguna forma la *simpatheia* griega entiende que aquellos que comparten una misma circunstancia vital y se encuentran en una comunidad de intereses tienden a sentirse «simpáticamente» atraídos el uno por el otro, el máximo ejemplo de *simpatía* en el mundo griego era el del matrimonio, puesto que los cónyuges se encuentran dentro de una misma experiencia vital, así lo confirma algunos pasajes de la literatura griega que contemplan la vida en convivencia como *simpatheia*, con el significado de comunidad de intereses e identidad de experiencias.

Con el tiempo, y haciendo la salvedad de la fisiología y la patología, que sí conservarán la denominación de *simpatía* para explicar ciertos procesos de los órganos internos, su sentido se especializará en el campo de las relaciones humanas, donde vendrá a expresar el afecto mutuo que, por generación espontánea, surge entre dos o más personas, e igualmente la misma inclinación dirigida a animales o cosas, y a la que se intuye en algunos animales, en cuyo caso suele recibir el nombre «querencia». Por *simpatía* también se

conoce el aura particular que de forma involuntaria desprende una persona en torno de sí y que la hacen agradable y atrayente a los ojos de los demás.

Como se puede comprobar la *simpatía*, independientemente de los grados o escalas en que funcione o se ejerza es un elemento vital, en cuanto que puede sustentar otras motivaciones, actitudes y comportamientos, para establecer unas buenas relaciones.

Véase también: Amistad, Amor, Filantropía, Fraternidad.

Bibliografía:

SCHULER, Max (1957), *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires, Losada.

LONG, Anthony (1977), *Filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid, Alianza Universidad.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y MARCELO LORENTE LINDES

SINERGIA. Se utiliza para definir la acción coordinada de colaboración de varios entes para realizar una función. Proviene del griego *sun-ergon* (palabra compuesta del preverbo *sun* –con, juntamente, etc.– y el sustantivo *ergon* –obra, trabajo, acción–), que significa trabajo común, colaboración; en propiedad se trata de un cultismo, ya que en el griego antiguo se atestigua la palabra «sunergia», que ha sido trasladada al español sin apenas variaciones.

Sabemos a través de Aristóteles que uno de los rasgos distintivos de las especies superiores sobre las inferiores era precisamente la colaboración mutua entre sus miembros; junto con la ayuda y la benevolencia era uno de los fundamentos de toda *sociedad* que pretendiera recibir el nombre de tal. Pero no siempre y sin más cabe la interpretación de ayuda, asistencia y cooperación, en su vertiente más abstracta *sinergia* define la unión de dos o más individuos para la consecución de un fin común, sin entrar a valorar la licitud del objetivo que los aúna, por lo que en su mal sentido también denota conspiración y conjura, en un fiel reflejo de la ambigüedad y abstracción de algunos términos griegos.

Más modernamente la palabra se ha reservado para sentidos muy específicos y especializados de la ciencia; como es el caso de la física, que la aprovechó para significar la acción concertada de dos o más fuerzas en común, cuya resultante es necesariamente mayor que la suma individual de cada una de ellas; o la fisiología y la biología, que la define como el concurso de dos o más órganos en la realización de una función en la que se encuentra interesado un organismo, por ejemplo la alimentación, que aparte de ser una actividad vital para cualquier tipo de forma de vida, necesita de la colaboración de más de un órgano para llevar a cabo su cometido; siguiendo la idea de la nutrición, la medicina moderna explica por «sinergia» el hecho de que el consumo combinado de avena y maíz reporte al organismo un número mayor de proteínas que si éste se produjera por separado.

No es, por tanto, una palabra del vocabulario básico de cualquier hispano parlante, pero, en los últimos años podemos decir que la palabra se ha incorporado en ciertos ambientes científicos para resaltar las potenciales interacciones entre los elementos de un sistema. En el campo de las ciencias sociales encuentra un lugar muy adecuado en razón de que expresa la idea de que la suma total de beneficios obtenidos por una sociedad o agrupación humana exceden cualitativa y cuantitativamente de la media ponderada de la adición de los esfuerzos individuales. Cuando se da esa circunstancia de «valor añadido» al trabajo individual, que se produce en el esfuerzo coordinado hablamos de *sinergia*. En sentido parecido lo utiliza la ecología al abordar las relaciones en los ecosistemas.

Desde el campo de la antropología se empleó el término para designar las actividades de algunas tribus en las que los intereses del individuo estaban tan plenamente identificados con los de la sociedad a la que pertenece que las manifestaciones violentas de la conflictividad y la *agresión* se encontraban limitadas al mínimo y no existían diferencias apreciables entre obrar para uno mismo o para la tribu. La *sinergia*, el producto obtenido de la combinación de trabajos individuales, se incrementa sin el aumento de las fuerzas aplicadas en el objetivo común.

Lo que la teoría de la *sinergia* viene a presentar es, si bien se mira, un absurdo, el absurdo que niega que 2 más 2 sean siempre 4, sino 5, 6, 7, o más (esto en el caso de la *sinergia* «positiva», en el caso de la «negativa» los resultados obtenidos pueden ser inferiores a los de la suma separada e individual). La paradoja se explica por el efecto multiplicador y potenciador de la sinergia, efecto mágico que desdice las leyes más básicas de la aritmética merced al amor, el diálogo, la colaboración y la ayuda mutua. Esta evidencia no ha pasado desapercibida para las empresas, que han intentado aprovecharla por medio de una serie de medidas o estrategias de trabajo como pudiera ser la puesta en común del conocimiento, del espacio laboral y la coordinación a todos los niveles y escalas; muchos de los objetivos de los grupos humanos, ya sean empresariales o no, se logran por la canalización de energías.

Véase también: Cooperación, Sinergia social.

Bibliografía:

CUERVO CASTAÑEDA, Mario (1995), *El trabajo en equipo y la sinergia*. Cali, Instituto FES de Liderazgo.

ROBBINS, Stephen P. (1993), *Comportamiento organizacional: conceptos, controversias y aplicaciones*. México, Prentice Hall International.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y MARCELO LORENTE LINDES

SINERGIA SOCIAL. El concepto de sinergia persigue dar cuenta del comportamiento de un sistema completo, que resulta impredecible a partir del comportamiento de cualquiera de sus partes tomadas aisladamente. Fueron los químicos los primeros en reconocer la sinergia, cuando descubrieron que toda vez que aislaban un elemento complejo, o separaban átomos o moléculas de un compuesto, las partes separadas y sus comportamientos singulares jamás lograban explicar el comportamiento de todas las partes asociadas. El concepto sinergia significa, en fisiología, «colaboración de varios órganos en una función». El término griego del cual deriva quiere decir cooperación y acción conjunta. En este

sentido, la sinergia connota una forma de *potenciación*, es decir, un proceso en que la potencia de los elementos asociados es mayor que la potencia sumada de los elementos tomados aisladamente.

Ya en el pensamiento de Aristóteles se intuye el hecho de que «el todo es más que la suma de las partes», lo que permite dar cuenta de una forma de pensar la realidad como una totalidad, esto es, como un fenómeno que no puede ser reducido exclusivamente a sus elementos componentes desagregados. La introducción, sin embargo, del pensamiento analítico y la hegemonía cultural que fue ejerciendo en el desarrollo de todo el pensamiento moderno hizo olvidar la perspectiva totalizante u holística, instalándose de ese modo una concepción respecto de la realidad constituida como por partes, piezas o dimensiones separadas entre sí y operada cada cual en forma autónoma. De allí derivó una concepción explicativa de su operar en forma de relaciones monocausales. Cada efecto o resultado era posible de explicar substantivamente por el accionar de una causa. A cada efecto se correspondía una causa y viceversa. En la medida en que la existencia de un determinado fenómeno pudo ser explicado suficientemente atribuyéndolo a determinada causa, se fue también haciendo posible operacionalizar la explicación introduciendo cierta causa para producir deliberadamente un resultado. En ese momento se hizo posible invertir la relación explicativa y transformarla en una relación operativa y se introdujo la noción de eficiencia, que sintéticamente consiste en minimizar las causas (denominadas medios o recursos para estos efectos) maximizando los efectos (fines o resultados). Esa operación de optimización, que pudo ser adecuada en otro momento de la historia humana acorde a otros mapas de realidad, es la que hoy requiere ser sustituida por una nueva noción, que es la de sinergia.

Enfocar el desarrollo en términos sinérgicos, implica un intenso cambio de la racionalidad económica dominante. Obliga, entre otras cosas, a un cuestionamiento profundo del concepto de eficiencia. Esta suele asociarse a nociones de maximización de productividad y de utilidad, a pesar de que ambos términos son ambiguos. Tal como Taylor la

entendía –para ilustrar con un caso, conspicuo– al llevar el criterio económico al extremo más alienado de la razón instrumental, la productividad se nos aparece como bastante ineficiente. Sobredimensiona la necesidad de subsistencia y obliga al sacrificio de otras necesidades, acabando por amenazar la propia subsistencia.

1. *Mirando la realidad desde otra perspectiva.* El saber y el conocimiento son recursos sinérgicos. Solamente llegan a ser tales en la medida en que al darse de unos a otros fructifican en la producción de nuevos sentidos, de nuevas significaciones, de nuevas verdades. Si no fuesen compartidos no lograrían llegar a ser lo que son, les estaría negado alcanzar su vocación o naturaleza peculiar y específica. El conocimiento se hace tal en un proceso de diálogo del sí mismo con el otro y de confrontación crítica del pensamiento y verdades propias con las de los demás. Es un construirse del yo, en su dimensión cognitiva, con la alteridad. Los saberes son conocimientos que se han ido acumulando durante largo tiempo mediante procesos en que han participado muchos seres humanos, interactuando de diversos modos y transmitiéndose unos a otros los logros individuales e incrementando de esa manera el saber individual y colectivo.

Jorge Luis Borges haciendo referencia al sentido profundo de la conversación o diálogo presenta de una forma magistral lo señalado en el párrafo anterior:

«Con el correr de la conversación he advertido que el diálogo es un género literario, una forma indirecta de escribir... El deber de todas las cosas es ser una felicidad; si no son una felicidad son inútiles o perjudiciales. A esta altura de mi vida siento estos diálogos como una felicidad... Las polémicas son inútiles, estar de antemano de un lado o del otro es un error, sobre todo si se oye la conversación como una polémica, si se la ve como un juego en el cual alguien gana y alguien pierde. El diálogo tiene que ser una investigación y poco importa que la verdad salga de boca de uno o de boca de otro. Yo he tratado de pensar, al conversar, que

es indiferente que yo tenga razón o que tenga razón usted; lo importante es llegar a una conclusión, y de qué lado de la mesa llega eso, o de qué boca, o de qué rostro, o desde qué nombre, es lo de menos».

Es interesante destacar en relación al tema que analizamos algo que afirma Francisco Varela en un trabajo sobre las tendencias y perspectivas de las ciencias cognitivas: «La inteligencia ha dejado de ser la capacidad para resolver un problema para ser la capacidad de ingresar en un mundo compartido».

2. *Propuesta de una inversión conceptual de un fenómeno conflictivo: el poder.* Considero que es necesario distinguir en relación al poder tres dimensiones. La primera, la más habitual y la cual difícilmente logramos trascender al reflexionar sobre el poder: el poder sobre otros. El poder dominatorio, el poder excluyente y coherente con la ideología de la escasez. Poder visto como algo por lo cual hay que competir y luchar contra otros para poseerlo y hacerlo propio. Poder sentido como algo que me permite asignar a otros mi visión del mundo, mis verdades y mis deseos, mis intereses o mis sueños y utopías, imponiendo mi voluntad sobre sus proyectos y protagonismo, anteponiendo mi propia realización sobre las de otros. Sobre esta visión se ha debatido y escrito mucho y no tiene mayor sentido abundar en ello.

La segunda dimensión hace relación con otro tipo de poder: el poder sobre uno mismo. Es el poder que implica ampliar el horizonte de la existencia propia, lo cual puede ser mediante el hacerme dueño de mi corporalidad, como cuando aprendí a caminar (emoción que unos pocos privilegiados recuerdan) o a andar en bicicleta; o por medio de la expansión del dominio de mi inteligencia, como cuando comencé a leer o a hablar otro idioma; o por medio del reconocimiento del otro, como cuando alguien provoca nuestra admiración o cuando nos enamoramos de otra persona. En todos estos casos se produce una expansión interior, nos abrimos a una nueva dimensión de nuestra existencia, aflora algo que antes no estaba, surge una fuerza, energía o poder que amplía nues-

tro dominio o potestad sobre la propia existencia, emerge un poder del cual nos hacemos dueños y protagonistas y que nos permite protagonismo.

El tercer tipo de poder: el poder con otros. El poder como participación. Es el poder que tenemos sobre nosotros mismos pero cuya significación y sentido es ampliado mediante el ponerlo cada cual en común con otros, para asumir de ese modo colectivamente el protagonismo sobre nuestra existencia social. Este es un poder de servicio, de apoyo y colaboración al desarrollo de proyectos asumidos en forma colectiva. Es una forma de poder y ejercicio de éste eminentemente participativo, donde cada cual apoya al otro y a la vez se apoya en el otro generando de ese modo nuevos contextos, nuevas realidades y produciendo una suerte de potenciamiento mutuo, donde cada cual puede alcanzar mucho más que lo que puede en forma aislada, pero donde a la vez autolimita su propio espacio de aspiraciones, deseos y expectativas en función del interés colectivo.

John Friedmann ha identificado lo que él denomina las bases del poder social, éstas son:

a) Tiempo disponible, libre, no estructurado. Es decir más allá del requerido para la subsistencia. Sin tiempo a su disposición las personas están incapacitadas para mejorar su situación. Las personas requieren por lo tanto de tiempo «propio» para organizarse, para estudiar, para desarrollar relaciones sociales, para dedicarlo a cambiar su situación vital.

b) Espacio para llevar a cabo actividades de soporte a la vida. El espacio más obviamente necesario es un lugar seguro donde desarrollar la economía doméstica misma: un pedazo de tierra, instalaciones básicas, una morada, acceso a la locomoción. El más elemental requerimiento para la ciudadanía económica y por ende política es un domicilio permanente, un espacio defendible. El derecho a un espacio vital es uno de los más elementales derechos humanos.

c) Conocimiento relativo a saber qué es relevante para su existencia y el saber cómo hacer para mejorar sus condiciones de vida.

d) Información segura, la cual es necesaria para hacer muchos tipos de conocimiento

efectivos. Ya que es variable, la información introduce un elemento de tiempo en el conocimiento. Uno de los más importantes tipos de información concierne a las condiciones de la propia comunidad: ¿quienes son los vecinos? ¿cómo son la mayoría de ellos? ¿qué partes de la comunidad disponen de agua potable, luz, etc.? ¿qué destrezas están disponibles? ¿cuales son las condiciones ambientales?, y así muchas otras informaciones. Es la información posible de obtener a través del auto estudio. Pero también es muy importante la información originada en el mundo exterior a la comunidad.

e) Organización social. Aquellos que están aislados de otros carecen de una importante dimensión de poder. Cuando las organizaciones de la comunidad no son controladas por el Estado (o por el partido político dominante) ellas tienden a ser vistas como una amenaza. Pero, sin organización muy poco puede ser logrado. La lucha por el espacio vital es típicamente una lucha colectiva, y asimismo el esfuerzo requerido para proveer la infraestructura esencial a la comunidad. En un medio altamente politizado, puede ser ingenuo esperar que las organizaciones comunitarias permanezcan ajenas a la influencia política. Pero la influencia política no las torna inefectivas; por el contrario, es a menudo la condición para su efectividad.

f) Acceso a redes sociales. Típicamente, las redes sociales son de tres tipos. Existen las formadas por parientes o parientes ficticios, como el compadrazgo. Existen las redes clientelísticas usualmente envolviendo a una persona intermediaria que tiene conexiones «útiles» en el mundo laboral y político. Y finalmente, existen las redes que crecen de asociaciones entre organizaciones de base, inspiradas por la Iglesia Católica u otras iglesias, organismos privados de desarrollo, partidos políticos, etc. El que carece de poder necesita la «protección» del fuerte ello explica la supervivencia del clientelismo a pesar de su carácter tradicionalista. Del mismo modo ocurre con el compadrazgo es una forma muy adecuada para la estrategia de vida de los más pobres. Lo que es nuevo es la auto-organización, usualmente implicando la existencia de un catalizador externo.

g) Acceso a instrumentos y herramientas de producción, incluyendo el acceso a una buena salud, ya que el cuerpo de una persona es su más importante «instrumento de producción». Tener acceso a herramientas de producción significa tener acceso a un trabajo o al capital para desarrollar un negocio por sí mismo, de ahí la importancia del acceso a recursos financieros, especialmente crédito.

Por otra parte Martín Hopenhayn, señala como una motivación fundamental para la participación, la voluntad de cada cual de *ser menos objeto y más sujeto*; y distingue asimismo cuatro motivaciones derivadas:

«1) ganar control sobre la propia situación y el propio proyecto de vida mediante la intervención en decisiones que afectan el entorno vital en que dicha situación y proyecto se desenvuelven; 2) acceder a mejores y mayores bienes y/o servicios que la sociedad está en condiciones de suministrar, pero que por algún mecanismo institucional o estructural no suministra; 3) integrarse a procesos de desarrollo en los cuales los sectores excluidos se constituyen en el chivo expiatorio de sistemas que muchas veces producen más marginalidad de la que disuelven; 4) aumentar el grado de autoestima *gregaria* mediante un mayor reconocimiento por parte de los demás de los derechos, las necesidades y las capacidades propias».

Todos los elementos señalados por Friedmann, así como las motivaciones identificadas por Hopenhayn, tienen que ver con un reconocimiento de nuevos recursos, fundamentalmente sinérgicos, en cuanto su uso hace relación con desatar energías que están de un modo u otro encadenadas a una cosmovisión donde la competencia y la escasez son los factores dominantes. Todos ellos son elementos asequibles, cercanos, sencillos y posibles de liberar en un mundo donde no prime la codicia y el egoísmo.

Humberto Giannini ha señalado que:

«Si algo malo nos ocurre, en cambio, es el no estar salvando esos sentimientos,

esos hábitos que nos atan a la *dura realidad* y le dan algún sentido; si algo malo nos ocurre es, como dice Pascal, el hecho de quemar el presente que tenemos (lo efímero) por un poder ser que, en última instancia, se reduce a mero anhelo de poder».

Lo que esboza Giannini, y es una clave al parecer fundamental, es que el poder ser nos empuja a anhelar poder, lo que nos impide así ser libres para vivir lo que efectivamente somos: nuestro cotidiano existir, nuestras rutinas diarias, nuestros afectos anclados en hábitos, nuestros lugares y rincones habituales y queridos, nuestro pasar y nuestro quedar.

La mayor parte de la existencia social está construida sobre la base del establecimiento de procesos de institucionalización de las relaciones sociales, ello implica la creación de diversas normas y pautas de conducta que regulan los ámbitos de actuación de las personas, gran parte de aquellas reforzadas por grados diversos de control social. Lo anterior implica la casi absoluta desaparición de la gratuidad en esas formas de relación entre las personas. El mundo que tenemos nos provee de muchísimos descubrimientos, encuentros y creaciones pero no todos son originales, verdaderos y profundos. Y sólo en la gratuidad o mediante la gratuidad es posible el encuentro verdadero, el descubrimiento profundo, la creación original. Únicamente en un ámbito de relaciones donde no prime la obsesión por la eficiencia, por la competencia, por el logro y por el rendimiento será posible el surgimiento sinérgico de lo gratuito, de lo inefable y de lo que yo siento como lo más propiamente humano: la ternura y la compasión.

Véase también: Poder integrador, Sinergia.

Bibliografía:

- BORGES, Jorge Luis (1985), *Borges en diálogo: conversaciones de Jorge Luis Borges con Osvaldo Ferrari*. Buenos Aires, Grijalbo S. A.
- ELIZALDE, Antonio (1993), «Reflexiones acerca de la sinergia social: aproximaciones a una utopía de la abundancia», *El Filósofo Callejero*, 4, Santiago de Chile.

- ELIZALDE, Antonio y QUIROGA, Rayén (2000), «Desarrollo y Sustentabilidad» en *Participación, Superación de la Pobreza y Desarrollo Sustentable. Aprendizaje de los Fondos Sociales y Ambientales de América Latina y El Caribe*. Santiago, Fondo de las Américas y Fosis.
- FRIEDMANN, John (1989), «Collective Self-Empowerment and Social Change», «IFDA DOSSIER», 69, jan/feb, Nyon, Suiza.
- HOPENHAYN, Martin (1988), «La participación y sus motivos», *Revista Acción Crítica*, 24, Diciembre, Lima.
- VARELA, Francisco J. (1990), *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona, Gedisa.

ANTONIO ELIZALDE HEVIA

SISTEMA-MUNDO. Esta palabra es heredera de *économie-monde* utilizada por el historiador Fernand Braudel para designar una economía que es un mundo en sí misma, que tiene una división del trabajo completa y que es claramente distinguible y remarcable con respecto a las restantes. El mismo Braudel utilizaba también *économie mondiale* para referirse a aquella economía que alcanza a ser coextensiva con el mundo. Esa distinción es la que retoma Immanuel Wallerstein en su estudio publicado en 1974 sobre el sistema-mundo moderno: por un lado estarían los sistemas históricos de organizar la producción y la distribución, el acceso al poder, la elaboración de una legitimación de la economía, la política y la desigualdad por ambas generada y la aplicación del uso de la violencia directa para mantener el sistema en funcionamiento. Desde este punto de vista, han existido innumerables sistemas-mundo. Sin embargo, y en la misma línea que Braudel, un sistema-mundo particular, el capitalista, evolucionó desde sus orígenes europeos en el «largo» siglo XVI hasta convertirse en sistema mundial, coextensivo con el planeta en un proceso de globalización histórica ya concluido.

Como enfoque (o teoría), el de los sistemas-mundo contiene las siguientes proposiciones sobre el funcionamiento del sistema-

mundo contemporáneo, o sistema mundial: 1. La fuerza motriz del sistema consiste en la acumulación incesante y competitiva de capital; 2. Su estructura es polar, con un centro que acumula los bienes producidos por el funcionamiento del sistema y una periferia sobre la que caen los efectos negativos del mismo; 3. El sistema-mundo contemporáneo es un sistema interestatal en el que se suceden periodos de rivalidad entre superpotencias y periodos en los que una de ellas ejerce la hegemonía hasta que, mediante una guerra entre superpotencias, también llamada «mundial», resuelve la nueva fase de rivalidades; 4. El sistema-mundo es también una economía-mundo en la que son observables fases de prosperidad y de depresión de forma relativamente regular según los llamados ciclos *Kondratiev*; 5. Desde un punto de vista cultural, el sistema-mundo contemporáneo presenta una doble cara, a saber, la del universalismo, que corre en paralelo con la necesidad de legitimar una economía mundial, y la del particularismo, necesario para legitimar la fragmentación de la fuerza de trabajo, una de cuyas formas es el nacionalismo. El principio básico en el análisis de los sistemas-mundo es que la explicación debe partir del todo y de sus reglas del juego antes que de las partes y de las posibles estrategias idiosincráticas de sus posibles actores.

Su aportación a la investigación de/para la paz es doble. Por un lado, permite mejores diagnósticos sobre las condiciones globales de la violencia directa y de sus relaciones con la violencia estructural tanto a escala del sistema mundial como en el interior de sus unidades constitutivas. Por otro lado, aporta una clara conciencia de los límites de la acción posible que evita convertir aquella investigación en una enumeración de buenos deseos que no toma en consideración su eventual viabilidad. Su riesgo mayor, en cambio, es una tendencia al fatalismo que acaba presentando como inútil cualquier esfuerzo que se haga por modificar un sistema tan fuerte y duradero como ha sido el sistema-mundo moderno.

Véase también: Capitalismo, Globalización.

Bibliografía:

- BRUCAN, Silviu, FRANK, Andre Gunder, GALTUNG, Johan y WALLERSTEIN, Immanuel (1993), *El orden mundial tras el fracaso de la Guerra del Golfo*. Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert
- TORTOSA, José María (2001), *El largo camino de la violencia a la paz*. Alicante, Universidad de Alicante.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1997), *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona, Icaria.
- JOSÉ MARÍA TORTOSA

SOBERANÍA. En la concepción de la soberanía predominante en el mundo moderno, ésta se ha entendido como el poder efectivo y reconocido que ejerce un estado sobre su territorio y los habitantes de éste. De acuerdo con esta definición, la soberanía posee una dimensión externa y otra interna. En su aspecto externo, un Estado se considera soberano cuando otros Estados reconocen que posee autoridad completa y final sobre su territorio y quienes lo habitan. Internamente, la soberanía se atribuye a la persona o personas, o bien al grupo o institución, que poseen la autoridad última. En ambos casos, esta concepción de la soberanía implica que un Estado soberano es la autoridad final, esto es, no puede estar sometido a otra autoridad, pues entonces ésta sería la soberana.

Un aspecto aparentemente paradójico de la noción de soberanía consiste en que, al tiempo que implica la existencia de una autoridad final, absoluta, dentro de la comunidad política estatal, ha implicado tradicionalmente también la inexistencia de autoridad suprema alguna fuera de las fronteras estatales. En efecto, la noción de soberanía lleva a considerar a los distintos Estados iguales, al menos *de iure*, en cuanto a su autoridad sobre los sus respectivos territorios, esto es, como igualmente soberanos. De hecho, cuando los Estados han invocado su soberanía frente a otros no han hecho sino reafirmar su independencia, negar la existencia de autoridad externa alguna a la que hubieran de someterse obligatoriamente.

De la antecedente definición de soberanía se sigue también que la mera posesión efec-

tiva del poder por parte de un gobernante o grupo no es condición suficiente para la atribución de soberanía. Es, además, necesario algún grado de *reconocimiento* tanto por parte de otros Estados como por parte de los gobernados. Ahora bien, resulta difícil establecer qué grado de reconocimiento es suficiente para hablar de *soberanía*, lo que provoca no pocos litigios. Así, se da el caso de gobiernos cuya soberanía es reconocida por algunos Estados y organismos internacionales pero no por otros (por ejemplo, el gobierno de los talibanes en Afganistán era reconocido por muy pocos países, incluso cuando controlaba la mayor parte del territorio afgano y Kabul, la capital del Estado). También se plantea el mismo problema en el plano interno, especialmente con respecto a la *autoridad* (y no mero poder) que poseen, especialmente, regímenes no democráticos (aunque seguramente ningún gobierno podría sostenerse indefinidamente recurriendo meramente al poder coercitivo sin el apoyo de, al menos, algún sector significativo de la población). Por otra parte, el mero reconocimiento formal de autoridad, en ausencia de poder efectivo, tampoco es condición suficiente para la atribución de soberanía. Así, la comunidad internacional suele terminar por no considerar soberanos a gobiernos en el exilio, por muy legítimamente que fueran elegidos en su día, y por reconocer la soberanía de los gobernantes efectivamente instalados en el poder.

Históricamente encontramos importantes diferencias a la hora de decidir a quién, a quiénes o a qué se le ha de atribuir la soberanía, unas diferencias que se aprecian tanto al examinar los tratados de teoría política como las constituciones y legislaciones de los distintos países. Así, la soberanía se ha atribuido en algunos casos a un individuo (el monarca soberano), al parlamento, al gobierno democráticamente elegido, a los ciudadanos (el pueblo soberano), a la Constitución o al Estado como tal.

El surgimiento del Estado como forma de organización social proporcionó una condición necesaria para el surgimiento del concepto de soberanía, desconocido (e innecesario) en las sociedades pre-estatales; pues con

el Estado aparece una clase gobernante que se impone sobre la comunidad que rige y que precisa justificar ante ésta su poder. Más tarde, el término «soberanía» hizo aparición para expresar la idea de que existe en la sociedad una autoridad última y absoluta, una idea que ha estado asociada al concepto de soberanía hasta la actualidad, y que sólo recientemente ha comenzado a discutirse. En el mundo antiguo, la expresión más acabada de esta idea se encuentra en la concepción del *imperium* del emperador sobre los ciudadanos de Roma. Ahora bien, pese a la paulatina transformación del imperio romano en un régimen despótico, no faltaron en ningún momento quienes sostenían que la fuente de la autoridad (esto es, del poder *legítimo*) del emperador era el Senado, que representaba al pueblo romano. En la Edad Media cristiana, la cuestión de la soberanía sufrió una transformación importante con la tesis predominante de que la fuente de la autoridad del emperador se encuentra en la divinidad (justificación en la que frecuentemente desempeñaba un papel importante la figura de un intermediario, transmisor de esa autoridad: el Papa).

Hay que esperar a la segunda mitad del siglo XVI para encontrar, en la obra de Jean Bodin, una teoría moderna de la soberanía. Ésta tiene su antecedente en la necesidad que sienten las nuevas monarquías absolutas de proveerse de una autoridad desligada de la mediación eclesiástica, lo que obligó a complementar la justificación teocrática de la monarquía con las doctrinas de la época romana, que situaban la fuente de la autoridad del monarca en un acuerdo o contrato, explícito o implícito, con el pueblo gobernado. A este precedente hay que unir el más inmediato de las guerras de religión en Francia, en las que unos y otros se reservaban el derecho de desobedecer al monarca si éste actuaba contra la ley divina (tal y como ésta era interpretada por cada bando) o contra el derecho consuetudinario. En este contexto histórico, Bodin sostuvo que las guerras internas y el desorden sólo podían evitarse mediante la instauración en el Estado de una autoridad suprema cuyo poder no estuviera limitado por ninguna otra instancia. Ahora bien, esta tesis, que tiene un precursor claro en Maquia-

velo, se hallaba matizada en el caso de Bodin con su convencimiento de que el poder político sólo puede conservarse si los gobernantes respetan algunas normas morales y legales básicas y reconocen los derechos de sus súbditos, evitando así la tiranía.

Si en el mundo clásico se produjo el debate acerca de si la soberanía reside en los gobernantes o en el pueblo, el mundo moderno aportó una tercera solución: la soberanía reside en el Estado mismo. Esta aportación se encuentra claramente expresada por primera vez en la obra de Thomas Hobbes. Para Hobbes, la autoridad del Estado ha de ser soberana, esto es, una autoridad final, no subordinada a ninguna otra, porque en su ausencia se recaería en el caos que caracterizaba al «estado de naturaleza». Además de ilimitada, Hobbes sostenía que la soberanía del Estado era indivisible (lo que convertiría en inviables cesiones de soberanía como las otorgadas en nuestros días en favor de los Estados federales o de las comunidades autónomas). A las tesis de Hobbes respondieron, entre otros, Locke y los constitucionalistas ingleses, que insistieron en la idea de que la soberanía reside en el pueblo (lo que justificaba los límites impuestos al monarca por el parlamento que representa al pueblo), si bien aceptaron otros rasgos de la concepción hobbesiana de la soberanía. Rousseau coincidió con Hobbes en su aceptación del carácter ilimitado e indivisible de la soberanía, y confirmó la subordinación de los individuos al Estado, aunque, a diferencia de Hobbes, identificó el Estado no con su gobierno, sino con el pueblo y atribuyó, por consiguiente, a este último la soberanía. Esta doctrina influyó de forma considerable en las dos grandes revoluciones de finales del siglo XVIII: la revolución que condujo a la independencia de las colonias norteamericanas de Inglaterra y la revolución francesa de 1789.

Para Kant, la soberanía del pueblo de la que hablaba Rousseau se convierte en los Estados constitucionales, de hecho, en una soberanía teórica, mientras que la soberanía efectiva la detenta el poder ejecutivo, el gobierno del Estado. De ahí la necesidad de sustituir esa concepción de un Estado en el que sólo verbalmente la soberanía reside en el pueblo

por un Estado regido por la ley racional. En los siglos posteriores, las concepciones predominantes de la soberanía han evitado asimismo atribuir ésta tanto al poder ejecutivo mismo (lo que dejaría abierto el camino hacia el autoritarismo y el despotismo) como a los ciudadanos de carne y hueso (solución que despertaba los fantasmas de la «tiranía popular» y de la anarquía). La solución habitual ha consistido más bien en atribuir la soberanía a un cuerpo político abstracto, como el Estado constitucional o el «pueblo soberano» vagamente concebido.

En cualquier caso, sea cual sea la solución propuesta a la cuestión de la atribución de la soberanía, el carácter ilimitado e indivisible de ésta plantea algunos problemas a la hora de abordar la regulación pacífica de conflictos entre Estados y entre comunidades enfrentadas dentro de los Estados. En el caso de los conflictos interestatales, la paradoja de la soberanía estatal no ha pasado desapercibida a los pensadores políticos deste antiguo. Si uno de los argumentos en favor de la ilimitación de la soberanía estatal es la necesidad de disponer de una autoridad superior reconocida y con el suficiente poder coercitivo que impida que los conflictos intraestatales se diriman violentamente, el mismo argumento de la necesidad de evitar los enfrentamientos violentos puede utilizarse para cuestionar la autoridad suprema del Estado cuando se trata de conflictos internacionales. Para muchos, la única solución concebible consistía en disponer de una autoridad última que pudiera impedir la guerra entre los Estados, pero buena parte de esos tratadistas estaban convencidos, al mismo tiempo, de que esa autoridad soberana supraestatal no era posible. Así, tanto Hobbes como Spinoza sostuvieron que la misma soberanía estatal condenaba a las relaciones internacionales al «estado de naturaleza» que la creación del Estado había pretendido eliminar de puertas para adentro, lo que hacía imposible el desarrollo de cualquier forma de derecho internacional. En cambio, Hugo Grocio puede considerarse el gran precursor de la idea de un derecho internacional distinto de un problemático «derecho natural» y basado en el consenso entre los Estados. Más tarde, en el si-

glo XVIII, Vattel desarrolla las normas que habían de regular no sólo las confrontaciones entre los Estados en tiempo de guerra sino, especialmente, sus relaciones e intercambios en tiempo de paz. Con todo, permanecía el problema de cómo imponer alguna limitación al poder soberano de los Estados que impidiera el abuso de los más fuertes sobre los más débiles, un problema que sigue sin haberse solucionado de forma satisfactoria en la actualidad. En cualquier caso, no parece que la solución pueda ser análoga a la que aporta la noción de soberanía para la regulación de los conflictos dentro del Estado mediante la imposición de una autoridad última; pues la existencia de una autoridad última supraestatal significaría la eliminación de la soberanía de cada Estado, y éste es un objetivo al que difícilmente los propios Estados podrían contribuir. Una solución que muchos a partir del siglo XVIII propusieron como más realista fue la del equilibrio de poder entre los Estados independientes, un equilibrio que evitaría la agresión de los más fuertes a los más débiles y forzaría el logro de consensos que obligarían a las partes en virtud del mutuo interés por evitar las guerras y los litigios. Ahora bien, los limitados logros que esta solución aporta (ejemplificados por las grandes guerras que el continente europeo y otras regiones de la Tierra han conocido desde entonces) llevaron a sentir la necesidad de crear marcas legales e instituciones que limitaran la soberanía de los Estados.

La creación de la Sociedad de Naciones tras la Primera Guerra Mundial puede interpretarse como un reconocimiento, por parte de los Estados, de la necesidad de limitar su propia soberanía con objeto de salvaguardar la paz internacional. Ahora bien, el intento por parte de la Sociedad de Naciones de someter la soberanía de los Estados en aras de una organización federal mundial fracasó porque dicha Sociedad no poseía la autoridad efectiva suficiente para imponerse al poder de los Estados, justo cuando éstos, en virtud del uso de la ciencia y la tecnología al servicio de sus fines, se convertían en instituciones cada vez más eficaces y aumentaban enormemente su poder destructivo.

Varias características del mundo contemporáneo han provocado un cuestionamiento de la concepción tradicional que consideraba a la soberanía indivisible e imposible de compartir. Por un lado, tensiones nacionalistas dentro de algunos Estados y otras circunstancias históricas han favorecido soluciones como la concesión de amplia autonomía a territorios dentro del Estado o, incluso, la creación de Estados federales. Estas situaciones parecen casos de soberanía compartida (por ejemplo, entre los gobiernos de cada uno de los Estados federados y el gobierno federal). Sin embargo, los defensores de la concepción tradicional han respondido que en estos casos no son, en realidad, situaciones de soberanía compartida, ya que la soberanía reside en la Constitución que establece las reglas del Estado federal y a la que se someten tanto el gobierno central como el de los Estados federados.

Por otro lado, aún más frecuentes son los ejemplos que parecen indicar la existencia de soberanía compartida en el ámbito internacional. Ya en la segunda mitad del siglo XIX aparecen ciertas situaciones que pondrían en cuestión la doctrina de la soberanía indivisible, como los condominios que se aplicaron en su día a Sudán y a las Nuevas Hébridas o los protectorados tan comunes en África durante esa época. Más recientes son la creación de la ONU y de otras estructuras supraestatales como la Unión Europea. Los defensores de considerar a la soberanía indivisible, como Hinsley (1972), han argumentado que un Estado soberano puede aceptar limitaciones a su soberanía sin dejar de ser soberano, pues es precisamente el Estado quien, voluntariamente y en virtud de su soberanía, decide aceptar una normativa que le compromete a él y a otros.

Ahora bien, dejando a un lado la cuestión de cuál de las dos soluciones (soberanía indivisible o soberanía compartida) sea más elegante o económica desde el punto de vista conceptual, parece que con respecto al objetivo de la búsqueda de regulaciones pacíficas a los conflictos intra e interestatales, considerar que la soberanía es divisible y compartible proporciona más ventajas que el punto de vista contrario. Especialmente en un mundo

que se enfrenta a problemas que claramente desbordan el ámbito de los Estados individuales, como las amenazas ambientales, la globalización económica, el poder de las compañías transnacionales, ciertas consecuencias de los desarrollos científicos y tecnológicos, el terrorismo internacional o la persecución de los genocidios y crímenes de guerra. Hacer frente a estas y otras problemáticas exige la coordinación internacional a niveles sin precedentes y la creación de normativas e instituciones internacionales a las que se sometan los Estados nacionales. Estas realidades contemporáneas pueden forzar a la modificación del concepto de soberanía seguramente más que los debates académicos. La confrontación de autoridades que se consideran a sí mismas últimas desemboca con frecuencia en intentos violentos de resolución de los conflictos (guerras entre Estados, enfrentamientos secesionistas). En cambio, la posibilidad de ceder y compartir soberanía puede proporcionar un escenario más flexible para la solución pacífica a los conflictos de autoridad. Las cesiones de soberanía pueden producirse bien horizontalmente, entre Estados (por ejemplo, se ha propuesto la posibilidad de soberanía compartida como una posible solución al largo contencioso que enfrenta a España y el Reino Unido), bien verticalmente, como en el caso de los Estados federales o de la cesión de parcelas de soberanía a organizaciones supranacionales.

Véase también: Estado, Poder.

Bibliografía:

- BILBENY, Norbert (1998), *Política sin Estado*. Barcelona, Ariel.
- HINSLEY, Francis Harry (1972), *El concepto de soberanía*. Barcelona, Labor.
- RAPHAEL, D. D. (1976), *Problemas de filosofía política*. Madrid, Alianza Editorial.
- F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

SOCIALIZACIÓN. Un significado básico que se aplica a todo ser humano es el que se refiere al proceso de aprendizaje que explica el cambio que va desde un individuo de la especie humana, a un individuo de conducta

humana. La biología es insuficiente para definir al ser humano, pues ella lo deja inacabado. La enorme complejidad neuronal del cerebro humano no crea por sí sola ninguna función mental superior, pues no es desvinculable de un contexto cultural que rebasa el nivel biológico. Por el mero hecho de nacer de una pareja humana se es un individuo de la especie humana, pero su herencia biológica no le da sino sólo la posibilidad de tener conductas humanas y ser por tanto, un ser humano en el pleno sentido de la palabra. Esta conducta humana depende de otro tipo de herencia: la herencia cultural, que como una segunda naturaleza, es aprendida en un medio humano, dentro de un grupo humano. Es el medio cultural el que termina de definir al ser humano, por lo que no se puede hablar de hombre natural, pues la naturaleza humana es en gran parte construida y reconstruida continuamente en el molde de la cultura. La forzosidad de tener que hacerse desde su casi ilimitada plasticidad a través del aprendizaje de lo humano, pues no nacemos hombre, sino nos hacemos, hace de la educación una forzosidad de la condición humana. Con este sentido profundamente antropológico de la educación podemos hacer referencia a ese significado básico de lo que puede entenderse como socialización.

En un sentido más común, los enfoques teóricos de la socialización se pueden diferenciar en pasivos y activos, según se ponga el énfasis, en la sociedad o en los individuos. Un enfoque pasivo subrayaría la inculcación por la sociedad de sus modelos de conocimiento y conducta que hace posible la continuidad de la cultura y contribuye a perpetuar el orden social integrando a sus miembros y limitándolos a un papel pasivo. Algunas teorías consideran la socialización como un proceso de adaptación casi total o incluso de conformidad. Sin embargo, otros enfoques dan carácter más activo al individuo, destacando su papel en la construcción de su propio mundo. En realidad el individuo nunca reproduce sin más los modelos sociales, sino que los adapta, los reformula, les da una impronta nueva, lo que explica que la cultura vaya cambiando con el paso de las diferentes generaciones. Este adaptacionismo activo,

incluso crítico, explica que el hombre pueda incluso oponerse a determinados valores y moldes sociales, mostrando con ello que no está determinado por la cultura, sino que puede oponerse a ella, trascendiéndola, proyectando nuevas creaciones culturales. Frente a los procesos de socialización puede oponer procesos de resistencia crítica, influyendo, penetrando, cambiando en parte, moldes, actitudes, conductas, percepciones, creencias, normas y leyes, que constituyen su cultura, lo que nos permite decir que el hombre puede transformarse a sí mismo y a su mundo. Esto es la garantía de posibilidad de una cultura de paz, siempre que las elecciones colectivas, sociales, sean por los valores de la no violencia y la paz.

Es evidente que aquí existe un factor personal que está ligado a procesos de concienciación; de conciencia crítica, de maduración personal que establece diferencias entre personas haciendo verdaderos procesos reales de socialización en donde el individuo es «domado», «domesticado» por el sistema social y otros donde muchos valores sociales no sólo son resistidos, sino que se les oponen otros diferentes.

Los moldes culturales, la cultura, se transmite a través de las diversas instituciones sociales como la familia, el estado, las religiones, los medios de comunicación, el grupo de iguales, los partidos y sindicatos, la escuela, etc. Los mecanismos que logran la interiorización efectiva son diversos: imitación, ensayo y error, aprendizaje, identificación, refuerzo, modelado, etc.

No es lo mismo, proceso de socialización que proceso educativo, porque uno puede socializarse, es decir, aprender, y de hecho lo hacemos, actitudes y conductas antisociales o no valiosas, en general y esto ya no sería educación, aunque hubiera aprendizaje. Educación es sólo aquel aprendizaje de contenido valioso. De ahí que podamos afirmar que todo proceso educativo es un proceso de socialización pero no al revés, pues no todo proceso socializador sería educativo, sino sólo aquellos que fueran valiosos. Por eso no se puede identificar cultura con educación, pues de la misma forma, toda educación es cultura, es un proceso de socialización en moldes

culturales, aprendizaje de cultura; pero no todos los procesos culturales son educativos.

Véase también: Empoderamiento, Interculturalidad, Participación educativa.

Bibliografía:

DELORS, Jacques (1997), *La educación encierra un tesoro*. Madrid, Santillana.

LÓPEZ RUPÉREZ, Francisco (2001), *Preparar el futuro. La educación ante los desafíos de la globalización*. Madrid, La Muralla.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

SOCIEDAD DE NACIONES. La Primera Guerra Mundial puso de manifiesto que el sistema de diplomacia por conferencia mantenido en las relaciones internacionales desde el Congreso de Viena no bastaba para garantizar la seguridad de una Europa dividida en Estados territoriales muy celosos de su soberanía y con pretensiones hegemónicas de alcance mundial. En el mismo transcurso de la Guerra surgieron separadamente movimientos en favor de la creación de una organización permanente para la paz en Estados Unidos (Sociedad para Establecer la Paz, 1915), Gran Bretaña (Sociedad Británica para la Liga de Naciones, 1915), Holanda, Suecia y en la propia Alemania. En Estados Unidos, la implicación en el proyecto del presidente Wilson y del jefe republicano Henry Cabot Lodge, lo convirtieron en uno de los objetivos principales de la guerra, y así quedó reflejado en el último de los catorce puntos que el presidente de Estados Unidos enunció en el Congreso el 8 de enero de 1918 como objetivo de la guerra y programa para la paz; concretamente, en dicho punto se afirmaba que «Debe formarse una asociación general de naciones bajo tratados especiales, con objeto de suministrar garantías mutuas de independencia política e integridad territorial a los Estados grandes y pequeños de la misma manera». Los cuatro primeros puntos también estaban relacionados con los planes para el establecimiento de una Sociedad de ese tipo, al exigir una diplomacia abierta, la libertad de los mares, la abolición de las barreras comerciales y la reducción de armamentos. A la propuesta se

unió el gobierno británico de Lloyd George al formular que se debería tratar, mediante la creación de alguna organización internacional, de limitar la carga de armamentos y disminuir el peligro de la guerra.

Los proyectos para la organización de la Sociedad fueron elaborados separadamente por diversos comités en Inglaterra (Lord Phillimore), Francia (Leon Bourgeois) y Estados Unidos (Coronel House y el propio Wilson), si bien fueron los de éstos últimos los que prevalecieron. El Pacto para la fundación de la Sociedad de Naciones (desde ahora SDN) fue firmado en Versalles el 28 de junio de 1919 y entró en vigor el 10 de enero de 1920. Los miembros de la SDN eran los signatarios de los tratados de paz y algunos otros invitados a adherirse al Pacto. Sin embargo, antes de nacer la SDN, sufrió un duro golpe por la negativa del Senado norteamericano a ratificar su incorporación a la Sociedad, como consecuencia del desplazamiento del poder de los demócratas wilsonianos a los aislacionistas republicanos, lo que hizo que la SDN fuera realmente diferente a como fue concebida, en problemas tales como el desarme o la imposición de sanciones.

La estructura de la SDN estaba formada por una Asamblea, un Consejo y un Secretariado permanente. De la Asamblea formaban parte los representantes de todos los Estados miembros y gracias al clima de mesura que prevaleció en la Sociedad se convirtió realmente en el órgano dominante de la misma. El Consejo estaría formado por representantes permanentes de las grandes potencias (Inglaterra, Francia, Italia y Japón) más otra serie de miembros elegidos periódicamente por la Asamblea, cuyo número iría aumentando de cuatro a once. El Secretariado, finalmente, era el órgano más original de la Sociedad, al convertirse en el elemento ejecutivo y de continuidad de las decisiones de la Asamblea y del Consejo; sus Secretarios fueron el sueco Eric Drummond hasta 1933 y el francés Joseph Avenol desde entonces. Las decisiones importantes se tomarían por unanimidad, sin tener en cuenta el voto de las partes en litigio; las de procedimiento, por mayoría.

Finalmente, en 1921 y en virtud del artículo 14 del Pacto, comenzó a funcionar el Tri-

bunal Internacional de Justicia con carácter permanente y con jurisdicción a «todos aquellos casos en que las partes lo requieran y a todas aquellas cuestiones previstas en las convenciones y los tratados en vigor». Gran parte de los Estados aceptaron la llamada «cláusula opcional», mediante la que reconocían la jurisdicción como obligatoria en el tipo de asuntos que enumeraba la cláusula.

Los objetivos de la SDN eran tres: en primer lugar, lograr la paz y la seguridad internacionales, para lo que los miembros se comprometían a «respetar y preservar contra las agresiones del exterior la integridad territorial y la independencia política de todos los miembros»; en segundo, establecer el derecho de intervención, de manera que cualquier guerra o peligro de guerra se consideraría como asunto de la competencia de la SDN y ésta, actuando como órgano conciliador, debería adoptar aquellas medidas que considerase oportunas y eficaces para salvaguardar la paz; finalmente, la SDN ejercería una función semejante a la de un tribunal de arbitraje en todas las disputas y, en última instancia, sería un instrumento para obligar al mantenimiento de la paz.

En la vida de la SDN hay que reseñar tres periodos. El primero, entre 1920 y 1923, corresponde a los años de formación, cuando se crean las estructuras de la misma y en el que ya tuvo la oportunidad de intervenir de manera eficiente en asuntos como la disputa de Vilna entre Polonia y Lituania, la división de la Alta Silesia entre Alemania y Polonia y un conflicto entre Italia y Grecia sobre la isla de Corfú. El segundo periodo se situaría entre 1924 y 1930, en el que la Sociedad consigue sus principales realizaciones: el Protocolo de Ginebra de 1924 sobre arbitraje internacional, seguridad colectiva y desarme progresivo; la intervención en la crisis greco-búlgara de 1925; los Tratados de Locarno de 1925 por los que Francia, Alemania, Bélgica, Italia e Inglaterra se comprometían a no recurrir a la guerra entre sí y que parecían prometer un periodo de estabilidad entre Alemania y sus vecinos occidentales; finalmente, el ingreso de Alemania en la Sociedad en septiembre de 1926, parecía transformar la misma de una organización de potencias

vencedoras en una organización de carácter mundial. Los intentos para conseguir el ingreso de los Estados Unidos resultaron vanos. Pero las esperanzas que cabía concebir en el terreno político a finales de los años veinte se vieron pronto frustradas por la crisis económica mundial y la expansión del fascismo en Europa y en Japón; así, la década de los años treinta marca el tercer periodo en la vida de la Sociedad y se caracteriza por el fracaso de la Conferencia de Desarme, la guerra civil española y una marcada agudización de los conflictos internacionales, que culmina con el estallido de la Segunda Guerra Mundial en 1939, contra la que ni la política de apaciguamiento ni la propia estructura de la SDN fueron antidotos suficientes. Cuando Alemania ocupa Checoslovaquia a pesar de las garantías dadas por Francia e Inglaterra, los instrumentos con que contaba la SDN eran manifiestamente insuficientes para evitar el estallido de un nuevo conflicto mundial.

Pero además de los instrumentos políticos y diplomáticos mediante los que se esperaba garantizar la paz, la SDN desplegó una serie de actividades en el campo de la cooperación social y económica que estaban directamente inspiradas en la creencia de que el problema de la guerra podía ser abordado directa e indirectamente eliminando algunas de las causas de las fricciones que hacen posible las guerras. Y tal vez sea éste el aspecto más fructífero de la SDN, conseguido a través de una serie de organismos, actividades, conferencias a iniciativas de cooperación.

Entre los más importantes organismos constituidos con este objeto estuvo la Organización Internacional del Trabajo, a la que se otorgó un estatuto autónomo y que tenía como objetivo mejorar las condiciones laborales mediante la acción y la cooperación internacional; la O.I.T. estuvo libre de las tormentas políticas a que tenía que hacer frente la Sociedad y ha tenido una gran importancia histórica en la mejora de las condiciones de trabajo en el mundo. También creó la Organización Internacional para las Comunicaciones para garantizar y aumentar la libertad de todo tipo de comunicaciones y aunque no logró plenamente su objetivo en el periodo de entreguerras, logró éxitos muy notables.

Otra organización creada por la SDN fue la Organización Mundial de la Salud, cuya actividad comenzó combatiendo las epidemias de tifus y cólera en Europa oriental, atendiendo a los refugiados expulsados por los turcos de Asia Menor, estableciendo el servicio epidemiológico, elaborando normas sobre la fabricación de medicamentos y creando, finalmente, la propia O.M.S. También creó en 1921, el Comité para los Refugiados para atender a quienes habían perdido su hogar y nacionalidad a causa de la guerra o de los tratados de paz y el Comité de Cooperación Intelectual, para fomentar la conciencia internacional entre profesores, artistas, científicos y escritores.

En el terreno económico, la SDN intervino para solucionar algunos problemas urgentes de reconstrucción en Austria y en Hungría, organizó la Conferencia de Expertos financieros de Bruselas en 1923-24 para intentar remediar el caos monetario posterior a la Guerra, la de Ginebra de 1927 y la de Londres de 1933; además, creó el Servicio de Información Económica, encargado de realizar estudios y divulgar información. Finalmente, otra de las funciones que desempeñó fue la supervisión del sistema de «mandatos» a través de la Comisión Permanente para los Mandatos, es decir, de la asignación de colonias y territorios de los que fueron privadas las potencias derrotadas y que se pusieron bajo la tutela de las naciones vencedoras, como mandatarias de la SDN. Así mismo, tuvo la responsabilidad de supervisar cuestiones realmente complicadas, como el problema de Dantzig, colocada bajo su supervisión hasta que su estatuto fue violado por el partido nacionalista y el de la Cuenca del Sarre, cuya explotación compensatoria fue traspasada de Alemania a Francia, bajo el gobierno de la SDN hasta que el plebiscito de 1935 la reintegró a Alemania.

No tuvo la misma suerte en la Conferencia de Desarme, convocada en febrero de 1932 tras casi siete años de preparación y de la que no pudo obtenerse conclusión alguna debido a la nueva situación política de Alemania y a la manifestación de su propósito, tras la llegada de Hitler al poder, de retirarse de la Conferencia y de la propia SDN.

Tras la reunión de la SDN celebrada en diciembre de 1939 en la que fue expulsada Rusia por la invasión de Finlandia, la Asamblea no volvió reunirse mientras duró la guerra; las tareas sociales y económicas no se abandonaron, aunque se mantuvieron necesariamente a escala restringida. La O.I.T. se trasladó a Montreal, la O.M.S. a Washington, la de las Comunicaciones y la Comisión Económica a New Jersey y todos estos organismos, tras la firma de la Carta de las Naciones Unidas en San Francisco, se integrarían en la nueva organización internacional. La propia SDN. se disolvió en abril de 1946 y sus bienes pasaron a las Naciones Unidas.

En conclusión, el mecanismo de la Sociedad fue incapaz de prevenir en modo alguno el estallido de la Segunda Guerra Mundial y no alteró la estructura interestatal del sistema internacional al no ser concebida como una instancia de autoridad política superior y por encima de los Estados. En realidad fue una organización de Estados (europeos y americanos ya que sólo participaron dos africanos, Etiopía y Liberia), que pretendía reforzar la cooperación del sistema internacional y conseguir una cierta transformación del mismo, no su ruptura. Evidentemente no desplazó la soberanía de los Estados y el sistema internacional siguió siendo interestatal. Probablemente su aportación más significativa fue la introducción en la vida internacional de la obligación de los Estados de rendir cuentas ante los organismos internacionales del ejercicio de sus competencias en determinadas materias, como resultó en el tema de los «mandatos» y en la gestión de la Organización Internacional del Trabajo.

Con todo, su experiencia no resultó en absoluto infructuosa. Por un lado, algunos problemas internacionales de importancia fueron resueltos utilizando los mecanismos previstos en el Pacto; además, muchas instituciones creadas por la SDN han subsistido y han sido heredadas por el sistema de Naciones Unidas. Finalmente, su experiencia sirvió de base para el establecimiento de una nueva organización mundial, más amplia y permanente que la anterior, alrededor de la cual gira desde 1945 gran parte de la política in-

ternacional mundial y gran número de las instituciones internacionales de cooperación.

Véase también: ONU, Pactos Internacionales de Derechos Humanos, Proceso de Leipzig (1920-22), Tratado de renuncia a la guerra.

Bibliografía:

- JENKS, C. Wilfred (1972), *El mundo más allá de la Carta. Cuatro etapas de la organización mundial*. Madrid, Tecnos.
- MEDINA, Manuel (1976), *Las organizaciones internacionales*. Madrid, Alianza Editorial, 42-46.
- SEARA VAZQUES, Modesto (1980), *La Paz precaria: de Versalles a Danzig*. México, Porrúa.
- TORRE, Rosario de la (1977), *La Sociedad de Naciones*. Barcelona, Planeta.
- WALTER, Frank P. (1971), *Historia de la Sociedad de Naciones*. Madrid, Tecnos.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

SOCIETY OF FRIENDS. Véase *Cuáqueros*.

SOCIO-AFECTIVO (Enfoque). El enfoque socio-afectivo pretende combinar la transmisión de información con la vivencia personal para lograr la aparición de una actitud afectiva. Este enfoque, ideado por David Wolsk y Raquel Cohen, persigue que los integrantes de un grupo no sólo adquieran conocimientos sino que lleguen a implicarse afectivamente y «sentir por la causa de los otros», es decir, meterse dentro de, en la piel de y en la perspectiva de los «otros». Este enfoque se sustenta en las siguientes consideraciones:

- a) Los estudiantes aceptan con mayor agrado y se encuentran más motivados por aquellas actividades que toman como fuente de aprendizaje su propia realidad, su entorno, sus experiencias y en las que él constituye el punto de partida.
- b) Los estudiantes descubren el mundo a través de todos sus sentidos. Tienen gran capacidad de creación y comunicación.
- c) Los estudiantes aprenden a través de situaciones empíricas, de su propia actividad que les permite adquirir conocimientos.

d) El juego es la base principal de aprendizaje para el niño. Como escribió el pedagogo español Andrés Manjón «De 0 a 5 años, el juego es la única asignatura; de 5 a 10 años la asignatura más importante; de 10 a 15 años, necesaria y de 15 en adelante, conveniente».

El objetivo principal que pretende perseguir este enfoque es la implicación emocional y afectiva que condiciona nuestro comportamiento. Se suelen presentar situaciones experimentales que los integrantes de un grupo pueden analizar con el fin de formular conceptos relacionados con los seres humanos y la sociedad.

El enfoque socio-afectivo está basado en la experiencia de los sujetos que conforman un grupo y comprende las fases siguientes:

a) *Vivencia de una experiencia-situación empírica o situación experiencial*, que el ser humano comparte en tanto que es miembro de un grupo. El punto de partida no es el libro de texto o la explicación del maestro, sino la experiencia y el comportamiento propio de los alumnos en relación con ciertas actividades y situaciones dentro o fuera de la clase. Las situaciones experienciales son simples juegos, dramatizaciones o demostraciones que, indicadas como elementos motivadores, sirven de enlace entre las tendencias y valores de los integrantes del grupo y permiten la posibilidad de compartir experiencias que serán después analizadas. En definitiva, implica la descripción y vivencia de la situación.

b) *Descripción y análisis de la misma*. Finalizada la situación experimental se describen y analizan las propias reacciones de las personas que participan en la anterior situación experiencial, alumnos y profesores. En esta fase cobra una especial importancia el análisis de los procesos decisivos, de mayor o menor importancia, que se han ejecutado en el interior del grupo: el papel de la información para la toma de decisiones o las variaciones de los diferentes alumnos; las diferentes reacciones emocionales o las influencias que puede tener la toma de decisiones en nuestro comportamiento, etc., todo ello con el fin de que los estudiantes adquieran consciencia en sí mis-

mos, y así para poder tomar conciencia y tener confianza en los demás seres humanos. Además, esta fase pretende experimentar situaciones vivenciales y expresar con entera libertad los sentimientos e ideas, de manera que los resultados puedan generalizarse a través de actividades complementarias.

c) *Contrastar la experiencia vivida y las situaciones exteriores de la vida real.* En primer lugar, relacionar el micro-nivel del grupo-clase con el meso o macro nivel, a partir de la situación vivida y del diagnóstico de la misma, ya que una vez que el grupo está motivado en torno a un tema, se trata de aprovechar los resultados del análisis de la experiencia para desarrollar aquellos aspectos cognitivos y de comprensión que permitan un acercamiento más profundo al tema involucrado en las cuestiones, problemas y conceptos derivados de la situación experimental. Se suele afirmar, y con razón, que el mejor modo de desarrollar simultáneamente la sensibilidad, el juicio y la conducta moral es acercándose personalmente a las situaciones en las que se vive un problema social relevante. Es importante, siempre que la situación lo permita y sea posible, vivir experiencias significativas que incidan en la vida de la persona.

Los enfoques socio-afectivos aportan una visión novedosa de gran interés para la educación a la vez que intentan priorizar una formación basada en la vivencia de situaciones y experiencias, ya sean éstas reales o simuladas. Estas experiencias nos ayudan a participar de las ideas y sentimientos de los demás, y nos permiten meternos en la piel del «otro» y comprenderlo. Ahora bien, este tipo de experiencias tienden a fortalecerse cuando se prolongan por medio de la reflexión y se generalizan más allá de las situaciones que las han provocado. Se vincula, de este modo, lo cognitivo con lo afectivo, lo que contribuye a la eficacia de los enfoques socio-afectivos.

En este enfoque se pueden llevar a cabo actividades diversas que pongan de relieve cualquier discriminación, bien sea social (económica, política y cultural), física, etc., ya que estos ejercicios pueden efectuarse con la ayuda de medios audiovisuales, textos, relatos, etc.

Destacar, solamente, que no conviene realizarlos con la misma frecuencia que otras actividades, aunque, aplicados de forma adecuada, pueden contribuir al proceso de formación personal de los alumnos. De igual forma, es necesario buscar posibles aplicaciones a la vida concreta con el fin de conectar el micronivel con el macronivel, pues sólo de este modo la experiencia persistirá.

Este enfoque es muy útil para trabajar dentro de la educación para la Paz, ya que los maestros pueden descubrir y conocer todo un conjunto de recursos, técnicas y dinámicas de grupo que existe y ellos mismos pueden crear sus propias actividades diarias. Esta metodología es idónea para todos los contenidos de la Investigación para la Paz, ya que «enfoque socio-afectivo», pretende combinar la transmisión con la vivencia personal para lograr la aparición de una actitud afectiva, basada en el uso de métodos problemáticos, donde se aprende por la experiencia; con tres fases fundamentales: vivencia de una experiencia, descripción y análisis de la misma, e inferencia en la vida real. Este método se corresponde a su vez con los siguientes objetivos educativos: a) Fomento de la autoafirmación; b) Desarrollo de la confianza en uno mismo y en los demás; c) Refuerzo del sentimiento grupal y de comunidad; d) Interiorización de la actitud abierta y rechazo del corporativismo como forma vital; e) Refuerzo de la capacidad de análisis, síntesis e inducción; f) Desarrollo de conductas pro-sociales; g) Sensibilidad especial para procesar información relativa al Tercer Mundo.

Desde este punto de vista, Johan Galtung propone un enfoque que mantenga unida la investigación, la educación y la acción. Se trataría de una metodología que pasaría por las cinco fases siguientes:

- a) Análisis del mundo real. Fase de recopilación de datos.
- b) Formulación de fines, de concreción de la idea de paz, que permita orientar el pensamiento hacia el futuro, hacia la acción posterior.
- c) Crítica, diagnóstico y previsión, a la explicación de un vínculo entre el mundo real criticado y el mundo preferido.

d) Elaboración de propuestas, que respondan a las preguntas: qué hay que hacer, quién debe hacerlo, cuándo, dónde, y por qué.

e) Acción, bien basada en la creación de conflictos para elevar el grado de conciencia y la capacidad de resolverlos (acción dentro del propio grupo educativo) o bien en actuaciones fuera del marco educativo.

Véase también: Antropología de la Educación, Educación para la Paz, Socialización.

Bibliografía:

- GALTUNG, Johan (1985), *Sobre la paz*. Barcelona, Fontamara.
- JARES, Xesús R. (1999), *Educación para la paz. Su teoría y su práctica*. Madrid, Editorial Popular.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2003), «Hacia una cultura de la participación y su realidad en los centros educativos», en ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, José *et alii* (Eds.), *Participación, convivencia y ciudadanía*. Granada, Ediciones Osuna, 455-468.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

SOFISMO. El término *sofismo*, como casi todos los términos que provienen de las corrientes filosóficas griegas, tiene en la actualidad dos significados distintos pero complementarios: *uno histórico y otro actual*. Esta duplicidad semántica se debe a que los grandes estilos de pensar y de educar reflejaban, más que un invento del pensador, una manera de entender la educación y el sentido de la vida por parte de la sociedad. Desde esos principios se establecieron formas concretas de enseñar y de educar, representadas por filósofos importantes. Una vez desaparecidas dichas instituciones, ha seguido manteniéndose el término en las teorías de la educación con el mismo significado encarnada en cada época. Igual que con el término *sofismo*, sucede con otros como cinismo, epicureísmo, estoicismo, etc.

Históricamente, el sofismo es una escuela filosófica, iniciada en el siglo V a. C., en Grecia, cuyos máximos representantes fueron Protágoras y sobre todo Gorgias. Surge en una sociedad nueva, dominada por la democra-

cia. Sofista significaba «sabio» y socialmente eran considerados como «educadores de la juventud». Los sofistas transformaron el concepto de educación saliéndose del modelo puramente religioso anterior a ellos, del abstracto de los presocráticos y situando al hombre en sí mismo como objeto primordial de la filosofía y por lo tanto de la educación. Los maestros sofistas introdujeron como finalidad educativa de la juventud su plena integración en la sociedad para lo que la educación era sobre todo formativa y funcional. Cambiaron el significado de educar en «la virtud». Para ellos la virtud era la efectividad social y el progreso continuo consiguiendo transformar al simplemente erudito en retórico para su función política, al artesano en artista para el progreso de la dimensión estética y al juez también en abogado con un conocimiento concreto de la normativa legal.

¿Qué pretendían los sofistas? Según sus representantes, la sociedad en la que vivían, que era el Imperio de Pericles y su objetivo es válido para todas las sociedades, necesitaba un personal capacitado política, jurídica y económicamente para la conquista y progreso del espacio natural. El camino para conseguir esos fines es la formación de la juventud en las realidades concretas de la polis en la que viven. El sabio o educador no es el erudito en conceptos abstractos y metafísicos sino el saber hacer hábiles a los jóvenes en las funciones y actividades propias de su ciudad. Calicles, uno de los sofistas y a su vez formado por los sofistas, al referirse al modelo socrático, basado exclusivamente en la virtud afirma que dicho tipo de educación es sólo válida en el aspecto personal e individual y en la edad juvenil. Posteriormente se vuelve inútil y dañosa ya que impide al hombre ser experto en los negocios públicos.

El enfoque educativo del sofismo ha estado muy mal visto en la historia de la educación porque elaboraron un modelo puramente funcional y porque sus definiciones de la virtud, que hoy se denominan valores, eran puramente prácticas e identificables con habilidades y no basadas en la educación ética y personal. A esta corriente se debe el nombre y concepto de sofisma que es un razonamiento falso, elaborado con la intención de

manipular y de engañar tanto al educando como a los demás miembros de la sociedad. Este tipo de razonamiento se ha utilizado tanto en política como en anuncios de bienes de consumo. No coincide con el valor de la verdad, principio absoluto para las buenas relaciones sociales y para el perfecto desarrollo personal. Además de este aspecto negativo del sofismo en su desarrollo y formación de la retórica como triunfo social, ocasionó en su evolución al centrarse en el puro funcionalismo otros contravalores sociales como el escepticismo, que perdura hasta nuestros días, y al que hoy podríamos denominar más bien relativismo ético. Para los sofistas no sólo no existen verdades absolutas sino tampoco valores conjuntos de una sociedad. Cada uno es «la medida de todas las cosas». Este principio educativo, el relativismo, no es muy válido para la educación de la paz social dado que el relativismo sofístico no sale al paso de los problemas sociales ni de los demás sino sólo de los propios desembocando en un individualismo bastante propio de nuestra sociedad actual.

El sofismo tiene por lo tanto algunas características que no se han de aceptar en la educación actual porque puede inducir al individualismo, a la falta de solidaridad, al clasismo mediante la búsqueda exclusiva del triunfo personal, la no aceptación de unos valores universales de la humanidad y la preparación educativa, más bien formativa, sólo para mandar y dirigir o triunfar económicamente.

No obstante, no podemos concluir sobre el sofismo de la misma manera que sobre el cinismo, corriente educativa en la que es difícil ver algún aspecto positivo y recuperable. El sofismo, por el contrario, a pesar de sus aspectos no aceptables ya citados sí tiene otros de los que no se puede prescindir en una educación integral para la paz:

— Educación alternante: es una educación en los niveles profesionales para la buena práctica de cada profesión, tal como proponían los sofistas y que es muy válida para el progreso y conocimiento de las nuevas tecnologías. La educación alternante es totalmente necesaria para el progreso y sin progreso es muy difícil llegar a la paz social.

— Educación para el desarrollo: este tipo de educación es esencial en zonas o países deprimidos y marginados. Este tipo de formación ha conseguido ya bastantes progresos en numerosas regiones, tanto agrícolas como industriales terminando en una alta disminución de la violencia y en un aumento de la paz tras el crecimiento del bienestar.

— Educación funcional: propia y específica del sofismo. En la actualidad es la preparación de los jóvenes para que personalmente sepan solucionar sus problemas propios y satisfacer sus necesidades así como su participación social. Iniciada por Claparède desde el sofismo, tenía no obstante unos fines sociales y de integración social.

En conclusión, el sofismo no es un modelo educativo para la educación en valores pero sí lo es para el progreso y funcionalidad social. No es por lo tanto un sistema educativo que ha de ser totalmente excluido de la educación para la paz porque sin desarrollo y sin progreso la paz no es posible en la práctica.

Véase también: Cinismo.

Bibliografía:

- ALONSO, Carlos Javier (2001), *Historia básica de la ciencia*. Valencia, Nau Llibres.
 ANTÚNEZ, Jaime (2001), *Crónica de las ideas*. Valencia, Nau Llibres.
 HIRSCHBERGER, Johannes (1971), *Historia de la Filosofía*. Barcelona, Herder.
 JAEGER, Werner (1949), *Paideia*. Florencia, Prantz.
 ANTONIO SÁNCHEZ GARCÍA

SOLIDARIDAD. La palabra «solidaridad» procede del latín a través del francés, idioma que parece ser el primero que la utilizó. En síntesis, en la raíz etimológica de la palabra «solidaridad» existen dos universos significativos distintos: a) el de la *construcción* (algo que está construido sólidamente) y b) el de la *jurisprudencia* (obligaciones contraídas *in solidum*: mancomunadas). De la construcción queda la lógica orgánica en el concepto de solidaridad: la unidad de un todo en el que las partes están sólidamente trabadas; y de la

jurisprudencia queda la exigencia de compartir el destino entre personas.

Podemos definir la solidaridad como el valor social universal (producto de la empatía y la tolerancia), por el que las personas se sienten y reconocen como iguales y tratados por igual en una misma tarea; es el requisito social fundamental y no ha existido ninguna sociedad sin solidaridad. Además, lo que caracteriza a la solidaridad es asumir la «asimetría» de las relaciones humanas y transformar esa inevitable, y a veces necesaria, «asimetría» en un bien de todos los seres humanos y, de modo especial, de aquellos que sufren las consecuencias negativas dentro de la sociedad.

Otra característica esencial de este concepto es la necesidad de unir esfuerzos para conseguir un fin común dentro de la sociedad (económico, político y cultural), por lo que es clave que los ciudadanos presenten una actitud consciente de colaboración con las culturas, sociedades o personas que los necesitan en un momento determinado. Por este motivo, el objetivo principal de la solidaridad es favorecer la convivencia entre todos los seres humanos, independientemente del género, su procedencia cultural o su grupo humano de pertenencia.

Ser solidario implica demostrar un respeto a los otros, un apoyo mutuo y una interdependencia. Todas las organizaciones (sociales, culturales, familiares o grupales) necesitan de la solidaridad para asegurar su permanencia, su estabilidad y su seguridad. Para conseguir este objetivo, se requiere una adecuada estructuración de los distintos grupos, contemplando un reparto justo de tareas y de recursos económicos. En este sentido, habitualmente se ha confundido el concepto de solidaridad con el de caridad. Este último ha experimentado una desvalorización en las sociedades actuales, puesto que, aunque pueda ayudar momentáneamente el receptor, no consigue siempre eliminar las causas que producen la desigualdad, crea dependencia y necesidad de gratitud y no suprime el papel de superioridad entre el que da y el que recibe. No obstante, la relación básica entre estos dos conceptos es que la caridad ha de ser el fundamento moral que fomente el anhelo de solidaridad y justicia social.

Por todo ello, la solidaridad ha de ser construida en la práctica. Toda nuestra realidad es una interacción entre ejecución (práctica) y representación (teoría).

La solidaridad ha de plantearse sobre la base de la equidad en cuanto a la distribución de los recursos, en un doble sentido: por un lado, respecto al reparto de las riquezas de nuestro planeta y, por otro, a los recursos de nuestra propia sociedad que, cada vez más, están integrados dentro del concepto de interdependencia mundial; este planteamiento nos lleva a analizar problemas tan amplios como los de desarrollo desigual, migraciones, racismo o xenofobia.

Esta forma activa de solidaridad, a nivel local, nacional e internacional, ha sido la base de mucho progreso social, puesto que ha conseguido mayor justicia e igualdad. Actualmente, en el ámbito internacional, la solidaridad más amplia se expresa por la entrega de donativos, de dinero o de bienes, a través de ayudas permanentes o en casos de catástrofes naturales u otras situaciones parecidas. El pago de impuestos se ha convertido en otra forma generosa de solidaridad, ya que es un instrumento clave para la redistribución de la renta de los acaudalados a los más necesitados. Este tema ha sido de gran debate social en las sociedades desarrolladas económicamente y actualmente existe un fuerte movimiento social y político para organizar estos impuestos de tal forma que ayuden a eliminar las desigualdades entre países. El fomento del comercio ha sido y es otra de las prácticas claves para la cooperación y la consecución de unos logros económicos comunes.

Desde otra perspectiva, la solidaridad, en términos de cooperación internacional para el desarrollo, debería basarse en el interés mutuo, en la asociación en términos justos y, en definitiva, en conseguir una interdependencia. La solidaridad no puede sustituir la lucha por estructuras económicas justas y justicia económica, tiene que haber sitio para todos. Ni el mejor ni el más justo sistema social y económico debe eliminar las situaciones que necesiten de la solidaridad, ya que no han de desaparecer ni la voluntad para el intercambio, ni la capacidad para aceptar críticas, ni la de la autoevaluación, ni el interés

por conocer las posturas y culturas de los demás, puesto que son las claves fundamentales para crear una verdadera cultura de la solidaridad.

Actualmente, la solidaridad constituye un valor esencial para las nuevas generaciones que pertenecen a las culturas desarrolladas económicamente; es un concepto con gran capacidad de motivar a los grupos en la consecución de causas justas. Sin embargo, hay que ser cauteloso en la transmisión del concepto de solidaridad, puesto que, como otros tantos valores, éste puede *tergiversarse* y *pervertirse*. Como ejemplo, existe solidaridad en una pandilla habitual de adolescentes, pero también la hay en un grupo terrorista organizado; la mayor parte de los regímenes autoritarios piden colaboración y solidaridad a sus ciudadanos.

Las tendencias actuales sobre el concepto de solidaridad reclaman que éste se desarrolle bajo un nuevo marco teórico y conceptual, basado en la idea de «fraternidad», entendido éste como una nueva moral universal, que promueve la solidaridad con todos los seres humanos, sin distinción de clases sociales y económicas, religiones, etnias, etc., bajo las actitudes de concordia y paz.

Véase también: Amor, Empatía, Filantropía, Tolerancia.

Bibliografía:

- BLÁZQUEZ, Francisco Javier (1996), *Diez palabras claves sobre racismo y xenofobia*. Navarra, Verbo Divino.
- GARCÍA ROJAS, Joaquín (1998), *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*. Madrid, Ediciones HOAC.
- MARDONES, José María (1994), *Por una cultura de la solidaridad. Actitudes ante la crisis*. Bilbao, Fe y Secularidad/Sal Terrae.
- PANIEGO, José Ángel y LLOPIS, Carlos (1998), *Educación para la solidaridad*. Madrid, CCS.
- VIDAL, Marciano (1996), *Para comprender la Solidaridad; virtud y principio ético*. Pamplona, Verbo Divino.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA,
INMACULADA ALEMANY ARREBOLA
y GLORIA ROJAS RUIZ

SPIN-OFF. En inglés se utiliza el sustantivo «spin-off» para referirse, en general, a cualquier producto o desarrollo que se obtiene de forma inesperada a partir de la aplicación de conocimientos o procedimientos previamente disponibles. Ahora bien, este sustantivo, así como el verbo homónimo, se utilizan con frecuencia, en un sentido más restringido, para referirse a los efectos beneficiosos que la *I+D militar* produciría en la *I+D global* y en el desarrollo industrial de un país. Así, se señala en ocasiones que artefactos como el radar o los ordenadores, con muy diversas aplicaciones actuales en la vida civil, tienen su origen en proyectos de investigación con finalidades estrictamente militares.

De este modo, la existencia de *spin-offs* desde la *I+D militar* hacia la *I+D civil* se convierte en uno de los argumentos más poderosos utilizados por quienes defienden la necesidad de que los Estados inviertan grandes sumas en la investigación científico-tecnológica con finalidades militares. De acuerdo con esta línea argumental, los Estados deberían invertir en *I+D militar* no sólo para proveer de forma autónoma las innovaciones requeridas por las necesidades de la defensa nacional sino, además, como un procedimiento eficaz para promover el desarrollo tecnológico y económico del país.

Esta tesis encuentra un apoyo considerable en un argumento histórico bastante verosímil. De acuerdo con éste, la hegemonía que disfrutaron potencias como los Estados Unidos en el ámbito científico-tecnológico se explica fundamentalmente por la masiva inversión en *I+D militar* que hubieron de realizar esas potencias como resultado de su participación en los principales enfrentamientos militares del siglo XX (Primera Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial, «Guerra Fría»). Es necesario recordar que el grado de institucionalización de la ciencia que hoy nos resulta familiar es un fenómeno bastante reciente. Todavía en la primera mitad del siglo XIX la investigación científico-tecnológica estaba mayoritariamente en manos de individuos vocacionales que desarrollaban sus investigaciones, en la mayoría de los casos, con sus propios medios. A lo largo de la segunda mitad de ese siglo, el estado y la industria se

fueron incorporando progresivamente a la financiación de la investigación, pero sólo en unos pocos países y de forma, en general, bastante renuente.

La Primera Guerra Mundial constituyó un punto de inflexión. Las dos potencias centrales (Alemania y Austria/Hungría) consiguieron poner en serios apuros, en buena medida gracias a su mayor potencial científico-tecnológico, a unos países aliados muy superiores en población y recursos. La constatación de su inferioridad en la investigación científico-natural llevó a gobiernos como el británico y el estadounidense a adoptar una actitud mucho más activa que anteriormente en la organización y la financiación de la ciencia y la tecnología, tanto en el terreno militar como en el civil.

Pero es la Segunda Guerra Mundial la que convierte a la investigación científica y tecnológica en una actividad esencialmente *militarizada* hasta niveles sin precedentes. El «éxito» en la aplicación de la ciencia a la guerra (a través de proyectos de gran envergadura, como el del radar o el Proyecto Manhattan, que desembocó en el desarrollo de las primeras bombas atómicas) determinó que las grandes potencias de la posguerra (fundamentalmente, los Estados Unidos y la Unión Soviética) convirtieran la *I+D militar* en el elemento clave de su carrera por la superioridad armamentista. Al mismo tiempo, la *I+D* militar se convirtió, con diferencia, en el capítulo mejor dotado en las inversiones en *I+D* en numerosos países.

La vinculación descrita entre la institucionalización de la *I+D* en países como los EE UU y las inversiones estatales en investigación de carácter militar, unida al hecho de que los EE UU sean la mayor potencia no sólo militar sino también científica y económica de nuestro tiempo, proporcionaría un argumento para un cierto modelo de política estatal en ciencia y tecnología. De acuerdo con este modelo, aquellos estados deseosos de fomentar la *I+D* propia y que aspiren a acercarse a los niveles tecnológicos estadounidenses deberían destinar un porcentaje de sus inversiones en este capítulo a *I+D* militar, que actuaría como motor del desarrollo científico-tecnológico y económico del país. Este modelo

parece haber sido adoptado por los gobiernos de potencias medianas como España, que en la década de los noventa ha llegado a destinar a investigación de carácter militar cifras que en algunos casos han rebasado el 50% de las cantidades destinadas a *I+D* en los Presupuestos Generales del Estado.

Sin embargo, existen poderosos argumentos contra ese modelo de financiación pública de la *I+D* que otorga tan elevado peso a la investigación con fines militares. Los argumentos más frecuentemente utilizados son los siguientes:

1. Es bien cierto que tanto la *I+D militar* como la industria militar generan actividad económica y favorecen la creación de empleo. Ahora bien: lo mismo podría afirmarse, en mayor o menor grado, de casi cualquier actividad, incluyendo la delincuencia organizada, la prostitución y el tráfico de esclavos. La pregunta pertinente es, pues, si la inversión de fondos públicos en investigación con fines militares es la forma más deseable de conseguir los objetivos económicos citados. Ciertamente, no parece serlo desde un punto de vista moral. Pero incluso es muy discutible que lo sea desde la perspectiva de la estricta rentabilidad económica. Numerosos economistas han defendido que la industria militar se cuenta entre las peores inversiones públicas con respecto a la generación de empleo. Otros muchos usos de los fondos públicos (incluyendo la mera devolución de las cantidades recaudadas a los contribuyentes) crean más puestos de trabajo y dinamizan en una medida mucho mayor la economía de un país.

2. Si bien es verdad que la carrera armamentista y los grandes conflictos bélicos del siglo XX fueron decisivos a la hora de convencer a gobernantes y opiniones públicas de la necesidad de fortalecer la inversión pública en *I+D*, la relación entre investigación científico-tecnológica y desarrollo económico es ya un lugar común. No resulta, pues, necesario el recurso a la defensa nacional para justificar ante políticos y ciudadanos el gasto público en ciencia y tecnología.

3. La habitual mención de transferencias desde la investigación con fines militares a la

I+D civil (radar, ordenadores, Internet, etc.) suele pasar por alto que las transferencias se dan con mucha mayor frecuencia en el sentido contrario. Las innovaciones tecnológicas en el terreno militar tienen generalmente una gran deuda con descubrimientos e invenciones previos de científicos e ingenieros civiles.

4. Los artefactos militares contemporáneos requieren elevadas inversiones de capital y un desarrollo tecnológico de muy alto nivel, lo que significa una auténtica sangría de recursos económicos y talento humano. Dado que los recursos disponibles para I+D son limitados, la masiva inversión en investigaciones de carácter militar produce una importante merma en la capacidad investigadora en otros campos. Esta merma no se compensa por el hecho de que algunas tecnologías de uso civil hayan tenido su origen en la *I+D militar*, pues seguramente se hubieran podido desarrollar igualmente, con un coste mucho menor, sin necesidad de un rodeo a través de la investigación armamentista.

5. Los casos de Japón y Alemania contradicen la creencia de que una I+D militar fuerte actúa como motor imprescindible del desarrollo tecnológico e industrial. Derrotadas estas dos potencias en la Segunda Guerra Mundial, no les fue permitido entrar en la carrera armamentista posterior ni realizar investigaciones con fines militares. Pero estas limitaciones no impidieron que ambos países se convirtieran, a la vuelta de unas pocas décadas, en dos dinámicas fuentes de diseño tecnológico y en dos de las economías más poderosas del planeta. Incluso algunos historiadores, como Sánchez Ron (1992), sugieren que los «milagros económicos» acaecidos en estos dos países durante la posguerra pueden explicarse en parte como resultado de su mayor dedicación a la ciencia académica e industrial. Así pues, no es descabellado afirmar que si los EE UU han alcanzado un elevado nivel de desarrollo científico, tecnológico y económico no ha sido precisamente gracias a, sino a pesar de, la enorme inversión de dicho país en el desarrollo y compra de armamento. La mayoría de los países cometerían, seguramente, un error si intentaran copiar el modelo estadounidense y se permitieran el mismo despilfarro de recursos humanos y materiales.

Véase también: Ciencia y tecnología para la paz, I+D militar, Neutralidad científica, Proyecto Manhattan.

Bibliografía:

- ALBRECHT, Ulrich, y THEE, Marek (1988), «Military Use of Research and Development: the Arms Race and Development». *Bulletin of Peace Proposals*. vol. 19, nos. 3-4.
- DUMAS, Lloyd J. (1988), «Military R&D and Economic Progress: Of Burdens and Opportunities», en ALBRECHT, Ulrich y THEE, Marek (1998), *op. cit.*, 293- 303.
- OLIVERES, Arcadi y ORTEGA Pere (Eds.) (2000), *El ciclo armamentista español: una panorámica crítica (1989-1999)*. Barcelona, Icaria.
- SÁNCHEZ RON, José Manuel (1992), *El poder de la ciencia*. Madrid, Alianza Editorial.
- F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

SUFISMO. Es un conjunto de prácticas y tendencias en el Islam encaminadas a estrechar la relación del creyente con Dios. A menudo es denominado «misticismo islámico», aunque no se corresponde con la idea concreta de la mística en religiones como el cristianismo. Abarca todo tipo de actitudes, tendencias e instituciones que buscan otras vías para vivir la religión. Estas tendencias pudieron surgir como respuesta conciliadora a la necesidad de cambio o adecuación de la práctica religiosa a la doctrina, es decir, como modo de regular conflictos estructurales en el seno de la sociedad islámica. Es significativo que el individuo iniciado en el sufismo dice experimentar una rebelión interior contra la injusticia social y comienza por purificarse a sí mismo de sus actitudes, mediante la meditación, la lectura, estudio y recitación de textos religiosos, la pobreza voluntaria, el ayuno, etc. Estas prácticas ascéticas desatan a la persona del mundo material y lo preparan para alcanzar la unión o comunión con Dios.

Los musulmanes más estrictos siempre han criticado y rechazado la vía mística al considerar que no es posible tener una comunicación directa con Dios, y pretenderlo es desafiar el orden divino. Esto no ha impedido el desarrollo del sufismo, movimiento de gran impacto social hasta hoy en día. Los sufíes se

convirtieron en una autoridad espiritual alternativa a la de los teólogos y juristas de la clase culta, difundiendo entre estratos sociales inferiores y mediando entre ambos. Difundieron conocimientos o corrientes filosóficas eruditas y dieron una nueva dimensión a la religiosidad popular, aunque en algunos casos se manipulaba consciente o inconscientemente la ignorancia de las clases más humildes y las prácticas supersticiosas.

El sufismo también ha servido de vínculo mediador entre las dos grandes ramas del Islam, sunní y chií. Distintos órdenes sufíes transmitieron pensamientos y rituales chiíes al sunnismo. Por ejemplo, los sufíes sunníes veneran como maestros a los *imames* chiíes, porque los consideran semejantes a su ideal místico. Ambos tienen un papel de «intermediarios» entre Dios y los creyentes por su autoridad, conocimiento de la verdad divina y poderes milagrosos.

La actitud del sufismo ante las crisis sociales ha tendido al fomento de la Paz Negativa, al dejar a un lado la beligerancia contra aquellos que no comparten sus principios. A menudo tendió a protegerse de la hostilidad de la ortodoxia y el poder haciendo secretas sus doctrinas o absteniéndose de intervenir en la política, como ocurrió con el Chiísmo. En sí el sufismo es una vía de esfuerzo y constancia espiritual, es decir, toma la obligación del *Yihad* como lucha interna e individual por armonizar el comportamiento moral con las bases del Islam. Los sufíes se remiten a un hadiz o dicho del Profeta en el que dijo a sus compañeros, tras una batalla, que volvían del *yihad menor* (la lucha armada) al *yihad mayor* (la lucha interior). Esta tendencia tuvo en la Edad Media gran impacto en la espiritualidad islámica, e incluso hoy en día muchos musulmanes conciben el *yihad* como lucha espiritual. Por otra parte, algunas tendencias sufíes se han relacionado con posiciones combativas, especialmente en las zonas fronterizas del Islam. Estas alusiones deben tomarse con precaución, porque en muchos casos no se tiene constancia histórica de su participación bélica y se trataría más bien de representaciones ideológicas o simbólicas del sufismo.

En el imaginario islámico el sufismo también se asocia a la paz divina y la tolerancia.

Los sufíes se consideraban «pacificadores» del Islam, intercesores entre este mundo y el otro que resolvían los conflictos, probando la grandeza y omnipotencia divinas. La actitud mística relativiza las instituciones por las que se guía una comunidad religiosa, lo cual favorece el entendimiento entre religiones. Entre algunos sufíes se desarrolló el concepto del monismo existencial –todas las cosas que existen son Dios– que anula la existencia, el ser humano y todas las cosas, incluidas las distintas religiones. La unicidad del mundo en la sola existencia de Dios es para estos sufíes la Paz, pues todos los seres y sus creencias son una misma cosa, y por tanto sus conflictos pueden ser resueltos mediante la práctica ascética y mística.

Véase también: Chiísmo, Islam, Yihad.

Bibliografía:

- CHABBI, Jaqueline (1983), «Rib t», en *Encyclopedia of Islam* (VIII). Leiden, Brill, 493-506.
- CHITTICK, William C. (1995), «Sufism: Sufi Thought and Practice», ESPOSITO, John (Ed.), *Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Nueva York, Oxford University Press.
- NASR, Seyyed Hossein (1985), *Sufismo vivo: ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*. Barcelona, Herder.

ANA RUTH VIDAL LUENGO

SUICIDIO. Acción de matarse a sí mismo. Comportamiento inusual de auto-destrucción. Cultural e intelectualmente ha generado valoraciones muy dispares. Para algunos es la expresión suprema de la libertad del hombre. Para otros es un acto patológico que está determinado por la pérdida completa de ésta.

En todas las culturas se ha intentado buscar una explicación sobre las causas del suicidio. Especialmente ha interesado conocer la intención que mueve al acto suicida. En psicología suele aceptarse que toda tentativa suicida (consumada o no) supone una llamada de atención, una petición de auxilio, una manera de protesta social, etc. Desde una perspectiva psicoanalítica se ha elucubrado acerca de las diferentes motivaciones inconscientes del suicidio: agresión dirigida hacia otros

(homicidio desplazado) o hacia uno mismo (por sentimientos de culpa o necesidad de castigo), deseo de muerte (reposo), falta de sentido de la vida, etc. Cuando el suicidio acompaña algún trastorno mental tampoco es fácil determinar su causa. Existen conductas conocidas como *suicidios ampliados* que pueden llevar al paciente a conductas heteroagresivas en las que se mata a alguien querido para evitarle sufrimientos, antes de consumar el propio suicidio, en los que están presentes profundas ideas de culpa o ruina. También se han descrito *equivalentes suicidas* que incluyen todo tipo de conductas de riesgo, comportamientos imprudentes, toxicomanías, ludopatías, etc.

Desde una perspectiva social, el suicidio se ha valorado de modos muy diversos: desde un privilegio social de los nobles hasta el peor de los crímenes, por serlo contra Dios, verdadero dueño de nuestra vida. Nuestra sociedad muestra sobre todo rechazo y temor, de manera que nos resulta fácil dar por sentado que el suicida es un enajenado que no es dueño de su voluntad, con lo cual es más fácil defendernos de un acto que no comprendemos y nos aterroriza (alienación). Pero, junto a esta concepción dominante en occidente, siguen coexistiendo exaltaciones del suicidio. Por ejemplo, en determinadas tradiciones budistas una conducta valiente que ponga fin a nuestra vida actual puede mejorar las condiciones de nuestra siguiente reencarnación. Durante la segunda guerra mundial los *kamikazes* («viento divino»), al estrellar sus aviones cargados de explosivos contra los barcos aliados, también estaban acompañados por esta motivación para la salvación. Estas acciones además estaban justificadas por su obediencia al emperador, de supuesta naturaleza divina, pero que al ser derrotado por los aliados privaba de sentido al mundo que esos soldados habían conocido. Similares expectativas encontramos entre los suicidas palestinos, quienes con el mismo gesto combaten el sin sentido del dominio israelita y aseguran su ingreso en el paraíso. O en la apología del martirio de la iglesia católica.

Desde una perspectiva demográfica se han encontrado algunos datos interesantes. En los varones, el riesgo de suicidio parecer ser mayor

conforme se avanza en edad. En las mujeres, esta relación se detiene en torno a los 50-60 años. Por otro lado, el suicidio es más frecuente en hombres que en mujeres, en la raza blanca que en otras, en los médicos y en los parados en comparación con otras profesiones o situaciones laborales, y en separados, viudos y mujeres sin hijos que en otros estados. Otros factores de riesgo que se han detectado son las experiencias negativas en la infancia, los trastornos depresivos, el alcoholismo, los intentos de suicidio previos, etc.

Véase también: Alienación, Violencia directa, Violencia estructural.

Bibliografía:

- BEMBIBRE, J. (1999), «Dos mujeres (Ana Ozores y Emma Bovary)», en LÓPEZ SÁNCHEZ, J. M., *Seminarios de la Unidad de Docencia y Psicoterapia*, 1999-2000. Granada, Instituto Andaluz de Salud Mental.
- CABRERA FORNEIRO, José y FUERTES ROCAÑÍN, José Carlos (1997), *Psiquiatría y Derecho: dos ciencias obligadas a entenderse*. Madrid, Cauce Editorial.
- KAPLAN, Leslie J. (1994), *Las perversiones femeninas*. Buenos Aires, Paidós.
- RODRÍGUEZ, José Manuel (2000), *Mentiras fundamentales de la iglesia católica*. Barcelona, Ediciones B.

ALBERTO ACOSTA MESA
y LORENZO HIGUERAS CORTÉS

SUICIDIO POLÍTICO. El tratamiento que aquí vamos a darle al suicidio (infligirse uno mismo la muerte) es el de interpretarlo como una forma extrema y límite de protesta política. Se puede tratar tanto de una forma terminal de no-cooperación completa hacia una situación intolerable de tipo político, social y cultural, o como una máxima queja o demostración contra un régimen opresivo o totalitario.

Analizado de esta manera, el suicidio debe ser, por tanto, un acto intencionalmente público o con un mensaje de protesta decididamente claro, dado que el suicidio debe ser interpretado por las autoridades y por la opinión pública como una acción directa.

Desde el punto de vista de la no violencia no queda claro que este tipo de acciones sean consideradas dentro de esta filosofía y, en consecuencia, el debate está abierto a múltiples interpretaciones: entre otras cosas porque el suicidio extingue de manera irreparable e irreversible la vida y no permite rectificación alguna; pero también cabe añadir, por contra, que el suicidio es de ese tipo de acciones en las que alguien está dispuesto a entregar su vida, por voluntad propia y de manera libre, por una causa (que estima que es muy justa) pero, al mismo tiempo, no está dispuesto a matar a alguien por esa misma causa.

Aunque no se trata tanto de que el suicidio quede doctrinalmente al margen o incluido dentro de la no violencia cuanto que sean analizadas las circunstancias que rodean tal acción. En los campos de concentración nazis la práctica del suicidio, realizada a la manera expresada anteriormente, podría ser interpretada como un acto final de acción directa que no tiene porque ser, totalmente, incompatible con la no violencia. Por el contrario, en una situación no tan límite como la que se vivía en los campos de concentración optar por el suicidio sin haber usado anteriormente otras formas de protesta, lucha o demostraciones pudiera interpretarse como excesivo para ser aceptado por la ética de la no violencia.

También se podría analizar la denominada huelga de hambre como un acto de suicidio cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, caben diferencias grandes. Una de ellas es la variable tiempo: en ese forcejeo entre huelguista y adversario hay un margen amplio de tiempo para que cada uno pueda hacer reversible la acción; asimismo, la persona que realiza el ayuno político ejerce una presión constante sobre su adversario cuando deja en manos de éste el dejarle morir o no. Mientras que el suicidio es un acto inmediato, límite y no reversible.

Sin embargo, no siempre están claras cuáles pueden ser las situaciones límites, en todo caso, es quien decide el suicidio como acto público quien ha determinado tales fronteras como dueño último de su propia vida. En cualquier caso un suicida sólo compromete

violencia contra sí mismo pero no ejerce ninguna violencia física contra otros (por supuesto descarto, por completo, el caso de los terroristas suicidas), en tal caso no debería ser interpretado como un acto violento al menos hacia la sociedad, más bien al contrario, dado que la persona que compromete su vida lo suele hacer, de manera sacrificada y altruista, por cambiar a la opinión pública o remover y conmover lo más profundo del antagonista a través de esta apelación final. Asimismo, tampoco conviene olvidar que esta forma de protesta mortal suele estar cargada de grandes dosis simbólicas dentro de su lógica de referencia, en la cual la muerte del suicida actúa como revulsivo que puede reanimar un movimiento de resistencia, cuando las personas lamentan y honran a la persona.

Los ejemplos más famosos de suicidio como protesta han tomado la forma de auto-inmolación en la que las personas se prenden fuego en un lugar público. La auto-inmolación fue usada, en los años 60, por monjes budistas contra la Guerra del Vietnam o por el estudiante checo, Jan Palach, en 1969, como una forma de protesta contra la ocupación soviética de su país.

Véase también: Métodos de Acción No violenta.

Bibliografía:

DURKHEIM, Emile (1980), *El suicidio*. Madrid, Akal.

SHARP, Gene (1973), *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Porter Sargent.

TOLEDO, J. (1999), *Dicionário de Suicidas Ilustres*. Rio de Janeiro, Record.

Webs:

<http://www.suicidio.com> (Definición y diversos aspectos del mismo).

http://www.paho.org/Spanish/AM/PUB/capitulo_7.pdf (Asamblea Mundial de la Salud).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

SWADESHI. Véase *Gandhismo* y *Quit India*.

SWARĀJ. Véase *Gandhismo*.



TERNURA

T

TAOÍSMO. Véase *Daoísmo*.

TECNOLOGÍA PARA LA PAZ. Véase *Ciencia y tecnología para la paz*.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. La Teología de la liberación (TL) nació al final de los años 60 del siglo XX. Sus antecedentes inmediatos fueron el concilio Vaticano II y dos importantes movimientos teológicos que se produjeron en Europa: la «teología política» (J. B. Metz) y la «teología de la esperanza» (J. Moltmann). Se puede señalar, como acontecimiento fundante de esta teología, la Conferencia General que el Episcopado Latinoamericano celebró en Medellín (Colombia) el año 1968. A partir de entonces, se empezaron a conocer los escritos de los grandes creadores de la TL, especialmente Gustavo Gutiérrez (Perú) y Juan L. Segundo (Uruguay). En la década de los 70, surgió la llamada «segunda generación» de esta teología en la que destacan los nombres de Leonardo Boff, Jon Sobrino y Enrique Dussel. En la actualidad, emergen también importantes teólogos, por ejemplo, Pilar Aquino, Ivone Gebara y Elsa Tamez. También conocidos críticos de la economía de mercado, como es el caso de Franz Hinkelammert.

Lo más importante que la TL ha aportado a los cristianos no han sido sus *contenidos*, sino el *nuevo método* de hacer teología. Es decir, lo más original de esta teología no está

en «lo que ha dicho», sino en la «nueva forma» de hacer teología de la que se puede afirmar que ha marcado un antes y un después en la historia de la teología y, por tanto, en la historia del pensar y hablar sobre Dios. ¿En qué consiste la novedad del método de la TL? Desde los orígenes del cristianismo, la teología se había hecho a partir de las «verdades reveladas» por Dios y contenidas en la Biblia y en la tradición de la Iglesia. Pero los creadores de la TL se dieron cuenta de que, por supuesto, es importante tener en cuenta las verdades reveladas, a la hora de ponerse a hacer teología. Pero, antes que las verdades reveladas, la teología ha de tener en cuenta «la realidad» que vivimos. La TL, por tanto, no prescinde de la revelación contenida en la Biblia, sino que lee e interpreta lo que dice la Biblia *desde* la realidad en que se vive, en un contexto social y cultural determinado. Por eso, el método de la TL no es un método *deductivo*, sino *inductivo*. Es decir, no «deduce» sus contenidos sólo de la Biblia y de las enseñanzas de la Iglesia. La TL «induce», en su lectura y en su interpretación de la Biblia y del Magisterio eclesiástico, la realidad económica, social y política en que vivimos.

La razón de ser de este nuevo método de hacer teología está en lo más básico que nos ha venido a enseñar la Hermenéutica en el siglo XX. Se trata de tener siempre en cuenta que todo acceso a la realidad es, *ipso facto*, una interpretación de la realidad. En otras palabras, nadie tiene acceso directo e inmediato a la realidad, porque cada cual ve y lee

la realidad *desde* donde vive y como vive. Es evidente que no se hace teología lo mismo desde la cómoda instalación en un palacio que desde la mísera situación de quienes viven en un barraca o en una favela de un barrio marginal. Dicho de forma más simple: los ricos leen el Evangelio de una manera muy distinta a como lo leen los pobres. Esto explica que la TL haya nacido entre la pobreza del Tercer Mundo y no en la opulencia de los países desarrollados.

Por otra parte, si la TL toma en serio la realidad económica, social y política, es inevitable que tenga que asumir los instrumentos de análisis que la economía, la sociedad y la política necesitan para ese análisis. Por esto se comprende que, en la década de los años 60 del siglo pasado, la TL utilizase determinados instrumentos del análisis de la economía que, en aquellos años, tendía hacia el marxismo. La TL nunca tomó como punto de partida el análisis marxista. Es falso, por tanto, decir que la TL es marxista. Y que, por eso, se hundió con el hundimiento del muro de Berlín y de la ideología que, de alguna manera, lo sustentaba, es decir, el marxismo. La TL, lo mismo en el siglo XX que en el XXI, ha estado y sigue estando de parte de la más dura realidad de nuestro mundo, la realidad brutal del sufrimiento que causa la injusta distribución de la riqueza en el planeta tierra. Por eso, de la misma manera que en el siglo pasado la TL asumió determinados elementos del análisis marxista de la realidad, así también en este momento toma muy en serio no pocos elementos del juicio crítico que hoy se hace de la globalización y del capitalismo en su forma más agresiva, el mercado neo-liberal.

Todo esto quiere decir que el punto central de la TL es la *perspectiva del pobre*. Es decir, se trata de una forma de pensar y de ver la vida que arranca de la situación de los pobres y excluidos de este mundo. Y se elabora con vistas, no solamente a elevar su condición económica, sino sobre todo con el fin de que ellos, los más desgraciados de este mundo, sean los protagonistas de su historia. Se trata, por tanto, de *liberar* a los pueblos oprimidos de su situación de dependencia. De ahí que la TL haya sido, y siga siendo,

una teología conflictiva. Porque si, efectivamente, lleva adelante su proyecto, no tiene más remedio que entrar en conflicto con los intereses de los dominadores de la economía y la política del mundo. O sea, inevitablemente entra en conflicto con los «señores del sistema establecido». Por esto se comprende que, desde la administración USA hasta sus colaboradores más o menos inmediatos (incluidos no pocos «hombres de Iglesia»), la TL haya sido vista con recelo o incluso con manifiesto rechazo.

Desde el punto de vista de los estudios bíblicos y teológicos tradicionales, la TL ha tomado muy en serio dos grandes temas de la tradición judeo-cristiana. Del Antiguo Testamento, el gran tema de la liberación de Egipto, por el que sabemos que Yahvé se dio a conocer a Moisés (según el relato del libro del Éxodo) como el Dios que ve el sufrimiento y la opresión de su pueblo y quiere, a toda costa, liberarlo de la esclavitud. Del Nuevo Testamento, el tema central del Evangelio: el Reino de Dios que Jesús anunció y vivió, como mensaje de vida para todos los que se ven agobiados por el sufrimiento, la pobreza o la exclusión ya sea social, política o religiosa. Por esto se comprende que, para la TL, la figura del Jesús histórico y su «buena noticia» para los pobres y oprimidos sea enteramente determinante.

La pregunta que muchos se hacen en la actualidad es: ¿qué queda de la TL? Esta pregunta tiene su lógica. Porque desde el momento en que, con la caída del muro de Berlín, se hundió el sistema comunista, mucha gente se pregunta si la TL, de alguna manera asociada al marxismo, aún sigue teniendo vigencia. Es comprensible que haya quienes tienen sus dudas en este sentido. Pero hay que afirmar, con toda claridad, que tales dudas no tienen una razón de ser seriamente fundamentada. Porque la TL no depende del marxismo. La TL es la respuesta que el Evangelio da a los pobres y oprimidos de este mundo. Ahora bien, por desgracia, sabemos que los pobres no han disminuido en los últimos veinte años, sino todo lo contrario. De hecho, la brecha entre ricos y pobres, en el actual sistema capitalista, se ha radicalizado, de manera que cada año hay menos ricos que

son más ricos, mientras que el número de pobres aumenta de forma alarmante. Además, con el crecimiento de la pobreza, crece igualmente la dependencia de los pueblos pobres con respecto a las grandes potencias mundiales que tienen en sus manos las llaves de la economía y, por tanto, también de la libertad de dos tercios de la humanidad. Esto significa, en concreto, que la TL es cada día más actual y, por tanto, más necesaria. En este sentido, se puede y se debe decir que es cada día más urgente la necesidad de un cambio radical en el servicio que las religiones, en general, y el cristianismo, en concreto, tienen que prestar al mundo. Las religiones no deben ser un factor de agresión y violencia entre los pueblos, sino todo lo contrario: el agente de paz y libertad por excelencia. He ahí la tarea más apremiante para la TL en este momento.

Aparte de este servicio fundamental, la TL ha asumido, en los últimos años, otras tareas de gran envergadura. A este respecto, hay que mencionar cuatro grandes campos de actividad:

1. La *Teología feminista*, ya que uno de los grandes colectivos que sufren la opresión en el mundo son las mujeres. Por otra parte, como es bien sabido, el papel de las religiones, en este orden de cosas, ha sido demasiado negativo. Concretamente, el cristianismo tiene que reparar, en este sentido, una historia de marginación y opresión que con todo derecho lamentamos.

2. *Teología y economía*, porque, si fuerte ha sido el fracaso de los sistemas comunistas para resolver el sufrimiento de las víctimas, el fracaso del sistema capitalista está resultando más escandaloso, ya que se trata de un sistema que produce una creciente concentración de la riqueza en pocos países y, dentro de esos países, cada vez en menos personas. Urge, por tanto, encontrar alternativas eficaces. Pero sabemos que la Teología, hasta ahora, es poco lo que ha aportado en este sentido.

3. *Teología desde la perspectiva ecológica*, que resulta más apremiante de día en día, dada la creciente destrucción del ecosistema y sus recursos, a resultas de las exigencias del sistema capitalista, tal como de hecho está sien-

do gestionado por los intereses de las multinacionales. La Teología no puede seguir callada en este orden de cosas, si es que no quiere hacerse cómplice, con su silencio, del desastre ecológico que estamos padeciendo.

4. *Teología indígena*, que defiende los derechos culturales, las libertades y tradiciones de los pueblos del planeta, sean cuales sean sus creencias y sistemas de interpretación cultural. Sabemos que la Teología se ha ocupado de «convertir» a los indígenas, con lo que ha prestado un servicio importante a las potencias coloniales desde finales del siglo XV hasta el siglo XX. Hoy se hace necesario plantear la relación con otras culturas y religiones desde el punto de vista del encuentro y el diálogo, que hagan posible la emancipación, realización y libertad de los pueblos. Este tendría que ser uno de los servicios más importantes que la TL debe hacer a la humanidad en el momento presente.

Véase también: Paz de Dios, Religiones y Paz, Teología de la noviolencia, Tregua de Dios.

Bibliografía:

- ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (1994), *Mysterium Liberationis*. Madrid, Trotta, 2 vols.
 TAMAYO, Juan José (2000), *Para comprender la Teología de la Liberación*. Estella (Navarra), Verbo Divino.
 TAMAYO, Juan José y BOSCH, J. (Eds.) (2001), *Panorama actual de la Teología Latinoamericana*. Estella (Navarra), Verbo Divino.
 JOSÉ MARÍA CASTILLO SÁNCHEZ

TEOLOGÍA DE LA NOVIOLENCIA. No hay ninguna escuela teológica específica que reclame esta denominación. Se trata más bien de una corriente que se mueve en el seno de la teología política y de la teología de la liberación, y que ha tenido un fuerte desarrollo en las últimas décadas, sobre todo dentro del catolicismo. La teología política tiene sus raíces en la Antigüedad, concretamente en la Estoa, y se refiere a los dioses de la religión política grecorromana y a la teología civil. En el siglo XX ha tenido un amplio desarrollo en conexión con la teoría del Estado, en la que se veían muchos rasgos teológicos secularizados

(C. Schmitt), mientras que otros autores asumían una postura crítica respecto a la convergencia de cristianismo y Estado (E. Peterson). Recientemente, se ha desarrollado una teología política en Estados Unidos que identifica al cristianismo con la economía de mercado y la ideología neoliberal, y establece una vinculación y convergencia entre ambas. Es la forma más reciente de una teología política conservadora.

La relación con la No violencia hay que ponerla, sin embargo, en la teología política de raíz centroeuropea (J. Metz, Moltmann), influida por corrientes críticas como la Escuela de Francfort. Se quería potenciar la dimensión pública del cristianismo, contra el intento de confinarlo al ámbito de la privacidad individual, y se criticaba a las iglesias de instalación y aburguesamiento, a costa de la dimensión mesiánica y profética del cristianismo. Es una teología que pone el acento en la praxis sociopolítica, que reivindica la doctrina social de la Iglesia. Se reclama a los cristianos un papel de mayor protagonismo en la esfera pública y un compromiso en la transformación de las estructuras sociales. Por su parte, la teología de la liberación es otra de las teologías en las que el problema de la violencia ha cobrado importancia, a partir de su decidida opción por los pobres como lugar de encuentro con Dios, su crítica al pecado social y a las estructuras de pecado que subsisten en la sociedad y en la misma Iglesia, su defensa de los derechos humanos y su identificación con el pueblo en confrontación con los estados militares y las oligarquías burguesas de América Latina.

La teología de la no violencia reclama los cambios sociales por medios pacíficos y se encuentra bajo el influjo de corrientes como la no violencia activa, que rechazan por igual la pasividad y el recurso a la violencia. Gandhi, Francisco de Asís, Freire y las espiritualidades del compromiso desde el respeto a la democracia son algunas de sus influencias. Una perspectiva muy discutida es la del derecho a la rebelión armada contra el tirano, lo cual tiene una larga tradición en la que destaca la teoría del tiranicidio (licitud de matar al tirano) del jesuita Juan de Mariana (1591). La cuestión está en sí en el caso de una dictadu-

ra que impugna sistemáticamente los derechos humanos hay derecho o no a la toma de las armas como legítima defensa. El problema se extiende a la situación de violencia en la que viven muchos países del tercer mundo, que genera un choque teológico entre los que defienden la resistencia no violenta y los que legitiman la respuesta violenta del pueblo, sobre todo en situaciones de opresión y cuando no hay otras posibilidades, ante la violencia constituida. La situación de indefensión de los pueblos indígenas ante los colonos que les arrebatan sus tierras y destruyen sus modos de vida hizo muy actual y popular la discusión acerca de si es legítimo, desde el punto de vista teológico, el recurso a las armas. La teología de la no violencia está conectada a las distintas teorías de la guerra justa y de la legitimidad de la defensa ante una agresión externa. Las distintas corrientes de la teología de la liberación han sido las más activas en esta discusión, en la que no se ha llegado a un consenso.

Véase también: Ahimsa, Guerra justa, Noviolencia, Teología de la liberación, Violencia.

Bibliografía:

- BOFF, Clodovis (1980), *Teología de lo político*. Salamanca, Sígueme.
- MARDONES, José María (1991), *Capitalismo y religión*. Santander, Sal Terrae.
- METZ, Johannes (1971), *Teología del mundo*. Salamanca, Sígueme.
- , (1982), *Más allá de la religión burguesa*. Salamanca, Sígueme.
- MOLTMANN, Jürgen (1975), *El Dios crucificado*. Salamanca, Sígueme.
- SILVA GOTAY, Samuel (1981), *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Salamanca, Sígueme.

JOSÉ MARÍA CASTILLO SÁNCHEZ

TEORÍA DE CONFLICTOS CULTURALES. El siglo XXI trae conflictos culturales y sociales a la vida de todos los seres humanos. La cultura es aprendizaje, algo que se suele transmitir. El conflicto es innato. Por ello, existen conflictos culturales cuando los grupos humanos con intereses, percepciones y

valores distintos se enfrentan por su cultura o formas de percibir e interpretar la realidad.

El conflicto es innato, además, se suele percibir como algo negativo, y, por tanto, como algo que hay que eludir. Esta idea probablemente esté basada en diversos motivos, por ejemplo: a) Cuando pensamos en los conflictos, los relacionamos con la forma en que habitualmente se suelen afrontar o «resolver»: la violencia, la anulación o destrucción de una de las partes, y no una solución justa y mutuamente satisfactoria; b) Todas las personas sabemos que hacer frente a un conflicto significa «quemar» muchas energías y tiempo, así como pasar un rato no excesivamente agradable; y c) La mayoría (incluidos los investigadores) sentimos que no hemos sido educados para afrontar los conflictos de una manera positiva y que, por tanto, nos faltan herramientas y recursos.

El binomio del conflicto y la cultura, constituyendo conflictos culturales, se olvida muchas veces, es un estado natural y consustancial al ser humano como ser social y cultural que interactúa con otros seres humanos con los que discrepa, y que tienen intereses, percepciones, necesidades y valores contrapuestos. El conflicto, además de ser ineludible, por mucho que cerremos los ojos e intentemos evitarlo, está presente, y continúa su dinámica diariamente. Para afirmar esta idea, se podrían dar muchos motivos, entre los cuales, podemos destacar, por ejemplo: a) Partimos de la idea de que la diversidad y la diferencia es un valor. Vivimos en un solo mundo, plural, y en el que la diversidad, desde la cooperación y la solidaridad, es una fuente de crecimiento mutuo. Convivir en esa diferencia conlleva el contraste y, por tanto, las divergencias, discusiones y conflictos; y, b) Asimismo, consideramos que sólo al entrar en conflicto con las estructuras injustas y aquellas personas que las mantienen, la sociedad puede avanzar hacia modelos mejores. Es decir, consideramos el conflicto como la principal palanca de transformación social.

Sin ánimo de profundizar, para cualquier persona interesada en ocuparse de los conflictos, en particular cuando se apunta a su regulación y resolución, el punto nodal y más problemático es su comprensión y definición.

Obviamente, no se puede regular aquello que por conocimiento limitado no se entiende o define completamente. Sin aclaración previa, podríamos encontrarnos en la situación de quien camina sin norte.

«Un conflicto supone, en síntesis, una interacción entre varias personas con objetivos y fines incompatibles. Y ello a su vez supone la presencia de personas y/o grupos con algún tipo de interdependencia, que perciban algún tipo de incompatibilidad en la consecución de sus objetivos, metas o bien de competencia en la consecución de ciertas recompensas».

Los conflictos están interrelacionados entre sí. Si somos capaces de globalizar seremos capaces de descifrar la violencia, por ello, en este sentido tenemos que ver las *redes* y sus complejidades. Para regular conflictos, sería necesario una mayor participación de todos los ciudadanos en la sociedad civil y en particular de todos los usuarios y beneficiarios de un recurso. Esto implica mayor conocimiento y acceso a la información y al conocimiento desarrollado culturalmente.

Esta visión del conflicto está culturalmente determinada y por eso se produce lo que denominamos conflictos culturales, es decir, cuando dos esquemas referenciales se encuentran frente a una situación precisa, que se llama punto crítico: mi esquema de intereses, percepción y valores es puesto en entredicho por el «otro» en mi forma de ver la cultura. En los conflictos que se resuelven en crisis de dicho punto crítico generan y afloran juicios de valor y rechazos, que condicionan y rechazan de entrada y negativamente la relación con el «otro». Hay que tener en cuenta que esto no es un mecanismo perverso, sino un proceso innato y natural del que tenemos que ser conscientes para saber cómo gestionarlo.

En este marco conceptual un conflicto cultural puede definirse como una reacción de frustración o de rechazo, de rebelión o de ansiedad frente a los actos del «otro». Es una experiencia emocional e intelectual que se manifiesta en quienes, situados por circunstancias o por profesión fuera de su contexto sociocultural, están comprometidos en acer-

carse al «otro». Este conflicto es un medio muy importante de toma de conciencia de la propia identidad, en la medida en que éste es retomado y analizado de forma constante.

Los lugares donde se producen los conflictos culturales con más frecuencia son los siguientes:

a) *La percepción del tiempo.* Cada cultura posee una percepción y una gestión del tiempo que le son propias. Percepción y gestión que son inconscientes y que se expresan no solamente a través del lenguaje, sino también mediante otras señales no siempre fáciles de descifrar para los no iniciados. Por ejemplo, interviene el ritmo del país caso de los países del norte de la Unión Europea donde existe un mayor respeto por la puntualidad; la velocidad con la que la gente actúa, habla, reflexiona, trabaja... por ejemplo, a nivel académico o coloquial y amigable que puede uno relajarse más a la hora de usar el tiempo. Existen multitud de tipos de tiempo: el reloj, biológico, físico, metafísico y sagrado. Cada uno de estos tiempos es vivido de diversa manera según la cultura al que uno pertenece.

b) *La representación de los roles y status.* Estos conflictos se pueden representar en la familia, la noción de persona, el rol del joven y de la mujer en la familia, los castigos corporales, la religión, etc. Tomemos, por ejemplo, la religión. En la sociedad occidental la religión ha sido relegada al ámbito de lo privado y de la conciencia individual. En la sociedad laica nuestras conductas tienden a regirse más por la ética que por creencias religiosas. Las sociedades tradicionales viven dentro de una cosmovisión religiosa, donde los ritos no son un formalismo, sino la expresión de una vivencia interior y también social. La religión lo impregna todo. No hay una separación neta entre lo civil y lo religioso. Sin embargo, en los países islámicos, de donde proceden la mayoría de los inmigrantes ilegales que vienen a España, el Corán es la norma que rige la vida entera. No hay dicotomía, ya que el islam es la principal seña de identidad magrebí, más aún que la lengua o la etnia.

c) *Los códigos de convivencia.* Los rega-

los, los difuntos, los mayores, las pensiones... Si tomamos, por ejemplo, los difuntos, en nuestra cultura española cada vez están más lejos de nosotros y el hecho de la muerte se procura que pase desapercibido y no rompa el ritmo acelerado de nuestra vida. Sin embargo, en otras culturas los ritos mortuorios tienen una gran importancia, los comportamientos en el duelo son muy diferentes a los nuestros y los difuntos continúan con una fuerte presencia en la vida de la familia. Por ejemplo, el testamento de Mohammed Atta, el terrorista del vuelo 011 de *American Airlines* que secuestró y lanzó sobre las Torres Gemelas, quien manifestó antes de morir, y de matar a miles de personas:

«Las mujeres no deben guardar luto por mí. Como tampoco quiero sacrificios de animales durante el funeral. Va en contra del Islam. No debe asistir ninguna mujer a mi entierro ni acercarse nunca a mi tumba».

Estas interpretaciones de la religión, en este caso del Islam, suponen un obstáculo para el desarrollo social (económico, político y cultural) de las sociedades árabes como lo fue, por ejemplo, la Inquisición para la religión católica.

Otro ejemplo de conflictos culturales de convivencia, podrían ser las pensiones. Un juzgado de Barcelona ha decidido repartir la pensión de viudedad a partes iguales entre dos mujeres casadas con un mismo hombre (bígamo). La cuestión que en principio no tiene cabida en una sociedad monógama, como la española, ha surgido como consecuencia de un conflicto entre dos inmigrantes gambianas que se disputan la pensión del marido que compartieron durante unos años. Estos dos matrimonios se realizaron en la República de Gambia –donde está permitida la poligamia–, el primero de ellos en 1980 y el segundo en 1993, ambos matrimonios son legítimos en su país. Estos y otros conflictos culturales van a surgir en los próximos años, ya que entra en juego la ley personal de un país extranjero con el derecho del país de acogida, ya que la poligamia colisiona con los principios fundamentales de las leyes españolas.

d) Por último, y no menos importante, *la concepción del espacio doméstico*. El espacio doméstico en occidente no se estructura en función del sexo ni atendiendo a la división entre sagrado-profano, como sucedía en la cultura rural anteriormente. El espacio se organiza sólo en relación con la edad y con sus funciones y es totalmente ajeno a la separación de sexos. Sin embargo, en la sociedades musulmanas, donde existe un espacio separado y controlado por las mujeres (en árabe, a la zona de las mujeres se le llama «harem», procedente de la palabra «hram», que significa prohibido, sagrado, que hay que respetar), y donde existe un código complejo y simbólico, verbal y no verbal, para asegurar la separación de los espacios masculino y femenino.

Los conflictos culturales visibles u ocultos van a marcar profundamente el siglo XXI, ninguna región o país, ninguna cultura va a poder escapar a dichos conflictos, aunque se hiciera notar en grados diversos, parece pues, que los conflictos culturales convertidos en violencia (directa, estructural y cultural) en sus múltiples manifestaciones es un fenómeno profundamente enraizado en todas las sociedades, y muy especialmente en la nuestra. La concepción del espacio doméstico representa un tipo de violencia específico y singular, aquella que se ejerce contra la mujer. Esta forma de violencia es un fenómeno generalizado en la familia y en la sociedad y no se suele detener ante barreras de clase social, razas, status económico, religión, etc., en definitiva en cultura. Las estadísticas del mundo entero muestran su carácter universal.

Desde la investigación para la paz, estamos obligados a corregir todo un conjunto de factores, creencias, prejuicios, símbolos e imágenes conformadoras del contexto social ya que las agresiones contra las mujeres han sido a lo largo del tiempo olvidadas y excluidas de las preocupaciones públicas, que hayan pasado a ser de conocimiento general y que se debatan en foros políticos es la gran conquista con la que hoy contamos.

Véase también: Conflicto, Cultura, Mestizaje cultural, Solidaridad, Violencia.

Bibliografía:

- AA. VV. (1998), *La interculturalidad que viene. El diálogo necesario*. Barcelona, Icaria/Antrazyt/Fundació Alfonso Comín.
- ANDALUCÍA ACOGE (1996), *El acercamiento a otro. Formación de Mediadores Interculturales*. Sevilla, Junta de Andalucía.
- BAUMANN, Gerd (2001), *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona, Paidós.
- TODOROV, Tzvetan (2000), *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México, Siglo XXI.
- , (1998), *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid, Siglo XXI.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

TEORÍA DE JUEGOS. Es una teoría que intenta explicar en qué forma se interrelacionan las decisiones de personas, instituciones, grupos, naciones, etc., y qué resultados se obtienen de llevar a cabo dichas decisiones. Por tanto, la Teoría de Juegos estudia las relaciones de interdependencia existentes, en una determinada situación denominada *juego*, entre las decisiones de dos o más individuos (o entidades colectivas), denominados *jugadores*, cuya puesta en práctica determina un resultado de la situación.

Las elecciones individuales de los jugadores están determinadas por su propio ambiente social, lo que se suele denominar *estructura del juego*, es decir, cada elección está influida por un conjunto de factores (capacidades militares, poder económico, poder político, situación social, etc.) que configuran el ambiente en el que los jugadores toman una decisión u otra. Y la Teoría de Juegos proporciona una formalización de las estructuras sociales y analiza los efectos que tienen dichas estructuras en las decisiones individuales.

En la terminología de la Teoría de Juegos, un *juego* es un «proceso en el que un individuo se enfrenta a la naturaleza o a otro u otros individuos bajo ciertas reglas y en el que debe actuar o tomar decisiones», y como consecuencia de su comportamiento y del azar, hay un resultado de recompensa o de castigo. Por tanto, la estructura de un juego debe

especificar de forma precisa qué elecciones pueden realizar los jugadores, qué resultados se producen al tomar una u otra decisión, y la forma en que los jugadores evalúan estos resultados. Y analizar un juego consiste en responder a las preguntas ¿cómo deberían comportarse racionalmente los jugadores? y ¿cuál debería ser el resultado final del juego?

El método de análisis de la Teoría de Juegos se basa en que cada jugador intenta predecir qué harán los otros jugadores en réplica a sus propias acciones, y optimizar el resultado de dichas acciones en su beneficio sabiendo que los demás están pensando de la misma forma. Y, por tanto, es esencial incluir aspectos como ¿cuántos y quienes son los jugadores?, ¿de qué información disponen los jugadores: qué conoce cada jugador y cuál es la información común a todos ellos?, ¿los jugadores pueden comunicarse, realizar coaliciones, o repartir ganancias?, ¿cuáles son las estrategias a disposición de los jugadores? y ¿cuáles son las consecuencias de cada combinación de estrategias en el resultado del juego?

Véase también: Dilema del gallina, Dilema del prisionero.

Bibliografía:

- CRAWFORD, Chris (1986), *Balance of Power: International Politics as the Ultimate Global Game*. Redmond, Microsoft Press.
- DAVIS, Morton D. (1984), *Teoría de Juegos*. Madrid, Alianza Editorial.
- FUDENBERG, Drew & TIROLE, J. (1996), *Game Theory*. Massachusetts, MIT Press.
- GIBBONS, Robert (1993), *Un primer curso de teoría de juegos*. Barcelona, Antoni Bosch.
- JOSÉ ANTONIO ESQUIVEL GUERRERO

TEORÍA DE LA PAZ. La palabra *theoria* en griego está formada por dos verbos que significan la acción de ver: *théa* y *horao*. Tiene el sentido de «prestar atención», «cuidar de», «observar», también ver un espectáculo como en «teatro». Algunos autores la han relacionado con Dios. Se ha traducido a veces por «contemplación» que tiene que ver con «templo» y se le ha llegado a atribuir un carácter místico que viene de órficos y pitagóricos.

Para Platón era la contemplación del mundo de las ideas, entendida como el conocimiento intelectual de la verdadera realidad. Quiero destacar esa riqueza de sentidos porque, a veces, se ha reducido a destacar los aspectos intelectuales, que indudablemente tiene, sin atender los sentidos de «cuidarse de» que también tiene y que le darían una dimensión más «práctica» y «afectiva».

El mismo Platón en las *Leyes* habla de los *theoroi* como los investigadores que viajaban a otros países para «ver» y ser testigos de las leyes de las otras culturas. También eran los inspectores y hasta los representantes del Estado, una especie de diputados para una fiesta, un juego o para consultar los oráculos. Quiero insistir en esa especial relación teoría y práctica, intelectual y sentimental, porque nos ha llegado una separación excesiva. De hecho la propia palabra «contemplación» también tiene el significado práctico y sentimental de tratar «con o sin contemplaciones» a las otras y los otros; al igual que «consideración» podría tener un sentido intelectual pero también otro afectivo como cuando decimos que nos tratamos unos a otros «con consideración». Inicialmente «consideración» estaba relacionado con «ver las estrellas» (*sidus*). Así mismo «mirar con atención» tiene la significación intelectual y la de «tener atenciones» con las otras y los otros, al igual que «cuidar» que viene del latín *cogitare* que significa pensar y también interrelaciona teoría y práctica, inteligencia y sentimientos.

Tal como lo interpretan filósofos de la hermenéutica o del estudio de la interpretación y la comprensión de los textos, los hechos históricos y las acciones humanas, la moderna distinción entre teoría y práctica rompe el sentido original, expresado por ejemplo en Aristóteles. Para este autor, es cierto que existe la «mera teoría» que incluiría la física, la matemática, y la teología. La teoría, en este sentido, estudiaría lo necesario, lo que no puede ser de otro modo. Sin embargo en los temas de la *Política* se rompe la separación entre teoría y práctica. La teoría misma es una *praxis*, una actividad en grado sumo. En general *praxis* alude a las características peculiares de los seres vivos que se caracterizan por «hacer cosas». Cada forma de vida tiene

una *praxis*, una manera de hacer las cosas. La característica peculiar de los seres humanos como seres vivientes va más allá de la determinación por la naturaleza. Así la acción peculiarmente humana se caracteriza por la *prohairesis*: la capacidad de anticipar lo que se va a hacer y elegir conscientemente. La acción humana ni es mera teoría ni simple especialización técnica o productiva (*poiesis*). Es teórica porque se puede enseñar y es práctica en el sentido de habilidad pero no se reduce a ninguna de las dos. La *praxis* típicamente humana es la que se ejerce como ciudadano libre de la *polis*, la que hace política, en teoría y con habilidad productiva.

Ha sido sobre todo la Modernidad la que ha reducido el significado, curiosamente, al menos en dos sentidos: por una parte separando lo que se consideraba teórico como meramente especulativo por no reunir las características que se atribuían a la ciencia moderna que eran la matematización y la experimentación. Así frente a la filosofía teórica, especulativa y metafísica se consideraba que lo práctico eran los saberes que seguían el método de las ciencias naturales. Por otra parte, se ha ido precisando el significado de «teoría» para significar el conjunto de leyes o hipótesis que habían de ser sometidas al contraste con la experiencia, bien por verificación, bien por falsación. Este último sentido ha ido resultando insuficiente porque no incluía el contexto histórico, ni los compromisos sociales, creencias o marcos culturales de lo que se consideraba una explicación científica. Así desde Kuhn se ha ampliado la noción de teoría a la de paradigma o matriz disciplinar que añadía los elementos constitutivos de lo que se consideraba una explicación genuina.

También se han mantenido como noción de «teoría» los intentos de dar grandes explicaciones trabadas conceptualmente que incluyeran visiones filosóficas de la naturaleza, los seres humanos etc., en el sentido de «grandes teorías» o «cosmovisiones».

Aquellos intentos de reducir las teorías a explicaciones matemático-experimentales han sido denunciados desde la fenomenología y la hermenéutica porque olvidaban «el mundo de la vida originario» en el que se desa-

rollan las relaciones humanas en nombre de una cientificidad «más práctica» que, en realidad, era una idealización matemático-experimental. Por otra parte con la Postmodernidad se ha puesto en cuestión la posibilidad de elaborar «grandes teorías» o «grandes narraciones» sobre el mundo y la naturaleza, debido al fracaso mismo de las grandes teorías occidentales, modernas e ilustradas que se han convertido en fuente de opresión y exclusión de otros saberes femeninos, autóctonos, etc. En este sentido la condición postmoderna consiste en la recuperación de pequeños relatos, saberes fragmentarios que hasta ahora habían estado sometidos al saber científico que se consideraba único, y desconstrucciones que den cuenta de lo que las grandes teorías han dejado en los márgenes.

Ello ha permitido hablar en términos de «Epistemologías para hacer las paces», así como del surgimiento de un conjunto de reflexiones a las que primero se ha denominado Investigación de la Paz y, posteriormente, de Estudios para la Paz.

Los investigadores de la paz, Boulding y Rapoport, consideraron que la paz había que estudiarla en el marco de la *noosfera*: el conjunto de creencias, conceptos, valores, etc., en los que se insertarían los conceptos de paz. Estos conceptos serían como ideas latentes en la evolución noosférica que aguardarían su momento para hacerse patentes dependiendo del tipo de sociedades que construyamos. Es una herencia del concepto usado por Teilhard de Chardin cuando explica su teoría de la evolución en la que aparece como una etapa más después de la aparición de la vida: la etapa de la consciencia o de la vida mental. El que estos investigadores hablen de la paz dentro de la noosfera no significa que su teoría de la paz no sea «práctica». Precisamente según Boulding la investigación para la paz ha de servir para la transformación del futuro y según Rapoport ha de servir para practicar el pacifismo revolucionario. *Nous*, es una importante palabra filosófica que en griego también ha llegado a relacionarse con Dios, al igual que teoría. En Platón es, como la teoría, el genuino conocimiento del mundo inteligible de las ideas. También tiene la dimensión política por la que los legisladores

conocen la revelación de los dioses. En Aristóteles es la parte del alma por medio de la cual ésta conoce teórica (*gignosco*) y prácticamente o de manera prudente (*phrónesis*). Sobre todo es la facultad de reflexionar y estimar, de pensar discursivamente (*dianoeitai*) y adoptar opiniones. Los conocimientos teórico y práctico también conllevan dos maneras de comportarse de manera excelente; esto es, de ejercitar las virtudes. Así están las virtudes éticas, entre la que destaca la prudencia o sensatez para actuar que hemos llamado *phrónesis*, y las virtudes más intelectuales o discursivas, *dianoéticas*, entre las que destaca la *sophia* o forma suprema del conocimiento. En mi interpretación la paz como parte de la noosfera es la que posibilita nuestro discorrir por las posibilidades de hacernos las cosas de manera pacífica, teórica y práctica, basada en la posibilidad de elegir (*prohairesis*) que ya hemos dicho que es lo que caracteriza la vida de los seres humanos. De ahí la insistencia de los investigadores para la paz en la construcción del futuro y el pacifismo revolucionario.

Galtung propone que en el estudio científico de la paz tenemos que distinguir entre hechos, teorías y valores. El estudio de los hechos daría lugar a los estudios empíricos sobre la paz que compararían datos y teorías para hacer el diagnóstico. Los estudios críticos sobre la paz relacionarían las teorías de la paz con los valores porque los estudios de la paz no son «neutrales» respecto de los valores sino que están comprometidos con la exploración científica de las condiciones pacíficas para reducir la violencia. Serían la fase del pronóstico. Finalmente los estudios constructivistas sobre la paz compararían teorías con valores produciendo visiones sobre la nueva realidad en la que predominen los valores sobre las teorías para aplicar la terapia y construir el mundo preferido. Por tanto hay una dimensión práctica fundamental en la Teoría de la Paz que se muestra en su compromiso con los valores y la promoción del valor paz, así como en la superación de la mera contemplación teórica con la noción de «concienciación» en el sentido de Freire: conocer los valores, el valor paz, para adherirse emocionalmente a él. De hecho el «tra-

bajador por la paz» se caracteriza por investigar y actuar por la paz con el corazón y con el cerebro.

En la Filosofía para hacer las paces en la que venimos trabajando estudiamos que la teoría de la paz era una «pretensión filosófica». Queríamos decir que los que llegábamos a los estudios para la paz desde la filosofía «pretendíamos» querer saber cómo podíamos vivir en paz. No era una pretensión arrogante sino un ejercicio de responsabilidad que nos liga sólidamente a las otras y los otros porque si es algo que pretendemos se nos puede pedir cuentas por ello. Unos y unas a otros y otras siempre nos podemos pedir cuentas por lo que pretendemos. Si pretendemos hacer teoría de la paz, estudiar, investigar, considerar, contemplar la paz, se nos puede pedir cuentas por cómo este estudio, investigación, consideración o contemplación transforma la práctica de nuestras acciones. Por eso no es una «mera teoría» sino parte de la labor de los trabajadores y trabajadoras por la paz. Tampoco es una teoría distante de los hechos, sino que cuando son dolorosos y generan miseria, marginación y exclusión, pretenden su transformación por medios pacíficos.

Hemos ido aprendiendo que no hay una filosofía, ni una sola teoría de la paz. Hay filosofías y teorías para hacer las paces. Es decir, muchas formas de «querer saber» que es el sentido etimológico de filosofía, y muchas formas de «contemplar» y «considerar» cómo podemos «hacer las paces». Teoriza, considera o contempla que los seres humanos somos capaces de hacernos muchas cosas. Podemos hacernos mal y provocar guerras y miseria, pero también podemos hacer las paces. Veámos inicialmente que la *praxis* que caracteriza a la vida de los seres humanos ni es mera teoría, ni mera habilidad técnica, pero requiere a ambas. Requiere además considerar la teoría como una práctica en grado sumo. Las *paces* son, pues, algo que nos hacemos los seres humanos y que consideramos que nos podemos hacer porque depende de quéelijamos hacernos. Las teorías para hacer las paces desde esta perspectiva filosófica serán la reconstrucción normativa de la múltiples maneras que, aunque imperfectas, posibilitan la construcción de las paces.

Véase también: Cultura para la paz, Epistemología de la paz, Investigación para la paz.

Bibliografía:

- GADAMER, Hans-Georg (1981), *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa.
- , (1993), *Elogio de la Teoría*. Barcelona, Península.
- GALTUNG, Johan (1993), «Los fundamentos de los estudios sobre la paz», en RUBIO, Ana (Ed.), *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*. Granada, Universidad de Granada, 15-46.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (Ed.) (1995), *Teoría de la Paz*. València, Nau Llibres.
- , (2001), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
- SKINNER, Quentin (1988), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*. Madrid, Alianza Editorial.

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

TEORÍA DEL CONFLICTO. Se puede definir el conflicto como una actividad que obstaculiza, cuando es de cierta intensidad, un nivel previo o deseable de producción e intercambio. De esta definición se deduce que no todo conflicto es moralmente malo, porque puede ser legítimo obstaculizar o rechazar ciertos intercambios, obstaculizar la producción de ciertos bienes y servicios, y además el conflicto puede ser parte de un proceso de negociación por una asignación más equitativa de los recursos y de los derechos sobre esos recursos. Se dan conflictos en la escena de las relaciones internacionales, en las relaciones industriales, en las relaciones superior-subordinado, en las relaciones interpersonales y en las maritales.

En el plano de las relaciones internacionales se pueden distinguir conflictos interestatales y conflictos intraestatales. Estos últimos se originan en un Estado debilitado que no es capaz o no quiere dar seguridad a todos los que viven en su territorio; los individuos, eventualmente, forman grupos para adquirir armamento y proteger sus recursos y oportunidades económicas o para hacerse con los recursos controlados por otros. La personalidad de los líderes, pautas étnicas y cultura-

les de agresión, el nacionalismo y la estructura política totalitaria o imperialista pueden ser el fulminante que aumente la magnitud de la situación conflictiva. De hecho hay conflictos promovidos por el Estado para que los grupos sociales acepten el *statu quo* con su jerarquización de acceso a los recursos, al status y al privilegio que existe en una determinada sociedad. Esto pasa tanto en los países desarrollados como en los menos desarrollados, aunque obviamente el número de muertos es menor en los países desarrollados. Por ejemplo, una comunidad local puede oponerse a que se construya una infraestructura en su territorio y el Estado impone dicha infraestructura cercenando la autonomía local existente o que se percibía, por sus habitantes, como real. Otras veces, existen individuos y grupos que no reconocen el poder estatal (esto es la jerarquía) y lo cuestionan violentamente.

Los que enfatizan el carácter relacional del conflicto señalan que es la desigualdad de poder político o de propiedad, o religiosa o ideológica la que origina los conflictos. Así en las guerras civiles se disputa, fundamentalmente, el poder estatal en tanto que sirve para proteger y organizar la producción y la apropiación de los frutos de esta, y la religión o la ideología no es más que la pretensión de acceso exclusivo, según determinadas señas de identidad, a los recursos.

Se puede decir que existen «empresarios del conflicto» que movilizan y dan «conciencia» de grupo a cierto número de individuos apelando a su clase, religión, etnia, parentesco, etc. Para que esto suceda tienen que existir algunos o todos de los siguientes factores, según los casos: a) debilidad del Estado; b) crisis de desarrollo económico; c) desigualdad horizontal latente o manifiesta; d) abundancia de recursos fácilmente apropiables (especialmente recursos mineros). Cuando se dice que el conflicto tiene su origen en el sistema se piensa en instituciones y en el grado y tipo de integración social. Instituciones que encauzan los conflictos son: un sistema político abierto y un sistema judicial independiente.

La integración se puede entender como el grado óptimo de mezcla social. Factores internos a un país pueden ser la fuente de con-

fluctos entre países. Algunos grupos pueden buscar la ganancia económica mediante el acceso a recursos (la guerra en Angola y el acceso a su petróleo), apertura de mercados, o venta de armamento militar (expansión de la OTAN) y para ello promueven la guerra o la inseguridad; también puede ser que algunos grupos sociales se resistan a todo ello, por ejemplo a la apertura de mercados, en tanto que amenaza sus formas tradicionales de producción e intercambio. Los líderes burocráticos pueden buscar el avance en sus carreras o el liderazgo de sus organizaciones buscando el apoyo de sus electorados oponiéndose a un adversario extranjero. La integración a escala mundial es débil y no hay suficientes identidades o asociaciones transnacionales, especialmente aquéllas que implican a los pueblos y ciudadanos para que tengan voz y voto en los conflictos y disputas internacionales. La carencia de integración limita las posibilidades de resolver los conflictos mediante la persuasión u otras formas institucionalizadas de alcanzar decisiones conjuntas. Para que emerja un conflicto son necesarios tres elementos: primero, los adversarios han de concebirse a sí mismos como una entidad colectiva; segundo, al menos uno de ellos ha de estar insatisfecho con la situación presente, sentir que no tiene justificación y creer que puede ser alterada mediante sus esfuerzos; y tercero, que se requieran cambios de la otra parte y que ésta probablemente se resista. Por ejemplo, un agravio viene de desequilibrios en los rangos o jerarquías, así la gente de un país que ocupa un puesto alto en la jerarquía económica y bajo en influencia política puede sentirse agraviada por carecer de influencia política y buscar el logro de más influencia mediante la coerción como se dice que sucedió históricamente en la guerra del Líbano.

Pero los conflictos también se pueden intentar resolver utilizando todo un repertorio de técnicas para obtener obediencia del adversario:

1. Promesas (de entregar bienes y servicios tangibles e intangibles).
2. Amenazas (amenazar con la ruptura de relaciones valiosas para el adversario, por ejemplo).
3. Apelar al juicio experto (si aceptas esta solución serás *recompensado* por la naturaleza de las cosas, por ejemplo, si haces una reforma liberal y eliminas aranceles, etc., se generará una riqueza para el conjunto de las personas, etc., según dicen los teóricos y la experiencia demuestra).
4. Apelar al juicio experto (si no aceptas esta solución serás *castigado* por la naturaleza de las cosas, por ejemplo, el proteccionismo a la larga es perjudicial en un mundo globalizado, etc).
5. Pre-recompensa (dar por anticipado esperando que aquéllos socializados en la ética de la reciprocidad se sentirán en deuda con la parte que hadado esa recompensa anticipada).
6. Estimulación aversiva (se castiga continuamente, financiando a un grupo rebelde que intenta derrocar el poder legítimo –haciendo contingente el cese del castigo con el cumplimiento de cierta condición: concesiones petrolíferas, rebaja de impuestos para las multinacionales, etc.–).
7. Apelación moral.
8. Apelación al bienestar (te sentirás *mejor* si cumples con tu parte...).
9. Apelación al bienestar (te sentirás *peor* si cumples con tu parte...).
10. Alabanza (una persona con buenas cualidades cumple con su parte, con la alternativa, plan, etc., decidido).
11. Contra-alabanza (sólo una persona mala no cumplirá...).
12. Apelación al altruismo.
13. Apelación a la autoestima (la gente que tú valoras tendrá *mejor* concepto de ti).
14. Apelación a la autoestima (la gente que tú valoras tendrá *peor* concepto de ti).

Hay procesos de escalada o incremento, en sucesivos ciclos, del nivel de conflictividad debidos a la degradación sistemática del adversario, por ejemplo se pasa de nombrarlo como enemigo humano a mero animal que hay que exterminar. También, mientras la lucha dura hay un proceso de escalada que lleva a que las personas más comprometidas con ella alcancen más poder y desplacen a los moderados. Las respuestas proporcionales evitan la escalada. Hay conflicto de nivel micro cuyas características pueden coincidir con las del

nivel macro pero en todo caso exhiben sus propias características, por ejemplo, en el caso de los conflictos interpersonales en los niveles de la enseñanza obligatoria. Hay dos tipos básicos de conflictos en este ámbito:

- a) Conflictos profesor-alumno, y
- b) Conflictos alumno-alumno.

Cuando la autoridad es débil y no garantiza las condiciones para el intercambio productivo de información profesor-alumno o entre alumnos, se generan relaciones conflictivas entre los alumnos y los profesores, hasta el punto de que se habla de un orden negociado en el aula que limita la transmisión de contenidos docentes. En el conflicto interpersonal se sabe que el desarrollo de la capacidad de sentir empatía (definida como el acto de compartir la emoción que se percibe en el otro) inhibe la agresión física. Este es un déficit generado por la exposición a la violencia en los telefilms, especialmente cuando los espectadores se identifican con los agresores, o cuando se provoca el desprecio de la víctima, por ejemplo, provocando que la gente se ría de ellas. Obviamente puede existir una predisposición previa en la psique de los espectadores de tipo psicótico.

Una intervención que se ha desarrollado con éxito en EE UU introducía en el curriculum de los alumnos un programa de prevención de la violencia que constaba de:

1. Una unidad didáctica en la que se describía la violencia como un problema social. Aunque la información por sí sola no modifica las conductas es un elemento necesario en un programa de promoción de los comportamientos pacíficos.

2. La segunda unidad, formaba a los estudiantes en la empatía, que es una variable interviniente en la regulación de la agresión. Tiene tres componentes: a) habilidad para determinar el estado emocional de otra persona, b) asumir la perspectiva y el rol de otra persona, y c) responder emocionalmente a la otra persona. La técnica del juego de roles se utiliza en esta fase de formación para que los individuos puedan lograr el componente correspondiente. La respuesta empática no puede

ser transmitida directamente en un programa de formación, es más bien el producto de un proceso de aprendizaje que tiene como resultado ver lo que de común humanidad hay entre dos seres humanos, evitando por tanto el etiquetamiento y la estereotipia. Presupone la capacidad de escuchar.

3. La tercera unidad, combina la gestión de la cólera y la resolución de problemas interpersonales para reducir la conducta impulsiva y agresiva en los adolescentes. La gestión de la cólera utiliza un modelo en el que se ha observado que el hablar consigo mismo y el etiquetar como cólera el estado de excitación psicológico influye en sentirse furioso. La resolución de conflictos enseña principalmente a encontrar vías alternativas para la solución de los problemas y anticipar las consecuencias que se derivarán de seguir un curso u otro de acción (por ejemplo, en lo que respecta a la seguridad, daño a terceros, equidad, etc.).

4. La cuarta unidad aplica las habilidades que se han presentado en las unidades previas a cinco situaciones específicas: formular una reclamación, tratar con la presión de los compañeros, resistir la presión de las pandillas, qué hacer en caso de hostigamiento, y qué hacer para diluir una pelea. Igualmente se emplea la técnica del juego de roles y vídeos didácticos. Cuando las propias normas sociales sostienen la indisciplina o la violencia, se asocia a los líderes del grupo a la intervención curricular para que prestigien la resolución pacífica de conflictos. Algo crucial en la adolescencia.

Se puede hacer un breve inventario de habilidades sociales positivas y negativas. Se consideran positivas (durante una tarea cooperativa) las siguientes:

1. Alabanza del compañero («buen trabajo»).
2. Expresar que se está de acuerdo con el compañero.
3. Pedir ayuda o consejo («¿te gusta esto?»).
4. Pedir permiso para hacer algo o buscar la aprobación.
5. Dar una razón para el desacuerdo.
6. Hacer sugerencias.
7. Hacer peticiones.

8. Hacer declaraciones.
9. Expresar abiertamente algo de uno mismo.
10. Compartir.
11. Ofrecimiento (por ejemplo de un juguete o un juego).
12. Cuidar.
13. Explorar similitudes y diferencias.
14. Sugerir soluciones.

Se consideran tácticas negativas (durante una tarea cooperativa) las siguientes:

1. Criticar o «realimentar» con opiniones negativas.
2. Demandar atención.
3. Hablar en términos negativos (acerca de los padres, etc.).
4. Amenazar.
5. Hablar con cinismo.
6. Frustrar.
7. Dar órdenes.
8. Invadir el espacio físico del otro.
9. Agarrar al otro.
10. Pegar.
11. Arrebatarse con violencia.
12. Romper cosas.

La escalada se da cuando a las tácticas negativas el otro responde con tácticas negativas simétricas o no. De igual manera a las tácticas positivas de una parte el otro puede responder de tal manera que estas fallen, lo cual lleva al fracaso de la cooperación.

Véase también: Conflicto, Conflictología.

Bibliografía:

- ALZATE Y SAEZ DE HEREDIA, Ramón (1998), *Análisis y resolución de conflictos. Una perspectiva psicológica*. Bilbao, Universidad del País Vasco.
- BURGUET, Marta (1999), *El educador como gestor de conflictos*. Bilbao, Desclee De Brouwer.
- GALTUNG, Johan (1998), *Tras la violencia. 3 R: Reconstrucción, Reconciliación, Resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika, Gernika Gogoratuz.
- VINYAMATA, Eduard (Coord.) (2002), *Gestión y transformación de conflictos. Métodos en conflictología*. Barcelona, Ariel.

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

TEORÍA DEL DOMINÓ. Teoría geopolítica desarrollada por el gobierno de EE UU en los años cuarenta y utilizada para justificar actitudes de compromiso político y militar. Aunque, inicialmente desarrollada en la cuenca del Mediterráneo, esta teoría sostenía que si un país caía dentro del bloque soviético, sus vecinos le seguirían, con un efecto similar al que se produce al empujar a la primera de una fila de fichas del dominó.

Esta idea sirvió de excusa al gobierno del general Eisenhower para intervenir en el Sudeste Asiático en el año 1953. La línea argumental de esta teoría es todavía válida en la estrategia geopolítica de EE UU especialmente por lo que se refiere al Sudeste Asiático (influencia de China) y América Central (regímenes comunistas y guerrilla), además de África y Asia (influencia del Islam).

Esta teoría tiene su reflejo en los países con los que EE UU ha estado en guerra de una u otra manera desde la II Guerra Mundial: China (1945-46 y 1950-53), Corea (1950-53), Guatemala (1954, 1967-69), Indonesia (1958), Cuba (1959-60), Congo Belga (1964), Perú (1965), Laos (1964-73), Vietnam (1961-73), Camboya (1969-70), El Salvador y Nicaragua (en los años 80), Granada (1983), Panamá (1989), Irak (1991-92), Bosnia (1995), Sudán (1998), Yugoslavia (1999), Afganistán (2002) e Irak (2003). Antes de comenzar a bombardear, por ejemplo en Afganistán, el presidente de EE UU, George Bush Jr. afirmó: «somos una nación pacífica».

Mientras que en las décadas de los cincuenta a los ochenta había una predilección por los países de América Latina y del Sudeste Asiático, en la década de los noventa e inicios del siglo XXI, EE UU ha desplazado sus intereses a los países de Próximo Oriente (los países del Golfo Pérsico) y Medio Oriente, debido a cuestiones geoestratégicas y económicas (especialmente petróleo).

Todas estas guerras tienen un número de muertos bastante considerable, como indican, por ejemplo, la muerte de 130.000 civiles iraquíes en 1991, o los 200.000 ciudadanos de Irán muertos por los iraquíes, con armas y dinero provistos a Sadam Hussein (aliado de EE UU en la década de los 80), o los 150.000 afganos y rusos muertos por los talibán, gra-

cias a las armas y al dinero del gobierno de EE UU, y a las tácticas de guerra sucia subvencionadas por la CIA (Central de Inteligencia Americana). Por no señalar la utilización del famoso derecho de «veto» de las Naciones Unidas para imponer sus políticas. Especialmente, EE UU e Inglaterra (George Bush y Tony Blair), han sometido al pueblo iraquí a un bloqueo durante los últimos diez años (1991-2002) que ha causado la muerte a más de un millón de personas, de las cuales 800.000 eran niños.

Siguiendo la Teoría del Dominó, aplicada en la actualidad al mundo islámico, se tuvo la posibilidad de aniquilar a Sadam Hussein y se optó por que siguiera gobernando el país, ya que la alternativa era un gobierno donde la posibilidad o alternativa a Sadam era un gobierno de influencia islámica, o hubiera establecido un gobierno títere, como se ha producido en Afganistán en la caída de los talibán.

Una visión desde la Investigación para la Paz nos obliga a recordar que el gobierno de EE UU ha realizando en los últimos años todo un conjunto de atrocidades, cómo cuando sembraron Vietnam y Camboya con bombas incendiarias de napalm, «cocinando» literalmente a niños, mujeres y ancianos, sin ningún tipo de justificación ni escrúpulos. Tanto en ex-Yugoslavia (1999), Afganistán (2002), Irák (2003) nos han mostrado imágenes donde los misiles crucero, los bombarderos fantasma, los *tomahawks*, los proyectiles anti-refugio, las bombas Mark 82, etc., y nos informan cómo se intenta castigar aquellos países que no se someten a sus intereses, aunque se usen eufemismo como Derechos Humanos, Armas de destrucción masiva, petróleo... Y sigue la agenda norteamericana en la Teoría del Dominó: Siria, Irán, Corea del Norte, Cuba, etc.

Hoy día, el Próximo Oriente (los países del Golfo Pérsico) y Medio Oriente, debido a intereses geoestratégicos, petróleo y un miedo irracional hacia el Islam, han sustituido en cierta medida al comunismo. Por ejemplo, en Afganistán, se ha intentado colocar a un rey, Zahir Sha, de 89 años de edad, que ha vivido en el exilio de Roma desde 1973. En definitiva, una alternativa de un gobierno débil,

donde puedan estar todas las minorías étnicas (pastún, tayikos, uzbekos, hazaras, etc.) representadas, es decir, fragmentación y debilidad son las armas que utilizan hoy el G-7 (+ Rusia), para imponer sus políticas imperialistas. En las sociedades occidentales, un gobierno que incluya la representación de minorías no tiene por que ser débil, sin embargo, en estos países se convierte en inconvenientes de posibles consensos entre la población.

Además, detrás de esta debilidad lo que realmente subyacen son los intereses de las transnacionales, es decir, el gas y el petróleo para llevar a todo el Sudeste Asiático. La geopolítica de los EE UU mira a Turkmenistán, que posee las terceras mayores reservas de gas del mundo y unas reservas de petróleo estimadas en unos seis mil millones de barriles, según expertos norteamericanos, más que suficiente para cubrir las necesidades de petróleo de los EE UU en los próximos treinta años. La presencia de EE UU en el Golfo Pérsico tiene muy poco que ver con la defensa de los Derechos Humanos, y su presencia en Afganistán, tiene poco que ver con Osama Bin Laden, sino con la industria de armamento, la industria del petróleo, y los grandes grupos de *mass media*. Sin embargo, existen muchas posibilidades reales de construir un oleoducto para llevar petróleo, a través de Afganistán, hasta Pakistán y finalmente desde allí hasta el mar de Omán, para concluir en los mercados emergentes del Sur y del Sureste de Asia.

Por último, desde el 11 de septiembre de 2001 se han producido una serie de cambios en el sistema internacional y, por otro, se ha agudizado una serie de tendencias que ya existían antes. Aquella idea que existía en la Guerra Fría de que la confrontación debía ser superada donde era mucho más útil cooperar, negociar y dialogar que enfrentarse, se ha quebrado desde el 11 de septiembre del 2001. Dentro de la lógica de la Teoría del Dominó EE UU ha decidido que las cuestiones se solucionan por la fuerza: o la imposición económica-comercial y política o la imposición de las armas. Los EE UU imponen este criterio y los demás países o aceptan o están contra los estadounidenses. Esto lo entien-

den y sigue rápidamente alumnos aventajados, como Sharon en Israel, Uribe en Colombia, Mugabe en Zimbabwe, Aznar en España... y nos obligan a todos a tener que posicionarnos. Los conflictos no son eternos ni irreversibles. El mundo es muy complejo y algunos sectores, como los intelectuales, los movimientos sociales, etc., pueden cambiar las tendencias hacia nuevos espacios de paz.

Véase también: Geopolítica, Geopolítica de la paz, Minorías étnicas.

Bibliografía:

- O'SULLIVAN, Patrick y MILLER, Jesse W. (1983), *The Geography of Warfare*. Londres/Nueva York, St. Martin's Press.
- POWER, Samantha (2002), «EE UU y sus respuestas ante el genocidio», *Papeles de cuestiones internacionales*, 78. Centro de Investigación para la Paz, 9-19.
- SHERMAN, Jake (2001), *The Economics of War: the intersection of Need, Greed and Greed*. Washinton D.C., The Woodrow Wilson International Center for Scholars.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

TEORÍA DEL FOCO GUERRILLERO.

Véase *Foco guerrillero (Teoría del)*.

TEOSOFÍA. Teosofía, o conocimiento de Dios, es un concepto de la Antigüedad de raíces neoplatónicas. Se relaciona con el conocimiento de los mitos y resalta la dimensión irracional y esotérica del saber sobre la divinidad. Ha inspirado también concepciones filosóficas que protestaban contra el racionalismo y el alejamiento del hombre respecto de la naturaleza (Jacob Boehme), postulando una fraternidad universal y una concepción naturalista cercana al romanticismo. El platonismo y la mística subyacen a la teosofía. Hay que verla como una corriente marginal tanto respecto a la filosofía como a la teología, ambas acusadas de sistematización racional a las que se contraponen la vivencia y lo experiencial. Estos aspectos la hacen sensible a la valoración del pacifismo y la revalorización de lo natural, corpóreo y sen-

timental. Puede ser, sin embargo, una corriente que lleve al antirracionalismo, a la magia, convirtiéndose en un sustituto de la religión y en una potencial fuente de conflictos por su automarginación de la sociedad y su tendencia a las sectas esotéricas y grupos cerrados.

Véase también: Teología.

Bibliografía:

- METZ, Johannes (1971), *Teología del mundo*. Salamanca, Sígueme.
- , (1982), *Más allá de la religión burguesa*. Salamanca, Sígueme.
- PANIKER, Raimond (1951), *El concepto de naturaleza: análisis histórico y metafísico de un concepto*. Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía.

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ

TERCER MUNDO. ¿Sigue existiendo todavía el Tercer Mundo? Hasta fechas recientes, los especialistas en Ciencias Sociales y Humanas daban a la expresión un significado muy claro. ¿Pero continúa teniendo el mismo sentido en la actualidad? ¿Cuáles son los vínculos unitarios que subyacen tras las distintas realidades socioeconómicas de los países de África, América Latina o Asia? La descolonización, las reivindicaciones del nuevo orden económico internacional, el derrumbe de los países del Este han provocado la fragmentación del Tercer Mundo. Sin embargo, persiste una realidad: algunos «países desarrollados» aseguran a su población, de manera global, la satisfacción de las necesidades básicas. Y otros, la gran mayoría, los «países no desarrollados», no lo consiguen.

Este término se aplica a aquellas naciones que aparentemente no pertenecen ni al «primer mundo» (capitalismo avanzado), ni al «segundo mundo» (socialismo de Estado). El Tercer Mundo es un término laxo que se emplea a menudo para designar a los países subdesarrollados en general (especialmente a los africanos, a los latinoamericanos y a los asiáticos). Es decir, la mayoría de los países del Tercer Mundo están situados en América Latina, África y Asia y contienen más del 70% de la población mundial. Son, por tan-

to, de una inmensa diversidad. En un extremo se encuentran los miembros de la OPEP y en otros países, como Camboya, Laos, Bangladesh, Bhutan y Etiopía, los más pobres entre los pobres.

El Tercer Mundo tiene su historia. Fue durante la década de los años 40, cuando se crean el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Al final de la II Guerra Mundial, EE UU era la potencia hegemónica a nivel mundial. El 20 de enero de 1949, el día en que el presidente Truman accedió a su cargo, se abrió para el mundo una nueva era, la era del desarrollo. En su discurso se utilizaba por primera vez la palabra «regiones subdesarrolladas», es decir, para dos tercios de la población mundial, el significado positivo de la palabra desarrollo les hacía ver lo que no eran.

Empezaron a aparecer explicaciones del fenómeno del subdesarrollo y la búsqueda de sus causas materiales e históricas: condiciones de comercio, intercambio desigual, dependencia, proteccionismo, etc., dónde el desarrollo fue reducido a crecimiento económico. Sin embargo, en 1952 el economista francés Alfred Sauvy aplica a estos países la denominación de Tercer Mundo, imitando la denominación del Tercer Estado de la Revolución Francesa de 1789. Hoy se puede hablar de Primer Mundo (países desarrollados: EE UU-Canadá-UE-Japón-Australia); Segundo Mundo (países de las repúblicas ex-socialistas), y Cuarto Mundo (reflejan los marginados del Primer Mundo).

Los países del Tercer Mundo se caracterizan por el mantenimiento de altas tasas de natalidad, importancia del sector primario en la producción, escaso desarrollo tecnológico, existencia de grandes desigualdades en la distribución de la riqueza y por un cierto grado de dependencia económica y/o política. Además, a esto hay que añadir la elevada mortalidad infantil, la baja esperanza de vida, los gravísimos déficits alimentarios, asistencia médica, educativos, etc., son la realidad cotidiana de los países del Tercer Mundo.

Esta subdivisión de la tierra en «mundos» es equívoca en tanto que entraña una cierta separación entre mundos que no existen realmente en un planeta que se caracteriza, cada vez más, por la interdependencia

a escala mundial, el imperialismo y el neocolonialismo, en definitiva el fenómeno de la globalización.

Fue a partir de los años sesenta donde se viene ensombreciendo la idea de desarrollo. Los influyentes informes del Club de Roma desde la década de los setenta, la alarma sobre la desertización de África, la deforestación de los bosques tropicales, etc., ha provocado una clara conciencia de los problemas que ocasionan el desarrollo sin límites en todo el planeta y muy especialmente a los países en vías de desarrollo. Además, a partir de los años setenta van surgiendo nuevas perspectivas de análisis de carácter interdisciplinario que ayudan a comprender la complejidad de todos estos fenómenos a nivel planetario. La Antropología política y la Investigación para la Paz consideran imprescindible el análisis de los procesos e instituciones políticas que tienen un papel determinante en la relación existente entre cualquier sociedad y su medio ambiente.

Todas estas ideas han sido completadas en la década de los ochenta con un concepto muy potente, llamado «desarrollo sostenible». Publicado en 1987 en el Informe de la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, llamada: «Nuestro futuro común» (Informe Brundtland). Además, el nuevo orden mundial no es el mismo que desde 1989, desde que el «segundo mundo» empezara a desintegrarse y el «tercer mundo» pasara a ser un grupo de «países en vías de desarrollo», forzados a marchar al son del neoliberalismo y de democracia formal.

La globalización trae una «paradoja» de la sociedad contemporánea y uno de los rasgos característicos y definitorios de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI son los que llamamos procesos de globalización que se producen como resultado de la creciente comunicación internacional y planetaria entre las distintas culturas a escala mundial. Estos vínculos conllevan, según algunos estudiosos, a la irremediable homogeneización de la cultura, es decir, idénticos patrones conductuales y mentales en sociedades diferentes; o según otros autores, a una «reculturación» planetaria que supone la reeducación cultural de los patrones sociales.

Estas euforias, homogeneizantes, están provocando que vivimos en un mundo que nos da vértigo. El mundo de las informaciones, conocimiento y telecomunicaciones creado por la globalización es impresionante y ofrece muchas posibilidades, sin embargo, somos conscientes que este mundo sólo beneficia a una minoría. Este planteamiento viene reflejado en: los efectos negativos en materia ambiental, el agravamiento de las desigualdades entre Norte y Sur, la mayor dependencia a la que se verán sometidos los países del Tercer Mundo.

Todos estos elementos crean un nuevo escenario mundial donde se cuestiona la utilidad del Tercer Mundo como una entidad política válida para este inicio del siglo XXI. ¿Quizás el nuevo orden global va a suponer el fin del Tercer Mundo? A todo esto hay que añadir, que la pérdida de cohesión política, económica e incluso cultural de dicho concepto nos va a obligar a reconocer que ha dejado de ser una categoría de referencia para la agrupación de los países en el contexto internacional de la globalización.

Véase también: Capitalismo, Colonialismo, Geopolítica de la paz, Globalización.

Bibliografía:

- BENZ, Wolfgang y GRAML, Hermann (Comps.) (1982), *Siglo XX. Problemas mundiales entre los dos bloques de poder*. Tomo III, vol. 36 de la Colección Historia Universal, Madrid, Siglo XXI, 433-440.
- HOBBSAWM, Eric (1999), *Historia del Siglo XX*. Barcelona, Crítica.
- RAMONET, Ignacio (1997), *Un mundo sin rumbo*. Madrid, Debate.
- ROUSSELET, Micheline (1996), *Los terceros mundos*. Barcelona, Salvat.
- SAUVY, Alfred (1975), *El fin de los ricos*. Barcelona, Dopesa.

Web:

www.setem.org (Servicio al Tercer Mundo).
FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

TERRORISMO. El uso de una violencia de rasgos determinados como la que constituye el terrorismo ha estado presente a lo largo de la Historia del hombre en diversas épocas y

modalidades. Sin embargo, el término tal y como hoy es entendido nace con la Revolución Francesa, con lo que denominamos Modernidad, momento en el que se dota preferentemente de connotaciones políticas. En el siglo XIX, sin embargo, el significado de terrorismo hace referencia a un tipo de actuación estatal que consiste en la creación de un clima de miedo en la sociedad a base de determinados actos de violencia (por ejemplo, los arrestos masivos, la instauración del terror en la Francia de Robespierre, etc.). Posteriormente, el término se irá extendiendo por otros países europeos y llegará hasta Rusia, al tiempo que su significado irá cambiando para designar, cada vez más, a la violencia ejercida por grupos anti-gubernamentales/anti-estatales. Este importante cambio de significado, ilustrado en el paso de la activa guillotina francesa a la bomba de ciertos grupos revolucionarios, está muy asociado a los anarquistas franceses y rusos de las décadas de 1880 y 1890.

Encontrar hoy una definición universalmente aceptada de lo que es terrorismo es una tarea difícil; prueba de ello son las dificultades que tanto entre Estados como dentro de un mismo Estado suelen darse a la hora de concretar una conceptualización operativa a gusto de todos los interlocutores. Estas dificultades no se dan únicamente entre Estados cuyos regímenes políticos son de distinto tipo sino incluso entre aquellos pertenecientes a un mismo ámbito. Los Estados Miembro de la Unión Europea, por ejemplo, han hecho importantes esfuerzos por ponerse de acuerdo en relación a lo que se entiende por terrorismo; hasta hoy el acuerdo se ha basado en un consenso mínimo sobre determinadas características, si bien es posible que acontecimientos concretos puedan acelerar o forzar una definición común.

El término terrorismo (y también el término terrorista) significa diferentes cosas para diferentes sujetos y es por ello que resulta preferible definirlo atendiendo no a la idea determinada que lo inspira sino a la calidad de la propia acción que desarrolla. Existe una serie de características que de forma inequívoca presentan los actos terroristas y que permite identificar al terrorismo: se trata de

un determinado uso de la violencia (a) cuyo fin es el de afectar la vida socio-política de una colectividad, (b) que juega con la desproporción que se establece entre la violencia ejercida y el efecto psíquico que ella produce (terror), (c) que se ejerce de forma imprevisible, (d) que se dirige contra personas o cosas que constituyen símbolos aun cuando el destinatario del terror ejercido sea toda una población o uno o varios gobiernos. El terrorismo puede ser una forma de actuación de un grupo o de un individuo, y sus fines pueden ser muy variados (políticos y no políticos).

La psicología y fundamento del terrorismo consiste precisamente en la creación de un estado de mente que afecte hasta tal punto a los individuos de una sociedad (*élites* y no *élites*) que ésta se vea obligada a cambiar sus opciones. El terrorismo afecta a la vida social, a la economía, a la política, a la cultura, a la sanidad y, en general, a todos los ámbitos de la vida de la sociedad. Para ello, la víctima del acto terrorista no coincide con el sujeto al que se dirige la acción, sino que constituye un símbolo altamente visible por la sociedad o que traslada a ésta la amenaza que sobre todos se cierne. El acto terrorista, para conseguir su objetivo, debe ser extraordinario en algún sentido, atacando a esos símbolos o indicando el indiscriminado riesgo al que toda una comunidad se ve sometido. La cobertura mediática ayuda así al grupo terrorista a conseguir estos objetivos.

La determinación de las características mencionadas más arriba resulta necesaria dada la subjetividad que a veces adquiere el término. Nos hallamos sin duda ante conceptos (terrorismo/terrorista) que contienen de hecho una carga negativa intrínseca que nadie puede obviar; constituyen una etiqueta que señala implícitamente quién ejerce una violencia legítima y quién no. De ahí la necesidad de determinar unos rasgos relativos al acto terrorista que nos permitan identificarlo, sin tratar de entrar en cuestiones subjetivas al respecto. Teniendo en cuenta estos rasgos, por lo demás, puede establecerse una tipología más o menos detallada de tipos de terrorismo: en primer lugar, podría diferenciarse el terrorismo vigilante del insurgente, pretendiendo el

primero conservar un determinado estado de cosas y persiguiendo el segundo su alteración. En segundo lugar, un terrorismo táctico de uno estratégico, siendo el primero un recurso usado junto a otros medios de presión y de forma esporádica y constituyendo el terrorismo estratégico un arma de uso más continuo y exclusivo. Finalmente, y aunque a menudo resulte difícil esta distinción, puede hablarse de terrorismo internacional frente a terrorismo nacional o estatal.

Existen múltiples variables a partir de las que clasificar los actos y grupos terroristas; ningún criterio tomado de forma aislada, sin embargo, puede explicar y ayudar a predecir mucho en relación a la actividad terrorista. Las personas e instituciones que luchan contra el fenómeno deben, en todo caso, combinar muchas de ellas para lograr un análisis explicativo. Es posible por ejemplo establecer clasificaciones atendiendo a elementos como la ideología, los objetivos, la naturaleza de las víctimas, el terreno en el que juegan los grupos terroristas o los orígenes históricos del movimiento terrorista en cuestión. Las clasificaciones que pretenden asentarse sobre la base de la ideología de los grupos o movimientos terroristas pueden ser útiles, pero no cabe duda de que son complicadas y confusas; por ejemplo, la distinción entre lo político y lo religioso resulta a menudo muy compleja; la categorización del terrorismo que atiende a los objetivos puede sobreponerse en determinados casos a la clasificación anterior y no señala el hecho de que grupos de muy distinta ideología pueden buscar los mismos objetivos. Sin embargo, tiene la ventaja de poder distinguir entre el terrorismo patrocinado por un Estado y el que se dirige contra él. El criterio del carácter de las víctimas y el ambiente en que se desarrolla la actividad terrorista puede, por otro lado, distinguir entre un terrorismo que calcula y selecciona cuidadosamente a sus víctimas y aquel que ejerce una violencia indiscriminada y azarosa; el problema que plantea es que no hay una correlación entre este criterio y un criterio ideológico, de forma que no pueden establecerse relaciones del tipo «los grupos de izquierdas son más selectivos en sus ataques» o similares.

En cuanto al ambiente en que se da la violencia, la distinción entre urbano y rural es ciertamente importante, pues determina en gran medida las técnicas y métodos terroristas así como la relación de los grupos violentos con la sociedad en la que se mueven y, por lo tanto, sus apoyos, legitimidad y fuerza. La clasificación que distingue terrorismo nacional de internacional resulta también de utilidad, si bien el terrorismo es un fenómeno cada vez más internacional y transnacionalizado. La distinción hace referencia a aquellos grupos radicados dentro de las fronteras de un solo Estado y cuya actividad se desarrolla en estos límites frente a grupos cuya base está en un Estado y cuya actividad se produce básicamente en otro/s o se encuentra disperso en organización y actuación. Finalmente, el clasificar el terrorismo atendiendo a su origen histórico ha resultado sobre todo útil en el análisis de las luchas post-coloniales.

Dada la importancia que reviste debe señalarse además que, frente a las formas de terrorismo no estatal, el terrorismo estatal puede ser de tres tipos: el Estado terrorista es aquel que ejerce el terror contra sus propios ciudadanos y en contra de sus propios principios y leyes; el Estado patrocinador del terrorismo es aquel que controla y dirige a un grupo terrorista cuya actividad se desarrolla en territorio de otro Estado; finalmente, un Estado es soporte o sostén del terrorismo cuando provee de dinero y medios a uno o varios grupos terroristas independientes.

De cualquier forma, conviene mencionar otras formas de terrorismo bien conocidas y presentes en la actualidad. El terrorismo nacionalista pretende forzar a la élite dirigente de un Estado con una estrategia basada en la intimidación y en la creación de un estado mental de terror o pánico entre los miembros de toda la sociedad; el IRA, ETA, los nacionalistas de la Argelia de los años 50 son considerados grupos nacionalistas de este tipo. En segundo lugar podríamos mencionar el terrorismo revolucionario, cuya actividad violenta se enmarca en un programa más amplio de acción que pretende la transformación de la sociedad; las Brigadas Rojas en Italia responderían a este grupo (cabe señalar, sin embargo, que también aquellos Estados cuyo pro-

grama social es revolucionario utilizan métodos que pueden calificarse de terroristas). Otros grupos actualmente presentes en la escena internacional son los de extrema derecha, como el Combat 18 del Reino Unido, o aquellas organizaciones movilizadas en defensa de un solo asunto como la prohibición del aborto (Defensive Action), la naturaleza (Earth First!) o los animales (Animal Liberation Front). El extremismo religioso constituye hoy una categoría en alza y sumamente letal.

En todo caso, y a grandes rasgos, debe señalarse que existen cuatro grandes visiones acerca del terrorismo. Por un lado, la visión académica del fenómeno suele constituir la perspectiva más objetiva haciendo hincapié en el entorno psicológico creado por el fenómeno, en el carácter de las víctimas y los objetivos reales de la amenaza, en el tipo y características de los grupos o individuos que ejercen la violencia. La óptica oficial, es decir, la de gobiernos e instituciones involucradas en la lucha antiterrorista efectiva suele ser más dura y clara. En algunos casos, como por ejemplo en la Convención Europea para Combatir el Terrorismo de 1977, no se usa una definición propiamente dicha; en otros la definición del terrorismo ha ido cambiando a lo largo del tiempo (caso de la definición usada por la CIA); la conceptualización más influyente, en todo caso, a nivel de instituciones y gobiernos es la desarrollada por el Departamento de Estado de los Estados Unidos (1984): el terrorismo es definido como violencia premeditada motivada por cuestiones políticas, que se dirige contra objetivos «no combatientes» y que ejercen agentes clandestinos o grupos subnacionales. La tercera óptica de importancia es la del público, que se concreta mejor atendiendo a la perspectiva utilizada por los medios de comunicación y cuya importancia es crucial en el desarrollo de los fenómenos terroristas. Finalmente encontramos la perspectiva que tienen los propios terroristas de su actividad, objetivos, posibilidades de éxito y legitimidad, que difiere totalmente de las anteriores.

Teniendo en cuenta que la definición de terrorismo más consensuada es aquella que hace referencia a los métodos y técnicas de los actos perpetrados, conviene también ha-

cer un breve repaso a esos métodos. Las bombas, en primer lugar, son muy utilizadas por muchos y diversos grupos terroristas y tienen ventajas en cuanto a la eficacia, los escasos riesgos que corren los activistas, la economía de hombres y material necesarios para su uso; en segundo lugar, el uso del secuestro, ya sea de individuos o de naves o aeronaves, y la toma de rehenes constituyen un medio de presión importantísimo sobre las autoridades, al tiempo que pueden ser una importante fuente de ingresos y, sobre todo, un medio para publicitar ampliamente las demandas del grupo; también es usado por los grupos terroristas el asesinato político (no necesariamente de un político), cuya repercusión social es fuerte e intensa; la amenaza creciente de utilización de algunas armas nucleares, químicas y bacteriológicas, cuyo uso implica un determinado estado mental en el grupo terrorista, se basa en que no son difíciles de conseguir ni requieren conocimientos especializados para ser manejadas, al tiempo que pueden crear un estado de pánico en grandes comunidades.

En cuanto a la organización de los grupos, las estructuras varían tanto entre grupos urbanos y rurales como dentro de cada uno de ellos. En todo caso, la necesidad de mantenerse en la clandestinidad, de liderazgo y de mantenimiento de un control sobre los activistas hace que las estructuras de tipo celular sean las idóneas y las más comunes a pesar de que dificultan la comunicación entre la *élite* del grupo y sus operativos. La financiación de los grupos terroristas, finalmente, no suele ser posible en base únicamente a las contribuciones de sus simpatizantes, de forma que deben buscar otros mecanismos como las inversiones en mercados legales a través de agentes limpios, ayuda de Estados o de actividades ilícitas como la extorsión, el tráfico de drogas, los secuestros y similares.

Véase también: Foco guerrillero (Teoría del), Guerra de guerrillas.

Bibliografía:

ESCRIVÁ, M.^a Angeles (1998), *El camino de vuelta. La larga marcha de los reinsertados de ETA*. Madrid, El País.

HOFFMAN, Bruce (1999), *A mano armada: Historia del Terrorismo*. Madrid, Espasa-Calpe.

REINARES, Fernando (1998), *Terrorismo y Antiterrorismo*. Barcelona, Paidós.

REINARES, Fernando (Ed.) (2000), *European Democracies against Terrorism*. Aldershot, Ashgate.

URIARTE, Edurne (2003), *Cobardes y rebeldes: por qué pervive el terrorismo*. Madrid, Temas de hoy.

JAVIER JORDÁN ENAMORADO

TOLERANCIA. Consideramos la tolerancia como el respeto y la consideración hacia las opiniones, acciones, hechos, valores... de los «otros»; aunque sean diferentes a las nuestras. Esta idea se plantea frente a la tendencia de que todo grupo considera sus usos y creencias como los únicos apropiados, y es el reconocimiento del «otro» la condición indispensable para la existencia de la tolerancia, que implica el respeto de la pluralidad. Frente a esto se encuentra el integrista o el fundamentalismo como la actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos, políticos, etc., partidarios de imponer sus ideas y doctrinas incluso por la fuerza.

A principios de siglo XXI, muchas personas consideran la tolerancia como un mal necesario que se impone en aquellas sociedades donde no resulta posible eliminar a los disidentes, ya que el costo social de su eliminación sería demasiado elevado. Otras personas, consideran que la tolerancia no se basa en una actitud de clemencia, sino que constituye, por sí misma, un valor moral auténtico y que debe ser defendido por todos. Se olvida que una sociedad plural y mestiza no es la condición natural del hombre, sino que es una fuente de enriquecimiento recíproco.

En muchas ocasiones hemos experimentado el gozo positivo de la diversidad, y afirmado que la «diversidad nos enriquece». Más frecuentemente, hemos señalado que la tolerancia es el resultado de una actitud esforzada como sugiere ya la palabra misma: tolerar significa soportar, y supone crear cierta violencia a uno mismo. Como condición natural nadie necesita tolerar lo que le resulta indiferente. Es importante, sin embargo, no confundir la

tolerancia con el relativismo ni con el «irenismo». La actitud «irénica» consiste en no contradecir a los que piensan o creen de distinto modo, y en disimular las propias convicciones o mantenerlas en secreto. La finalidad última de la tolerancia, como diría Marcuse, «es la verdad», «¿tú verdad?, no, la verdad, y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela».

La tolerancia es buena, no porque no haya verdad objetiva y porque las decisiones a tomar deban ser necesariamente un compromiso entre una variedad de opiniones, sino porque existe una verdad objetiva, y el mejor modo de acercarse a ella es el diálogo libre. Lo único que la tolerancia excluye es la imposición de la verdad por la fuerza. «La verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad». Se trata, por lo tanto, de mantener a salvo la tolerancia sin caer en el nihilismo del «todo vale».

No olvidemos que la idea de tolerancia es un concepto laico propio del racionalismo ilustrado del siglo XVIII, ya que lo que prevaleció antes de este siglo es el concepto cristiano de caridad, más comprometido y beligerante —se ama al prójimo, pero porque se procura su salvación—, incluso cuando pasivamente se acepta la agresión sin dar una respuesta similar. Sin embargo, compadecer supone ciertamente compartir con el «otro» una misma pasión y, por tanto, saber ponerse en su lugar y comprenderle; pero la moderna tolerancia supone aceptar al «otro» incluso cuando no se comparte nada con él, ni se le comprende, y muchas veces ni se le acepta.

También fueron los ilustrados quienes iniciaron esa otra senda hacia la tolerancia a través del cambio del hasta entonces pacificador criterio etnocentrista, que miraba como bárba-

ros e inferiores a quienes no compartían la identidad racista, cultura y religiosa occidentales. En esta dramática vecindad física de la pluma y el puñal está ya contenido el mensaje moral de que «sólo se vence cuando se convence».

Hoy, la defensa de la tolerancia exige ante todo eliminar la intolerancia. El reconocimiento del «otro», primer paso para que las relaciones sociales (económicas, políticas y culturales) tengan como base la tolerancia recíproca, es una construcción cultural. Es decir, el aprendizaje de la tolerancia como disciplina de vida (pues más que una actitud es eso mismo: un saber).

El mejor modo de fundamentar la tolerancia es luchar contra la intolerancia. Para Voltaire es infame todo aquello que tiene que ver con la superstición, con el fanatismo, con el abuso de poder, con la intolerancia en suma. Para Voltaire, no hay mejor antídoto contra esa conducta que la pluralidad y la libertad real, que consiste en defender las ideas propias, pero aceptando que el otro pueda tener razón. Sin embargo, Voltaire sabe que la tolerancia tiene trampa porque siempre es una concesión del poderoso.

La dialéctica entre la tolerancia y la intolerancia se enfrenta y se intenta ganar terreno a la intolerancia. No debemos olvidar, que es un enfrentamiento donde toda intolerancia quizás sea una limitación del lenguaje y de su potencia intelectual como señaló Elias Canetti, llegando a decir que en todo campo semántico, la intolerancia se define como una atrofia de la comprensión.

De ahí, la importancia de neutralizar el lenguaje y las ideas, que podemos señalar en el Cuadro sobre la tolerancia y la intolerancia, de la siguiente forma:

Tolerancia e intolerancia del ser humano

EL SER HUMANO (100%)		
TOLERANTE	INTOLERANTE	
50%	25%	25%
– Casi todo...	– Independencia. – Autodeterminación. – Respeto al inmigrante, a su cultura, su lengua, etc.	– La dignidad humana. – Asesinato, la tortura. – Pena de muerte. – El chantaje, la extorsión, la corrupción, etc.

En todo ser humano, existe dos caras de una misma moneda, la tolerancia y la intolerancia. No hay que ser tolerante en todo, o el relativismo tolerancia que suele dar la sensación del «todo vale» frente a ideas, acciones y valores que conllevan la destrucción sistemática de la vida de otros seres humanos. En estos casos hay que ser intolerante. Tenemos que trabajar todos los días para conseguir ganar espacio a los intolerantes (a nuestra intolerancia) y llevarlos hacia nuestras posiciones. Hablamos de respetar otras religiones, otras culturas, otras etnias... o ideas como autodeterminación (un Derecho Humano), que tenemos que ser conscientes de su valor. Esto nos hace avanzar de un 50% hacia un 75% de nuestra tolerancia. En ella no hemos perdido nada sino que hemos ganado en respeto al «otro». De igual forma, hay que ser intolerante contra la falta de respeto a la vida, es decir todo aquello que atente a la dignidad de otros seres humanos.

Dentro de la Investigación para la paz, es la supremacía del valor de los seres humanos, de su dignidad, de sus características específicas, sus diferentes identidades y en consecuencia, implica consideración a sus opiniones que no debe suponer aceptar la conculcación de los derechos fundamentales de la persona. La diversidad lingüística, cultural, étnica, religiosa, nacional e histórica en los diferentes países en definitiva, el pluralismo y la dignidad o respeto inalienable de las personas, exige el desarrollo del valor étnico de la tolerancia como fundamento de una convivencia democrática pacífica.

Véase también: Fundamentalismos, Intolerancia.

Bibliografía:

- BOFF, Leonardo (2001), *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid, Trotta.
- DÍAZ AGUADO, M.^a José (1996), *Escuela y tolerancia*. Madrid, Pirámide.
- , (1997), *Educación y desarrollo de la tolerancia*. Madrid, MEC.
- KYMLINCKA, Will (1995), *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós.
- LOCKE, John (1988), *Carta sobre la tolerancia*. Madrid, Tecnos.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

TOLSTOISMO (el pensamiento de Tolstoi y la no violencia). León Tolstoi, cuyo genio como novelista es universalmente admirado, fue además autor de polémicos escritos filosóficos, religiosos y políticos que muchos de sus contemporáneos estuvieron lejos de recibir con aplauso, y que un siglo más tarde siguen siendo puestos en entredicho por los estamentos a los que duramente atacó: ejército, iglesia, estado. Sin embargo, desde el propio Gandhi que mantuvo correspondencia con él, los pensadores de inspiración no violenta han reconocido en Tolstoi a uno de sus grandes maestros.

Aproximadamente a partir de 1880, cuando el escritor tenía poco más de 50 años, los escritos religiosos y filosóficos van desplazando a los literarios, con títulos como: *Mi confesión*, *Crítica de la teología dogmática*, *Cuál es mi fe, ¿Qué debemos hacer?*, *El reino de los cielos está en vosotros*, *La esclavitud moderna*, *El asesinato del rey Humberto*, *Carta al Zar*, *No puedo callar*.

Sus múltiples lecturas, su vivencia de los males de la guerra y su observación de las profundas desigualdades e injusticias de la sociedad llevan a Tolstoi a plantearse preguntas esenciales sobre el sentido de la vida. Hay un momento decisivo en la maduración de su pensamiento, que él explica en el opúsculo *Cuál es mi fe* con estas palabras:

«Sólo después de haber desconfiado de las interpretaciones de la crítica erudita y de la teología oficial comprendí de pronto lo que nunca antes había advertido. El pasaje que me ofreció la clave de todo fue el capítulo 5 de Mateo, versículo 39: "Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo y diente por diente; pero yo os digo, no opongáis resistencia al mal". De inmediato, por primera vez, comprendí este versículo de manera sencilla y directa...».

En otros textos explica que él entiende este precepto como mandamiento de *no resistir violentamente al mal*, con la contrapartida lógica de *resistencia no violenta al mal*. Para él está muy claro el error de quienes, en lugar de entender «No te opongas al mal o a la violencia mediante el mal o la violencia, sino

mediante el bien y el amor» entienden tan sólo «No te opongas al mal», lo que equivaldría a una indiferencia ante el mal que está muy lejos de lo que Cristo enseñó. Estos textos y estas reflexiones influyeron fuertemente sobre Gandhi, que empezó a utilizar en inglés la expresión *non-violence* para traducir el sánscrito *ahimsa* (propriadamente no-nocividad, no causar mal).

Tolstoi acusa a las iglesias y a los poderes civiles que se proclaman cristianos de haber traicionado la esencia del evangelio. Una aceptación radical del evangelio debería llevar al cristiano a negarse a formar parte de un tribunal que juzgue a sus semejantes, a no pedir a ese tribunal que le proteja mediante la fuerza, a no ser funcionario de una administración que usa la violencia para imponerse. Y sobre todo, respecto al problema capital del servicio militar obligatorio: un cristiano no puede ser fiel a Cristo si se prepara para matar a su prójimo siendo soldado.

La prédica contra las estructuras opresivas parte del convencimiento de que la humanidad debe avanzar hacia formas de cohesión social no apoyadas en la compulsión sino en el amor universal. El tolstoísmo conecta así por un lado con el pacifismo cristiano, y por otro lado con un pensamiento anarquista que entonces tenía no pocos adeptos.

Después de haber descubierto directamente en el Sermón de la Montaña el principio de resistencia no-violenta al mal, Tolstoi descubrirá no sólo la tradición no violenta de los primeros cristianos (Orígenes, Tertuliano, etc.) sino también su persistencia en movimientos evangélicos contemporáneos con los que entra en contacto, en especial cuáqueros y doukhobors. Estos últimos, pequeña secta que sufrían persecución y prisión en Rusia por negarse a reconocer la autoridad del zar y a servir en cualquier ejército, pudieron gracias a la ayuda financiera y a las gestiones de Tolstoi emigrar en masa al Canadá, donde todavía existen. Pero la religión de Tolstoi, que negaba la divinidad de Cristo aunque veía en él una realización excelsa de la parcela de divinidad que habita en cada ser humano, era demasiado personal para identificarse con iglesia o secta alguna.

A los anarquistas que creen combatir contra la opresión atentando contra reyes o presidentes les reprocha la insensatez de oponer un mal a otro mal provocando una mayor represión. Pero no retiene su pluma cuando se trata de denunciar la violencia de gobernantes y poderosos. No se trata sólo de que abusen de su poder, sino que todo Estado es necesariamente la expresión del supuesto derecho que los gobernantes se arrogan de monopolizar la violencia. Las soflamas de Tolstoi contra el Estado no son tan sólo la protesta contra el despotismo o las arbitrariedades de los zares, sino que obedecen a una creencia de que la sociedad puede y debe organizarse de otra manera. No elabora una teoría política al respecto, pero marca una dirección. El único medio de que dispone el individuo para luchar eficazmente contra la violencia organizada por el Estado es abstenerse de toda participación personal en tal violencia, guiando su conducta por el principio de no hacer al prójimo lo que no desea que le hagan a él. Ciertamente que en el mundo de hoy es difícil que el individuo viva totalmente al margen del Estado, pero al menos debe tratar de liberarse progresivamente de él. El antiestatismo de Tolstoi justifica, pues, plenamente la calificación de «anarquista cristiano» que tanto adversarios como panegiristas le han adjudicado. Desde su condición de terrateniente acomodado y con las tensiones derivadas de sus responsabilidades de cabeza de una gran familia, Tolstoi procuró ajustar su vida personal a esa norma de resistencia al Estado.

Otros quisieron poner en práctica sus ideas. Hacia 1888, varios jóvenes intelectuales rusos desengañados de la acción terrorista decidieron unirse para crear comunidades agrícolas, tomando a Tolstoi como referencia. Su programa era vida comunitaria, trabajos agrícolas, no violencia y no participación en el Estado. Habiendo sido antes seducidos por las teorías de Karl Marx, optaron por la renuncia a la violencia. Sus colonias agrícolas se proclamaron independientes de los engranajes de la sociedad. Su aspiración era organizarse en régimen de autosuficiencia económica, comunidad de bienes, educación colectiva de los hijos y toma de decisiones en común para las cuestiones importantes.

Aunque León Tolstoi no contribuyó directamente a crear ninguna de estas colonias agrícolas, estuvo en relación con varias de ellas, prodigándoles consejos. Apreciaba el valor moral de estas comunidades, pero es difícil decir hasta qué punto veía en ellas la realización de sus ideales.

En Sudáfrica, la primera comunidad fundada por Gandhi llevó el nombre de «Granja Tolstoi».

Se ignora el número de colonias agrícolas creadas en Rusia en tiempos de Tolstoi y al calor de sus doctrinas. Algunas fueron efímeras, otras subsistieron hasta ser disueltas por el poder soviético, que no podía tolerar un tipo de experiencia social fuera de su control.

Durante y después de la primera Guerra Mundial, varias comunidades tolstoianas se formaron en Suiza, Austria, Alemania, Polonia y Bulgaria. Al instaurarse el nazismo en Alemania, algunas emigraron a Inglaterra, Canadá, Estados Unidos, e incluso a Paraguay.

En la actualidad, aunque el movimiento comunitario rural se extiende a muchos países, no se conocen comunidades que se declaren explícitamente herederas de Tolstoi.

Véase también: Ahimsa, Cuáqueros, Doukhobors, Noviolencia, Utopías de paz.

Bibliografía:

Alternatives Non Violentes (1993), 89, número monográfico dedicado a Tolstoi.

ARIAS, Gonzalo (1995), *El proyecto político de la noviolencia*. Madrid, Nueva Utopía.

TOLSTOI, León (1998), *Objeciones contra la guerra y el militarismo*. Pozuelo de Alarcón, Lípari Ediciones.

—, (1999), *Sobre el poder y la vida buena*. Madrid, Los Libros de La Catarata. (Esta obra lleva al final una bibliografía bastante completa de ensayos de Tolstoi publicados en castellano antes de 1936, de ediciones más recientes desde 1977, y de obras seleccionadas en diversos idiomas sobre la vida y el pensamiento de Tolstoi).

GONZALO ARIAS BONET

dañan la dignidad y la autoestima de una persona, causando importantes daños tanto físicos como psicológicos. Por otro lado, en un fenómeno como la tortura no conviene perder de vista los aspectos de carácter estructural, ya que normalmente las torturas tienen lugar en un contexto en el que se entremezclan diversos factores, siendo el apoyo internacional uno de los más decisivos cuando las torturas ocurren en países del Sur. En primer lugar, el apoyo político, económico e, incluso, logístico a regímenes que vulneran claramente los derechos humanos puede ser una condición para el mantenimiento de políticas represivas que utilizan la tortura de una manera sistemática. Un claro ejemplo de este tipo de apoyos es el prestado durante muchos años a los regímenes dictatoriales sudamericanos por la famosa *Escuela de las Américas*, en la que, entre otras cosas, los militares del cono sur eran instruidos en la utilización de la tortura como un medio más en la lucha contra la subversión. A su vez, muchos de los países en los que se practica sistemáticamente la tortura, son destinatarios de determinados instrumentos diseñados específicamente para torturar. Como ha señalado Amnistía Internacional al respecto,

«los Estados tampoco han prohibido por completo el diseño, la manufactura y el comercio de instrumentos de tortura. El gobierno estadounidense anunció en 1995 que había autorizado la venta de millones de dólares en material de seguridad a numerosos gobiernos que practican sistemáticamente la tortura...».

Asimismo, Gran Bretaña autorizó «la exportación de una cámara de tortura... instalada en el departamento especial de la policía de Dubai». Es urgente la adopción de una normativa internacional que regule este tipo de comercio siniestro del que se benefician «respetables» países industrializados.

Si tenemos en cuenta la historia, no debemos olvidar que la lucha por erradicar la tortura es relativamente reciente, siendo abolida en Europa solamente a partir del siglo XVIII; hasta entonces, era perfectamente le-

TORTURA. La tortura constituye una de las violaciones de derechos humanos que más

gítima y formaba parte del proceso penal. Hoy, en cambio, la mayor parte de las legislaciones del mundo la prohíben. Sin embargo, éste es uno de los campos en los que la distancia entre la retórica y la realidad es mayor, dado que la tortura, desgraciadamente, sigue siendo un fenómeno muy extendido en prácticamente todos los países de la comunidad internacional. Para tratar de avanzar en la prevención y sanción de la práctica de la tortura se han aprobado diversos instrumentos internacionales complementarios a las legislaciones internas. De estos instrumentos, los más importantes son la Convención Internacional contra la Tortura y otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes (1984) y el Convenio Europeo para la Prevención de la Tortura y de las Penas o Tratos Inhumanos o Degradantes (1987).

Convención Internacional contra la Tortura y otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes. Si es importante este tratado es porque nos encontramos ante el primer instrumento convencional que se dirige específicamente a tratar de eliminar la práctica de la tortura y establece para ello diversos mecanismos. El primer artículo de esta Convención va a definir la tortura, entendiendo por tal «todo acto por el cual se infrinja intencionadamente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya cometido, o se sospeche que ha cometido, o de intimidar o coaccionar a esa persona o a otras, o por cualquier razón basada en cualquier tipo de discriminación, cuando dichos dolores o sufrimientos sean infligidos por un funcionario público u otra persona en el ejercicio de funciones públicas, a instigación suya, o con su consentimiento o aquiescencia».

Tras establecer todo el conjunto de medidas que tienen que llevar a cabo los Estados que ratifiquen la Convención contra la Tortura para prevenir y sancionar dicha práctica (artículos 2 a 16), la Convención establece en su artículo 17 la creación de un *Comité contra la Tortura* «compuesto por diez expertos de gran integridad moral y reconocida competencia en materia de derechos humanos, que

ejercerán sus funciones a título personal», es decir, van a ser independientes de sus respectivos gobiernos. Este Comité va a tener cuatro funciones principalmente:

— Analiza los *informes periódicos* que los Estados tienen que realizar, normalmente cada cuatro años, sobre cómo están cumpliendo con las disposiciones de la Convención (artículo 19). El Comité examina dichos informes y hace observaciones al Estado sobre medidas que podrían mejorar la situación del Estado en materia de tortura. En concreto, las observaciones efectuadas a España tras la presentación de sus informes periódicos han ido en la línea de recomendar una mejora en las condiciones de las prisiones, preguntar sobre la excesiva benevolencia en las penas impuestas en casos de torturas, sobre los ascensos y condecoraciones a personal de las fuerzas de seguridad condenados por torturas... Como vemos, mediante un diálogo constructivo, el Comité puede contribuir, si existe voluntad política por parte de los Estados, a una mejora de todo lo relacionado con la tortura.

— Puede recibir y examinar «las comunicaciones en que un Estado parte alegue que otro Estado parte no cumple las obligaciones que le impone la Convención» (artículo 21). Este es un procedimiento de carácter facultativo, es decir, que tiene que ser aceptado expresamente por cada Estado. Además, es un mecanismo que, por las connotaciones de denuncia de un Estado contra otro que tiene, no ha sido utilizado todavía.

— También puede recibir y examinar las *comunicaciones individuales* de personas que aleguen ser víctimas de una violación de las disposiciones de la Convención (artículo 22). Nos encontramos de nuevo ante un procedimiento de carácter facultativo. Una vez que el Comité recibe una comunicación individual, tras examinar que cumple los requisitos de admisibilidad exigidos, la analiza a la luz de toda la información puesta a su disposición y comunica su parecer al Estado parte interesado y a la persona de que se trate. Dado que el Comité no es un órgano de carácter jurisdiccional, sus pareceres no son una sentencia judicial de obligado cumplimiento, pero,

a pesar de ello, pueden ejercer una influencia nada desdeñable sobre el Estado concreto.

— Por último, el Comité contra la Tortura también desarrolla el denominado *procedimiento de investigación*, contemplado en el artículo 20 de la Convención. En virtud de esta disposición, «el Comité, si recibe información fiable que a su juicio parezca indicar de forma fundamentada que se practica sistemáticamente la tortura en el territorio de un Estado parte, invitará a ese Estado parte a cooperar en el examen de la información y, a tal fin, presentar observaciones». Una vez recibidas las observaciones por parte del Estado, «el Comité podrá, si decide que ello está justificado, designar a uno o varios de sus miembros para que procedan a una investigación confidencial e informen urgentemente al Comité», investigación que puede incluir una visita al territorio del Estado si se juzga conveniente. Una vez analizados todos los datos que obran en su poder, el Comité «transmitirá las conclusiones al Estado parte de que se trate, junto con las observaciones y sugerencias que estime pertinentes». Nos encontramos ante un procedimiento que otorga amplias facultades de investigación al Comité ante casos de práctica sistemática de tortura. Es por ello que, una vez más, es un procedimiento de carácter opcional y, obviamente, los Estados con mayores problemas en este terreno se muestran muy remisos a la aceptación de dicho procedimiento.

Convenio Europeo para la Prevención de la Tortura y de las Penas o Tratos Inhumanos o Degradantes. Como prueba palpable de que la tortura no es privativa de los países subdesarrollados, en el ámbito del Consejo de Europa hemos asistido también a la adopción de un instrumento dirigido específicamente a la prevención de la tortura, creando para ello un *Comité Europeo para la Prevención de la Tortura*. La misión fundamental de este Comité van a ser las visitas a los Estados parte para tratar de prevenir y de luchar eficazmente contra la práctica de la tortura. Dos son las visitas que va a poder llevar a cabo el Comité:

a) *Visitas periódicas*: según lo dispuesto en el artículo 2 del Convenio, «cada Parte auto-

riza la visita (...) a todo lugar bajo su jurisdicción donde haya personas privadas de libertad por una autoridad pública». Una vez que el Comité notifica a un determinado Gobierno su intención de llevar a cabo una visita a su territorio, los miembros del Comité tienen derecho a acceder a su territorio y a desplazarse por él sin restricciones, a recabar datos sobre los lugares en que se encuentren personas privadas de libertad, a visitar todo lugar donde haya personas privadas de libertad y moverse libremente en el interior de esos lugares. Asimismo, el Comité podrá entrevistarse sin testigos con las personas privadas de libertad y ponerse en contacto libremente con cualquier persona que pueda proporcionarle datos útiles (artículo 8). Una vez efectuada la visita, el Comité elabora un informe sobre la misma, informe que es enviado al Estado junto con las recomendaciones que estime necesarias. Desgraciadamente, este informe es de carácter confidencial y, solamente si el Estado se niega a cooperar y a mejorar la situación a la luz de las recomendaciones del Comité, éste podría proceder, por mayoría de dos tercios, a realizar una declaración pública sobre el caso (artículo 10). El principio de confidencialidad es uno de los principios sobre los que descansa esta Convención que estamos analizando.

b) *Visitas Ad Hoc*: además de las visitas periódicas, el Comité va a poder efectuar otro tipo de visitas cuando lo exijan las circunstancias (artículo 7). Es decir, en determinados casos de especial gravedad a juicio del Comité, no va a esperar a la visita periódica a un determinado Estado, sino que se inclina por una visita inmediata a su territorio. El mero hecho de llevar a cabo una visita de estas características ya constituye para el Estado concernido un auténtico castigo moral y político, castigo que, entre otros, han recibido Estados como el británico, el francés, el español o el griego.

Pues bien, se han dado pasos importantes en la lucha contra la tortura pero, sin embargo, sigue siendo una práctica extendida en muchos lugares del mundo. En este punto, como en tantos otros, la importancia de la opinión pública es esencial, sin que quepa

ningún tipo de justificación (sobre todo en casos relacionados con el terrorismo) para una práctica tan abominable que atenta contra los fundamentos mismos de la dignidad.

Véase también: Agresión, Poder destructivo, Violencia directa.

Bibliografía:

- AMNISTÍA INTERNACIONAL (1996), *Informe 1996*. Madrid, Edai.
- Civil and Political Rights, including questions of Torture and Detention. Report of the Special Rapporteur, Sir Nigel S. Rodley, E/CN.4/1999/61*, 12 January 1999.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Rossana (1998), *El control internacional de la prohibición de la tortura y otros tratos o penas inhumanos o degradantes*. Granada, Universidad de Granada.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco (1973), *La Tortura en España. Estudios históricos*. Barcelona, Ariel.
- VILLÁN DURÁN, Carlos (1985), «La Convención contra la Tortura y su contribución a la definición del derecho a la integridad física y moral en el Derecho Internacional», *Revista Española de Derecho Internacional*. Vol. XXXVII, 2.

FELIPE GÓMEZ ISA

TOTALITARISMO. El totalitarismo es la forma de ejercicio del poder –en cualquiera de sus manifestaciones– antagónica con la democracia, sea ésta directa o representativa; se opone frontalmente a las ideas de libertad y pluralismo. Un concepto del siglo XX que estuvo inicialmente ligado al ascenso de Mussolini al poder, y así fue reivindicado por su propio movimiento y por él mismo. En relación con el poder específicamente político, el término y su definición han sido muy discutidos, tanto más cuanto que se han establecido en relación con el autoritarismo, ora para diferenciar empírica y teóricamente *autoritarismo* y *totalitarismo* ora para entenderlos como dos puntos o manifestaciones de un mismo *continuum* antidemocrático transitable. En cualquier caso, tal y como señalara Hannah Arendt, a diferencia de las demás formas de tiranía, el totalitarismo pone tér-

mino tanto a la existencia de todo espacio público ajeno al Estado (en lo que vendría a coincidir con el autoritarismo) como a la existencia de la propia vida privada, ya que *nada* que se considere políticamente relevante debe escapar a la acción estatal, a la acción del Estado total o totalitario.

A partir de los criterios recopilados y establecidos por Juan J. Linz, científico social que ha destacado por su preocupación conceptualizadora de los distintos regímenes no democráticos, el tipo ideal de régimen totalitario se caracteriza –y se diferencia de los demás– por:

Ideología –pensamiento, por tanto, altamente racionalizado– oficial, única concebida y tolerada, que descansa en el rechazo de valores heredados (la libertad y el pluralismo, entre ellos), homogeneizadora y vertebradora de toda acción política y de toda concepción de bien, justicia y deber. Proporciona, por ello, el significado último de la historia y el modelo de hombre que la ha de realizar.

a) Estructura política monolítica, no pluralista, construida sobre la base de que no hay conflicto de intereses colectivos, y garantizada por medio de:

b.1) una draconiana y permanente represión física y psíquica de toda evidencia contraria, de toda disensión, no ya por parte de los enemigos declarados del sistema (la oposición), sino incluso entre los disconformes dentro del bloque dominante (la disidencia); terror y control policíaco que continúa, si no aumenta, tras la consolidación totalitaria del poder. La ausencia o neutralización de los conflictos se garantiza, asimismo, por medio de

b.2) un control sin fisuras de los medios de comunicación de masas, que supone tanto el absoluto cercenamiento de la libertad de prensa como una intensa instrumentación adoctrinadora de los mismos, puestos al servicio de la manipulación y de la propaganda.

c) Intensa y extensa movilización política –institucionalmente inducida y aun organizada– de la sociedad, acompañada de una permanente escenificación de rituales, preferentemente masivos.

d) El partido único, *alter ego* del Estado y él mismo verdadero y único depositario del poder –cuyo acceso monopoliza–, es funcional a los puntos anteriores. La jerarquización que se impone de las relaciones tiene su cúspide en un dirigente significadamente carismático. A través de toda una red de organizaciones auxiliares del partido, la politización, encuadramiento, control y movilización de la sociedad atomizada incluye –en consonancia con la no distinción totalitaria entre vida privada y vida pública– espacios como el ocio y el deporte o la propia condición femenina o juvenil.

e) Unas élites que ejercen el poder *de facto*, aun transgrediendo toda legalidad vigente (la autoridad del Derecho queda anulada), y, por ello, en un contexto de absoluta arbitrariedad, imprevisibilidad y vulnerabilidad tanto de la sociedad en general como de los propios cargos públicos, las élites mismas.

De acuerdo con estas consideraciones, que Linz reduce a cuatro (ideología, movilización, liderazgo y pluralismo), el totalitarismo se diferencia de otras formas represivas y excluyentes de ejercicio del poder político: posttotalitarismo, sultanismo y autoritarismo. Se trata de tipos ideales, y, por tanto, inexistentes en forma pura. Hecha la precisión, los regímenes políticos totalitarios caracterizados por los puntos enumerados se localizan históricamente a partir de la primera Guerra Mundial. Ello no implica la inexistencia de elementos y tendencias totalitarias en regímenes políticos anteriores, e incluso en algunos posteriores que, sin embargo, no se adecuan plenamente al tipo formulado. Los ejemplos históricos paradigmáticos de régimen totalitario más próximos han sido, en todo caso, el nazi (1933-1945) y el soviético durante la secretaría general de Stalin, hasta su muerte en 1953, sin olvidar el chino maoísta.

En función de los valores últimos de su ideología o «religión política», se trataría de totalitarismos nacionalista (el alemán) y comunista (el soviético y el chino). Si el nacionalismo nazi, como el fascista –no obstante sus diferencias–, pretendía fundir o unificar los intereses de las clases sociales en la suprema unidad del Estado en tanto que representante

de los intereses superiores de la nación y aun de la raza –en el caso del nacionalsocialismo hitleriano–, el comunismo aspiraba al establecimiento de una sociedad sin clases, igualitaria e igualada u homogeneizada, a través de la socialización de los medios de producción. La lógica de la exclusión y la represión se debía a los mismos valores: los enemigos del régimen y/o del líder lo eran, respectivamente, de la nación o de la sociedad sin clases.

Habida cuenta de la pluralidad de elementos de poder político –la monarquía, entre ellos– la Italia fascista (1922-1943) puede concebirse como régimen totalitario «imperfecto». Un destacado componente totalitario tuvieron en su fundación institucional y primeros desarrollos dictaduras como la salazarista y la franquista del sur de Europa, ambas fuertemente influidas por el fascismo mussoliniano, como Croacia, Hungría o Rumanía lo estuvieron por el nacional-socialismo hitleriano en el mismo período de entreguerras. En cuanto a los regímenes comunistas de la Europa del Este, como la propia Unión Soviética, experimentaron un proceso de transformación desde el totalitarismo inicial, ora hacia modelos posttotalitarios (Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría o la antigua República Democrática de Alemania), ora hacia el tipo totalitario-sultanístico (Rumanía), cuando no hacia el autoritario (Polonia).

Actualmente no quedan regímenes políticos no democráticos en el mundo que puedan ser caracterizados de totalitarios. Cuestión distinta es la de la presencia de discursos, actitudes y comportamientos, tanto sociales como institucionales, que sí puedan ser adjetivados de tales. Sin olvidar los movimientos neo-fascistas y neo-nazis, que han experimentado un auge en la década de los noventa del siglo XX en toda Europa –occidental, central y oriental–, su versión más extrema podría ser el terrorismo, y la más extendida, el fundamentalismo. Los valores enaltecidos en este caso –tanto más si se combinan ambos– no son ya seculares, como en el caso del nazismo y del comunismo, sino religiosos. El sistema político de los talibanes en Afganistán (1996-2001) puede suscitar fructíferas reflexiones en tal sentido, tanto para la comprensión de la versión religiosa del totalitarismo en su manifestación institucio-

nal como para el conocimiento de un fenómeno de movilización socio-política que pudiere protagonizar el siglo XXI.

Véase también: Democracia, Libertad, Nazismo, Poder.

Bibliografía:

- ARENDE, Hannah (1974), *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza Editorial.
- BOUZA-BREY, Luis (1996), El poder y los sistemas políticos, CAMINAL, Miquel (Coord.), *Manual de ciencia política*. Madrid, Tecnos.
- MANN, Michael (1994), *A political theory of nationalism and its excesses*. Estudio/Working Paper (CEACS, Instituto Juan March).
- VALLESPÍN, Fernando (1992), *Historia de la teoría política Historia, progreso y emancipación*. Madrid, Alianza Editorial.

RAFAEL DURÁN MUÑOZ

TRABAJO INFANTIL. En el artículo 1 de la Convención sobre los Derechos del Niño, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989, y ratificada hasta el 2002 por un total de 187 Estados dice:

«se entiende por niño todo ser humano menor de dieciocho años de edad. Salvo que en virtud de la Ley que le sea aplicable, haya alcanzado antes la mayoría de edad».

Según esta definición, el número de niños en el mundo supera los 2.100 millones.

La colaboración (trabajo) infantil en trabajos domésticos y agropecuarios es tan antigua como la vida humana, es un fenómeno que se pierde en la noche de los tiempos. La salida de los niños de sus casas para trabajar en los talleres, es un fenómeno que se produce con la industrialización, donde comenzaron a ser reclutados como mano de obra barata. Desde entonces hasta ahora, se calcula que cada día mueren aproximadamente 35.000 niños por causas directamente relacionadas con la pobreza. Además, más de 200 millones de menores de 5 años no crecen adecuadamente a causa de faltas de alimentación.

En este marco devastador, no encontramos la primera norma nacional relativa al trabajo infantil hasta bien entrado el siglo XIX, y fue más tarde aún cuando los niños se convirtieron en sujetos de atención para la comunidad internacional. Así, en 1919, tras la creación de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), se adopta la primera convención internacional del trabajo relativa a la edad mínima de admisión al empleo (Convención n.º 5), y en 1959 las Naciones Unidas proclaman la Declaración de los Derechos del Niño.

Ya desde el Informe sobre el Trabajo en el Mundo de 1992, señala que la mayoría de los niños trabajan. A partir de los seis o siete años, comienzan a ayudar en el hogar haciendo recados o ayudando a sus padres en la granja familiar. Estas actividades pueden contribuir a favorablemente a su desarrollo. Otros organismos, como UNICEF, también reconocen que «existe una gran variedad de actividades cuyo desempeño no implica necesariamente un efecto negativo sobre el desarrollo del niño».

El trabajo infantil pasa a ser explotación laboral cuando las condiciones en las que trabajan los niños dificulta su escolarización o cuando éstas son peligrosas o de algún modo perjudiciales para su bienestar físico, mental, social o moral. Algunos de los factores determinantes para hablar de explotación infantil son los siguientes:

a) *Trabajar a edad muy temprana:* hay niños y niñas que empiezan a trabajar entre los 5 y los 6 años, e incluso antes.

b) *Jornadas laborales muy largas:* en algunos casos, superiores a 12 o incluso 16 horas diarias, con breves periodos de descanso o vacaciones.

Dentro del trabajo infantil en su conjunto, son las actividades agrícolas las que tienen un mayor peso, pues ocupan al 90% de los niños y niñas trabajadores de los países del Sur, lo cual significa que el trabajo infantil es, en buena parte, un fenómeno rural. También debemos hablar de los niños mineros, no tanto por el volumen de trabajadores como por las duras condiciones en que deben realizar el trabajo. Podemos señalar la utilización de los

niños en la pesca, que en países como en Birmania, Indonesia, Filipinas y Tailandia es especialmente peligrosa. El sector servicios también recurre a menudo a la mano de obra infantil, con millones de niñas y niños dedicados a ocupaciones muy diversas, tales como el servicio doméstico, el turismo, el trabajo en la calle o incluso la prostitución.

En el sector de la industria, también es frecuente encontrar a niños trabajando en talleres y factorías. Existen diversas formas de trabajo infantil especialmente peligrosas en lo referente a la industria: a) Fábricas de cerámica y vidrio, muy corriente en Asia. El entorno de trabajo está fuertemente contaminado por los humos químicos, el hollín y el polvo de carbón, mientras que el suelo está cubierto de vidrios rotos; b) Fábricas de cerillas y pirotecnia, en las que los niños manipulan regularmente productos químicos tóxicos, y los riesgos de incendios y explosiones son constantes; c) La industria de la alfombra, como señala UNICEF, en países como la India, Nepal o Pakistán, que se describe como penosa e insalubre. Los niños están obligados a sentarse en la misma postura durante mucho tiempo, por lo que a menudo sufren calambres, deformaciones de columna y trastornos de crecimiento, respiran una atmósfera cargada por las fibras de algodón y lana, se dañan la vista trabajando con poca luz y manipulan tintes químicos.

Todos los factores señalados anteriormente tienen como consecuencia las siguientes patologías: a) los problemas de salud, la salud de los niños puede verse gravemente deteriorada por el desempeño de trabajos inadecuados para su edad, así como por las duras condiciones laborales a las que a menudo se ven sometidos; b) deficiencias educativas, afecta a las posibilidades de escolarización del niño; c) perjuicios psicológicos, no podemos ignorar los dañinos efectos del trabajo explotador sobre la dignidad y la autoestima de los niños, particularmente en los casos de trabajo en régimen de servidumbre y explotación sexual, lo que suele dejar grandes secuelas; d) el desempleo, la explotación de la mano de obra infantil va acompañada a menudo de tasas más elevadas de desempleo entre los trabajadores adultos, generando importantes conse-

cuencias sobre el conjunto de la sociedad y sobre el nivel de vida del país en general.

Cualquier análisis del trabajo infantil, implica ser conscientes de su magnitud y el conjunto de elementos de indiferencia con que se plantea en el mundo desarrollado. Todo esto se suele ver como un problema lejano contra el que no hay nada que hacer porque –según piensan nuestras autoridades– es el fruto inevitable de la pobreza.

El trabajo infantil es un fenómeno en auge que está invadiendo también occidente. En todo caso, no es una consecuencia sino una causa de la pobreza porque el trabajo infantil rebaja el nivel de los salarios y quita trabajo a los adultos. Por ejemplo, en la India son 55 millones de niños los que trabajan como dependientes y 55 millones de adultos los desocupados. ¿Que puede suceder en una sociedad donde los padres viven de sus hijos?

Nadie sabe con certeza cuantos niños trabajan en el mundo con menos de dieciséis años. A la vista del poco interés por concretar el número o datos de niños que trabajan tenemos que contentarnos con las estimaciones proporcionadas por los diversos organismos. Algunos afirman que en todo el mundo el número de niños trabajadores está entre los 20 y 80 millones, pero otros afirman que son entre 100 y 200 millones. Sin embargo, está cifra es baja ya que sólo en China se piensa que son 40 millones de niños los que trabajan (que nutren de productos a las tiendas de todo a un Euro).

En la industria del cuero de Tailandia los niños trabajan desde las ocho de la mañana hasta las once de la noche y tienen como máximo un par de pausas de una hora cada una. Todos estos niños, a los pocos meses comienzan a enfermar no sólo porque trabajan a ritmos «criminales», sino también porque usan disolventes y materiales tóxicos en «cuartuchos» que a veces no tienen ni siquiera una ventana. Los representantes sindicales tailandeses han denunciado al Sindicato Internacional del Trabajo (S.I.T.) que en Tailandia la situación de los niños trabajadores está entre los peores del mundo.

El trabajo infantil no es una exclusividad de Asia. En África el 20% de los niños trabajan constituyendo el 17% de toda la fuerza labo-

ral. En América Latina, en algunos estados, el porcentaje de niños obreros llega al 26% y dado que esta región es la más urbanizada del Sur del mundo, se encuentran sobre todo en las ciudades. En Brasil son 7 millones que representan casi el 18% de la población infantil comprendida entre los 10 y los 14 años.

Pero el trabajo infantil crece también en los EE UU y está apareciendo en la Unión Europea. Portugal es un buen ejemplo. Las industrias del calzado y del vestido son las que más recurren al trabajo infantil y son las que peor los tratan.

Relacionar el trabajo infantil y la pobreza nos ayuda a sacar alguna conclusión. Por ejemplo, no hay que señalar que el trabajo infantil es un fruto inevitable de la pobreza, porque hay naciones con una renta per cápita baja que tienen pocos niños en el trabajo, mientras que hay otros con una renta alta y que cuentan con un grandísimo número de niños trabajadores.

En realidad el trabajo infantil se desarrolla cuando la gente debe afrontar por sí sola la propia pobreza. Sin escuelas gratuitas, sin sanidad gratuita, sin esa solidaridad social que satisface al menos las necesidades básicas, las familias atezadas por la pobreza deben pedir a todos sus componentes, incluidos los más pequeños, emplearse para responder a un único imperativo: *sobrevivir*. Por eso los hijos de los pobres van al trabajo en lugar de ir a la escuela. Pero el trabajo infantil no es sólo fruto de la injusticia y el egoísmo social sino que es fruto de la sed de la máxima ganancia. Los patrones, de hecho, prefieren dar trabajo a los niños antes que a los adultos porque son más dóciles y se dejan explotar sin oponer resistencia. Al final se descubre que algunos tienen interés en mantener a la gente en la pobreza porque sólo los miserables están dispuestos a aceptar cualquier forma de vejación para sí y para los propios.

La Investigación para la Paz se suele enfrentar a estos problemas no desde actitudes negativas sino enfrentándose a los problemas desde análisis críticos y solidarios con los más desfavorecidos. Existen multitud de instituciones nacionales e internacionales, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que defienden la dignidad de los niños y

niñas. La Convención sobre Derechos del Niño de 1989, señala que:

«los estados miembros reconocen el derecho del niño a estar protegido contra la explotación económica y contra el empeño de cualquier trabajo que pueda ser peligroso o entorpecer su educación o que sea nocivo para su salud o para su desarrollo físico, mental, espiritual, moral o social».

En la primera Asamblea General de la ONU dedicada a la infancia en mayo de 2002 funcionaron las diferencias culturales de los distintos países de la Asamblea, sobre comportamientos sexuales, las disensiones políticas y los problemas del dinero. Como señaló, en dicha reunión, el Ministro de Economía británico, Gordon Brown: «los niños son el 40% de la población pero el 100% de nuestro futuro». Los más de 180 países asistentes hablaron de las promesas del futuro para los niños: erradicar la polio, combatir la explotación laboral, la pornografía infantil o las guerras. Sin embargo, EE UU ha conseguido que se adoptara un lenguaje muy vago, sobre la Convención de los Derechos del Niño, un tratado, que es el único, con Somalia, en no haber firmado, porque en su opinión no respeta bastante los derechos de los padres, además de su natural reticencia hacia los tratados internacionales.

Las alternativas suelen pasar por concienciar a la clase política y a todos los ciudadanos de la explotación infantil (laboral), e involucrarnos todos activamente en la lucha por su erradicación. Podríamos colaborar de la siguiente forma: a) Informándonos y difundiendo la información; b) Participando en actos de repulsa contra el trabajo infantil; c) Apoyando las reivindicaciones y propuestas políticas; d) Optando por un consumo responsable, y un largo etcétera. Luchar por un mundo más justo y perdurable no significa quedarnos perplejos observando las injusticias del mundo, más sabiendo que la mayor injusticia es que nosotros vivamos como vivimos a costa de la fatalidad de tantos niños y niñas inocentes que no tienen la oportunidad de recuperar su dignidad.

Por último, dice un viejo proverbio chino: «La vida de un niño es como un trozo de papel sobre el cual todo el que pasa deja una señal». Sin embargo, sobre los cuerpos de estos niños trabajadores no se dejan mensajes de amor, sino heridas profundas que les mutilan para el resto de sus vidas.

Véase también: Derechos de la infancia, Derechos del niño, Tercer Mundo.

Bibliografía:

- ARIAS, Marta (1998), *Adultos a la fuerza: la explotación laboral de la infancia*. Barcelona, Intermón.
- MYERS, Ware (1991), *Protección de los niños trabajadores*. Nueva York, UNICEF.
- OIT (1996), *Trabajo infantil ¿qué hacer?* Ginebra.
- UNICEF (1997), *Estado Mundial de la Infancia*. 1997, Nueva York.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

TRANSARME. El neologismo «transarme» (calcado sobre los términos «rearme» y «desarme»), que encierra la idea de sustitución de unas armas por otras totalmente diferentes, empezó a utilizarse hacia 1980 en los escritos pacifistas y de protesta contra el armamentismo. Cuando muchos políticos de buena voluntad trataban de reducir las tensiones producidas por el enfrentamiento de los bloques atlantista y soviético, conduciendo en los foros internacionales unas negociaciones sobre desarme interminables y casi siempre infructuosas, alguien pensó que había que oponer un concepto más positivo al puramente negativo de desarme.

El estadounidense Gene Sharp, que se apoderó pronto del término (en inglés *transarmament*) como divisa y síntesis de una estrategia de acercamiento progresivo a un sistema de defensa noviolenta, lo define así: «Transarme es el proceso de transición de un sistema armado a otro esencialmente diferente, en especial de los medios militares convencionales o de la fuerza nuclear a la defensa civil».

El proceso de transarme se desarrollaría en la mayoría de los casos a lo largo de un período

de algunos años durante el cual la capacidad para la defensa civil se introduciría como componente de la política total de defensa, se estructuraría y ampliaría gradualmente y, por último, los componentes militares se suprimirían y sustituirían. En algunos casos una sociedad podría no realizar el transarme completo, sino conservar ambos componentes militar y civil combinados de alguna manera.

El transarme implica siempre la sustitución de un medio de defensa por otro, y no, como el desarme, la simple reducción o abandono de la capacidad militar.

El francés Jean-Marie Muller, por su parte, glosa así las ideas que sugiere el término:

«Expresa al mismo tiempo la necesidad de una transición de la sociedad actual militarizada hacia una sociedad civilizada, de una transformación de los medios de defensa que amenazan hoy nuestra seguridad en otros que la garanticen y de una transferencia de las inversiones consagradas actualmente a preparar la guerra hacia otras que preparen la paz».

Así pues, aunque el término hable en sí mismo de paso de unas armas a otras, está claro para quienes lo emplean que se trata sobre todo de arrinconar las armas mortíferas para defenderse con otras, materiales o inmateriales, que respeten la vida y la integridad del adversario. La idea de transición gradual es una concesión al pragmatismo: se reconoce que no es realista pedir a los gobiernos una subversión brusca de las políticas de defensa, y se les propone más bien una evolución que minimice los traumas previsibles en las mentes apegadas a la concepción tradicional de los ejércitos. Primero se prepararía la defensa civil noviolenta como complemento de la militar, luego podría hablarse de ella como recurso utilizable en caso de fracaso de la militar, antes de presentarla como una opción global.

Pero el convencimiento básico es siempre que las «armas» noviolentas son las que realmente sirven para construir la paz.

Cuando se habla de defensa noviolenta es frecuente concebirla básicamente como una opción de la población civil. Pero nada se opone a que puedan existir, en principio, unida-

des sometidas a estructuras y disciplina militares que, habiendo cumplido el proceso de transarme, estén preparadas para el uso de armas no mortíferas. Un texto español que desarrolla en forma de proyecto de ley (Ley de Opción por la Paz) la utopía del transarme resume así en dos artículos las armas y estrategias no violentas:

Art. 11. El arsenal del ejército incruento constará de medios de transporte para darle una gran movilidad (vehículos de tierra, mar y aire, así como equipo de paracaidismo); medios de transmisión y comunicación abundantes y muy perfeccionados que permitan hacer llegar la voz de la no violencia tanto a los combatientes de una guerra mortífera como a las retaguardias que les apoyan (teléfonos, emisoras de radio y televisión, posibilidades de edición y difusión masiva, incluso desde el aire, de grabaciones audiovisuales y de material impreso en diversos idiomas); material médico y sanitario; medios para la reconstrucción y la reparación de emergencia de caminos, puentes e infraestructuras y edificios dañados por la guerra; y cualesquiera otros materiales que la experiencia aconseje para desarrollar una labor conciliadora y constructora.

Art. 12. A título de orientación y sin que la enumeración sea exhaustiva, se consignan los siguientes principios de la estrategia no violenta:

1) Proclamación del total respeto a las vidas de los adversarios, sean combatientes o civiles. Quienes se enfrenten con un ejército incruento deben saber que no tienen que temer por sus vidas y que nunca podrán invocar la legítima defensa para utilizar las armas mortíferas.

2) Aceptación, en casos extremos, del riesgo de perder la propia vida ante un enemigo despiadado. Cuando un jefe u oficial dé la orden de avanzar u oponerse abiertamente a una tropa armada con riesgo de que ésta dispare, deberá ponerse al frente de su propia tropa, y deberá también haber previsto antes, si es posible, quién habrá de tomar el mando si él cae, y la conducta que se habrá de seguir en caso de fracaso. Este tipo de acción será excepcional.

3) Desobediencia cívica como expresión fundamental de la resistencia no violenta. Cuando se trate de defender el país o sus instituciones frente a un invasor extranjero o frente a un golpe de Estado, el ejército no violento aglutinará y animará la desobediencia del conjunto de los ciudadanos, a quienes se supone por definición opuestos a los ataques del agresor. La misión de los voluntarios no violentos será sobre todo transmitir las consignas sobre las formas que ha de adoptar la desobediencia a las órdenes de los golpistas o invasores. Cuando se trate de una intervención pacificadora en otro país, los esfuerzos del ejército no violento irán encaminados a promover la desobediencia cívica en las tropas combatientes y en sus retaguardias.

4) Entorpecimiento físico de los movimientos del adversario, mediante sentadas o presencia de multitudes para dificultar la ocupación de edificios públicos, abandono programado de automóviles o vagones de ferrocarril en puntos estratégicos, incluso actos de sabotaje contra bienes muebles o inmuebles. Los sabotajes que impliquen destrucciones materiales podrán practicarse excepcionalmente, pero sólo si está enteramente excluido el riesgo de pérdidas de vidas humanas, tanto propias como del adversario.

5) Información amplia y veraz a las tropas combatientes y a las poblaciones civiles, para deshacer el engaño con que los promotores de las guerras consiguen la adhesión de sus pueblos a sus planes criminales. Se explicará la gestación de la guerra y los intereses que realmente están en juego; se divulgarán los testimonios directos de destrucciones, muertes, violaciones y otros crímenes de guerra; se desmontarán punto por punto los argumentos de quienes presentan la guerra como inevitable o beneficiosa para un pueblo. Veracidad y transparencia también en las actuaciones del propio ejército incruento, que sólo recurrirá al secreto coyunturalmente y por el tiempo estrictamente necesario para asegurar el efecto sorpresa de determinadas operaciones.

6) Fomento de la desertión. Un ejército de tipo tradicional es normalmente reticente a favorecer la desertión en las filas enemigas, arma que podría volverse contra el que la utiliza. Un ejército no violento de voluntarios no

tendrá reparo alguno en hacer propaganda en favor de la desertión basada en motivos nobles. Se facilitará la acogida de los desertores, tanto de los que traten simplemente de alejarse de la guerra como de los que quieran incorporarse al ejército noviolento.

Véase también: Defensa alternativa, Defensa civil noviolenta, Dividendos de la paz, Métodos de acción noviolenta.

Bibliografía:

- ARIAS, Gonzalo (1995), *El ejército incruento de mañana. Materiales para un debate sobre un nuevo modelo de defensa*. Madrid, Nueva Utopía.
- MULLER, Jean-Marie (1984), *Vous avez dit «pacifisme»? París, Ed. du Cerf.*
- , (1988), *Lexique de la non-violence*. Número especial (68) de la revista *Alternatives non violentes*.

GONZALO ARIAS BONET

TRANSCULTURALIDAD. Hace referencia a la posibilidad de que los individuos o grupos superen libremente los marcos de sus culturas originales, bien en integración de otros elementos culturales externos a las mismas, del mestizaje, o por medio de la creación de nuevos referentes culturales. A diferencia de la interculturalidad, el reto transcultural consiste en superar la dicotomía entre culturas superiores e inferiores, vencedoras y vencidas, y crear nuevos referentes que trasciendan al contexto multicultural.

A lo largo de la historia se dan numerosos ejemplos de fusión y nacimiento de formas interculturales, como las derivadas del colonialismo, pero en su mayoría se originaron en un contexto de dominación y subordinación de unas culturas a otras, conservando las huellas de la tensión entre culturas. El reto actual consiste en desenmascarar la violencia de las relaciones culturales y a la vez construir de la forma más pacífica posible nuevas vías de mestizaje. El primer paso para una comunicación verdadera es la aceptación del otro, que hace posible la influencia mutua y equilibrada y la fusión de las aportaciones recíprocas en un nuevo marco cultural.

En esta era de la globalización, las fórmulas transculturales se hacen más necesarias que nunca. Uno de los efectos de la globalización es el encuentro de culturas que antes no tenían contacto alguno, generando problemas de entendimiento, pero también brindando la oportunidad del enriquecimiento mutuo. De nuestra capacidad transcultural depende que la globalización no se convierta en un proceso de homogeneización e imposición de una cultura. La creciente multiculturalidad apela a nuestra creatividad, exigiendo no sólo desligarnos de un compromiso absoluto con nuestras asunciones y valores culturales, sino también distanciarnos de forma crítica de ellos para poder identificarnos con personas o grupos de diferentes culturas, y viceversa.

Esta capacidad, sin embargo, sigue siendo fuente de debate, sobre todo porque se cuestiona el grado de libertad del ser humano para desligarse de las consignas culturales, y de construir nuevos contextos de forma colectiva, ya que la acción aislada de un individuo no es suficiente. También surge el problema de la diversidad, una transculturalidad que no sea homogénea y uniforme. Las manifestaciones artísticas (música, literatura, danza...) pueden ser los vehículos idóneos para la fecundación mutua de culturas hacia la transculturalidad, pues son lenguajes universales que no necesitan traducción y su simbolismo crea lazos emocionales entre los individuos incluidos en lo transcultural.

Véase también: Arte y paz, Colonialismo, Cultura, Globalización, Interculturalidad, Mestizaje, Multiculturalidad.

Bibliografía:

- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (Eds.) (1997), *Granada, ciudad intercultural e integradora*. Granada, Ayuntamiento de Granada/IMFE.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2003), «Construir la "alteridad". Imagen y percepción de los jóvenes granadinos», MUÑOZ, Francisco A., MOLINA, Beatriz y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (Eds.), *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*, Granada, Universidad de Granada, 153- 171.

LAMO DE ESPINOSA, Emilio (Ed.) (1995), *Culturas, estados y ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid, Alianza Editorial.

YOUNG, Rober (1996), *Intercultural Communication. Pragmatics, Genealogy, Deconstruction*. Clevendon, Multilingual Matters.

ANA RUTH VIDAL LUENGO
y FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

TRANSFORMACIÓN NOVIOLENTA DE CONFLICTOS. Existen muchos caminos para hacer que un conflicto no sea violento. Algunos de estos derroteros son bastante conocidos y se suelen usar de una manera muy cotidiana. Éstos forman parte de un patrimonio común acumulado y practicado por el mero hecho de vivir unos con otros. La socialización, la formación y la educación son tres aspectos generales de esta *cultura del conflicto* que nos permite tener recursos y herramientas para afrontar –desde los primeros estadios– cualquier aspecto más o menos complejo del devenir conflictual.

Por ejemplo, mantener la calma, ser pacientes, pensar dos o más veces lo que vamos a hacer antes de actuar, ser diplomáticos, medir nuestras palabras, prevenir y prescribir antes que tener que reparar y así un largo etcétera formaría parte de lo que aprendemos y practicamos día tras día. Sin embargo, no todas las culturas, ni todas las personas tiene la misma cantidad de esos recursos, ni tienen las mismas habilidades para ponerlos en práctica. Que existen pueblos y personas más belicosos o pacíficos que otros no es una determinación sino el producto de unas circunstancias históricas y de las capacidades que han desarrollado en uno u otro sentido. Dicho de otra manera, estas habilidades, técnicas, herramientas o caminos –como queraamos denominarlos– son un patrimonio fruto de procesos de aprendizaje. En teoría se es más o menos capaz para intervenir en un conflicto, evitando que éste sea violento, si se conocen y se practican adecuadamente todos esos recursos. Aprenderlos, interiorizarlos y saber practicarlos es fundamental. Teniendo en cuenta, además, que no estamos hablando de aprender sólo una técnica, no, no se trata

de eso, sino de la interrelación de aprendizajes, habilidades, actitudes, conductas y comportamientos.

Pero, además de lo dicho, en la transformación noviolenta de conflictos, no hablamos sólo de evitar que un conflicto sea violento o derive en diferentes formas y grados de violencia, sino en la aplicación de lo que es la noviolencia (ética-política y acción) a un conflicto. No es sólo saber y esmerarse en una cierta cultura del conflicto sino en conocer y aplicar la noviolencia y sus metodologías para hacer transformar o cambiar aquellos conflictos en donde existe violencia para que ésta desaparezca y se abran otras expectativas completamente nuevas.

La clave de la intervención noviolenta en los conflictos es el concepto de *humanización*, es decir, humanizar el conflicto: valorizar la dimensión moral y cognitiva de todo conflicto para hacer que emerja y se refuercen las relaciones humanas, luchando contra la violencia, las injusticias, etc., pero respetando la vida y la integridad física de los adversarios. La clave se fundamenta en argumentar que es posible luchar contra lo abyecto y lo abominable sin causar más ignominias y que esa lucha no tiene por qué causar daños y sufrimientos irreparables e irreversibles sobre las personas.

Humanizar todo conflicto es la base radical de transformación del mismo. Si damos por correcto que la violencia suele aparecer y desarrollarse cuando se ha producido un fuerte desequilibrio entre los actores y, junto a esto, ha habido un proceso de deshumanización y de embrutecimiento en la relación, la idea de la intervención noviolenta consiste en *reequilibrar* dicha relación (por ejemplo desde la perspectiva del poder), abordar metódicamente los desarrollos que han conducido a la demonización (cosificación, envilecimiento, etc.) entre los actores apostando por encontrar vías alternativas y creativas que les permitan salir de ese proceso, desandar caminos destructivos y ofrecerles un papel destacado de cara a una gestión o solución creativa de futuro. Una vez más la clave de lo que debemos entender por *transformación* está en la capacidad que se da a las intervenciones creativas pero, so-

bre todo, al papel que van a tener dichos actores en una *nueva* relación. Quizá no se encuentre la solución inmediata y aceptable por todos a un conflicto pero se puede cambiar la relación entre los actores del mismo, ello permite unas mejores condiciones para encontrar esa posible solución.

La transformación viene de la mano de la no violencia, es decir, de sus métodos y concepciones de las relaciones entre actores en un conflicto. Conviene señalar en qué consistiría esto de usar la no violencia en un conflicto:

a) *Hay que buscar y mantener el contacto con la contraparte*: esto implica, ante todo, comunicación que se expresa de muy diversas maneras. Por supuesto, mediante el diálogo, la escucha activa, la llamada de atención, la presión para hacernos visibles ante el otro, la negociación, el acuerdo, etc., parte de este contacto implica la aceptación de cierto sufrimiento propio para transformar el comportamiento y, si es posible, la conciencia del otro. Mantener el contacto puede permitir evitar entrar en otras escaladas peligrosas que deshumanicen o embrutezcan una relación. No se debe despreciar, en absoluto, la mediación de terceros que pueden ayudar a que ese contacto se mantenga vivo y sea fructífero.

b) *Indagar la verdad en todo conflicto*: ¿por qué deberíamos molestarnos en entender o recapacitar sobre los otros si los queremos vencer o derrotar? La doctrina de la no violencia señala que, parte de la tarea, consiste precisamente en entender la verdad de los otros; según su filosofía, ahí se encuentra el problema y, a la par, la solución (o mejor las soluciones).

Entender no implica adaptarse sin más al otro, sino ser capaces de hacer una radiografía, un mapa psico-político de cómo piensa el otro, de cómo construye mentalmente en función de su cultura y sus parámetros de vida, en consecuencia, no significa aceptar o acomodarse a lo que piensa pero sí, al menos, mostrarse abierto a sus posibles razones y, también, a por qué actúa de esa manera.

Como se sabe, por muchos conflictos, las claves de una disputa no están en una verdad objetiva, en un dato fáctico o concreto, sino

en lo que pasa por las mentes de las partes involucradas. Buscar la verdad implica dejar de ser prisionero de nuestras propias ideas y liberar (y liberarnos) al otro de dogmas y creencias que pueden resultar destructivos, para ello hay que practicar hasta los límites de lo permisible la capacidad de persuasión (distinto de la seducción), es decir, entender cómo los demás ven el mundo, sus motivaciones, emociones y aspiraciones; e, indagar en nuestra capacidad para revisar nuestras ideas a la luz de nuevos enfoques, esto es, ver un problema bajo un nuevo matiz, prisma o enfoque implica analizarlo desde una perspectiva distinta de la propia. Buscar la verdad en todo conflicto es una tarea epistemológica que indaga en las más profundas raíces del mismo y que está abierto a nuevos hallazgos y cambios. En definitiva, debería tener las características de ser una búsqueda falible (sujeta a posibles errores) y reversible (con capacidad de ser rectificada).

c) *Humanizar la relación conflictual*: esto requiere del que usa la metodología de la no violencia dejar muy claro que nunca usará la violencia física contra el otro, que sus acciones estarán de acuerdo con lo que significa aquella doctrina, tales como: concientización, protesta, resistencia, persuasión, desobediencia, etc. Permanecer alerta y ser conscientes de la diferencia entre las acciones ruines y las malas artes de la contraparte y ésta misma, es decir, distinguir entre la naturaleza perversa de una acción o de una relación y los actores mismos, a los cuales se les debe respeto. Y, por último, actuar de tal manera que se genere, durante y tras el conflicto, situaciones de confianza, entendimiento y respeto. En tal sentido, la no violencia debería servir para generar en la contraparte acciones y, hasta si es posible, sentimientos positivos y no más odio, más coraje y más violencia. Por el contrario, una relación conflictual mediatizada por la violencia, como método de lucha, se entiende siempre que acabaría generando más dolor y padecimiento y, a la larga, provocando una espiral deshumanizadora.

d) *Hacer que la transformación sea una tarea constructiva*: una lucha o una pugna en un conflicto no tendría mucho sentido en sí misma

si ésta no busca unos fines, no obtiene unas metas, pero ¿cómo han de ser tales objetivos?, si el resultado es *suma cero*, o sea, «yo gano, tú pierdes», si se pretende obtener una victoria rotunda no se habrá avanzado mucho en el terreno de la transformación. Cabe pensar que, entre dos actores, si al menos uno de ellos tiene la sensación de haber sido derrotado no cejará su empeño de seguir luchando incluso buscando otros medios que quizá sean más contundentes y hasta violentos. No conviene olvidar, a estas alturas que la no violencia advierte que las luchas son contra las estructuras, las desigualdades y las injusticias, no contra las personas concretas, se trata de combatir el antagonismo, no a los antagonistas; no debería haber, sensu stricto, derrotados o vencidos en una situación que pretende ser postconflictual.

Para tal cosa suceda, toda pugna, forcejeo o lucha debe plantearse rebajando al máximo de lo posible cualquier grado de sufrimiento o daño entre los actores, ha de buscar sostenerse en un programa constructivo que elimine las injusticias y permita aumentar el grado de convivencia y satisfacción de todas las partes, siendo todas conscientes que ceden algo para ganar más. Todas las partes en un conflicto, habrán de perder parte de sus aspiraciones y, especialmente, tendrán que aprender a construir cosas en común con la finalidad de compartirlas.

En consecuencia, parte de esa tarea constructiva consiste en ser un proceso de concienciación recíproco. Toda lucha es búsqueda e indagación, tanto de los límites, como de las potencialidades propias y ajenas, conocernos y aceptarnos formaría parte de una labor constructiva, evitando todo conocimiento de unos y otros basado en estereotipos e imágenes falsas o incompletas.

En síntesis, la transformación no violenta de conflictos aspira a modificar, al menos, dos cosas: las lógicas entre los actores en un conflicto, tratando de *dulcificar* su relación y procurando su entendimiento donde la meta máxima sería una comunión de sus espíritus. Y, modificar las condiciones injustas, desiguales, etc. (de tipo político, económico, social, etc.), sin uso de la violencia, y

haciendo que la nueva relación sea, tanto desde el punto de vista objetivo, como desde el subjetivo de los diversos actores, unas condiciones mejores para todas las partes, donde todos ganan aunque no consigan sus máximas aspiraciones.

Véase también: Conflictología, Métodos de acción no violenta.

Bibliografía:

- BOSERUP, Anders y MACK, Andrew (2001), *Guerrea sin armas. La no violencia en la defensa nacional*. Madrid, Los Libros de la Catarata.
- GALTUNG, Johan (2003), *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao, Bakeaz-Gernika Gogoratu.
- L'ABATE, Alberto (1990), *Consenso, conflitto e mutamento sociale. Introduzione a una sociologia della nonviolenza*. Milano, Franco Angeli.
- MARTÍN, Brian (1993), *Social Defence, Social Change*. London, Freedom Press.
- ROSEBERG, Marshall (1999), *Nonviolent Communication: A language of compassion*. New Jersey, Puddle Dancer Press.
- SHARP, Gene (1973), *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Porter Sargent.
- VINYAMATA CAMP, Eduard (1999), *Manual de prevención y resolución de conflictos. Conciliación, mediación, negociación*. Barcelona, Ariel.

Webs:

- <http://www.berghof-center.org/> (Centro Berghof de Alemania sobre transformación no violenta de conflictos).
- <http://www.pacebene.org> (Pace e Bene sobre entrenamiento no violento).
- <http://www.transcend.org/> (Organización para el desarrollo y la paz).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

TRANSICIÓN POLÍTICA. Toda transición alude a un proceso de cambio. La *transición política* se refiere, en concreto, al proceso de cambio de régimen que, desde toda clase de dictaduras, han venido experimentando a la democracia representativa múltiples países desde que en 1974 tuvieron lugar los prime-

ros casos en Portugal y Grecia. Tras las revoluciones liberales o burguesas de los siglos XVII a XIX y las democratizaciones y redemocratizaciones acaecidas al término de la II Guerra Mundial —ora ligadas a los procesos descolonizadores, ora en relación con la derrota del fascismo y el nazismo—, se daba así inicio a una *tercera ola de democratizaciones*. El escenario geográfico de esta tercera oleada se localiza, básicamente, en el Sur de Europa, América Latina y Europa del Este, junto con la antigua Unión Soviética.

Si España cierra la nómina de países del Sur de Europa, casos latinoamericanos vendrían a ser todos, con la sola excepción de Cuba. Las experiencias más sobresalientes o que más interés politológico han suscitado, en cualquier caso, han sido las de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, México, Perú, Uruguay y Venezuela. A partir de 1989, los países del centro y este de Europa que conformaran el *bloque comunista* venían a sumarse como tercer área geográfica. Si antes del inicio de la *tercera ola* había aproximadamente cuarenta países en el mundo que pudieran ser clasificados como democráticos, la materialización de las transiciones en Polonia, Hungría, antiguas República Democrática Alemana y Checo-eslovaquia a partir de 1989, pero también en Bulgaria, Albania y Rumanía, así como en las más complejas ex Unión Soviética y ex Yugoslavia, nos deja un saldo de algo más de cien democracias electorales o formalmente representativas.

En toda transición pueden distinguirse hasta dos fases: una primera, de liberalización, que no tiene por qué ocurrir, y una segunda, crucial, de democratización. La liberalización suele dar inicio al cambio de régimen, y tiene lugar, en primer lugar, porque la dictadura flexibiliza su carácter represivo y excluyente haciendo legalmente efectivos o tolerando *de facto* ciertos derechos que protegen tanto a individuos como a colectivos de la arbitrariedad estatal, gubernamental o de terceros; destacan entre ellos la relajación de la censura de prensa y la tolerancia con las actividades políticas y sindicales de oposición. Ahora bien, para ser conceptualizada como *liberalización*, semejante apertura, en segundo lugar, debe resultar lo suficientemente creíble para la sociedad, en general, y para la oposición, en

particular, como para provocar un cambio en sus estrategias y acciones; por último, ha de conllevar las consecuencias no intencionadas que finalmente facilitan, si no obligan a la democratización, que es de hecho la mayor consecuencia no intencionada de la apertura estratégica practicada por el régimen antidemocrático. La *democratización* es la fase de la transición (única o segunda, tras la liberalización) en la cual se produce la sustitución del régimen autoritario por uno democrático. La inicia la convocatoria de las elecciones fundacionales, libres y competitivas. Finaliza con la aceptación generalizada de la Carta Magna del nuevo Estado de Derecho —o la neutralización de la amenaza subversiva, en su caso— y con la elección con plenas garantías democráticas del primer ejecutivo que sucede a la promulgación de la Constitución en el tiempo. Puede la transición, por lo tanto, prolongarse más allá de la entrada en vigor del texto constitucional y aun mantenerse inconclusa, al tiempo que toda transición es susceptible de experimentar una involución.

Las transiciones políticas son procesos complejos y multidimensionales, con ritmos distintos según los casos y presididos por la incertidumbre en relación con el comportamiento político previsible de los actores sociales e institucionales y aun en cuanto a la definición de las propias reglas del juego. Su complejidad y multidimensionalidad deriva del amplio espectro de actores y factores que intervienen de forma dinámica e interrelacionada tanto en su acaecimiento como determinando su desarrollo. A lo largo de los años cincuenta y sesenta, los científicos sociales se aproximaron desde el funcionalismo y el estructuralismo al estudio del fenómeno. Profundamente imbuidos de la bipolaridad que vertebraba las relaciones internacionales, y favoreciendo la justificación instrumental de las dictaduras capitalistas coetáneas, sobre enfatizaron la necesidad de unas precondiciones socio-económicas e infraestructurales como causa del éxito de toda experiencia democrática; tales requisitos harían *madurar* a las respectivas sociedades hasta el punto de conformar idóneamente su cultura cívico-política y, sólo entonces, capacitarlas para vivir en democracia.

Las experiencias portuguesa y griega, pero, sobre todo, las latinoamericanas, generaron un profundo desconcierto entre los académicos. La situación económica, los índices de alfabetización o el estado de las redes de comunicaciones de esas naciones se contradecían con los prerrequisitos que se venían aduciendo hasta entonces como necesarios. Los científicos sociales se vieron obligados a matizar el determinismo, y hablaron de probabilidad; pero, sobre todo, encontraron que la razón de los cambios de régimen radicaba básicamente en la voluntad de las élites políticas –de entre las cuales, y sin descartar a las de la oposición a la dictadura, asignaban una relevancia especial a las élites gubernamentales–; destacan, junto con la voluntad, las tensiones y conflictos en el seno de cada bloque, no necesariamente homogéneos, en las estrategias practicadas y, directamente relacionado, en la naturaleza –autoritaria, totalitaria, posttotalitaria o sultánica– de los propios regímenes. Se observó, pues, que la transición se desarrolla en un contexto definido por la contingencia.

No obstante el carácter empírico de tales estudios, traslucen un significativo posicionamiento normativo. Quizás debido a la mayor preocupación de tales autores por el *cómo* –normativo– del establecimiento de una democracia consolidada y duradera que por el *porqué* –explicativo– de su instauración o reinstauración, parten de la idoneidad de las democracias representativas más avanzadas y sostienen que las transiciones *pactadas* (por acuerdo entre el régimen autoritario y la oposición política al mismo) y *desde arriba* (controladas por las autoridades del régimen desde el que se transita) son, por ello, garantía de *éxito*; el reverso de la tesis es que toda forma de participación política ciudadana no institucionalizada, y, en particular, las movilizaciones sociales –tanto más cuanto más continuadas, intensas y radicales–, redundan necesariamente en perjuicio de la democracia en proceso de construcción, primero, y de consolidación, a continuación.

La evidencia empírica lo desmiente. Así como la democracia es un régimen incluyente, el grado en que lo sea depende en gran medida de las presiones que en tal sentido

haya recibido *desde abajo*, populares. El análisis de experiencias paradigmáticas lo ha puesto de manifiesto. El caso rumano resulta suficientemente ilustrativo. Aun considerándosele un país democrático, Rumanía no ha alcanzado el nivel de desarrollo de los principios democráticos que sí se da, por ejemplo, en Hungría, un país homologado a España por su proceso de transición y entre los candidatos mejor situados para integrarse en la Unión Europea; sin con ello felicitarnos del desarrollo político rumano desde finales de 1989, puede afirmarse, empero, que, en Rumanía como en España –valgan de ejemplo por extremas–, las masas movilizadas han sido esenciales para el *éxito* de la democratización: fueron las masas las que hicieron sucumbir la dictadura rumana, las que resistieron la más reaccionaria, continuista y represiva de las opciones estratégicas ensayadas en Europa del Este a lo largo de 1989 y 1990 por los dirigentes comunistas; a ellas, a las no-élites se debe la convocatoria de elecciones fundacionales como inicio de un proceso de democratización que, también en Rumanía, incluía la transición a la economía de mercado; fueron las masas movilizadas las que denunciaron y resistieron con sus protestas y manifestaciones las flagrantes carencias democráticas del desarrollo político propiciado y monopolizado desde un primer momento por Iliescu y el Frente de Salvación Nacional (FSN); esas mismas masas, con ese comportamiento colectivo, devinieron el acicate de la sociedad política para que la oposición aunara esfuerzos, incluido el de los sectores reformistas originariamente integrados en el gobierno de transición, y, sólo así, lograra el triunfo electoral.

El acaecimiento y desarrollo de las transiciones no se agota, pues, en las élites políticas, sean o no gubernamentales. Su importancia es evidente: son quienes toman –o tienen que tomar– las decisiones. Pero las decisiones no se adoptan sólo de acuerdo con las preferencias individuales ni se aplican sólo porque haya voluntad política. Las decisiones se ven afectadas por el contexto económico (tanto el estructural como el coyuntural, y entonces juegan un destacado papel las crisis económicas), así como por el contexto

social (según ha quedado indicado). Asimismo, al tiempo que voluntad, ha de existir capacidad tanto para adoptar las decisiones como para aplicarlas. Y esta capacidad está directamente relacionada con las instituciones estatales: la Administración civil, la Administración de Justicia, el Ejército y la policía, de las que se espera que hagan valer el marco jurídico vigente y, en relación con las dos últimas, que respeten las jerarquías y obedezcan órdenes. En última instancia, así como toda transición política acaece con motivo de una crisis del régimen dictatorial, su discurrir será distinto en función de si ésta se ve o no acompañada de una crisis de Estado, de una suerte de vacío de poder, y, en el supuesto de que la crisis sea temporal, en función de su intensidad y duración.

El Estado, arena en la que tiene lugar el drama de la democratización, evidencia ser también, de esta forma, un actor político. Complejo y heterogéneo, es una mezcla de personas, instituciones y procedimientos. Se diferencia, pues, del régimen político u organización de las relaciones entre la sociedad y el propio Estado, del sistema a través del cual acceden al poder político los que lo ostentan y del modo como es ejercido tal poder. Por el contrario, el Estado es la estructura de dominación más permanente, cuyo objetivo y función son hacer valer su autoridad, garantizar el cumplimiento de la ley vigente y restablecer el orden de que se dicen garantes las autoridades –sea el público, el político o el socio-económico– allí donde se transgrediere; para ello dispone el Estado, en última instancia, de métodos e instituciones coercitivos.

Fuertemente sujeto a la contingencia, se trata, pues, de un proceso que en modo alguno es ajeno a elementos estructurales, ya sean socio-económicos o institucionales, ellos mismos dinámicos. Cabe añadir, asimismo, que tanto la articulación y jerarquización de las preferencias como su conversión en decisiones y comportamientos concretos de los distintos actores obedece a factores que, siendo reales o imaginados, pasan la criba previa de las interpretaciones de los hechos y de las percepciones respecto de los riesgos y costes *versus* las posibilidades y beneficios del futu-

ro previsible. Tales impresiones, que coadyuvan, pues, a la determinación de los cursos de acción seguidos, de las tácticas y estrategias emprendidas, se fundan en la experiencia individual y en la colectiva, sea propia o ajena, presente o pasada. En tal sentido, la existencia o no de memorias históricas de crisis severas, frustraciones y enfrentamientos traumáticos (especialmente, de guerra civil) condiciona sustancialmente los procesos de cambio de régimen, si bien es la susceptibilidad de su acaecimiento en el inmediato futuro lo que determina preferentemente el curso de toda acción política.

A este cúmulo de actores y factores intervinientes, relevantes, que no únicos, y todos ellos de naturaleza nacional o doméstica, se añade como elemento novedoso y crucial a partir de las experiencias de la Europa del Centro y Este, sobre todo, la presión y ayuda democratizadoras de la comunidad internacional. La democracia ha devenido la menos mala de cuantas formas de organizar políticamente la convivencia se han ensayado a gran escala en la historia de la humanidad, y ya no caben más adjetivos calificativos de la misma que los de *representativa* y *pluralista*. Con independencia de cuál sea la naturaleza estratégica de semejante opción, el objetivo egoísta perseguido, los gobiernos de democracias avanzadas y organismos e instituciones supranacionales, de naturaleza tanto política como económica, fomentan e intentan encauzar los procesos de transición hacia el modelo occidental tanto en América Latina como en Europa del Centro y Este. Mucho más tenue es el empeño en el resto del mundo.

Nada de lo dicho implica que la institucionalización formal de regímenes democráticos garantice su plena y satisfactoria consolidación. Aun en el supuesto de que las nuevas instituciones y procedimientos sean interiorizados por la ciudadanía y sus organizaciones civiles y políticas como los que han de regir los procesos políticos, a dificultades y riesgos como la definición de las políticas social y económica o las relaciones centro-periferia allí donde hay colectivos étnicos, lingüísticos, culturales y/o religiosos diferenciados y políticamente movilizados, cabe añadir la fa-

cilidad con que las nuevas democracias incorporan de forma extrema los vicios y desajustes de las experimentadas: malversación de fondos públicos, financiación irregular de partidos políticos o manipulación informativa, detrás de todo lo cual aflora la imposición de un modelo partidocrático de democracia y una concepción patrimonialista del poder político que –en connivencia irregular, si no ilegal, con el poder económico– no sólo le hurta espacio a la sociedad civil, el «espacio público-político» habermasiano, sino que puede incluso entrañar el riesgo de conformar una cultura política caracterizada por la apatía participativa y la desconfianza generalizada, susceptible de degenerar en toda suerte de populismo o fundamentalismo, y en las antípodas de la multiplicación de las expectativas y la efervescencia participativa que caracteriza, con distintos niveles de intensidad, toda transición política.

Véase también: Democracia, Totalitarismo.

Bibliografía:

- AGUILAR, Paloma (1996), *Memoria y olvido de la guerra civil española*. Madrid, Alianza Editorial.
- ALMOND, Gabriel y VERBA, Sidney (1963), *The civic culture. Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton, Princeton University Press.
- BERMEO, Nancy G. (1992), «Democracy and the lessons of dictatorship», *Comparative Politics*, 3, vol. 24, 273-291.
- COTARELO, Ramón (Comp.) (1992), *Transición política y consolidación democrática. España (1975-1986)*. Madrid, CIS.
- DURÁN, Rafael (2000), *Contención y transgresión. Las movilizaciones sociales y el Estado en las transiciones española y portuguesa*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- FREEDOM HOUSE (1999), *Freedom in the world: The annual survey of political rights and liberties, 1998-1999*. New York, Freedom House.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1994), *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*. Barcelona, Paidós.

RAFAEL DURÁN MUÑOZ

TRANSVERSALIDAD/TRANSVERSALES. Desde el año 1989 en que aparecían en el Diseño Curricular Base (DCB) dos páginas escasas dedicadas al tema de la transversalidad, pasando por las llamadas «Cajas Rojas» donde se dedica un cuaderno a cada tema transversal y la «réplica» de estos cuadernos en las distintas Comunidades Autónomas, se han escrito ríos de tinta sobre estos temas. Los planteamientos oficiales sobre la transversalidad han ido cambiando, pues de considerarlos al principio como grandes ejes de globalización e interdisciplinariedad, el discurso oficial ha girado hacia una *educación moral y cívica*, que se presentó primero como una transversal más, distinta de las demás transversales, hasta que finalmente se identifica educación moral y temas transversales, convirtiéndose la educación moral en el centro sobre el que gravitan todos los temas transversales, como aparece finalmente en el MEC (1994).

Para la postura oficial todos los ejes transversales se han reducido a una perspectiva moral. Este cambio permite salvaguardar la estructura clásica del currículo basado en disciplinas, pues de asumir que las transversales (en este caso habría que hablar de ejes y no de temas) pudieran ser los verdaderos ejes vertebradores de todo el currículo y romper así con la lógica disciplinar tradicional, han pasado a entenderse como una «impregnación» moral, lo que no implica una ruptura con esa lógica.

Un primer tema a tocar nos permite ver que la lógica de las disciplinas es diferente a la de los ejes transversales. El currículo organizado por disciplinas supone una percepción fragmentaria de la realidad en múltiples aspectos separados, aislados entre sí, que se traducen en una parcelación y fragmentación del saber, lo que supone una visión parcializada de la cultura y un volver el conocimiento insignificante para la vida. Esto lleva, en el campo del currículo, al asignaturismo, al nocionismo, a la organización de un *currículo lineal* basado en disciplinas aisladas entre sí. Esto manifiesta lo que se ha llamado «violencia epistemológica». No se está en contra de la existencia de disciplinas sino de su aislamiento, de la falta de un trabajo en el contexto de la interdisciplinariedad. La escuela

—entiéndase como sinónimo de sistema educativo— acentúa no sólo la dispersión del conocimiento, sino también la falta de comunicación entre los profesores que lo imparten, es decir, la fragmentación y el aislamiento de sus actividades docentes, características que se reproducen también en tiempos y espacios y en la forma de organizar al alumnado. La organización del centro está reflejando toda esta fragmentación en cascada. Esta cultura profesional de la fragmentación dificulta grandemente la necesaria colaboración que exige el trabajo docente en la transversalidad.

La Reforma no rompe en realidad con esta concepción del currículo, sin embargo las transversales abren la puerta, como un reto a la comunidad educativa, para ir más allá. La emergencia de la transversalidad se juega más que nada en el ámbito de la reflexión y de la práctica y no en el nivel legal, sobre todo cuando los textos legales posibilitan desarrollos curriculares en la lógica de la transversalidad, a pesar de las considerables dificultades que hay que reconocer y superar. En realidad todas esas prácticas de la transversalidad que no acaben trastocando más o menos la estructura de ese currículo disciplinar, son prácticas tipo «parche» que acaban fortaleciendo el currículo clásico. Lo cierto es que son difíciles las componendas. J. Torres sostiene que «el currículum por asignaturas suele ocasionar una incapacidad para acomodar en el currículum los problemas o cuestiones más prácticos, vitales e interdisciplinares tales como la educación sexual, la educación para la salud (...), la paz y el desarme (...) y, en general, casi todas las cuestiones de actualidad».

Si el currículo lineal, basado en áreas disciplinares pertenece a la epistemología que define el paradigma tradicional analítico-racionalista (cartesiano), las áreas/ejes transversales pertenecen a otra perspectiva epistemológica, la del paradigma sistémico de la complejidad. Frente a la disyunción/fragmentación del tradicional, éste propone la distinción, pero no para después separar los conocimientos, sino para relacionarlos a través de metodologías y estrategias didácticas de globalización e inter y transdisciplinares. No hay separación antiecológica del conocimiento respecto de sus entornos naturales, lo que

significa integrar en el currículo estrategias de investigación y de inmersión, de compromiso y de mejora, en las realidades sociales, naturales y comunitarias. Tampoco hay separación objetivista entre sujeto y objeto, es decir, ciencia sin valores, conocimientos sin ética. En el ámbito metodológico la relación sujeto-objeto se traduciría en metodologías etnográficas, naturalistas, cualitativas, dialógicas, participativas.

Un segundo tema nos permite denunciar, junto con otros autores, la doble interpretación reductiva que el discurso oficial ha hecho de las transversales. La *primera*, al reducir las a la pura dimensión de valor, pues no es admisible reducir los temas/ejes transversales a una educación en valores (aunque éstos sean una parte importante y fundamental de la propuesta de la transversalidad, pero no es la única) en la que se silencian los conceptos y las acciones, pues como es sabido no se les reconoce contenidos conceptuales a estas áreas transversales que pudieran integrarse en áreas nuevas, porque su espacio está ya ocupado por el de las otras áreas. Pero claro, esta práctica no elimina los legítimos y, por cierto, abundantes conocimientos que estas materias tienen. Pero no es éste el caballo de batalla del tema de las transversales, introducir más contenidos en los ya abigarrados programas curriculares. Además de este hecho se produce *otra* silenciamiento: el de su capacidad innovadora, pues como dijimos, las transversales se presentaron al principio de la reforma como grandes ejes de globalización y de interdisciplinariedad. Pero esto hacía cambiar toda la estructura del currículo lineal-tradicional.

La *segunda* operación reductiva consiste en proyectar en el mismo centro de los temas transversales la *fragmentación*. Esto ocurre a menudo en la práctica educativa de los temas transversales que muestra esa falta de comprensión sistémica cuando la enfocamos como un listado más bien inconexo de materias que invita a hacer una elección a la carta como si el desarrollo de una implicara la exclusión de las demás. Por esta razón es preferible hablar de *transversalidad* en vez de transversales, a fin de evitar la idea de oferta múltiple, de segmentación, de fragmentación. Esto quiere decir que no tiene sentido hablar de educa-

ción para la paz, para el desarrollo, los derechos humanos, el medio ambiente, la igualdad, la salud... como educaciones diferentes, pues desde una perspectiva amplia, esos enfoques son interdependientes y mutuamente esclarecedores. En realidad forman una red. Es decir, desde cualquier tema transversal se llega a cualquier otro. Uno puede ver la misma red desde la perspectiva de la paz o del medio ambiente o del desarrollo. En realidad todas las transversales están interrelacionadas, «la naturaleza de la transversalidad es el enfoque sistémico y multidisciplinar».

Un tercer tema es el de la transversalidad como un proyecto social que en realidad trasciende el centro escolar. Esto debe ser así si se quiere que el discurso de la transversalidad no se quede en una mera cuestión formal o en acciones desvaídas y sin incidencia. Así, Antonio Bolívar afirma que la transversalidad tiende a un currículo definido «como un proceso contextualizado socialmente, algo que se crea y genera en diversas prácticas interactivas, no limitadas al aula». Rafael Yus plantea la transversalidad como un proyecto social, que trasciende el ámbito del centro escolar, para una educación moral y prosocial de los ciudadanos en multitud de espacios alternativos y que implican a los agentes educativos del entorno comunitario. Esto supone que esas otras instancias de educación y socialización primaria, como es la familia y los medios de comunicación asumieran sus propias responsabilidades, que de hecho no asumen adecuadamente. Reyzábal y Sanz sostienen que el desarrollo de los ejes transversales exige una acción comunitaria y, por tanto, no es competencia exclusiva de los profesores. Parece de esta forma que nos encontramos ante una propuesta curricular que trasciende los parámetros de la propia escuela. Pero en el tema de la transversalidad, hay algo (o mucho) más que la ya importante cuestión de los problemas didácticos, o de cómo organizar que un currículo vertical prescriptivo organizado según disciplinas sea «atravesado» por dimensiones sociomorales, propiamente educativas y que esto no se convierta en un asunto burocrático, en una mera presencia escrita en el Proyecto de Centro, ese algo más es como señala Juan C.

Tedesco la necesidad de redefinir los contenidos en los que la escuela debe educar, es decir, cuál es la *cultura relevante* en la que el alumnado merece ser educado. Como sostiene Antonio Bolívar ha faltado un debate social sobre qué contenidos son relevantes para la formación de la ciudadanía antes de poner en marcha la Reforma. Este nuevo tipo de escuela se construye desde un currículo comprometido con el entorno comunitario. De esta manera la escuela contribuiría a frenar la marea de conductas antisociales –ese déficit de socialización básica–, asunto que nos debiera llevar a una reflexión crítica que trasciende la escuela y apunta a la sociedad.

Por todo esto, si los centros docentes se dejan llevar por la lógica de la transversalidad en la confección de sus Proyectos de Centro, no tienen más remedio que caer en la perplejidad al tener que asumir, como afirma el colectivo Hegoa, «la tarea de articular dos lógicas, dos perspectivas: la de las disciplinas o áreas y la de las transversales». Nos enfrentamos así a la problemática de que la transversalidad «exige ir más allá de la organización por áreas y bloques de contenido que los propios Decretos de currículo establecen, fracturando –en parte– la lógica disciplinar» como señala Antonio Bolívar. Ante el débil y confuso status de la transversalidad origen de abundantes limitaciones no es de extrañar que sean igualmente numerosas las formas de abordarla con la consiguiente ambigüedad.

Esto nos lleva a plantearnos un cuarto tema: el de la transversalidad como «una vía sugerente, una fisura en el sistema tradicional», como señala Rafael Yus que nos lleve a «cuestionar la posición hegemónica que ocupan los conocimientos disciplinares» y como consecuencia de ello también se cuestiona toda la organización del centro escolar (horarios espacios y tiempos, la cultura profesional individualista de los profesores, la relación del centro escolar con su entorno comunitario, el uso de ese centro por y para la comunidad...). La transversalidad bien llevada supone otro estilo mucho más flexible que se manifestaría hasta en los más pequeños detalles. En este contexto las escuelas se construirían como *comunidades morales y de conocimiento* con una *cultura colaborativa y democrática*, en in-

terrelación con la comunidad. Las dificultades de trabajar en la práctica con estas temáticas ha dado lugar a lo que Yus ha llamado formas *blandas* y *duras* de desarrollar la transversalidad. Bolívar se refiere a ellas entendiendo por fórmulas blandas aquellas que acaban siendo marginales al currículo lineal de asignaturas, que no queda modificado. Tienen un carácter más o menos episódico, de celebración de una efemérides (el día de la paz, o del árbol...). Esto es hacer de las transversales nuevas «marías» como ya se ha dicho.

Entre las formas blandas más maduras tenemos los llamados «espacios de transversalidad», en donde, por ejemplo; se desarrolla una temática monográfica, un taller, desarrollo de centros de interés o unas jornadas culturales con estas temáticas. Se le reserva, pues, un determinado tiempo, siempre corto. El único valor que esto podría a tener es que, eventualmente, llevara a un cuestionamiento serio del currículo lineal tradicional. Aquí ya se da una mayor interconexión entre los contenidos que se seleccionan, estructuran y organizan en torno a temáticas y problemas sociales relevantes, lo que implica una mayor apropiación del currículo por parte de los profesores y de la comunidad educativa del centro, haciendo uso de la autonomía que la LOGSE reconoce para dicha comunidad, lo que implicaría un descentramiento de las disciplinas de su posición privilegiada, siendo ahora las temáticas transversales las que se convierten en sus ejes vertebradores que dan un nuevo sentido a todos los elementos del currículum: metodologías activas y participativas, grupales e individuales, ruptura de la homogeneización, cultura democrática y participativa, apertura a la comunidad, flexibilidad en los uso del espacio, en la temporalización, etc. No se trabaja ya con las transversales como si fueran temas desligados, sino que se globalizan en una misma red temática. de forma interdisciplinar, en donde los contenidos se eligen y se organizan en función de su funcionalidad social y moral, alrededor de esas temáticas sociales y éticas relevantes para la educación de ciudadanos.

Véase también: Actividades educativas para la paz, Educación global, Educación para la paz,

Paradigma de la complejidad vs. paradigma tradicional.

Bibliografía:

- AA. VV. (1996), «Más allá de la transversalidad», *Cuadernos de Pedagogía*, 249, 46-49.
- BOLÍVAR, Antonio (1996), «Non scholae sed vitae discimus: límites y problemas de la transversalidad», *Revista de Educación*, 309, 23-65.
- , (1997), Temas transversales y educación en valores: Posibilidades y problemas, ROSALES, C. et alii (Eds.) *Congreso de Innovación educativa*. Santiago, Tórculo, 29-47.
- CELORIO, Gema (1996), «Desde una transversalidad de trámite a una transversalidad renovadora», *Aula de Innovación Educativa*, 51, 31-36.
- FERNÁNDEZ HERRERÍA, Alfonso (1995), «Diseño e integración de programas de educación para la paz en el currículum escolar», AA. VV. *Educación para la diversidad*. Granada, Osuna, 95-136.
- FERNÁNDEZ HERRERÍA, Alfonso y LÓPEZ LÓPEZ, M.^a Carmen (1996), «Implicaciones metodológicas de la transversalidad en la educación secundaria obligatoria», *Rev. Univ. de Formación del Prof.*, 27, 83-94.
- GAVIDIA, Valentín (1996), «La construcción del concepto de transversalidad». *Aula Innovac. Educ.* 55, 71- 77.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA (1994), Resolución de 7 de septiembre. (BOE, n.º 228).
- REYZÁBAL, María V. y SANZ, Ana Isabel (1995), *Los ejes transversales*, Madrid, Escuela Española.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA

TRATA DE SERES HUMANOS. De acuerdo con el artículo 3 del Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente de mujeres y niños, adoptado por la Asamblea General de Naciones Unidas el 15 de noviembre de 2000, puede ser definida como: «La captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o bene-

ficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos».

Desde sus orígenes, el tráfico de personas ha estado primordialmente vinculado a las mujeres y los niños y, aún hoy día, siguen siendo los sujetos especialmente afectados de esta clase de tráfico ilegal, pese a la extensión creciente de la prostitución masculina. No es casualidad, por tanto, que el tráfico de seres humanos sea conocido también con el nombre de *trata de blancas*. Según datos de la ONU, la trata de seres humanos es la tercera fuente de ingresos de la delincuencia organizada internacional, después del tráfico de drogas y de armas, siendo víctimas de esta forma de comercio ilegal cuatro millones de personas cada año.

En el ámbito universal, existe una gran variedad de instrumentos jurídicos para luchar contra esta lacra. El primero de ellos es el «Convenio para la represión de la trata de personas y de la explotación de la prostitución ajena», aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 2 de diciembre de 1949. En su preámbulo ya establece que:

«la prostitución y el mal que la acompaña, la trata de personas para fines de prostitución, son incompatibles con la dignidad y el valor de la persona humana y ponen en peligro el bienestar del individuo, de la familia y de la comunidad».

Mediante este Convenio, los Estados acordaron castigar a los traficantes, a los dueños ilegales de casas de prostitución y a sus cómplices. Del mismo modo, se llegó al compromiso de proteger y repatriar con seguridad a las víctimas del tráfico.

La Convención de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, adoptada el 18 de diciembre de 1979, reforzó el Convenio de 1949 disponiendo que los Estados están

obligados a suprimir todas las formas de trata de mujeres y la explotación de la prostitución de la mujer (art. 6).

La Comisión de Derechos Humanos de la ONU adoptó una resolución en 1994 demandando la eliminación de la trata de mujeres con fines de prostitución. La asignación subsiguiente de un Relator Especial sobre la violencia contra la mujer, así como su continua labor en relación con la venta de niños, la prostitución y la pornografía infantil, han contribuido a prestarle más atención al problema del tráfico.

La Organización Internacional del Trabajo (OIT) aprobó el 16 de junio de 1999 el Convenio sobre la prohibición de las peores formas de trabajo infantil, declarando ilegal la esclavitud infantil, la venta y el tráfico de niños para su explotación sexual y el trabajo forzoso u obligatorio, incluido el reclutamiento de niños para ser utilizados en conflictos bélicos (art. 3).

El Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM) y la Organización Mundial de la Salud (OMS) han combatido también la trata y la prostitución incluyendo estos aspectos en sus programas. Así, por ejemplo, el UNICEF ayuda a las naciones en la aplicación de la Convención de 1989 sobre los Derechos del niño, que obliga a las naciones a proteger a los niños contra la explotación y el abuso sexual y a evitar por todos los medios su compra, trata o secuestro.

La INTERPOL ha celebrado varias Conferencias sobre el tráfico y ha tratado de coordinar las actividades de los organismos encargados del cumplimiento de la ley en puntos fronterizos para impedir la trata de seres humanos.

El Estatuto del Tribunal Penal Internacional, aprobado el 17 de julio de 1998 por la Conferencia de Roma, incluye la trata de personas, especialmente de mujeres y niños, entre los «crímenes de lesa humanidad» (art. 7), como forma de esclavitud (apdo. 2 c).

El Centro para la Prevención Internacional del Delito y el Instituto Interregional de las Naciones Unidas para Investigaciones sobre la

Delincuencia y la Justicia pusieron en marcha en febrero de 1999 un Programa Mundial contra la trata de seres humanos, el cual está sujeto a estrechas consultas con los Estados y al examen por la Comisión de Prevención del Delito y Justicia Penal de las Naciones Unidas.

Recientemente, en la Declaración resultante del Décimo Congreso de las Naciones Unidas sobre Prevención del Delito y Tratamiento del Delincuente, celebrado en Viena, del 10 al 17 de abril de 2000, los Estados se comprometieron a establecer formas más eficaces de colaboración mutua con miras a erradicar el flagelo de la trata de personas, especialmente de mujeres y niños, y el tráfico y transporte ilícitos de emigrantes.

El Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente de mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional, adoptada por la Asamblea General el 15 de noviembre de 2000, ha nacido con la pretensión de abordar todos los aspectos de la trata de seres humanos, ya que ninguno de los instrumentos señalados los abarca en su globalidad. El objeto principal del Protocolo es obligar a los Estados a prevenir y combatir la trata o actos relacionados, mediante su persecución y castigo, al mismo tiempo que facilitar la cooperación internacional. Igualmente, se impone el deber de proteger a las víctimas inocentes y de adoptar leyes de inmigración que les permitan permanecer en su territorio de forma temporal o permanente. Está prevista su entrada en vigor 90 días después del depósito del cuadragésimo instrumento de ratificación, a condición de que no entre en vigor antes de la Convención. En el ámbito regional europeo, también existe una diversidad de instrumentos. Por su parte, el Consejo de Europa ha adoptado varias recomendaciones y resoluciones sobre la trata de seres humanos y la explotación sexual de los niños. En su recomendación 1.044 (1986) sobre criminalidad organizada exhorta a los Estados miembros a que cooperen entre sí para luchar contra la trata de mujeres e intercambien la información necesaria para desensamblar a las redes de tráfico internacionales. La recomendación 1.065 (1987) relati-

va a la trata y otras formas de explotación de los niños, insta a los Estados a que adopten leyes y reglamentos estrictos para combatir la trata y la pornografía infantil y armonicen sus legislaciones en la materia. La resolución 1.099 (1996) relativa a la explotación sexual de los niños pide a los Estados que creen nuevas infracciones penales, seguidas de penas disuasorias para luchar contra la pornografía infantil. En la recomendación 1.325 (1997) relativa a la trata de mujeres y a la prostitución forzada, el Consejo de Europa, alarmado por la participación creciente de organizaciones criminales en este tipo de delincuencia lucrativa, insta al Comité de Ministros a que elabore una Convención sobre la materia. Nuevamente en su recomendación 1.450 (2000) sobre la violencia contra las mujeres en Europa condena la trata de mujeres y su explotación sexual.

Complementariamente, la Unión Europea también ha tomado sus propias iniciativas en esta materia. Mediante la Acción Común de 29 de noviembre de 1996, el Consejo estableció un programa de estímulo e intercambios destinado a los responsables de la lucha contra la trata de seres humanos y la explotación sexual de los niños: Jueces, fiscales, servicios de policía, funcionarios públicos, etc. A través de la Acción Común de 24 de febrero de 1997, el Consejo estableció normas comunes para la lucha contra la trata. En este sentido, los Estados miembros acordaron revisar su Derecho penal con el fin de proceder a la tipificación como infracción penal de determinados comportamientos y fomentar la cooperación judicial. Por su parte, el art. 29 del Tratado de Amsterdam contiene una referencia explícita a la prevención y a la lucha contra la trata de seres humanos y los delitos contra los niños, como uno de los medios para implantar en la UE un espacio de libertad, de seguridad y de justicia. Abundando más en el tema, la Comisión Europea trabaja en la elaboración de nuevas propuestas para eliminar las disparidades y divergencias existentes en los ordenamientos jurídicos de los Estados miembros, que dificultan la aplicación de una cooperación judicial y policial eficaz en estos ámbitos. De esta manera, se

pretende, a través de decisiones marco, aproximar las normas penales de los Estados miembros en el ámbito de la trata de seres humanos con fines de explotación sexual y laboral y, más en concreto, en el de la explotación sexual de los niños y la pornografía infantil.

En España, la penalización del tráfico de seres humanos con fines de explotación sexual se ha incorporado al Código Penal, como tipo penal autónomo, mediante la LO 11/1999, de 30 de abril. De acuerdo con la orientación propuesta por la Acción Común adoptada en 1996 por el Consejo de la Unión Europea relativa a la lucha contra la trata de seres humanos y la explotación sexual de los niños, el artículo 188,2 CP castiga con penas de prisión de dos a cuatro años y multa de doce a veinticuatro meses al que «directa e indirectamente favorezca la entrada, estancia o salida del territorio nacional de personas, con el propósito de su explotación sexual empleando violencia, intimidación o engaño, o abusando de una situación de superioridad o de necesidad o vulnerabilidad de la víctima». Por su parte, la Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, contempla en su artículo 59, como medida de lucha contra las mafias que trafican con seres humanos, la posibilidad de que el extranjero denuncie a los traficantes que lo introdujeron en España, garantizándole, en ese caso, la regularización de su situación.

Véase también: Esclavitud, Genocidio, Holocausto, Trabajo infantil.

Bibliografía:

MAQUEDA ABRÉU, María Luisa (2001), *El tráfico sexual de personas*. Valencia, Tirant lo Blanch.

JOSÉ FRANCISCO CASTILLO GARCÍA

TRATADO DE RENUNCIA A LA GUERRA, 1928. También conocido como Pacto Briand-Kellogg. Se trató del primer compromiso internacional que verdaderamente significó una prohibición general del recurso a la guerra como instrumento de la política.

Su origen se halló en una propuesta (junio de 1927) del ministro francés de asuntos exteriores, Aristide Briand (Premio Nobel de la Paz en 1926), a su homólogo norteamericano Frank B. Kellogg (por cuyo Pacto recibiría igual galardón en 1929), para que ambos países concluyeran un acuerdo bilateral en celebración del décimo aniversario de la entrada de Estados Unidos en la guerra. Kellogg aceptó la propuesta siempre que ésta se extendiera a otros países para convertir la prohibición de la guerra en una obligación multilateral. Con ello se profundizaba, de una manera más clara, en aquellas normas del Pacto de la Sociedad de Naciones en las que se limitaba el derecho del recurso a la fuerza (artículos 11, 12, 13, 15 y 16).

El Tratado fue firmado, en París, el 27 de agosto de 1928 y abierto a la adhesión de otros países. El pacto condenaba, por primera vez en forma convencional, el recurso a la guerra para solucionar controversias internacionales; y, las partes contratantes, renunciaban a su uso como instrumento de política nacional en sus relaciones entre sí. Conviniendo que el arreglo o solución de toda diferencia o conflicto, cualquiera que fuese su naturaleza o su origen, «*jamás* procurarán buscarlo por otros medios que no sean pacíficos» (el subrayado es mío).

El acuerdo sirvió solamente una vez como base para una solución pacífica: en el año 1929, en el conflicto entre China y la Unión Soviética, sobre la línea de ferrocarril en Manchuria. Solución que quedó sin efecto tras la ocupación militar japonesa de esa zona. Asimismo, la aplicación del pacto resultó imposible, en 1935, con ocasión de la agresión italiana a Etiopía y en las siguientes agresiones fascistas y nazis en Europa. Igualmente, algunos países introdujeron reservas que limitaban la obligatoriedad del pacto en algunos casos, como sucedió con Francia respecto a los tratados previamente concluidos, o la Gran Bretaña en relación con ciertas regiones del mundo donde tenía sus dominios.

Finalmente, las ventajas doctrinales de condenar la guerra se vieron frustradas, de manera práctica, por cuanto a pesar de la universalidad del acuerdo (62 Estados lo firmaron y ratificaron, y sólo Argentina, Bolivia,

El Salvador, Uruguay y Yemen, entre los Estados independientes existentes en esa fecha no lo subscribieron) se pudo comprobar que faltaba una organización capaz de imponer la obligación de la renuncia a la guerra, así como todo un sistema de sanciones frente a los potenciales violadores de aquél.

Véase también: Crímenes contra la humanidad, Guerra justa, *Ius in bello*, Pacifismo.

Bibliografía:

- FERREL, Robert H. (1969), *Peace in their time; the origins of the Kellogg-Briand pact*, New York, W. W. Norton.
- JENK, Wilfred C. (1972), *El mundo más allá de la Carta. Cuatro etapas de la Organización mundial*. Madrid, Tecnos.
- PALACIO LIS, Irene (1986), *Moral, pacifismo e historia: implicaciones educativas en una Europa en crisis, 1900-1930*. Valencia, Universidad de Valencia.

Webs:

- <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/kbpact/kbpact.htm> (Texto del Tratado).
- <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/kbpact/kbmenu.htm> (Documentación sobre el proceso del Tratado).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

TREGUA DE DIOS. En el nombre de la caridad, la Iglesia lanza el movimiento de la Tregua de Dios, muy ligado al de la Paz de Dios. Con ella no se trataba de evitar el abuso de derechos incontestables, cometido de la Paz de Dios, sino que pretendía únicamente un cese transitorio de las hostilidades, suspender durante ciertos tiempos sagrados el ejercicio del derecho a la guerra. Primero se prohíbe a los nobles, en nombre del espíritu penitencial, utilizar la espada durante el Domingo; luego, se amplía el periodo, desde el miércoles por la tarde al lunes por la mañana. El movimiento había sido sugerido por Juan XV desde finales del siglo X, pero sin éxito. El Concilio de Elna, en 1027, retoma y dinamiza el proyecto. Pronto se extiende la Tregua desde Cuaresma al Adviento, a la Vigilias de las Cuatro Téporas, a las fiestas

de la Virgen, de S. Juan Bautista y a ciertos periodos de fiestas religiosas, como las Rogativas. En definitiva, el derecho de guerra privada queda reducido a una centena de días diseminados durante todo el año.

Estas decisiones se fueron fijando en el Derecho Canónico, y aunque los resultados no siempre fueron espectaculares, repercutieron, de alguna manera, en el retroceso de la barbarie. Dieron incluso lugar a situaciones anecdóticas, no exentas de absurdas paradojas. Así cuando se celebraban justas y torneos y los distintos bandos estaban enzarzados en un conflicto bélico, se hacía una Tregua de Dios, mientras se enfrentaban en el Torneo las cuadrillas de caballeros.

Tuvo interesantes repercusiones en la Península la implantación de la Tregua de Dios por El Abad Oliba. Desarrolla su actividad en un momento difícil, condicionado por las desavenencias producidas en el seno mismo de las familias condales, con numerosas facciones enfrentadas.

La personalidad de Oliba llena la primera mitad del siglo XI catalán. Descendiente de los Condes de Cerdaña, ingresa en el Monasterio de Ripoll, el más importante de Cataluña. Preparación y prestigio de origen le ponen al frente de los monasterios de Ripoll y Cuixá en 1008. En 1018 es elegido por los príncipes, con acuerdo del clero, obispo de Vic.

Como abad y como obispo, Oliba intenta restablecer la observancia en los monasterios catalanes que, aunque habían aceptado la regla de Cluny, se hallaban lejos de cumplirla y dependían de familias nobiliarias que nombraban abades y abadesas y administraban los bienes.

Actuó de mediador en los conflictos surgidos entre los Condes Catalanes y entre éstos y sus vasallos y culmina su acción de pacificador con la difusión en Cataluña de las Constituciones de Paz y Tregua, en las que se basarían posteriormente los Condes de Barcelona para mantener pacificados sus dominios.

Oliba introduce en Cataluña las Constituciones del Sínodo celebrado en la diócesis de Elna: Ordenaba en la de Vic el mantenimiento de la Tregua de Dios desde el jueves al lunes e incluía en ella, además de los fieles, a cuantos acudieran al mercado de los lunes en la ciudad; en los años siguientes, junto a la Tre-

gua de los días festivos y de mercado se ordenan otras para determinados periodos del año.

Finalmente, será el poder civil, el Conde o Rey, quien garantice la Paz y Tregua de Dios y quien la establezca en asambleas de clérigos y laicos que, al menos, en el Condado Barcelonés, terminaron por ser un precedente claro de las Cortes Medievales.

Véase también: Paz de Dios.

Bibliografía:

DUBY, George y MANTRAN, Robert (1982), *L'Eurasie (XI-XII siècles)*. Paris, Presses Universitaires de France.

FOSSIER, Robert (1982), *Le Moyen Age. L'éveil de L'Europe 950-1250*. Paris, Armand Colin.

GOGLIN, Jean-Louis (1976), *Les misérables dans L'Occident Médiéval*. Paris, Editions du Seuil.

MAGNOU-NORTIER, Elisabeth (1974), *La société laïque et L'Eglise dans la province ecclésiastique de Narbonne de la fin du VIIIe a fin du XIe siècle*. Toulouse.

JOSÉ RODRÍGUEZ MOLINA

TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL.

Con este término se conoce a los Tribunales que han nacido en el seno de las Naciones Unidas en los últimos años, con el objeto de perseguir y castigar el genocidio, los crímenes de guerra, los crímenes contra la paz y contra la humanidad, y, en última instancia, determinar la responsabilidad penal internacional de los individuos implicados. Aunque no son, en sentido estricto, instrumentos de protección internacional de los derechos humanos, su ámbito competencial los convierte en instrumentos de suma importancia para la garantía internacional del disfrute efectivo de los mismos.

La jurisdicción penal internacional encuentra sus antecedentes más directos en los Tribunales Militares Internacionales de Núremberg y de Tokio constituidos tras la Segunda Guerra Mundial (en 1945 y 1946, respectivamente) para juzgar a los principales criminales de guerra. Desde el punto de vista de su naturaleza jurídica, fueron Tribunales Militares conjuntos de las potencias vencedoras (Estados Unidos, Francia, Inglaterra y la URSS) y

no verdaderos Tribunales Penales Internacionales. Pero su carácter excepcional no sólo derivó de esta circunstancia, sino también de la inexistencia de normas positivas previas que justificasen sus sentencias. No obstante, con posterioridad a los juicios de Núremberg, los principios que les sirvieron de base, extraídos del Estatuto y de las sentencias del Tribunal, fueron confirmados por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 95, de 11 de diciembre de 1946. Se consolidó, de este modo, la suprema y decisiva supremacía de lo internacional, que se concretó en que las obligaciones internacionales impuestas a los individuos habían de primar en toda circunstancia sobre sus deberes de obediencia hacia el Estado de quien dependiesen, el reconocimiento del principio de la responsabilidad penal internacional del individuo y, por último, también el de la naturaleza internacional de los crímenes contra la paz, de guerra y contra la humanidad.

Tras la experiencia de estos Tribunales excepcionales, algunos Convenios internacionales han anunciado en abstracto la creación de un Tribunal Penal Internacional, que nunca se ha llegado a producir. Es el caso del artículo 6 del Convenio para la prevención y sanción del delito de genocidio de 9 de diciembre de 1948, del artículo 5 de la Convención sobre la represión y el castigo del crimen de apartheid de 30 de noviembre de 1973, y, más recientemente, de la Resolución de la Asamblea General de la ONU 44/39, de 4 de diciembre de 1989, relativa a la responsabilidad penal internacional de las personas y entidades que participen en el tráfico ilícito transfronterizo de estupefacientes y otras actividades delictivas internacionales.

Las primeras manifestaciones de una jurisdicción penal internacional no se producen hasta la década de los noventa, cuando el Consejo de Seguridad (CS) de las Naciones Unidas decide establecer un Tribunal Penal Internacional para el enjuiciamiento de los crímenes cometidos en la ex Yugoslavia (Resolución 827, de 25 de mayo de 1993) y otro para Ruanda (Resolución 955, de 8 de noviembre de 1994). Estos Tribunales han sido creados por aplicación del Capítulo VII, artículo 41, de la Carta de las Naciones Uni-

das, lo que excluye la necesidad de obtener el consentimiento previo de los Estados afectados para atribuir competencia a tales jurisdicciones. La utilización de esta base jurídica no ha estado exenta de críticas doctrinales, por no contemplar expresamente la Carta esta posibilidad. Sin embargo, la intervención del CS en este ámbito se ha justificado por la especial gravedad de las situaciones, que han puesto en peligro la paz y la seguridad internacionales.

Las Resoluciones mencionadas configuran a los Tribunales Penales Internacionales para la ex Yugoslavia y Ruanda como jurisdicciones *ad hoc*, no permanentes, y con una competencia rigurosamente limitada por razón del lugar y del tiempo: El primero la tiene para enjuiciar los crímenes cometidos en el territorio de la ex Yugoslavia a partir de 1991; el segundo, sobre el territorio de Ruanda entre el 1 de enero y el 31 de diciembre de 1994. En cuanto a la competencia por razón de la persona, ha de subrayarse que la jurisdicción de ambos Tribunales se fundamenta sobre el principio de la responsabilidad penal individual y, finalmente, la competencia material se extiende a las violaciones graves de los Convenios de Ginebra de 1949 y de las leyes o usos de la guerra, al genocidio y a los crímenes contra la humanidad.

El éxito de estos Tribunales está supeditado a la colaboración de los Estados en la detención y entrega de los presuntos criminales. En este sentido, España ha dictado, por una parte, la Ley Orgánica 15/1994, de 1 de junio, para la cooperación con el Tribunal internacional para la ex Yugoslavia (BOE n.º 131, de 2 de junio de 1994), y la Ley Orgánica 4/1998, de 1 de julio, para la cooperación con el Tribunal Internacional para Ruanda (BOE n.º 157, de 2 de julio de 1998). En estas leyes se regula la detención y entrega, sin extradición, de las personas residentes en España acusadas de crímenes cometidos al conocimiento de dichas jurisdicciones internacionales.

A pesar de las críticas que han recibido estos Tribunales, por basarse en resoluciones del CS y no en un tratado internacional que manifestara la voluntad de la comunidad internacional en su conjunto, por ser jurisdic-

ciones no permanentes y con competencias limitadas, o por su falta de eficacia, lo cierto es que están desarrollando una interesante actividad, que ha servido de impulso y modelo para la adopción del Estatuto de la Corte Penal Internacional (CPI).

La Comisión de Derecho Internacional de Naciones Unidas ha trabajado en diversos proyectos, desde los años cincuenta, para la creación de una Corte Penal Internacional. Fruto de los mismos y de un Comité Preparatorio creado en 1996 por la Asamblea General, se celebró en Roma, entre el 15 y el 17 de julio de 1998, una Conferencia Diplomática de Plenipotenciarios convocada por la ONU, en cuyo seno se adoptó el 17 de julio el *Estatuto de la Corte Penal Internacional*, fecha ya declarada como día mundial de la Justicia Internacional. Este tratado internacional entró en vigor el 1 de julio de 2002, primer día del mes siguiente al sexagésimo día en que tuvo lugar el depósito del sexagésimo instrumento de ratificación (11 de abril de 2002), de acuerdo con el art. 126 del *Estatuto*. España lo ha ratificado mediante la Ley Orgánica 6/2000, de 4 de octubre (BOE n.º 239, de 5 de octubre de 2000), que autoriza la prestación del consentimiento del Estado, según lo previsto en el artículo 93 de la Constitución. La Corte ha quedado definitivamente constituida desde el 11 de marzo de 2003, fecha en la que los jueces que la forman han tomado oficialmente posesión de su cargo en La Haya (Holanda).

A tenor de lo dispuesto en el art. 1 del Estatuto:

«La Corte será una institución permanente, estará facultada para ejercer su jurisdicción sobre personas respecto de los crímenes más graves de trascendencia internacional y tendrá carácter complementario de las jurisdicciones penales nacionales».

El art. 4 atribuye a la Corte personalidad jurídica internacional y la capacidad jurídica que sea necesaria para el desempeño de sus funciones y la realización de sus propósitos. No en vano, se trata de la primera Organización Internacional de naturaleza primordialmente judicial. Pese a su carácter au-

tónimo, el propio Estatuto prevé que la misma estará vinculada con las Naciones Unidas mediante un acuerdo (art. 2).

La CPI está integrada por dieciocho jueces, que representan los principales sistemas jurídicos del mundo, y son elegidos por un período de nueve años, no pudiendo ser reelegidos (art. 36, 9). Del mismo modo, hay un Fiscal y, en su caso, dos Fiscales adjuntos. El 21 de marzo de 2003 los Estados parte llegaron al compromiso de designar al argentino Luis Moreno Ocampo, como Fiscal de la Corte. La Fiscalía, a tenor del art. 42, se configura como un órgano separado de la Corte, al que se atribuye la función de recibir información sobre los hechos que entren dentro de la competencia de la Corte, llevar a cabo las investigaciones necesarias para conducir al procesamiento de una persona y ejercer la acción penal ante la Corte.

Entre los principios generales de Derecho penal recogidos, interesa hacer alusión al de la *responsabilidad penal individual*, con arreglo al cual quien cometa un crimen de la competencia de la Corte, será responsable individualmente y podrá ser penado de conformidad con el Estatuto (art. 25), sin que el cargo oficial de una persona (incluso el ser Jefe de Estado o de Gobierno) la exima en ningún caso de responsabilidad penal ni constituya *per se* motivo para reducir la pena (art. 27). También se establece el principio *nullum crimen sine lege* (art. 22), según el cual

«nadie será penalmente responsable, a menos que la conducta de que se trate constituya, en el momento en que tiene lugar, un crimen de competencia de la Corte».

Y, por aplicación del *principio de irretroactividad* (art. 24),

«nadie será penalmente responsable de conformidad con el Estatuto por una conducta anterior a su entrada en vigor». (1 de julio de 2002).

Desde el punto de vista material, la Corte ejercerá su competencia sobre cuatro tipos penales: genocidio, crímenes de lesa humanidad, crímenes de guerra y crimen de agresión (art. 5). Las tres primeras categorías han sido

desarrolladas en el propio Estatuto (arts. 6 a 8). Sin embargo, el crimen de agresión no ha sido tipificado por falta de acuerdo de los Estados parte, de manera que la competencia de la Corte en esta materia no se ejercerá de inmediato, y habrá que esperar a que el tipo penal sea definido posteriormente. Además, cabe la posibilidad de que en el futuro se incluyan otros crímenes no contemplados actualmente, como el tráfico ilícito de estupefacientes o el terrorismo internacional.

La jurisdicción de la Corte es general y automática respecto de todos los tipos señalados anteriormente, sin que se necesite una declaración *ad hoc* de aceptación de dicha competencia. Quiere ello decir que mediante la prestación del consentimiento al Estatuto de la CPI, el Estado no sólo se incorpora al sistema de un nuevo sujeto internacional, sino que además reconoce automáticamente su jurisdicción (art. 12, 1). La Corte ejercerá su competencia respecto de los crímenes cometidos en el territorio o por nacionales de cualquier Estado que haya ratificado el Estatuto (art. 12, 2), así como también en aquellos casos en que el Consejo de Seguridad, actuando con arreglo al Capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas, remita un asunto al Fiscal, en cuyo caso la Corte será competente incluso a falta de ratificación del Estado interesado.

En cuanto al denominado «mecanismo de activación», son competentes para instar un procedimiento ante la CPI: un Estado Parte, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas o el Fiscal (art. 13). Éste último podrá iniciar de oficio una investigación sobre la base de la información acerca de un crimen de la competencia de la Corte, pero requerirá el previo dictamen favorable de la Sala de Cuestiones Preliminares de la Corte (art. 15).

Una investigación o un enjuiciamiento iniciado por la Corte deberá suspenderse en caso de que el Consejo de Seguridad, en virtud de una resolución aprobada con arreglo a lo dispuesto en el Capítulo VII de la Carta, solicite la suspensión por un plazo que no podrá exceder de doce meses, renovable por otro de igual duración a petición del propio Consejo de Seguridad (art. 16).

Interesa destacar que la jurisdicción de la Corte es complementaria de la jurisdicción de

los Estados (art. 1). Por ello, no entrará en funcionamiento más que en el supuesto de que las jurisdicciones nacionales competentes no ejerzan su competencia, porque no puedan, porque no lo deseen o porque la ejerzan de forma inadecuada con la finalidad de eximir a la persona procesada de su responsabilidad penal. Paralelamente, en el propio Estatuto se establece la obligación general de los Estados de prestar a la Corte plena cooperación, en relación con la investigación y el enjuiciamiento de crímenes de su competencia (art. 86).

En el ámbito de la CPI sólo podrán imponerse penas privativas de libertad, que excepcionalmente podrían llegar a ser de cadena perpetua, y penas de multa. En ningún caso será de aplicación la pena de muerte. Se prevé, asimismo, un sistema de reparación a las víctimas (art. 75) y, a fin de garantizar la ejecución de las sentencias que impongan una reparación, se creará un Fondo Fiduciario (art. 79).

Hasta el momento, el Estatuto de la CPI ha sido firmado por 139 Estados y ratificado por 89. A pesar de tratarse de un importante avance para los derechos humanos y la justicia internacional, países como China, Israel o EE UU han decidido no formar parte del mismo. Éste último, incluso, ha aprobado una ley, la «*American Servicemember' Protection Act*» de 2001, para asegurar la inmunidad de sus ciudadanos ante posibles acusaciones ante la CPI, al mismo tiempo que ha forzado la firma de acuerdos bilaterales con algunos países con el mismo propósito.

Paralelamente al establecimiento de la CPI, ha habido voces que se han alzado solicitando la creación de nuevos Tribunales Penales Internacionales *ad hoc*, para juzgar los crímenes de guerra y contra la humanidad cometidos en Oriente Medio, Argelia o Timor Oriental. En enero de 2001, la ONU llegó a un acuerdo con Camboya para el establecimiento de un Tribunal Internacional en aquel país, con el objeto de juzgar a los jermes rojos por genocidio. Se trata de la primera vez que Naciones Unidas acepta la creación de un Tribunal compartido, entre jueces camboyanos y de otras nacionalidades. La creación de un segundo Tribunal de esta misma naturaleza, el Tribunal Especial de Naciones Unidas para Sierra Leona, fue acor-

TUMBA DEL SOLDADO DESCONOCIDO

dada en enero de 2002, entrando en funcionamiento, con la toma de posesión de los jueces que lo integran, el 2 de diciembre de 2002, con el propósito de juzgar las atrocidades cometidas durante diez años de guerra civil.

Véase también: Crímenes contra la humanidad, Derecho Penal Internacional, Genocidio.

Bibliografía:

- CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio (Coord.) (2000), *La criminalización de la barbarie: La Corte Penal Internacional*. Madrid, Consejo General del Poder Judicial.
- LIROLA DELGADO, Isabel y MARTÍN MARTÍNEZ, Magdalena M. (2001), *La Corte Penal Internacional. Justicia versus Impunidad*. Barcelona, Ariel.
- ESCOBAR HERNÁNDEZ, Concepción (Coord.) (2000), *Creación de una jurisdicción penal internacional*. Madrid, Colección de la Escuela Diplomática, 4.
- ESCOBAR HERNÁNDEZ, Concepción (1999), «La Corte Penal Internacional», DÍEZ DE VELASCO, Manuel (Coord.), *Las Organizaciones Internacionales*. Madrid, Tecnos, 429-437.

Webs:

- <http://www.un.org/law/icc/index.html> (Páginas de la Corte Penal Internacional).
- <http://www.icc-cpi.int/index.php>
- JOSÉ FRANCISCO CASTILLO GARCÍA

TUMBA DEL SOLDADO DESCONOCIDO. Hablar de la tumba del soldado desconocido supone preguntarnos si debemos recordar simbólicamente una guerra y en caso afirmativo cómo. Este tema, que a fin de cuentas supone establecer la relación entre el arte y la política, ha suscitado y suscita grandes debates en el siglo XX tales como si el uso del arte para la propaganda implica la subordinación de la calidad estética al mensaje, si pueden separarse de los valores ideológicos los criterios para juzgar la calidad estética, y, lógicamente, si el objetivo del arte de propaganda es convencer, ¿cómo lo hace y hasta qué punto lo logra?

Sin lugar a dudas este tipo de monumentos conmemorativos encierran un mensaje de gran

trascendencia para la memoria histórica del mismo modo que deben significar los museos de paz.

Estos monumentos a los caídos se crearon especialmente a partir de la Primera Guerra Mundial donde se hacían pequeñas ceremonias y conmemoraciones a los muertos en la guerra. Poco a poco el mecenazgo de estas conmemoraciones esporádicas de la gente del pueblo fue pasando al poder gubernamental, convirtiéndose tanto en un elemento de propaganda y justificación así como de recuerdo de los caídos. Ejemplos claros de monumentos a los caídos lo tenemos en España con la construcción del Valle de los Caídos (Madrid) bajo la dictadura del General Franco. Otro ejemplo es el *Vietnam Veterans Memorial* (Washington D. C.), diseñado por Maya Lin y concluido en 1982 y que supone un monumento no dedicado a la guerra ni a los valores sino a todos los que habían servido en el Vietnam.

La idea originaria de la tumba del soldado desconocido tuvo lugar en Europa y tras la Primera Guerra Mundial. El primer país en honrar a los soldados desconocidos fue Gran Bretaña con la celebración de una ceremonia en la Abadía de Westminster el 11 de noviembre de 1920 y donde se incluiría una inscripción:

«A british warrior who fell in the great war 1914-1918. For King and country».

El impacto de este hecho fue inmediato y el 21 de Diciembre de 1920, se hace un llamamiento por parte de Estados Unidos para repatriar a un soldado americano desconocido muerto en Francia. El entierro y ceremonia será en el Cementerio Nacional de Arlington (Virginia) el 11 de noviembre de 1921. La tumba será completada en 1932 para verla como se conserva hoy en día y como fue diseñada por Loimer Rich y esculpida por Thomas H. Jones. En su fachada este, tres figuras esculpidas en mármol representan a la Paz, la Victoria y el Valor.

A partir de entonces surgirán tras los diversos conflictos y en múltiples países, la idea y necesidad de erigir una tumba al soldado desconocido. Es especialmente llamativo el caso americano donde junto a la cripta del

soldado desconocido de la Primera Guerra Mundial se erigirán las tumbas de aquellos caídos en la Segunda Guerra Mundial (1941-1945), de la Guerra con Korea (1950-1953) y la del Vietnam (1958-1975), todas ellas en el Cementerio Nacional de Arlington (Virginia).

En Francia, la tumba del soldado desconocido, con los restos de un soldado de la Primera Guerra Mundial, no está en un cementerio sino bajo el Arco de Triunfo en el centro de *Charles-de-Gaulle Square* de París. En Moscú se trata de un soldado muerto en la Segunda Guerra Mundial y que fue encontrado a 41 kilómetros de la capital rusa siendo trasladado a ella en 1966. Otras tumbas se encuentran en Bagdad (Irak), en la columna del Congreso de Bruselas en Bélgica, en Roma (Italia) frente al monumento a Víctor Manuel II, o en Camberra (Australia) donde el recuerdo es a los caídos australianos en la Primera Guerra Mundial.

En Mayo de 2000, y a propuesta de *The Royal Canadian Legion*, se ha erigido en Ottawa (Canadá) una tumba del soldado desconocido al repatriarse los cuerpos de soldados desconocidos canadienses que se encontraban en Francia. La escultura está realizada en granito y bronce y fue esculpida por Mary-Ann Liu.

Aunque un número importante de tumbas de soldados desconocidos se han convertido en la actualidad en un atractivo turístico, la idea principal que las motiva y mantiene es la de recordar a los caídos y justificar ante los veteranos de guerra que su sacrificio no es olvidado.

Véase también: Museo de la Paz, Simbología de la Paz.

Bibliografía:

CLARK, Toby (2000), *Arte y propaganda en el siglo XX*. Madrid, Akal.

Webs:

<http://www.tombguard.org> (Página dedicada al soldado desconocido).

<http://www.peacekeeper.ca> (Página Canadiense de Peacekeeper).

<http://www.mdw.army.mil> (Página del Ejército americano del distrito de Washington).

ELENA DÍEZ JORGE



UNIVERSALISMO

U

UNESCO. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, es un organismo especializado de las Naciones Unidas, creado «con el fin de alcanzar gradualmente, mediante la cooperación de las naciones del mundo en las esferas de la educación, de la ciencia y de la cultura, los objetivos de paz internacional y de bienestar general de la humanidad para el logro de los cuales se han establecido las Naciones Unidas». Su acta fundacional fue aprobada en la Conferencia de Londres el 16 de noviembre de 1945, antes de finalizar la II Guerra Mundial, y se constituyó oficialmente en París el 4 de noviembre de 1946, después de que su acta fundacional fuera aprobada por veinte miembros de los 44 signatarios.

En el preámbulo del acta constitucional se afirma que «puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz». En consecuencia, su cometido primordial es de índole ética y se lleva a cabo mediante la cooperación intelectual internacional. Su misión es promover valores como la solidaridad y la cooperación, multiplicando y reforzando las relaciones educativas, científicas y culturales, con dos objetivos estrechamente vinculados: el desarrollo y el establecimiento de una cultura de paz fundada en el aprendizaje de una ciudadanía consciente y plenamente ejercida. En concreto, son funciones de la UNESCO fomentar la investigación y la formación; contribuir a la creación y al funcionamiento de instituciones dedicadas a la educa-

ción, a la investigación y al desarrollo cultural; ayudar a los países a formular las políticas nacionales en estos campos; reforzar la capacidad institucional de investigación y de formación, de manera que los países puedan encontrar su propia vía hacia el desarrollo sostenible; favorecer el diálogo cultural y la comprensión entre las culturas; fijar normas internacionales para el cumplimiento de sus objetivos, así como facilitar los contactos y el establecimiento de redes que amplifiquen los esfuerzos desplegados por las instituciones.

La estructura organizativa de la UNESCO está compuesta por tres organismos:

— La Conferencia General, que reúne a los Estados miembros, normalmente cada dos años con carácter ordinario, y es el órgano soberano; funciona bajo el principio de un voto por cada Estado y determina el presupuesto de la organización y los programas de la misma.

— El Consejo Ejecutivo, es un órgano en el que están presentes 51 Estados, se reúne dos o tres veces al año y constituye un consejo restringido que vela por la correcta ejecución de las decisiones de la conferencia general y prepara el trabajo de la misma.

— La Secretaría, bajo la autoridad del Director General, que es elegida cada seis años por la Conferencia General y se encarga de proponer proyectos, llevar a la práctica los compromisos adquiridos por los Estados miembros y mantener la portavocía de la Organización.

Los directores generales responsables de la UNESCO han sido los siguientes: el británico Julián Huxley (1945-1948), el mexicano Jaime Torres Bodet (1948-1952), los estadounidenses John W. Taylor (1952-1953) y Luther Evans (1953-1958), el italiano Vittorio Veronese (1958-1961), el francés René Maheu (1961-1974), el senegalés Amadou Mahtar M'Bow (1974-1987), el español Federico Mayor Zaragoza (1987-2000) y el japonés Koichiro Matsuura, elegido para dirigir la organización en el año 2000.

Para cumplir sus objetivos, la UNESCO desempeña cinco funciones:

- La prospectiva: ¿Qué educación, qué ciencias, qué cultura y qué comunicación para el futuro?

- El fomento y la transferencia de conocimientos: la investigación, la enseñanza y la capacitación.

- La función normativa: elaborar, revisar y aplicar convenciones internacionales.

- El asesoramiento: la cooperación técnica con los Estados miembros en relación con sus políticas y proyectos de desarrollo.

- El intercambio de informaciones especializadas.

En el cumplimiento de estas funciones, la UNESCO ha venido dando prioridad a los países más débiles y a los grupos más vulnerables y desfavorecidos: países africanos, mujeres, jóvenes, etc. En concreto, la Organización se ha marcado los siguientes objetivos primarios:

- Eliminar el analfabetismo y promover la educación universal, libre y obligatoria.

- Obtener para cada persona una educación conforme a sus aptitudes y a las necesidades de la sociedad, incluyendo la educación técnica y la enseñanza superior.

- Promover, a través de la educación, el respeto a los derechos humanos en todas las naciones.

- Superar los obstáculos interpuestos al libre desarrollo de personas e ideas y al conocimiento entre los países del mundo.

- Promover el progreso y la utilización de la ciencia para el beneficio de toda la humanidad.

- Orientar el estudio de las ciencias sociales en vistas a contribuir a la solución de los problemas sociales.

- Asegurar la preservación de la herencia de la humanidad, constituida por libros, obras de arte y monumentos históricos y científicos, poniendo esta herencia cultural al alcance de todo el mundo y promoviendo el mutuo respeto entre los diferentes valores culturales.

- Defender a través de los medios de comunicación de masas las causas de la verdad, la libertad y la paz.

- Trabajar para el mejor entendimiento entre los pueblos y convencerlos de la necesidad de una leal cooperación.

- Proveer de cámaras de compensación o intercambios de servicios a los campos de acción de la UNESCO y suministrar ayuda técnica a los pueblos subdesarrollados.

En el año 2002 había 186 países integrados en la UNESCO. La sede central y permanente de la UNESCO se halla en París, instalada en un conjunto de edificios emblemáticos de la arquitectura contemporánea inaugurados en 1958 y diseñados por tres arquitectos elegidos por un jurado internacional: el francés B. Zehrffuss, el húngaro M. Breuer y el italiano P. L. Nervi. En su decoración intervinieron artistas como Picasso, Miró y Moore.

Aparte de su estructura centralizada, la UNESCO cuenta en cada uno de los países asociados con una Comisión Nacional, existiendo en 182 países, organismos únicos en el sistema de Naciones Unidas, responsables de la Organización a nivel estatal, así como de la ejecución de programas que las propias Comisiones consideren importantes. También se apoya para su funcionamiento en la colaboración de las comunidades educativas, científicas, culturales y del mundo de la comunicación, así como en numerosas organizaciones no gubernamentales, tanto nacionales como internacionales.

La UNESCO promueve además un conjunto de publicaciones, periódicas u ocasionales, informes, trabajos y estudios, que constituyen un medio fundamental para la difusión de sus principios y la ejecución de sus programas.

Cuenta, además, con una estructura regional y local propia, reconocida por la propia UNESCO aunque no vinculada orgánicamente a la misma, que agrupa a las siguientes asociaciones, cuyo número supera las tres mil, distribuidas en casi 100 Estados:

— Centros UNESCO, que son instituciones independientes y no lucrativas que, relacionadas oficialmente con la organización, tienen como objetivo principal el desarrollo de la comprensión y la cooperación en los campos de la educación, la ciencia y la cultura en una determinada región.

— Clubes UNESCO, ejercen la misma función a nivel local o de grupo especializado.

— Cátedras UNESCO, difunden, en aspectos concretos, los valores de la organización en el ámbito de las Universidades que las promueven.

— Escuelas Asociadas a la UNESCO, difunden los valores de la organización en el marco de los centros docentes.

Por lo que se refiere a las actividades principales desarrolladas por la organización a lo largo de su existencia, puede decirse que durante los primeros años, además de definir su estructura y sus propias funciones, se concentró en los problemas de la educación y la reeducación, consecuencia de la II Guerra Mundial; igualmente coordinó sus tareas con el Consejo Internacional de Unión de Científicos, creó el Consejo Internacional de Museos, inició la publicación de *El Correo de la Unesco*, creó la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, el Instituto Internacional de Teatro, el Consejo Internacional de la Filosofía, el Consejo Internacional de la Música, promovió la primera reunión en Florencia de representantes de Organizaciones No Gubernamentales, acordó la Convención Internacional de Derechos de Autor, elaboró las primeras estadísticas sobre la educación mundial, creó la Confederación Mundial de Profesores, contribuyó a la fundación de la Organización Europea para la Investigación Nuclear, el Centro para el Estudio de la Preservación y la Restauración del Patrimonio Cultural, el Consejo Internacional para la Educación Física, la

Comisión Oceanográfica, e inició la recuperación de los monumentos egipcios que iban a quedar sumergidos por las aguas de la presa del Nilo, en Nubia.

Desde 1966 la UNESCO se preocupó de manera preferente por la paz y así, el 28 de noviembre de 1966 la Conferencia General aprobó una resolución sobre la Contribución de la UNESCO a la paz en la que se afirma:

«La guerra ha dejado de ser una solución posible para los problemas del hombre y, a la luz de las decisiones de los órganos superiores de las organizaciones internacionales, todos los Estados miembros de la UNESCO deberían rechazar la guerra, de una vez para siempre, como instrumento de su política nacional y condenar todas las formas de agresión directa e indirecta, así como la interferencia en los asuntos internos de los Estados; renunciar a todo recurso a la violencia en la solución de sus diferencias; respetar el derecho de todas las naciones a la autodeterminación, la independencia y la libertad de escoger sus sistemas políticos, económicos, sociales y culturales; tomar todas las disposiciones necesarias para contribuir al acuerdo sobre el desarme general y completo bajo control internacional; asociarse más estrechamente por todos los medios a su alcance a la labor positiva en favor de la paz, que debe llevar a cabo la UNESCO, mediante la educación, la ciencia, la cultura y la información».

También en 1966 se aprobó la Declaración sobre la Cooperación Cultural Internacional y poco después, en agosto de 1970, tuvo lugar en Venecia la celebración de la primera conferencia de Ministros de Cultura. Fue a partir de esa fecha cuando la Organización adquirió un carácter realmente universal, con lo que sus organismos especializados adquirieron cada día una importancia mayor. En 1970 se aprobó la Convención sobre la prohibición de la transferencia ilícita de bienes culturales. En 1972 se aprobó la Convención para la protección del Patrimonio mundial cultural y natural.

En 1980 la aprobación del Informe McBride sobre el nuevo orden mundial de la información y la comunicación encargado por la UNESCO, con la oposición de EE UU y de otros países desarrollados, fue el origen de una campaña del primero de ellos contra la UNESCO y tras la Conferencia General celebrada en octubre de 1983, EE UU consideró que estaba aportando el 25 por 100 del presupuesto de una organización cuya politización y cuya atención a los países del Tercer Mundo, socialistas e influidos por la URSS, les hacía adoptar una posición antinorteamericana; ello, unido a sus quejas por la mala administración del presupuesto, la ineficacia, la malevolencia política hacia occidente y el intento de restringir la libertad informativa, le llevaron a abandonar la Organización a finales de 1984; antes lo habían hecho Sudáfrica y Portugal e idéntico camino siguieron Gran Bretaña y Singapur, sin que los intentos llevados a cabo por el Director General Federico Mayor Zaragoza desde 1987 sirvieran para que Estados Unidos retornara al seno de la UNESCO.

Entre los hitos más destacados de la UNESCO en los años en los que ha sido dirigida por el español Federico Mayor Zaragoza, merece la pena citar los siguientes:

— Puesta en marcha de los programas «El hombre y la biosfera», iniciados en 1988 en 100 países.

— Proclamación de la década del desarrollo cultural (1988-1997).

— Puesta en marcha del programa «La conservación del patrimonio no físico de la humanidad», iniciado también en 1988 y desarrollado durante diez años, en el que se ha actuado sobre tradiciones orales, lenguas en retroceso, música y danza populares, medicina no convencional, etc.

— Campaña para la salvación de los monumentos históricos de Etiopía y restauración de Sukhothan en Tailandia y de Sana'a en Yemen, como ejemplos de cooperación internacional (1989).

— Celebración del año internacional de la alfabetización y celebración de la Conferencia Mundial sobre la Educación, que se propuso escolarizar a todos los niños del mundo para el año 2000 (1990).

— Construcción de la Biblioteca de Alejandría.

— Celebración de la «Conferencia sobre Cultura democrática y desarrollo» en Montevideo.

— Celebración en el año 2000 del Año Internacional de la Cultura de la Paz.

España pertenece a la UNESCO desde el 30 de enero de 1956 y en 1982 España ratificó la Convención sobre el Patrimonio Histórico-artístico y en 1984 la lista de monumentos de interés mundial incluyó los primeros conjuntos españoles (Alhambra de Granada, Mezquita de Córdoba, Catedral de Burgos, Monasterio de El Escorial y Parque Güell de Barcelona), a los que se han unido con posterioridad los más significativos del país.

El presupuesto de la UNESCO se nutre de las contribuciones de los Estados miembros, de los fondos de la ONU dedicados al desarrollo y las aportaciones voluntarias que la Organización recibe. En 1946 fue de 6,25 millones de dólares. En la actualidad supera los cien y se aplica a los siguientes sectores: Educación, 36 por 100; Ciencia, 21 por 100; Cultura, 16 por 100; Comunicación, información e informática, 10 por 100; Ciencias Sociales, 9 por 100 y programas transversales, 8 por 100.

Véase también: Cátedras UNESCO, Día de la noviolencia y la paz, Educación, Educación para la paz, ONU.

Bibliografía:

MAHEU, René (1974), *La Unesco en perspectiva*. París, UNESCO.

UNESCO (1991), *L'Unesco. Foyer vivant des bonheurs possible*. París, UNESCO/Flammarion.

VALDERRAMA, Fernando (1995), *Historia de la UNESCO*. París, UNESCO.

MANUEL TITOS MARTÍNEZ

UNICEF. El Fondo Internacional de las Naciones Unidas para el Socorro a la Infancia, conocido generalmente como UNICEF por las siglas de su denominación inglesa (United Nations International Children's

Emergency Fund) es un organismo de Naciones Unidas, creado por la Asamblea General el 11 de diciembre de 1946, para utilizarlo «en beneficio de los niños y adolescentes de los países que fueron víctimas de la agresión enemiga».

Sus creadores trataban de responder a las necesidades más urgentes de la infancia en Europa que, tras la Segunda Guerra Mundial, se encontraba en una situación auténticamente precaria, según palabras del propio presidente de EE UU:

«Desde la frontera rusa al Canal de la Mancha hay veinte millones de niños infraalimentados y víctimas de varias enfermedades. Si Europa tiene que tener un futuro, es preciso hacer algo por estos niños».

El principal promotor de la idea fundacional fue el delegado polaco de la UNRRA (Administración de Socorro y Rehabilitación de las Naciones Unidas) y antiguo presidente de la sección sanitaria de la Sociedad de Naciones, Ludwik Rajchman, quien, al finalizar la primera de sus operaciones a finales de 1946 una vez concluidas las emergencias directamente relacionadas con la guerra, propuso que, bajo la protección de Naciones Unidas, se constituyera, sólo para los niños, un fondo de asistencia médica y alimentaria, que se abriría con la liquidación de la propia UNRRA. Poco a poco la idea fue ganando adeptos y a ello contribuyó el rodaje y proyección masiva de la película «Las semillas del destino», del director David Miller, sobre los efectos que la guerra había producido en miles de niños en las ciudades destruidas de Europa. Finalmente, el 11 de diciembre de 1946 la Asamblea General de la ONU aprobó por unanimidad la resolución en la que se acordaba la creación de UNICEF, por un periodo de cinco años y con un carácter sustancialmente apolítico, subrayando que la ayuda debería proporcionarse «sobre la base de la necesidad, sin discriminación de raza, credo, nacionalidad, condición o ideología política».

El primer director ejecutivo fue el hombre de negocios estadounidense Maurice Pate, buen conocedor de los problemas europeos, prin-

cipalmente de la situación de los niños en Polonia, quien logró reunir para la causa el apoyo de muchos sectores de la sociedad norteamericana y que en mayo de 1947 el Congreso de EE UU aprobara una asignación de 40 millones de dólares, a la que se unieron otras procedentes de Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Suiza. Con ellos y en sus tres primeros años de funcionamiento, UNICEF pudo hacer llegar su ayuda a seis millones de niños europeos.

A finales de 1950 la situación de emergencia en Europa había quedado bastante amortiguada y UNICEF comenzó a diseñar y poner en práctica planes de desarrollo basados en la promoción de industrias lácteas y de otros productos como ropa y calzado, a combatir las enfermedades epidémicas, principalmente la tuberculosis, así como a extender sus actividades al ámbito de la asistencia social a la juventud y a ampliar su actuación a otros continentes, sobre todo a África, Asia (sobre todo por Oriente Medio) y América (en Centro y Sur América), comenzando a cambiar de manera sustancial los puntos de vista tradicionales sobre ayuda exterior. Además y mediante resolución 417/V de 10 de diciembre de 1950 de la Asamblea General de la ONU fue prorrogada su existencia, hasta que el 7 de octubre de 1953, la organización cambió su denominación inicial por la de Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, sin cambiar sus siglas y por unanimidad de la Asamblea se decidió que continuara sus funciones «en forma permanente como Organización Mundial de Protección a la Infancia», tratando de responder a las necesidades a largo plazo de los niños y niñas que viven en la pobreza en los países en desarrollo. Desde entonces, UNICEF se concentró en contribuir de manera permanente a la salud y al bienestar de un gran número de niños por medio de una ayuda consistente, ante todo, en aprovisionamiento y equipos otorgados a los países para programas a largo plazo, principalmente a los países en desarrollo.

UNICEF es una entidad semiautónoma, que forma parte integral del sistema de Naciones Unidas, pero que tiene su propio cuerpo de gobierno, una Junta Ejecutiva integrada por 36 naciones elegidas por el ECOSOC (Consejo

Económico y Social de la ONU) que establece las políticas, examina los programas y aprueba los presupuestos. Su financiación se basa preferentemente en contribuciones voluntarias de los gobiernos, así como en los donativos particulares y en la venta de sus conocidas tarjetas de felicitación. Su Director Ejecutivo, desde 1995 Carol Bellamy, es nombrado por el Secretario General de ONU y se encarga de la administración de la organización.

UNICEF tiene su sede en Nueva York y ejecuta sus programas de atención primaria de salud, educación básica y provisión de agua potable y saneamiento en 161 países, zonas y territorios de todo el mundo a través de ocho oficinas regionales que tienen su sede en Nairobi, Amman, Santa Fe de Bogotá, Bangkok, Kathmandu, Peshawar, Adbijan y Ginebra. Cuenta con unas 200 oficinas generales en alrededor de 160 países y dispone de oficinas especializadas en Copenhague, Ginebra, Tokio y Florencia.

El Centro Internacional para el Desarrollo del Niño se encuentra en Florencia y fue inaugurado en 1988 con el fin de reforzar la capacidad de UNICEF en las investigaciones sobre la situación de la infancia, haciendo hincapié en los aspectos de desarrollo y supervivencia. El Centro Mundial de Aprovisionamiento y Suministro de Materiales y Bienes es otra oficina de UNICEF cuya sede se halla en Copenhague y se dedica a la adquisición de bienes por licitación pública entre empresas de todo el mundo.

En 1965 UNICEF recibió el Premio Nobel de la Paz.

Las prioridades fundamentales de UNICEF son:

- La protección de la infancia en general, conculcada con demasiada frecuencia.
- La defensa de los derechos de las niñas y de las mujeres, particularmente discriminadas, tratando de mejorar su condición jurídica y social y promoviendo su participación plena en todas las esferas de la vida.
- La superación de la pobreza, que menoscaba los derechos de los niños, su salud, nutrición y educación.

Los programas desarrollados por UNICEF en el mundo a lo largo de su más de medio siglo de existencia se pueden clasificar de la siguiente forma:

1. *Programas de Salud.*

— Inmunización: mediante campañas de vacunación se ha conseguido proteger al 80 por 100 de la población infantil del mundo contra el sarampión, poliomielitis, tétanos, tuberculosis, tosferina y difteria.

— Rehidratación oral: suministro de productos (sal, azúcar, agua y fluidos) y concienciación doméstica, que previene la deshidratación y permite la salvación de multitud de vidas humanas.

— Yodación de la sal: casi 1.600 millones de personas en todo el mundo están amenazadas de retraso mental por la carencia de yodo.

— Infecciones respiratorias: plan puesto en marcha desde 1983 para enseñar a los padres a reconocer los síntomas y buscar soluciones inmediatas mediante los antibióticos adecuados.

— Salud materna: programas encaminados a evitar la mortalidad materna en los países en vías de desarrollo y a conseguir la «maternidad sin riesgo», mediante controles durante el embarazo y asistencia en los partos.

— Programas para la información y tratamiento sobre el SIDA.

2. *Programas de lactancia materna.* Se trata de una iniciativa conjunta de UNICEF y la OMS (Organización Mundial de la Salud), en la que se actúa a través de los profesionales sanitarios y los servicios de maternidad, mediante la que se pretende promover la lactancia materna exclusiva hasta los 4 o 6 meses de edad de los niños.

3. *Programas de nutrición.*

— Suministro de alimentos allí donde la necesidad es acuciante.

— Suministro de vitamina A, cuya deficiencia afecta a 40 millones de niños de todo el mundo, para evitar la ceguera.

— Proyectos de producción de alimentos a través de pequeños huertos familiares que garantizan la disponibilidad y mejoran la nutrición.

4. *Programas de educación para todos.* Entiende que la alfabetización es la base de la educación y ésta el fundamento del progreso de los individuos, las comunidades y los países. Para ello, actúa para resolver este problema que afecta a un cuarto de la población mundial mediante diversas acciones:

- Capacitación de profesores.
- Edición de libros de texto y material escolar.
- Equipamiento de escuelas rurales.
- Educación de adultos.
- Educación para el desarrollo, dirigida hacia la resolución de conflictos y que incluye la reforma de la educación, la organización de planes de estudio y la capacitación de profesores especiales.
- Atención de niños en circunstancias especialmente difíciles, separados de sus familias y que trabajan para su propia supervivencia, que son unos 250 millones en todo el mundo.

5. *Programas de agua y saneamiento.* Los programas de UNICEF para la instalación de agua potable y redes de saneamiento utilizando tecnologías de bajo coste, tales como bombas manuales para la extracción de agua y construcción de letrinas, se desarrollan en alrededor de 90 países y tienen una población objetivo de más de mil millones de personas en todo el mundo. La Organización suministra el material necesario y financia la mano de obra cualificada, mientras que cada comunidad debe poner la mano de obra no cualificada.

6. *Programa Pro-Andes.* Es un programa financiado por el Comité Español de UNICEF para la atención de los niños en las regiones más pobres de Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela y afecta a instalaciones de agua potable, alfabetización y promoción comunal.

7. *Atención en emergencias.*

UNICEF cubre las necesidades de emergencia de los niños y las mujeres afectados por guerras, conflictos civiles y desastres na-

turales, suministrando comida, medicinas y agua potable en situaciones de emergencia, que han afectado en los últimos años a El Salvador, Afganistán, Iraq, Liberia, Sudán y la región de los Grandes Lagos en África.

Una de las tareas más destacadas de UNICEF ha sido su preocupación por la formulación, aceptación y cumplimiento de los Derechos del Niño. En el primero de los aspectos, es destacable cómo el 20 de noviembre de 1959 y gracias a sus esfuerzos, la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó por unanimidad el texto propuesto por la Comisión de Derechos Humanos, dando origen a la Declaración de los Derechos del Niño de 1959. Aquella primera Declaración, se transformó en una Convención sobre los Derechos del Niño, aprobada por la Asamblea General en 1989 y en vigor desde enero de 1990, que actualiza y completa la Declaración de 1959 y cambia su carácter programático por el de obligatorio para los firmantes, que ascienden a 191 países. Además, en septiembre de 1990 UNICEF celebró la Cumbre Mundial en favor de la Infancia en la que representantes de más de 150 países se comprometieron con la supervivencia y el desarrollo de los niños, respaldando 27 metas que los gobiernos debían alcanzar para el año 2000, de manera que se convirtió en el objetivo político de gran parte de los países durante la última década del siglo XX.

Los ingresos de UNICEF en 1998 ascendieron a 966 millones de dólares, de los que el 62 por 100 procedieron de las ayudas gubernamentales, el 33 por 100 de las organizaciones no gubernamentales y subvenciones privadas y el 5 por 100 de otros conceptos. De ellos, el 32 por 100 fue destinado a salud infantil, el 11 por 100 a abastecimiento de agua y saneamiento, el 6 por 100 a nutrición infantil, el 13 por 100 a desarrollo comunal, programas para la mujer y protección especial, el 14 por 100 para educación y desarrollo en la primera infancia y el 24 por 100 a planificación, promoción y apoyo multisectorial.

Por lo que se refiere a la relación entre UNICEF y España, hay que decir que un estudio sobre la situación de los niños españoles realizado en 1953 dio lugar a la firma de un convenio entre el gobierno español y

UNICEF, que se firmó el 7 de abril de 1954 en Nueva York, en el que se concretaba la ayuda que recibirían los niños españoles a través de seis programas que se desarrollaron entre 1954 y 1969 (lucha contra el tracoma, contra la sífilis congénita, cuidado de niños prematuros, rehabilitación de niños deficientes, conservación de leche y nutrición aplicada). En 1954 se constituyó la Comisión Interministerial de Auxilio Internacional a la Infancia, que se convertiría en el cauce oficial de la colaboración entre UNICEF y el Gobierno español y responsable del cumplimiento de los compromisos aceptados. En 1958 se creó en Barcelona la Asociación de Amigos de UNICEF, cuyo primer informe apareció en 1960, y en 1961 se constituyó el Comité Español de UNICEF. Dicho Comité está dividido en 17 subcomités o Comités Regionales, correspondientes a cada una de las Comunidades Autónomas, que disponen a su vez de delegaciones provinciales y locales. En ellas trabajan como voluntarios más de 600 personas y otras 175.000 prestan su apoyo como socios colaboradores en toda España.

Véase también: Derechos del niño, Derechos de la infancia, Desarrollo moral, Niños soldado.

Bibliografía:

- CARRERO, Pedro (1997), *Historia del Comité Español del UNICEF (1961-1996)*. Madrid, Comité Español de UNICEF.
- DELLAMY, Carol (2000), *Estado mundial de la infancia 2001*. Ginebra, UNICEF.
- UNICEF (1997), *Conozca el UNICEF*. Nueva York, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.
- , (2000), «Informe sobre UNICEF», en *Revista UNICEF*. Comité UNICEF-Andalucía.
- MANUEL TITOS MARTÍNEZ

UNIÓN DE CIENTÍFICOS COMPROMETIDOS. La *Union of Concerned Scientists* (Unión de Científicos Comprometidos, UCS) es una organización independiente estadounidense con sede en Cambridge (Massachusetts, EE UU). A ella pertenecen unos 50.000 científicos y, en general, ciudadanos comprome-

tidos con la construcción de un medio ambiente más saludable y de un mundo más seguro.

La UCS fue fundada en 1969 por un grupo de profesores, investigadores y estudiantes del *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), preocupados por ciertos usos sociales de la ciencia y la tecnología. En su primera declaración reclamaban una reorientación de la investigación científica para contribuir a la solución de los problemas sociales y ambientales más urgentes, en detrimento de los programas de I+D militar.

En la actualidad, la UCS desarrolla cinco programas en los siguientes campos:

- Alimentación y medio ambiente.
- Vehículos limpios.
- Medio ambiente global.
- Energías limpias.
- Seguridad global.

Cada uno de estos programas incluye estudios e investigaciones desarrolladas por científicos, ingenieros y otros expertos que se ponen a disposición de los movimientos ciudadanos y que pretenden influir tanto en la opinión pública y la prensa como en las autoridades a todos los niveles (desde el local al nacional). Es frecuente la presencia de representantes de la UCS ante comisiones gubernamentales en Washington.

Durante los pasados años, la UCS ha realizado diversas campañas. Entre otras, podemos destacar las emprendidas en favor de las energías renovables, contra la carrera de armas nucleares entre los EE UU y la antigua Unión Soviética, contra la Iniciativa de Defensa Estratégica preconizada por la administración Reagan («Guerra de las Galaxias»), por la prevención del calentamiento global, contra la fabricación del bombardero B-2, por la regulación de la venta de alimentos manipulados genéticamente, en favor de los acuerdos de Kyoto y en contra del proyecto de escudo anti-misiles que recibió un fuerte respaldo con el inicio de la presidencia de George W. Bush.

Asimismo, la UCS ofrece a todos los interesados la posibilidad de suscribirse a dos servicios de boletines gratuitos que se envían

por correo electrónico a quien los solicita: *UCS News* («Noticias de la UCS») y *Greentips* («Consejos verdes»).

Finalmente, la *Union of Concerned Scientists* publica numerosos informes dentro de cada uno de los programas mencionados anteriormente.

Véase también: Ciencia y tecnología para la paz, Guerra de las galaxias, I+D militar, Neutralidad científica.

Bibliografía:

BROWER, Michael, y LEON, Warren (1999), *The Consumer's Guide to Effective Environmental Choices: Practical Advice from the Union of Concerned Scientists*. Nueva York, Three Rivers Press.

FEDERATION OF AMERICAN SCIENTISTS, NATURAL RESOURCES DEFENSE COUNCIL AND UNION OF CONCERNED SCIENTISTS (2001), *Toward True Security: A US Nuclear Posture for the Next Decade*. Cambridge, UCS.

FRIEDMAN, David, *et alii* (2001), *Drilling in Detroit: Tapping the Ingenuity of the Automaker Industry to Build Safe and Efficient Automobiles*. Cambridge, UCS.

SESSLER, Andrew M., *et alii* (2000), *Countermeasures: A Technical Evaluation of the Operational Effectiveness of the Planned US National Missile Defense System*. Cambridge, UCS.

Web:

<http://www.ucsusa.org> (Dirección en Internet de la Unión de los Científicos comprometidos).

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

UNIVERSALISMO. Podemos entender por universalismo la pretensión de que existe un conjunto de valores que tiene alcance universal y que se aplica a todos los seres humanos. Se aplica, en primer lugar, a todas las personas que habitan en un territorio político bien delimitado, como son los estados nacionales; por extensión, y en algunos valores considerados fundamentales, se aplica a todos los habitantes del planeta. Los defensores de la existencia de valores univer-

sales tienen que refutar las objeciones teóricas que les oponen relativistas y contextualistas, corrientes que gozan de sólida aceptación en el pensamiento que, de forma simplificada, podemos llamar postmoderno. Tienen también que hacer frente a las restricciones que oponen a la universalidad ciertos países de forma constante y algunos países en casos más excepcionales. Estos valores universales son valores éticos, que afectan de forma especial a la dimensión pública de las personas (en tanto que ciudadanos de un país) y también a derechos estrictamente individuales. Serían los que actualmente se aceptan como derechos humanos universales, recogidos en las correspondientes declaraciones y a los que en ciertos casos se les ha dado validez jurídica, con leyes promulgadas para su defensa. Algunos universalistas irían más lejos y afirmarían que existe igualmente un conjunto de principios morales que tienen validez universal, como pueden ser las prescripciones «no robarás», «no matarás» o «no mentirás».

En principio, el universalismo no es un dato que acompañe a la existencia de los seres humanos. Los códigos morales pueden ser entendidos como orientaciones para la acción humana que garantizan la supervivencia de un grupo social y de la propia persona individual y contribuyen además a que alcancen un pleno desarrollo de sus posibilidades. Siendo esto así, debemos ser conscientes de que durante la casi totalidad de la historia de la humanidad los grupos humanos han vivido en contextos específicos muy diferentes, lo que les ha llevado a articular códigos de comportamiento bien distintos. Lo que era válido para los inuit no tenía por qué serlo para los habitantes de Nueva Guinea o para los griegos de la Atenas de Pericles. Por otra parte, en la medida en que la identidad de un grupo social se construye en parte acentuando las diferencias que le separan del resto de los grupos con los que podría entrar en contacto, cada uno de ellos ha mostrado una clara tendencia a considerar como seres humanos a los que se pueden aplicar esos valores universales, exclusivamente a los miembros de su propio grupo. El resto no lo era e incluso no eran considerados seres humanos, y esta

especie de xenofobia parece que se ha dado en todas las culturas, contrapesada en cierto sentido por el intento de todas las culturas también de evitar una endogamia excesiva que resultaría empobrecedora.

La existencia de contactos entre culturas bien distintas y distantes ha planteado siempre el problema de la posible traducción de los valores de una cultura a los de la otra y la posible aplicación de los mismos. Como en cualquier otro proceso de traducción, la cuestión no ha sido sencilla, pero tampoco ha sido imposible. Marco Polo supo entender los valores de la cultura china, sin asumirlos plenamente, del mismo modo que Hernán Cortés supo ponerse de acuerdo con diferentes pueblos indígenas para acabar con el imperio azteca. La prolongación de esos contactos ha llevado a la necesidad de consolidar un conjunto de valores compartidos más o menos respetuosos con las diferencias previamente existentes entre sociedades o grupos étnicos que eran bien distintos. Estos procesos se han desarrollado habitualmente acompañados de elevadas dosis de violencia; basta, por ejemplo, con contemplar cómo se ha configurado una identidad europea para comprobar que las guerras muy violentas entre los países que constituyen esa identidad ha sido un modo habitual de establecer relaciones. Es más, en la medida en que las culturas que han entrado en contacto tenían niveles de desarrollo tecnológico muy distintos y poderío militar asimétrico, los valores comunes no han sido el resultado de un proceso dialogado en el que se iban fusionando poco a poco concepciones del mundo divergentes, sino más bien de un proceso de imposición brutal de una cultura sobre otra hasta llegar a acabar prácticamente con todas las señas de identidad de la cultura perdedora. Eso sucedió, por ejemplo, en la conquista de América por los españoles, pero éstos no hicieron nada distinto a lo que ya habían hecho los romanos o cualquier otro imperio existente en la historia de la humanidad, antes o después de ese período.

No resulta extraño, a la vista de esos brutales procesos de aculturación *manu militari*, que muchos críticos hayan visto en el universalismo un evidente riesgo de totalitaris-

mo reduccionista fecundado en ríos de sangre. No parece prudente, sin embargo, so pretexto de que el agua de la bañera en la que estamos bañando a un niño está bastante sucia, tirar agua y niño por la ventana. Se impone más bien desarrollar criterios que nos permitan discernir. El universalismo ha brotado, desde tiempos remotos, en la conciencia de que hay algo común a toda especie humana, gracias a lo cual se puede percibir en el otro, por diferente que sea, un igual. Cuando el imperio romano, inspirado en la reflexión de los estoicos, decide conceder la ciudadanía a todos los habitantes del imperio, está dando un paso importante en el camino que puede llevar a considerar que todos los seres humanos somos iguales, en derechos y en deberes. Igualmente positiva y fecunda fue la intuición inicial de las dos grandes religiones monoteístas derivadas del judaísmo, cristianismo e islamismo, que vieron en todos los seres humanos hijos del mismo Dios, dotados, por tanto, de igual dignidad y valor más allá de las concretas condiciones de existencia. Algo similar se puede decir de la otra gran religión universalista, aunque no monoteísta, el budismo.

Junto a esa conciencia de la comunidad existente entre todos los seres humanos, es el uso mismo del lenguaje otra de las fuentes en las que bebe la pretensión universalista. El uso del lenguaje implica la exigencia de hacerse entender y la confianza de que esa comprensión va a ser posible, entre otras cosas porque hay valores y expectativas compartidas. Todo hablante, cuando participa en un diálogo, expresa una misma exigencia de verdad y validez en lo que está diciendo, mostrando por su parte un esfuerzo de justificación de las propias convicciones, exigencia y esfuerzo que espera de los que dialogan con él. Puede que el diálogo no lleve a ningún acuerdo o consenso y puede que al final se mantengan visiones de la realidad bien distintas, a veces difícilmente compatibles, pero eso no supone ninguna objeción de peso a la pretensión de universalidad implícita en el acto del habla. En tanto que se mantenga la posibilidad de reabrir la discusión, se está respetando ese universalismo; en el momento en que se renuncia a la posibilidad de establecer zonas de

confluencia, que no de consenso, se puede apelar al aislamiento de cada grupo identitario en los límites de su propio territorio. Dado que eso no parece viable en las sociedades actuales, otra opción es la posible aniquilación cultural o física del contrario. Uno de los argumentos más sólidos en favor del universalismo es precisamente que mantiene vigente la exigencia de respetar a todos y cada uno de los seres humanos y de mantener abierto el proceso de diálogo y convivencia.

Las revoluciones americana y francesa, hitos fundamentales en la historia del universalismo, promulgan una declaración de derechos que pretende consolidar ese contexto de posible convivencia entre identidades culturales y percepciones del mundo distintas. La ciudadanía política se establece entonces como procedimiento de adscripción universalista a un cuerpo político superando las limitaciones de todo comunitarismo identitario que, al final, resulta excesivamente esencialista y desconoce la capacidad de construcción libre de la propia identidad social. No obstante, este universalismo ciudadano es una abstracción poco asequible en general, puesto que hay una tendencia muy arraigada a considerar sólo como semejante al más próximo, viendo en el diferente un enemigo potencial que amenaza la seguridad propia. Estas dos primeras revoluciones democráticas partían de dos experiencias muy sugerentes: los colonos de Estados Unidos habían huido de las persecuciones religiosas en Inglaterra y pretendían erigir una sociedad en la que las personas pudieran convivir sin ver en peligro convicciones profundas o sin sentir amenazada su propia existencia personal. La burguesía francesa luchaba contra una sociedad estamental en la que la herencia y la sangre eran la clave para acceder a puestos de responsabilidad. Lo importante a partir de ese momento es el hecho de ser ciudadano, con unos derechos reconocidos y garantizados por el estado; en tanto que ciudadanos, todos los seres humanos son iguales y no importan las diferencias de religión o de origen.

Es un primer paso importante, pero no definitivo. Las mujeres no son incluidas en este momento y tardarán todavía más de un siglo en ser reconocidas en condiciones de igual-

dad, aunque todavía en la fecha de hoy ese reconocimiento sea más teórico que efectivo. También son excluidos entonces los ciudadanos más pobres, que gozan de derechos limitados y, en el caso de potencias coloniales, como pueden ser Francia, España o Inglaterra, los derechos no llegan a los habitantes de las colonias. Diversas luchas sociales y políticas llevarán a otro momento decisivo para las pretensiones de los universalistas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que alcanza su madurez con los pactos de derechos civiles y derechos económicos promulgados en 1966. Esta declaración es también el resultado de la terrible experiencia de los campos de exterminio organizados por el nazismo y se presenta como la mejor manera de hacer frente a la barbarie. El proceso de descolonización culminado a finales de la década de los sesenta consagra la igualdad de todos los habitantes del planeta, que se convierten en ciudadanos de pleno derecho de sus propios estados. La plena aceptación de esos derechos no resulta sencilla, debido a la resistencia de algunos estados que, apelando como justificación a su propia identidad cultural, se niegan a admitirlos plenamente. Es en la conferencia de Viena de 1993 donde se consagra, con contundencia plena, el carácter universal incuestionable de esos valores fundamentales incluidos en las grandes declaraciones de derechos humanos.

Podemos decir que el universalismo, si por tal entendemos un conjunto de valores universalmente admitidos, es un hecho que nadie pone en cuestión, al menos ninguno de los estados actualmente existentes. Los críticos, sin embargo, no se dan por satisfechos con esta situación y mantienen algunas de sus objeciones. La primera, la observación de que la universalidad se alcanza al precio de perder las señas de identidad que realmente importan a los seres humanos. Cuanto más universal es en su extensión un concepto, más vacío está de contenido, algo que han sabido los especialistas en lógica desde los comienzos de la filosofía. Cada uno de nosotros es lo que es debido a un complejo conjunto de relaciones sociales que definen nuestra identidad; por encima de todo, he nacido español, hombre, en el siglo XX, en el seno de

una familia de clase media bien asentada... Ir más allá de esos datos para convertirme en ciudadano español y más todavía en ciudadano del mundo, parece realmente difícil y lo es más todavía si la señas primarias de identidad me sitúan en alguno de los grupos socialmente desfavorecidos en el mundo actual. Si el universalismo no va más allá de un reconocimiento retórico de la igualdad de todos los seres humanos, me parece bien; si implica admitir, por ejemplo, que el inmigrante tiene mis mismos derechos o que no puedo basar mi nivel económico en esquilmar las riquezas de otros países, es posible que ya no nos parezca tan positivo. No es de extrañar, por tanto, que en estos momentos renazcan planteamientos teóricos y sobre todo prácticas sociales que reivindican la primacía de esos vínculos identitarios básicos o primarios: un puesto de trabajo para cada español y un español para cada puesto de trabajo. Dado que por el momento parece inviable proceder al exterminio físico de los diferentes, lo que proponen los sectores más reaccionarios es la separación o la formación de áreas bien delimitadas en las que conviviría cada grupo de identidad, procurando no molestar a los otros grupos y garantizando a su vez que nadie va a cuestionar su específica manera de llevar a la práctica la condición humana.

El universalismo sería, por tanto, algo inviable. Dejando a un lado las críticas de todos aquellos que lo que van buscando claramente es conseguir mantener los privilegios de determinados grupos o que se aferran a identidades tribales por temor a los imparable procesos de globalización, hay algo de peso en la distancia que adoptan algunos teóricos y prácticos frente a las pretensiones de los universalistas. Las distancias entre culturas son demasiado grandes, al menos por el momento, como para poder ir más allá de un diálogo irónico y solidario en el que a duras penas nos vamos haciendo entender, siempre y cuando nadie intente convertir sus propios valores en valores universales. La traducción de una cultura a otra es una empresa condenada al fracaso si pretende ir demasiado lejos. Si acaso, el universalismo podría ejercer más bien como conciencia crítica negativa; es

decir, la contribución más saludable de los universalistas sería precisamente denunciar los intentos de cualquier grupo específico de convertir su manera de ver el mundo en la única manera posible. Eso permitiría, además, profundizar en la verdadera tolerancia, que no es precisamente la que se basa en un universalismo vacío de contenido, sino más bien en una valoración positiva de las diferencias que deben ser preservadas: la presencia del otro, del diferente, supone un enriquecimiento para mí mismo y las diferencias que nos pueden separar lejos de ser eliminadas tienen que ser preservadas.

Por otro lado, la pretensión universalista resulta en cierto sentido demasiado difícil y ambiciosa y en otro sentido demasiado pobre, por lo que puede terminar siendo obsoleta. Es complicado pues, como ya he comentado, reconocer en todo ser humano, más allá de las diferencias evidentes que nos separan, un igual; es una exigencia de máximos morales a la que no resulta fácil dar cumplimiento. Admitiendo que existe un cierto progreso moral, estamos todavía lejos de esa etapa por más que la creciente globalización actual está favoreciendo el contacto entre culturas bien diferentes y, por tanto, la capacidad de percibir las como próximas, comprendiendo visiones del mundo que antes nos resultaban excesivamente lejanas y extrañas. Es demasiado pobre porque olvida que toda exigencia ética tiene que ser situada en un contexto, sin el cual carece completamente de sentido. Los valores universales pueden servir como ideas genéricas que regulan nuestra conducta, pero al final tenemos que decidir cómo se concretan aquí y ahora esas ideas y entonces podemos percibir que pierden gran parte de su eficacia orientadora, lanzándonos a un inacabable debate entre diferentes maneras de interpretar el contexto y lo que éste exige. Como botón de muestra puede bastar contemplar lo que ocurrió a raíz del triste atentado de las Torres Gemelas: para parar el terrorismo, algunos estados admitieron retrocesos inadmisibles en valores universales que considerábamos irrenunciables, como pueden ser el recurso a la tortura, la denegación del *habeas corpus* o la defensa del asesinato perpetrado por las fuerzas de seguridad de un

estado. Como es obvio, quienes defienden esas medidas las justifican apelando a la defensa de los valores universales irrenunciables, como la libertad y la seguridad.

Una última observación la proporciona el hecho, también incuestionable, de que en estos momentos asistimos a un proceso de universalización imparables, liderado por el capitalismo multinacional que todo lo controla. Lo malo de este modelo de globalización es que se apoya en señas de identidad reduccionistas, las que imponen las grandes marcas comerciales en todo el planeta. Terminaremos todos unificados porque todos comeremos hamburguesas, escucharemos una música parecida de origen anglosajón y vestiremos vaqueros y camisetas con símbolos de una cultura específica. La universalidad se está alcanzando, pero por la puerta falsa de la homogeneización empobrecedora impuesta por un desaforado imperialismo cultural. Nike, Coca Cola, McDonald's, Kodak, MTV, Windows y otras grandes compañías están arrasando con cualquier posibilidad de preservar identidades culturales diferentes. Se alcanza el universalismo abstracto, pero no el de los derechos humanos, sino el del fetichismo de la mercancía: todo en este mundo se convierte en objeto mercantilizable, susceptible de ser producido, vendido y comprado a escala planetaria.

Las cosas están más o menos así. Los nichos socioculturales en los que había arraigado la diversidad cultural parecen acabados y la humanidad se enfrenta cada vez con mayor claridad a problemas comunes que van a exigir soluciones también comunes, esto es, valores universales. El proceso no parece que admita retroceso, y por eso no son una alternativa los repliegues identitarios que buscan preservar las identidades restringidas de tribus apelando a tradiciones no siempre justificables. Los valores universales podrán ser alcanzados de forma espuria, es decir, por violenta imposición de una cultura dominante y hegemónica. Pero también podrán ser alcanzados apostando por un universalismo enriquecedor, aquél que insiste en tratar a todos los seres humanos como iguales y que exige la difícil tarea de preservar a un tiempo la unidad de todo el género humano y la

diversidad de maneras de vivir la condición humana. Posiblemente ocurran las dos cosas, y también ocurrirá que esa universalización será compatible con grandes diferencias contextuales. Con todas las limitaciones, algunas de las cuales he mencionado aquí, la pretensión universalista podrá seguir ejerciendo el papel de idea reguladora capaz de ayudar a distinguir procesos universalizadores que suponen un enriquecimiento de la humanidad frente a otros que suponen una imposición empobrecedora.

Véase también: Educación global, Globalización, Socialización, Transculturalidad.

Bibliografía:

- BAUMAN, Zygmunt (1997), *Modernidad y holocausto*. Madrid, Sequitur.
- CORTINA, Adela (1986), *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos.
- GARCÍA MORIYÓN, Félix (1998), *Derechos Humanos y Educación*. Madrid, De la Torre.
- RORTY, Richard (1996), *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós.

JORGE HURTADO JORDÁ

UNIVERSIDAD PARA LA PAZ DE NACIONES UNIDAS. La Universidad para la Paz (UPAZ) fue creada en diciembre de 1980 con base en una resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas. Es una institución internacional de educación superior para la paz con el propósito de promover el espíritu de comprensión, tolerancia y coexistencia pacífica a través de la formación especialmente en los temas de paz y seguridad, así como en los grandes programas que desarrollan los ideales de este organismo internacional conforme a su Carta Magna. Tiene su sede en San José de Costa Rica y cuenta con otros centros en varias partes del mundo. Su consejo rector está constituido por 15 miembros, de renombrado prestigio internacional, nombrados por el Secretario General de Naciones Unidas previa consulta con el Director General de UNESCO.

La Universidad de las Naciones Unidas, institución de la Organización de las Naciones

Unidas (ONU) establecida en 1973 por su Asamblea General, cuya finalidad es la investigación y la formación, es patrocinada de forma conjunta por la propia ONU y por la UNESCO. Su sede central se encuentra en Tokyo (Japón).

La Universidad de las Naciones Unidas no ofrece programas para conseguir títulos académicos, sino que coopera con instituciones de enseñanza superior de todo el mundo para resolver problemas mundiales que considera urgentes, relacionados con la economía mundial, la ciencia y la tecnología, la dinámica de la población y el bienestar humano. En 1975, James M. Hester, antiguo presidente de la Universidad de Nueva York, fue nombrado su primer rector.

La Universidad realiza su actividad mediante una red de centros y programas de investigación y preparación propios, entre los que se encuentran el Instituto Mundial para el Desarrollo de la Investigación Económica (UNU/WIDER), situado en Helsinki (Finlandia), el Instituto de Nuevas Tecnologías (UNU/INTECH), con sede en Maastricht (Países Bajos), el Instituto Internacional de Tecnología Software (UNU/IIST), situado en Macao (territorio ultramarino de Portugal), y el Instituto de Recursos Naturales de África (UNU/INRA), en Accra (Ghana).

Entre las actividades recientemente desarrolladas por UPAZ hay que destacar el foro sobre *Nuestros Retos Globales* que abordó los grandes retos de la humanidad, organizado dentro del Programa Cultura de Paz y Democracia de esta Universidad conjuntamente con otras instituciones internacionales. En su programa se trataron desde una perspectiva ética de responsabilidad mundial temas tales como la Cultura de Paz desde un nuevo paradigma, la vulnerabilidad ambiental, la equidad de género, la participación democrática o la desmilitarización y el desarme desde la óptica de la noviolencia. Junto a este tipo de actividades la Universidad para la Paz de Naciones Unidas desarrolla otros programas especializados, como el creado en 1998 con una duración de 18 meses de carácter interdisciplinar sobre Derechos Humanos y Educación para la Paz, donde los estudiantes reciben lecciones de profesores visitantes

procedentes de Europa y América Latina. Estos estudios incluyen una investigación como requisito para completar los estudios.

Véase también: Educación para la paz, Investigación para la paz, Organización de Naciones Unidas.

Bibliografía:

- APPLE, Michael (1996), *Política cultural y educación*. Madrid, Morata.
- Hernández Sandoica, Elena (1977), *La Organización de las Naciones Unidas*. Barcelona, Planeta.
- MEDINA ORTEGA, Manuel (1974), *La Organización de las Naciones Unidas. Su estructura y funciones*. Madrid, Tecnos.
- PÉREZ VERA, Elisa (1973), *Naciones Unidas y los principios de la coexistencia pacífica*. Madrid, Tecnos.

Web:

<http://www.upeace.org/> (Sitio web de la Universidad para la Paz).

JOSÉ TUVILLA RAYO

UTOPIÁS. La aspiración de los seres humanos a sociedades más justas y pacíficas se ha manifestado de formas muy diversas: en las leyes, en los programas políticos, en la literatura, en el arte... Una de sus concreciones más conspicuas es el género literario de las utopías, cuyo paradigma es *Utopía*, publicada por Tomás Moro a principios del siglo XVI. Las utopías se presentan como sociedades ideales imaginarias que, a pesar de reconocerse habitualmente como irrealizables o, al menos, muy alejadas de las reales, proporcionan un modelo a seguir o una fuente para la crítica de las sociedades existentes.

También en torno al Renacimiento vieron la luz algunas de las obras más conocidas de este género, como *La imaginaria Ciudad del Sol* de Tomaso Campanella y la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon. Ahora bien, el género «utópico» tiene precursores y continuadores ilustres antes y después del Renacimiento, desde Platón (*La República*, *Las Leyes*) hasta H. G. Wells (*A Modern Utopia*), B. F. Skinner (*Walden Dos*) y Aldous Huxley que,

junto a su conocida distopía (*Brave New World, Un mundo feliz*, 1932), publicó también una utopía (*Isla*, 1962). Sin embargo, el pensamiento utópico no se reduce al género literario de las utopías. Ese pensamiento está presente, en proporciones diversas, en otras formas de discurso. Así, la promesa cristiana de un venidero *Reino de Dios* incorpora algunos de los ingredientes de las utopías. Como también los incorporan propuestas políticas como el anuncio marxista de una sociedad sin clases, a pesar del explícito distanciamiento de Karl Marx y Frederic Engels con respecto al socialismo *utópico* y la afirmación del carácter *científico* de dicho anuncio.

La relación del pensamiento utópico con la paz es ambivalente: por una parte, las utopías suelen poner de manifiesto, en mayor o menor grado, la aspiración humana a la paz en todas sus dimensiones. Pero, por otro lado, las utopías han sido acusadas de favorecer, por su propia naturaleza, la violencia. Analizamos a continuación estos dos aspectos del pensamiento utópico, con objeto de extraer algunas conclusiones con respecto a su vigencia actual y a las precauciones con que deberíamos acercarnos a él en nuestro tiempo.

Es frecuente encontrar en el género utópico declaraciones contrarias a la guerra. Así, Tomás Moro afirma de los habitantes de la isla de Utopía: «Abominan de la guerra como de cosa totalmente bestial, aunque ningún animal la ejercita tanto como el hombre y, contra la costumbre de casi todas las naciones, estiman que nada hay menos glorioso que la fama que en ella se obtiene».

Bien es verdad que, a continuación, Moro se apresura a señalar que los ciudadanos de la isla, varones y mujeres, se adiestran con asiduidad en las disciplinas militares, justifica la participación de aquéllos en la guerra cuando ésta es justa y detalla algunos de sus hábitos bélicos, que incluyen el reclutamiento de mercenarios y el ofrecimiento de sobornos a los enemigos con objeto de promover la traición entre ellos. Los aspectos militares de la república ideal reciben también cuidadosa atención en *La Ciudad del Sol* de Tomaso Campanella, si bien en ella la ausencia de guerra sigue valorándose como un gran bien cuya pérdida sólo se justifica por la legítima

defensa. Se trata, sin duda, de un tibio rechazo de la guerra que, visto desde nuestro tiempo, más nos puede parecer una justificación de aquélla: ¿acaso no reconocen hasta los más recalcitrantes militaristas que la paz es un gran bien y que la violencia sólo se justifica en *determinadas* circunstancias?

Otros aspectos del pensamiento utópico, en cambio, lo aproximan en mayor medida a la comprensión contemporánea de la paz. En efecto, si las caracterizaciones actuales de ésta suelen incluir exigencias como la justicia, la equidad y la satisfacción generalizada de las necesidades humanas, no cabe duda de que éstas han sido tradicionalmente aspiraciones prioritarias para el pensamiento utópico. Hasta el punto de que éste ha propuesto con frecuencia soluciones a la desigualdad y a la miseria tan radicales como la comunidad de bienes. En este respecto, las utopías han sido deudoras durante siglos de la *República* de Platón, que sólo permite la propiedad privada a los artesanos y exige la propiedad colectiva entre los dos estamentos superiores de ciudadanos (uno de los cuales, por cierto, es el de los «auxiliares» o militares). En la isla de Utopía todos tienen, según Tomás Moro, sus espartanas necesidades cubiertas, la propiedad es compartida y nadie ambiciona más de lo que tiene. Por su parte, el Reino de Dios es caracterizado desde el Antiguo Testamento como un reino de paz y justicia y también como el momento de la liberación de los oprimidos y del final de las tiranías.

Este último matiz nos conduce a otra saludable característica del pensamiento utópico: su intención crítica con respecto a las situaciones presentes. La intención principal de las utopías no es tanto dibujar un paisaje idílico cuanto señalar la enorme distancia entre ese paisaje y *nuestra* realidad social. No es casualidad que la capital de la isla de Utopía sea *Amauroto*, la ciudad sin niebla, la antítesis no sólo climatológica, sino ante todo moral y política, de Londres. También este rasgo acerca el pensamiento utópico a las concepciones contemporáneas de la paz, pues en éstas, la aspiración a una paz exigente, que va más allá de la ausencia de violencia directa, embarca a sus defensores en la crítica de toda

forma de violencia, de injusticia, de opresión y de mistificación.

Las utopías, sin embargo, no proporcionan guías efectivas para la transformación de la realidad presente en otra más deseable (a diferencia de los estudios de prospectiva). No esperemos encontrar en ellas un análisis exhaustivo de la situación de partida, un estudio de los agentes y las estrategias de transición, una enumeración de los pasos que conducen desde la sociedad aborrecida a la anhelada. Con frecuencia, el problema del tránsito desde una a otra se resuelve literariamente mediante el recurso metafórico a un viaje; en el caso de las tres utopías renacentistas mencionadas, una larga navegación, al estilo de las expediciones contemporáneas al Nuevo Mundo, conduce inopinadamente a los viajeros hasta una región ignota y de complicado acceso.

No hay, pues, respuesta para la pregunta: «¿cómo hacer posible la utopía?». Ni siquiera tiene sentido preguntar si la utopía es posible. Cuando uno de sus interlocutores objeta a Rafael Hitlodeo, el retornado viajero de Moro, que una sociedad sin propiedad privada desembocaría en el absoluto desorden, la respuesta del viajero consiste en lo siguiente:

«[...] Si hubieses estado conmigo en Utopía y conocido personalmente sus costumbres e instituciones [...] confesarías que jamás y en ninguna parte habías visto pueblo mejor ordenado que aquí».

Un argumento cuya endeblez se hace patente en cuanto los lectores recuerdan que la historia que tienen entre manos es completamente imaginaria. Una ironía de Moro, que utiliza el tono categórico de su personaje Hitlodeo («el que transmite tonterías») para hacernos sospechar la imposibilidad de la sociedad utópica. Por si tenemos dudas, añade algunas pistas más: Utopía (el no-lugar, un sitio que no está en ninguna parte) está gobernada por *Ademos* (el príncipe sin pueblo), habitada por los *alaopolitas* (ciudadanos sin ciudad) y regada por *Anhidris* (el río sin agua). No se trata pues, de que Utopía esté muy lejos en el espacio o de que su

imitación en la sociedad real resulte dificultosa, se trata más bien, de que conforme la conocemos, Utopía se va desvaneciendo como un reino fantasmal con la consistencia del humo y queda finalmente confinada a la región de los sueños imposibles.

Pues ése es su sitio. El de un relato literario inverosímil que permite, sin embargo, iluminar críticamente las debilidades de nuestras formas de organización social y estimular su transformación. El peligro aparece (y de ahí los avisos de Moro) cuando nos tomamos el contenido de las utopías demasiado en serio, cuando intentamos leerlas como un programa político para la transformación social. Pues, como programa político, las utopías suelen ser, a la vez que absolutamente poco concretas con relación a los medios, asfixiantemente cerradas en lo tocante a los fines. A este respecto, puede decirse que el pensamiento marxista ha sido, en general, semi-utópico: ofrece, ciertamente, mayor concreción que otros socialismos más rudimentarios con respecto al paso desde el capitalismo a la sociedad sin clases, pero mantiene el talante autoritario y uniformizador tan característico de las utopías. Hegel observa en su *Filosofía del derecho* que Platón no atiende como es debido al principio de la libertad subjetiva, cuando atribuye a los gobernantes la potestad de asignar a los individuos las clases y las tareas que les corresponden. Pues bien, esta tendencia a la sobrelegislación, a la previsión paternalista de todos los detalles y a la limitación despótica de la iniciativa individual está constantemente presente en el pensamiento utópico. Así, Moro atribuye a los habitantes de Utopía unas vestimentas idénticas, que sólo se diferencian en función del sexo y del estado civil de quienes las llevan. No contento con eso, diseña para los utópicos sus casas y hasta las puertas de éstas, proscribte tabernas y lupanares (también desconocidos para los atlantes de Bacon) y establece la hora de acostarse, así como la duración del sueño. Campanella, por su parte, rebasa el umbral de la anécdota para acercarse al del horror cuando atribuye a los Maestros que dirigen los ejercicios gimnásticos la potestad de determinar, con propósitos eugenésicos, quién procrea con quién en la Ciudad del Sol.

No es posible la negociación sobre utopías, porque éstas, cuando se desean, se desean incondicionadamente y sin haber calculado los costes: ¿quién va a renunciar a alguna de las prestaciones del paraíso o va a escatimar medios para alcanzarlo, una vez que ha tomado la descripción de aquél como algo más que literatura? Y como algo más que literatura tomaron sus respectivas promesas, entre otros, fieles cristianos y musulmanes durante siglos y quienes esperaban el advenimiento de una sociedad sin clases. Ahora bien, esta situación plantea un problema cuando los creyentes en proyectos bien diferentes se encuentran tirando de una sociedad en direcciones contrapuestas y disputándose la misma clientela. Con razón en el Nuevo Testamento se reconoce que el anuncio del Reino de Dios traerá división y violencia (Mt 10, 34-36; 11, 12-14; Lc 12, 51-53; 14, 26-27).

Karl Popper (1963) sostuvo que la competencia entre utopías incompatibles entre sí conduce inevitablemente a buscar la anulación de la rival mediante la propaganda, el silenciamiento o la violencia directa. Pues el debate entre proyectos utópicos no es un desacuerdo sobre hechos que pueda zanjarse mediante la discusión racional, sino una diferencia insuperable sobre valores últimos incondicionalmente buscados. Ahora bien, aunque Popper puede tener razón al señalar la conexión entre la violencia y las utopías tomadas excesivamente en serio (esto es, como proyectos políticos y no como mera ensoñación literaria), seguramente ha infravalorado las capacidades de los seres humanos para la anticipación del futuro, el diseño de realidades mejores sobre una base científica y la discusión racional de proyectos alternativos. En todos estos terrenos los «Estudios del Futuro» o de Prospectiva proporcionan una alternativa ventajosa a las viejas utopías. En la Prospectiva hay unos valores que se persiguen, pero no incondicionadamente: los futuros deseables han de modularse mediante su confrontación con los futuros posibles y probables. A su vez, la anticipación de éstos ha de partir de un estudio de la realidad presente, de los diversos actores reales implicados, de los distintos proyectos existentes y de las posibilidades de mediación entre ellos. De

este modo, la Prospectiva resulta una tecnología para la transformación de la realidad social mucho menos proclive a generar violencia que las utopías y con mejores perspectivas de cosechar éxitos y ahorrarnos frustraciones.

¿Debemos, pues, olvidarnos por completo de las utopías? ¿no tienen éstas ninguna contribución que realizar a la construcción de la paz? Hay, sin duda, un lugar para la utopía también en el presente y en el futuro, a condición de que no se les pida demasiado, a condición de que no se las confunda con propuestas sistemáticas, constructivas, de transformación de la realidad. El arte y la literatura pueden poner en evidencia las violencias, las injusticias y las opresiones de nuestro mundo de forma más elocuente que un tratado de economía o de teoría política. La apelación sentimental a mundos soñados pueden proporcionar al gran público la mejor motivación para movilizarse, para exigir cambios profundos, para ilusionarse con unos objetivos que quizás nunca podamos alcanzar completamente, pero a los que sin duda es posible aproximarse: el final de la violencia, la justa distribución de la riqueza, la mejora universal de las condiciones de vida, la sostenibilidad ambiental, etc. Ahora bien, del mismo modo que debemos permitir que los artistas, los literatos y los moralistas nos arenguen, nos escandalicen y nos movilicen, no deberíamos dejar exclusivamente en sus manos la gestión paciente de la imperfecta realidad.

Véase también: Paz, Prospectiva, Utopías de Paz, Violencia.

Bibliografía:

- BACON, Francis (1627), «Nueva Atlántida», en *Utopías del Renacimiento*. México, F.C.E.
- BLOCH, Ernst (1989), *The Utopian Function of Art and Literature*. Cambridge (Massachusetts), MIT press.
- CAMPANELLA, Tomaso (1623), «La Ciudad del Sol», en *Utopías del Renacimiento*. México, F.C.E.
- MASINI, Eleonora B. y GALTUNG, Johan (Eds.) (1979), *Visiones de sociedades deseables*. México, F.C.E.
- MASINI, Eleonora B. (1993), *Why Future Studies?* Londres, Grey Seal books.

MORO, Tomás (1516), Utopía, en *Utopías del Renacimiento*. México, F.C.E.

POPPER, Karl (1963), *Utopía y violencia, Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Buenos Aires, Paidós.

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR

UTOPIÁS DE PAZ. Utopía es aquel plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación. También la paz aparece en la historia de la humanidad como una utopía, constituye una realidad a la que se aspira y se desea, y este anhelo se puede observar a lo largo de la Historia del Arte occidental, pero contemplada la paz desde el amplio abanico semántico que el concepto adquiere y se le atribuye: la paz como sinónimo de armonía, seguridad, protección, satisfacción de las necesidades, prosperidad, abundancia...

Así, se han intentado recrear imágenes idílicas de una paz arcádica a través de los escritos y relatos, de la pintura, e incluso nos encontramos con experiencias, llevadas también al plano de la realidad, en el terreno de la teorización sobre la ciudad que intentan reproducir utópicas sociedades deseables, expresión de armonía y de paz.

Desde el punto de vista teórico, por ejemplo, vemos cómo durante siglos la civilización occidental ha estado obsesionada por el sueño de una Edad de Oro, de una etapa idílica de la humanidad en la que la sociedad agrícola primitiva estaba en contacto y en perfecta armonía con la naturaleza, sueño que aparece desde muy antiguas fuentes literarias. Ya en la Antigüedad se conocía este mito de la Edad de Oro: Hesíodo por ejemplo imaginó en algún lugar no muy distante pastores y zagalas rodeados de sus rebaños, descansando a la sombra de los olivos. También los «Idilios» de Teócrito se basan en este tópico y modelaron un género literario, el poema pastoril. Virgilio, en sus Églogas, adaptó las formas pastoriles del griego al latín y evocó una arcadía imaginada para yuxtaponerla a la vida urbana.

Estas imágenes perduraron en la conciencia artística y literaria y llegaron hasta los siglos XVIII y XIX siendo utilizadas por

contraste con el mundo moderno, con sus ambiciones y contradicciones. Los pensadores y artistas del XVIII que retomaron este pensamiento eran conscientes, a pesar de toda su idealización de la Antigüedad, de que el estado de armonía, de unidad ideal entre hombre y naturaleza, había sido siempre sólo una ficción, una utopía. Rousseau mismo, apuntaba en su discurso de 1750 que probablemente nunca había existido aquel estado presocial e ideal en el que reinase la unidad, la armonía, pero aún así el autor estimaba que era necesario tener una idea exacta de él, porque si no los juicios y críticas sobre el mundo contemporáneo no tendrían base alguna. Se hacía necesaria esta imagen de armonía y sintonía entre el hombre y la naturaleza para oponerla al excesivo racionalismo y desespiritualización del mundo.

Van a ser numerosas las obras (pintura, literatura...) que intenten plasmar esta Edad de Oro desde el XVIII y será un componente importante del paisaje del XIX. Un ejemplo ya bien claro de utopía que directamente aborda el tema de la paz se puede apreciar en obras como Reino de la Paz, cuadro de Edward Hicks, predicador cuáquero que hacia 1839 pintó un lienzo en el que se representa la convivencia de niños y animales salvajes así como entre blancos e indios norteamericanos, aludiendo con ello a un mundo ideal en el que reina la paz.

A través de la utopía también se han expresado deseos de justicia y crítica social, que han tenido cabida en construcciones mentales y proyecciones urbanísticas que pretenden, algunas veces incluso a través de pequeñas experiencias llevadas a la práctica, recrear una sociedad más justa, mejor, más igualitaria... una sociedad utópica, y que tiene capacidad transformadora sobre las realidades sociales. Contamos a lo largo de la historia del urbanismo con recreaciones de este tipo. No en vano un proyecto urbanístico se propone el cambio de una situación de hecho que se considera insatisfactoria, siendo su objeto siempre la existencia humana como existencia social tratando de hacerla distinta y mejor.

Así desde la Antigüedad clásica se ha teorizado sobre la ciudad y los grupos humanos

que la habitan. La ciudad ha sido considerada como símbolo y fuente del orden cósmico y social, se entiende desde sus orígenes como el lugar de la seguridad y la libertad, y es también la institución y el espacio donde se generan una serie de valores, conductas, formas de asociación consideradas más válidas, etc. Se establece por tanto una dicotomía entre lo habitado y lo inhabitable, entre el espacio geométrico o medible y el espacio ilimitado, no protegido, no organizado, no construido.

Estas ideas recibieron una sanción temprana y definitiva en la Antigüedad, surge ya en Grecia, y como reacción ante los problemas reales de la ciudad aparece la teorización sobre la misma, y con esta reflexión literaria –y un nuevo género, la utopía–, la idea de la ciudad ideal. Los primeros en articular este pensamiento fueron Platón y Aristóteles, que abordan en sus obras cuestiones íntimamente relacionadas con la convivencia pacífica en la ciudad. Platón, en la República, se plantea el tema de la justicia, la moral, la igualdad de las tribus, la felicidad, la armonía social, la moderación, la concordia... Aristóteles igualmente se muestra preocupado por un tamaño que no sea conflictivo, por el número máximo de habitantes, por la educación, la violencia, las leyes y los problemas de los más desfavorecidos.

El tema de la ciudad ideal está profundamente arraigado en todos los momentos históricos, y se ve confirmado por la contraposición recurrente entre ciudad metafísica o celeste y ciudad terrena o humana. Es una ciudad modelo, es un punto de referencia respecto al cual se miden los problemas de la ciudad real. La hipótesis de la ciudad ideal implica también el concepto de que la ciudad es representativa y visualizante de conceptos o valores.

Se va a prolongar así en la Edad Media, presentándose con una visión más espiritualizada, en la que se sigue exaltando la ciudad como una esfera privilegiada de orden, tanto divino como humano. Tal es el caso de las referencias a la Nueva Jerusalén y la Ciudad de Dios de San Agustín.

De nuevo el ideal que se ensalza en los tratados urbanísticos y de arquitectura del Renacimiento es el de conseguir la paz en la

ciudad, unido aquí el término a los conceptos de seguridad y defensa, objetivo que además no parte de utopías lejanas a la realidad. Alberti, por ejemplo, considera que la esencia y motivo de elevar una ciudad es que sus habitantes puedan llevar en ella una existencia pacífica y en lo posible libre de incomodidades, y a ello contribuiría de manera considerable la arquitectura.

Pero esta visión va a experimentar un cambio sustancial en la Edad Contemporánea. A partir del XIX sobre todo, ocurre una inversión de posiciones. Así la ciudad que en el pasado era el lugar cerrado y seguro por antonomasia, se transforma en el lugar de la inseguridad, de la inevitable lucha por la supervivencia, del miedo, de la angustia, fruto de los problemas que genera la civilización industrial.

Surgen por ello nuevas doctrinas utópicas, producto del socialismo precientífico y directamente comprometido con las corrientes reformadoras del pensamiento occidental del XIX, que rechazan la ciudad burguesa intentando construir simultáneamente un nuevo orden social y un nuevo espacio, definiendo comunidades limitadas en las que la división campo-ciudad es rechazada y proponiendo la vuelta a formas de producción precapitalistas, comunidades utópicas en suma. Son proyectos de armonía social que proponen colectivizar la vida, el trabajo y el disfrute de la riqueza y que responden en su mayoría a preocupaciones filantrópicas de algunos burgueses o propietarios de tierras.

Tales son las iniciativas teóricas y prácticas de Robert Owen por ejemplo, quien en 1779 decide convertir una fábrica textil de Escocia en lugar de experiencias reformadoras. Sus propuestas pretenden conciliar rentabilidad económica y armonía social, y darán lugar a espacios aconflictivos. Lo principal de tales alternativas sociales y urbanas es que sean eficaces, que sean la vía para armonizar la sociedad industrial, en opinión de Owen «no constituirían una carga para la justicia del país pues como habrían logrado una perfecta armonía podrían prescindir de los tribunales y de las cárceles», estos espacios nuevos serían por tanto aconflictivos por haberse llegado a la armonía social.

Para terminar, otra experiencia en esta línea será la de Charles Fourier, también en el siglo XIX, que parte de una crítica más radical a la sociedad burguesa, cree que es posible reordenar la sociedad con una nueva organización del espacio y una nueva arquitectura. Fourier propone el «falansterio» que es sinónimo del estado de armonía que puede alcanzar la sociedad futura. El falansterio, llamado «palacio de la armonía» presupone pues una sociedad regulada por los principios de armonía social, de las nuevas reglas de la moral, del trabajo, de la felicidad, etc., en suma, es otro intento más de recrear y en este caso de

materializar una de estas imágenes utópicas de paz.

Véase también: Utopías.

Bibliografía:

- BACON, Francis (1627), «Nueva Atlántida», en *Utopías del Renacimiento*. México, F.C.E.
- BLOCH, Ernst (1989), *The Utopian Function of Art and Literature*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press.
- CAMPANELLA, Tomaso (1623), *La Ciudad del Sol*, *Utopías del Renacimiento*. México, F.C.E.
- ELENA DÍEZ JORGE



VEGETARIANISMO

V

VALORES. Los valores son la forma más abstracta de organización de ideas que permiten juzgar la conveniencia o inconveniencia de algo, su carácter bueno o malo, su aceptabilidad personal, familiar, grupal y social. Se estructuran a través de la vida y suelen ser difícilmente modificables, puesto que constituyen el modelo referencial al cual debe recurrir todo ser humano para tomar cualquier decisión más o menos importante.

Los *valores* permiten escoger *metas* y optar por ciertas *normas* concretas de vida; metas y normas son más susceptibles de influencia, pues no tienen un carácter tan radical como los valores, ya que presentan mayores posibilidades de escoger y pueden ser modificados en función del flujo de información proveniente del medio externo.

La interacción de estos elementos da lugar a la aparición de ciertas *creencias*, que a su vez generan *actitudes* (constructos hipotéticos), es decir, predisposiciones o tendencias a reaccionar ante las situaciones, las cosas o las personas, de una determinada manera. Y el conjunto ejercerá una influencia decisiva sobre la *conducta manifiesta* de cada ser humano.

Si aplicamos estas hipótesis a una situación particular como el uso de la violencia, encontramos que cuanto más desconocido o impreciso sea el sistema de valores de un individuo o de un grupo, mayor el riesgo de que en algún momento tales personas se vean expuestas a usar la violencia como forma de resolver las distintas formas de violencia (directa –física, psicológica y verbal–, estructu-

ral y cultural o simbólica). Cuando los valores son claros, se generarán normas, metas, creencias, actitudes y comportamientos estructurados y coherentes. De este esquema se desprende, que si conocemos los valores, las metas y las normas por una parte, y la información proveniente del exterior por otra parte, resulta posible pronosticar cuáles serán las creencias, las actitudes y la conducta manifiesta de personas o de grupos.

En este marco conceptual, el sistema educativo tiene una tarea contradictoria, a saber, educar para los valores y educar para la vida. Nuestra sociedad encomienda al sistema educativo, y por ende a los educadores (desde la Educación Infantil hasta la Universidad) una misión esquizofrénica. Por una parte se suele pedir a los/as alumnos/as la formación de unos valores concretos. Esos valores son: solidaridad, tolerancia, justicia, paz, no violencia, empatía, autenticidad... Sin embargo, nos olvidamos que la vida es, en buena medida, violencia, conflicto, insolidaridad, intolerancia, injusta, falsa, competitiva... Cuando hablamos de la vida, hablamos de los valores que priman en nuestra cultura occidental.

Los valores no llegan a la escuela si no es a través del compromiso personal, colectivo y recíproco de todas las partes que constituyen la comunidad educativa. Es muy importante, saber que la educación, la ética y los valores, son tres ejes que definen la educación como la formación del carácter (lo que los griegos llamaban *ética*), siendo imprescindible para ello inculcar unos valores que

nos ayuden como especie humana a poder sobrevivir.

Por ello, nos preguntamos, ¿cómo se enseñan los valores éticos? La respuesta, nos obliga a pensar que no hay fórmulas de cómo enseñar los valores, la ética, pero sí es posible decir cómo no hay que enseñarla. Enfrentarse a la fragmentación del conocimiento y observando que la memoria es un *proceso mental asociativo* y no un gran archivo con infinitos compartimentos de donde se van sacando los recuerdos. Además, la escuela es un espacio fundamental de socialización e integración en la sociedad donde los valores deben ser explicitados. Educar implica criticar. Toda enseñanza debe ocuparse de lo universal, y no de lo particular. De lo que une a la especie humana, no de lo que la separa. De la ética, no de la religión. Las soluciones de compromiso siempre acaban dando gato por liebre.

Desde hace dos décadas el discurso educativo español usa la palabra *valor* con gran desparpajo. Empezó a utilizarse para no mencionar la palabra *ética*, que parecía una indecente amalgama de normas, deberes y otras doctrinas. El término valor es más inocuo. De hecho puede significar valores morales, estéticos y económicos. *Educación en valores* es un disparate lingüístico. ¿Dice alguien *educación* en matemáticas, geografía o dibujo? Lo repetiré una vez más: las morales son plurales. Cada religión puede tener la suya. La ética, en cambio, es transcultural. Propone soluciones universales y ha de enseñarse a todos. Es previa a la religión, es la gran puerta a la religión, a todas las religiones, como enseñó, por cierto, Jesús de Nazareth.

Toda alternativa de propuesta de valores debe pasar necesariamente por una ética de mínimos con valores comunes, es decir, un mínimo de valores comunes, actitudes y comportamientos básicos para todos los seres humanos. Podemos construir un mapa conceptual de valores, que pueden significar un eje axial para seres humanos conscientes y responsables:

— *El primero, el respeto a la vida, a la dignidad humana.* La vida es el valor supre-

mo. Es un valor que no debe nunca salir al *mercado*. Es un valor que no tiene precio. Es innegociable. A partir de él, podemos jerarquizar todo un conjunto de valores que dependerá de la persona, de su cultura, de sus vivencias... e incluso, de sus miserias; pero siempre desde este pilar fundamental incuestionable: *la vida*. Si aprendemos a respetar nuestra vida, podremos respetar la de los demás.

— *El segundo lugar, es la defensa de los derechos humanos.* Los derechos humanos no tienen fronteras, y son inalienables a la condición humana. Sin embargo, los derechos humanos, lo olvidamos muchas veces, son una regla social que liga a cada derecho su correspondiente responsabilidad. Al inicio del siglo XXI, aún hay personas desprovistas del conjunto más básico de derechos; esos derechos que suelen colocarnos en el umbral de la dignidad humana: *alimentación, educación, trabajo, sanidad, vivienda, ocio y tiempo libre*, etc. La inmensa mayoría de la humanidad debe hacerse acreedora de sus propios derechos. Por ello, el verdadero valor de los derechos humanos reside en que deben estar presentes, día a día, en nuestras actitudes y comportamientos (en el «*decir*» y en el «*hacer*»). Sólo cuando nos libremos de los estereotipos negativos que nos llevan a los prejuicios (económicos, políticos, culturales, religiosos, étnicos, etc.), y nos consideremos iguales (equidad individual y social) los unos a los otros, el llamamiento a los derechos humanos tendrán sentido en nuestras conciencias.

— *En tercer lugar, el amor, la justicia social y la libertad.* Sin amor, sin justicia social y libertad es imposible salir todos los días a luchar por un mundo más justo y perdurable. Donde no existe capacidad de amar, y es el odio lo que predomina, no es posible vivir. Vivir con odio no es vivir. Tratemos todos los días de desarrollar esa asignatura que todos deberíamos impartir: *Educar para el Amor*. Asignatura difícil, pero imprescindible para vivir en una cultura de paz en una sociedad que se nos presenta de manera muy injusta.

— *En cuarto lugar, recuperar la utopía. Ser utópicos es soñar y pensar en el futuro.* Todo ser humano tiene que querer «*ser*», e identificarse con la utopía implica trabajar por

futuros mejores para todos los seres humanos. Trabajar por un mundo con futuro. Sensibilizarse de forma emocional ante las injusticias, ya que luchamos contra ellas, y que en la misma medida en que luchamos contra la incultura, la pobreza o la miseria, estamos construyendo un mundo mejor donde todos tengamos cabida. Trabajar por la utopía es un derecho a exigir e incluso a conquistar. Hoy, no está de moda ser revolucionario, radical o utópico, palabras proscritas del vocabulario de la sociedad «bien-hablada», por ello, utilicémoslas con conciencia política. Cesen los egoísmos. Cesen la insensibilidad, la irresponsabilidad y el engaño. Ya que mañana será demasiado tarde para hacer lo que debimos haber hecho hace mucho tiempo. Todavía, hoy, es posible la *esperanza*.

— *En quinto lugar*, construir nuestra propia identidad, con la *empatía*, *tolerancia*, *diversidad* y *solidaridad*. Comenzar desde la *empatía*, comprender a ese «otro», ponerse en su piel; para llegar a ser *tolerante* y valorar la *diversidad*, como un valor a defender y por el que tratar de luchar. Unir Diversidad = Riqueza. Lo anterior es el camino, es un método que debe ir unido al perfil del educador; nuestro método siempre debe ser el diálogo, y cuyo fin último es llegar a ser *solidario*.

En último lugar estaría la *solidaridad*. Es muy difícil definir hoy día el concepto de solidaridad, ya que sería hacer causa común con una lucha por la paz, por la justicia social, por la lucha de los pueblos oprimidos. Sin embargo, sería necesario recuperar aquí el concepto de la paz neutra, para recuperar el verdadero valor de las cosas. La *solidaridad* es una *vacuna*, es decir, la *prevención* de estas realidades injustas que todos conocemos. Su objetivo sería terminar con las actitudes insolidarias hacia los diferentes. Además, hay que aclarar que la solidaridad no sólo es beneficiosa para quien la recibe, sino que entonces ennoblesce a quien la práctica. Es un acto de generosidad humana. La solidaridad es la capacidad de luchar por un sueño. La solidaridad supone defender a los más humildes de este mundo; los gestos solidarios no se miden en kilogramos, en tantos por ciento, etc., sino que se miden en latidos

del corazón, frente a ese «otro» que nos mira, clamando justicia. No hay que presumir de ser solidario, sino serlo, y ello a través de cuatro puntos: a) *Saber*. Saber que existen todos estos problemas; b) *Querer*. Esto siempre es personal. Depende de cada uno; c) *Poder*. Si nos unimos en las causas justas y nobles, se podrá; y d) *Esperar*. Si nos quitan la *utopía*, ¿qué les queda a los marginados de la Tierra?

Muchas de estas ideas, reguladas desde la Investigación para la Paz, deben de ser recordadas en todos nuestros discursos, pero hay una que a mi juicio resume la esencia del sentir unánime de todos los que comparten con nosotros los riesgos de educar para la vida: el papel fundamental de los valores es la solidaridad política que consiste en ocupar una posición de ayuda y apoyo a los más humildes de este mundo.

Véase también: Cultura, Empatía, Paz neutra, Solidaridad, Tolerancia.

Bibliografía:

- CAMPS, Victoria (1994), *Los valores de la educación*. Madrid, Alauda.
- CARRERAS, Llorenç *et alii* (1996), *Cómo educar en valores. Materiales, textos, recursos y técnicas*. Madrid, Narcea.
- GONZÁLEZ LUCINI, Fernando (1994), *Temas transversales y educación en valores*. Madrid, Alauda.
- PÉREZ-DELGADO, Esteban y GARCÍA-ROS, Rafael (1991), *La psicología del desarrollo moral*. Madrid, Siglo XXI.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (1997), «Formación de actitudes frente al racismo ¿es posible?», en JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Sebastián (Eds.), *Granada, ciudad intercultural e integradora*. Granada, Ayuntamiento de Granada/IMFE, 329-355.
- SÁNCHEZ GARCÍA, Antonio (1998), «Modelos interactivos en el trabajo comunitario para la prevención de las drogodependencias», *Pedagogía Social*, 2. Segunda época, diciembre, Universidad de Murcia, 143-156.
- TUVILLA RAYO, José (1995), *Educación para la Paz y los Derechos Humanos: propuesta curricular*. Sevilla, CEJA.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

VEGETARIANISMO. Estilo de vida basado en un tipo de filosofía y en una serie de principios éticos que se manifiestan en un régimen alimenticio que prescinde del consumo diario de todos aquellos productos de origen animal cuya elaboración requiera del sacrificio, el maltrato o la explotación de seres vivos de orden animal. El vegetarianismo requiere de una alimentación centrada en el consumo exclusivo de productos naturales de origen vegetal tales como hojas, tallos, frutas, cereales, raíces, hierbas, semillas, etc.; y en algunos casos, combinados con productos obtenidos de animales vivos tales como leche y derivados, huevos o miel. El término vegetarianismo designa el hábito de no comer carne o derivados animales (según el caso), y a la persona que lo practica se le denomina vegetariano, del latín *vegetas*, es decir, «sano», porque según los principios del vegetarianismo la alimentación natural refuerza tanto el cuerpo como el espíritu.

Ser vegetariano no solamente significa consumir alimentos naturales, suele ir acompañado de un cierto conocimiento de la función nutritiva, que implica ser conscientes y sensibles a la dieta diaria y a sus ingredientes, así como mantener una serie de convicciones éticas, ideológicas o filosóficas que apoyen y sustenten dicha opción vital. Aunque muchos piensan que el vegetarianismo responde exclusivamente a una forma de alimentación acompañada por un sustento ideológico o filosófico, al amparo de la gran familia genérica de los vegetarianos, existen una serie de opciones, tendencias y corrientes diferentes, cuyo único punto en común es el respeto a la vida animal y la integración con diferentes matices de aspectos relacionados con la salud, el consumo, la ecología y la filosofía. En lo relativo a la salud, se postula que la alimentación con productos naturales e integrales sin ingerir ningún tipo de carnes, permite disfrutar de una vida más saludable, con menos achaques de enfermedades derivadas del sistema de alimentación de nuestra época y exento del gran número de toxinas que resultan del consumo de productos refinados, aditivos artificiales y un excesivo y sobredimensionado consumo de proteínas y grasas. En lo relativo al factor ecológico, se argumenta que la destrucción de nuestro medio

ambiente (especialmente la flora y fauna) se debe a la formación de grandes praderas artificiales plagadas de monocultivo de maíz, trigo, soja, sorgo... o plantas forrajeras para la cría de ganado.

Ya lo reconocía Platón en palabras de Sócrates hace más de dos mil quinientos años: «Si seguimos con nuestro hábito de comer animales, y si nuestro vecino sigue un sendero similar, ¿no tendremos necesidad de ir a la guerra en contra de nuestro vecino para asegurar mayores pastos, porque los nuestros no serán suficientes para mantenernos, y nuestro vecino tendrá una necesidad similar de declararnos la guerra por la misma razón?» (República).

Tal vez Sócrates y sus coetáneos tuvieran alguna razón al emplear aquel argumento, pero no es menos cierto que determinados hábitats que el ser humano ha ido ocupando —mucho antes incluso de que le surgieran estas dudas alimenticias— no proporcionan vegetales suficientes para su ingesta, o en el caso de que los produjeran, éstos no se podían almacenar o no existía posibilidad de complementar a lo largo del año o no son lo suficientemente nutritivos salvo para aquellas especies animales que posteriormente fueron empleadas como ganado. Esto exige que la integración y supervivencia en esos medios pase por una adaptación alimenticia así como por dietas en diferentes lugares de la Tierra que a nuestros ojos occidentales resultan dominados por la ignorancia, creencias religiosas irracionales o esoterismo.

Entre las muchas tendencias en que se manifiesta la designación genérica de vegetarianismo, podemos distinguir las siguientes: vegetarianismo clásico, veganismo, vegetalianos, crudívoros, lactocerealinos, macrobióticos, esteinerianos, eubióticos y naturalistas.

— *Vegetarianismo clásico:* Las personas que se inscriben en esta corriente se denominan también ovo-lácteo-vegetarianos, porque su dieta incluye, además de todo tipo de vegetales, la leche, sus derivados y los huevos. El auténtico trasfondo de esta opción es la no-violencia con los seres vivos, es decir no tener que recurrir a la muerte de ningún tipo de animal para alimentarse.

— *Veganismo:* Es una alternativa ética e higienista al consumo y dependencia de los pro-

ductos de origen animal, no adaptados a nuestras necesidades físicas y espirituales. El vegano rechaza en su dieta las carnes, los pescados, los lácteos, los huevos y la miel, y en general, todos los productos derivados de los animales, incluyendo el cuero, las pieles o incluso la lana. Es la posición alimenticia que se proclama como más sana, respetuosa con los animales y conservacionista con la naturaleza.

— *Vegetalianismo*: Independientemente del compromiso ético, son personas que deciden alimentarse excluyendo de sus dietas la ingestión de productos animales y sus derivados.

— *Crudivorismo*: Corriente de vegetarianismo definida por la ingesta de alimentos no cocidos. Las razones de no cocer los alimentos y consumirlos crudos se deben a que intentan evitar al máximo la pérdida de nutrientes (minerales, proteínas, azúcares, grasas, sales y vitaminas) que se produce con la cocción. Se manifiesta a su vez en varias tendencias: crudivorismo, frutarianos y granivorianos. Los crudívoros siguen una alimentación compuesta de vegetales no cocidos (frutas y verduras) de forma que se aproveche al máximo la piel. Los frutarianos propugnan el no consumo de productos a base de carne a cambio de un consumo más abundante de fruta. El frutarianismo es una teoría inspirada en las ideas de Arthur Merrheim acerca de la vuelta a las dietas naturales de la Prehistoria, donde se recomienda que cada día se consuma alrededor de un kilo de fruta y unos trescientos gramos de frutos secos. Los granivorianos proponen el consumo de alimentos en grano como elemento principal de su ingesta diaria.

— *Macrobióticos*: Conjunto integrado de filosofía y técnica alimenticia que atiende minuciosamente tanto al tipo de productos que se ingieren como a las técnicas y procedimientos para cocinarlos e ingerirlos. Postulan que se debe prescindir de todos aquellos productos que no sean de temporada, del empleo del aluminio en los instrumentos de cocina, entre otras recomendaciones.

— *Lactocerealismo*: Propone alimentarse básicamente de productos lácteos y cereales. Además de asumir en términos generales todos los principios del vegetarianismo basados en la salud, el bienestar y la pureza del

organismo, le añade otro elemento: el de la armonización entre cuerpo y espíritu, entre mente y transcendencia. Está asociada a un tipo de religión basada en principios filosóficos orientales y puede considerarse una forma particular de la corriente macrobiótica.

— *Esteinerianismo*: Corriente vegetariana inspirada en las aportaciones de Rudolf Steiner y sus teorías sobre la biodinámica de los alimentos en relación al lugar de donde proceden, las formas en que son cultivados, los hábitos de abonado y la procedencia de las aguas de riego. Si los terrenos están empobrecidos o son regados con aguas contaminadas, los alimentos producidos en esos lugares serán deficitarios en determinados elementos químicos o por el contrario serán portadores de un exceso de nitratos u otras sustancias.

— *Eubiotismo*: El principio en que se inspira esta tendencia consiste en la correcta combinación de los alimentos, evitando las asociaciones proteicas con los carbohidratos. De esta forma el organismo puede desarrollar adecuadamente sus sabias funciones naturales sin choques digestivos ni contrastes gástricos y energéticos violentos. El contraejemplo más elocuente a esta tendencia sacado de la tradición española más secular en nuestra cultura culinaria es el huevo frito con patatas.

— *Naturalistas*: Es una macrocorriente mucho más amplia que el propio vegetarianismo que promueve un tipo de estilo de vida y una cultura higienista basada en la penetración armoniosa del ser humano con la naturaleza que afecta no sólo a las formas de alimentación sino a todo un conjunto de facetas y actividades de la vida del ser humano.

Indudablemente, la cocina vegetariana, independientemente de los dogmatismos y adscripciones a una u otra tendencia, aporta hoy a las artes culinarias una gran variedad de sabrosas recetas que, al margen de que se siga o no una dieta más o menos estricta, merece la pena degustar de vez en cuando por la gran variedad de sabores que encubre y el carácter exótico y místico que acompaña a cada plato. Recomendaciones como las que hace Umberto Eco, pueden ayudarnos a despertar el apetito y a desterrar el mito acerca de que la comida vegetariana resulta sosa y carente de atractivos:

«Todos estos frutos de la tierra (las legumbres: judías, lentejas, guisantes...) son ricos en proteínas vegetales, como sabrá todo el que emprenda un régimen bajo en carnes, porque los especialistas en nutrición insistirán sin duda en que un buen plato de lentejas o de guisantes tiene el mismo valor nutritivo que un grueso y jugoso filete. Por eso cuando en el siglo X se empezó a extender el cultivo de legumbres, tuvo un efecto profundo en toda Europa. Los trabajadores pudieron comer más proteínas; como resultado, se hicieron más robustos, vivieron más años,

criaron mas hijos y pudieron repoblar el continente. Me parece que esta historia de las judías (en la Edad Media europea) actualmente tiene algún significado para nosotros. En primer lugar, nos indica qué problemas ecológicos hay que tomarse en serio. En segundo lugar, hace mucho que sabemos que si Occidente comiera arroz tostado integral, con su cáscara y todo (que, por cierto, está delicioso), podríamos consumir menos comida y mejor».

Una propuesta de dieta ovolácteo-vegetariana:

DESAYUNO	
<i>Otoño / Invierno</i>	<i>Primavera / Verano</i>
Zumo de naranja natural. Tazón de Kéfir propio con varias cucharadas de muésli casero (avellana, nuez, manzana, pasas, avena, miel...).	Dos tostadas de pan con tomate mediano rallado, aceite y sal y un vaso grande o tazón de leche con «café» y miel.
TENSTEMPIÉ MATINAL O VESPERTINO	
Té con miel y una pasta de hojaldre. Fruta de temporada (una pieza).	
ALMUERZO	
<i>Otoño / Invierno</i>	<i>Primavera / Verano</i>
Pasta fresca (casera) rellena de tres quesos (fresco, curado de oveja y azul) con champiñones o setas, más una ensalada variada (lechuga, tomate o pimientos asados, zanahoria rallada, remolacha cocida y frutos secos...).	Calabacines rellenos de salsa de pimientos, cebolla, tomate, berenjenas y piñones. Pan, y revuelto de habas con cebolla o puerro o bien revuelto de espárragos.
CENA	
<i>Otoño / Invierno</i>	<i>Primavera / Verano</i>
Tortilla de patatas con cebolla o revuelto de «papas a lo pobre»	Berenjenas fritas con miel o crepes rellenos de pisto manchego
Siempre acompañar de algún derivado lácteo (peferiblemente casero) más pieza de fruta	

La cuestión de cómo alimentarse en las sociedades industrializadas mantiene unos vínculos muy estrechos con aspectos de contenido educativo e ideológico, político, religioso, filosófico y moral, pues como afirmaba Giner de los Ríos:

«con todos los seres naturales, desde la planta al animal, nos hallamos obligados jurídicamente, de modo que usemos de ellos para fines tan sólo de razón, no ya por mero deber hacia nosotros mismos, o para con Dios, sino para con ellos y su propio derecho».

Al margen del posible dogmatismo más o menos fundamentalista en que se puede caer al profesar una determinada corriente de vegetarianismo, estos estilos de vida natural nos obligan a cuestionarnos nuestros modelos alimenticios y racionalizar los hábitos de consumo contemporáneos a los que nos vemos arrastrados inconscientemente por efecto del mimetismo de la cultura moderna en la comida rápida, el MacDonal'd's o el Pizza Hut. Pero la cuestión presenta una doble cara, ya que cabe preguntarse ¿en qué medida la cultura del vegetarianismo no responde en algunos casos a los patrones de esa opacidad de la moda postmoderna que atrapa a un tipo de consumidores esotéricos capaces de sacrificar el deleite de un buen jamón de Jabugo y sustituirlo por determinados complementos alimenticios de una orientalizada dieta mediterránea que recurre a cultivos allende nuestras fronteras a unos costes ambientales prohibitivos y asequibles exclusivamente para un primer mundo desenfrenado por el consumo, así como de productos naturales y ecológicos sacados de las despensas maqui-ladas de las tiendas de dietética?

Véase también: Ecología, Humanismo.

Bibliografía:

- BENNISON, J. (1987), *365 recetas de cocina vegetariana*. Barcelona, Editorial Ramos-Majos.
- ECO, Umberto (1999), «Guisantes y otras vainas –el mejor alimento–», *El País Semanal*, (14 de noviembre), 67-68.
- HARRIS, Marvin (1985), *Bueno para comer*. Madrid, Alianza Editorial.
- MOSTERÍN, Jesús y RIECHMAN, Jorge (1995), *Animales y ciudadanos*. Madrid, Talasa.
- RIECHMAN, Jorge (2000), *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*. Madrid, La Catarata.
- ROSELL, J. (1998), *El Libro de la cocina natura*. Barcelona, Integral/RBA.
- SINGER, Peter (1999), *Liberación animal*. Madrid, Trotta.

JOSÉ GUTIÉRREZ PÉREZ
y RUBÉN RODRÍGUEZ RAMÍREZ

VERDES. Véase *Movimientos Ecologistas*.

VIOLENCIA. En los diccionarios de la lengua española se habla de violencia cuando se realiza una acción que desemboca en un estado «fuera de lo natural», una ruptura de la armonía, provocada por la acción de cualquier ente. Referida a actos humanos se emplea cuando éstos inciden «contra el modo regular», «fuera de razón»; cuando se actúa contra la equidad o la justicia, con ímpetu o fuerza (del latín *violentia*, uso excesivo de la fuerza). Asimismo se aplica a las acciones de personas y grupos con un carácter desmedidamente pasional, impetuoso o colérico, que se dejan aconsejar fácilmente por la ira. También se usa para definir actos guiados por las falsedades, fraudes e imposturas naturales. Por todo ello se ha equiparado continuamente la violencia a la ausencia de paz.

Sin duda la *violencia* es uno de los aspectos de nuestras vidas que más nos preocupa; si ella no existiera probablemente ni siquiera hablaríamos de la paz. En este sentido podríamos decir que la *violencia* es vivida como la ruptura de un «orden establecido», de una armonía preexistente, de unas condiciones de vida en las que se realizan las expectativas de existencia de la especie humana. Desde esta perspectiva la especie humana podría considerarse ante todo como «exitosa» por su capacidad de colaboración y cooperación para adaptarse y extenderse a los diversos ecosistemas del planeta y, contrariamente, como «fracaso» por supeditar a sus actuaciones, a su voluntad, el resto de la naturaleza y las formas de vida (llegando a provocar incluso la extinción de las mismas).

Esta última tendencia depredadora –en la que se supeditan las «necesidades» de todo el entorno a las propias– ha llegado a alcanzar a la propia especie (matanzas, explotaciones, contaminación, colonialismo e imperialismo, discriminación de género, etc.) de tal manera que poblaciones enteras sufren por las decisiones de sus congéneres e, incluso, podría existir peligro para la supervivencia del conjunto de la misma (guerra nuclear, etc.).

En nuestros días, puede que la *violencia* generada por estos comportamientos y los deseos desmesurados haya calado tanto en nuestras vidas privadas y colectivas, se haya vuelto tan cotidiana, que haya que hacer un gran

esfuerzo para «comprenderla» en todas sus dimensiones y, a partir de ahí, intentar amiorarla al máximo.

Sin embargo, la violencia no es innata, sino que se aprende a lo largo de nuestras vidas. Así se ha encargado de señalarlo una y otra vez la UNESCO, particularmente con la *Declaración de Sevilla*. Hay rasgos que podemos heredar genéticamente, y ello puede influir en nuestro carácter, pero los comportamientos violentos son, desde luego, una evolución condicionada por el entorno social y cultural en el que nos encontremos. La agresividad ha sido confundida en muchas ocasiones con la violencia, cuando en realidad es solamente una predisposición que es moldeada en un sentido u otro por la cultura. Así, los niños que crecen entre abusos, humillaciones y crueldad tienden, con el tiempo, a adoptar conductas agresivas; los violadores en la mayoría de las ocasiones han sufrido vejaciones en su infancia, etc. La educación para la paz ha desvelado cómo en la mayoría de las ocasiones las semillas de la violencia se siembran en los primeros años de vida, se desarrollan durante la infancia y dan su fruto en la adolescencia, todo ello rodeado de los aspectos inhumanos del entorno y las condiciones sociales.

La *violencia* es algo que se ubica en nuestra conciencia (que aprehende y genera símbolos) y se manifiesta a través de lo que sentimos, pensamos y verbalizamos, inmersa en un «mundo» conflictivo ante el cual da unas determinadas respuestas, que evaluamos como negativas en la medida en que tenemos unas normas culturales y unos valores que así lo aconsejan. Estos sentidos han sido permanentemente matizados y ampliados al haberse convertido en un objeto de interés de las Ciencias Sociales y Humanas y, particularmente, de la investigación para la paz.

Muchos investigadores, entre ellos especialmente el noruego Johan Galtung, han contribuido a interpretar la *violencia* en relación con el no desarrollo de las posibilidades potenciales (somáticas y mentales) de los seres humanos. Lo cual, a su vez, también se puede traducir en clave de satisfacción o no de las necesidades, siempre teniendo en consideración los niveles socialmente posibles en cada

situación y momento. De esta manera también se puede entender que haya conflictos permanentes ante la realización o no de estos potenciales. La *violencia* sería identificada cuando tales expectativas no se cumplen, cuando las necesidades no se cubren. Es por estas razones por lo que una definición genérica de la *violencia* podría corresponderse a todo aquello que, siendo evitable, impide, obstaculiza o no facilita el desarrollo humano, el crecimiento de las capacidades potenciales.

Con la progresión de los estudios sobre la *violencia* se ha llegado a descubrir su carácter multifacético y su ubicuidad en diversas escalas (micro, meso o macro) y ámbitos (individuos, familias, grupos, instituciones, etc.). Efectivamente, en el mundo actual la violencia se manifiesta en las guerras y todas las instituciones que las soportan (ejércitos, armamentismo, etc.), en la economía (falta de recursos, explotación, discriminaciones, marginación), en la política (dominio de uno o varios partidos, totalitarismo, exclusión de los ciudadanos en la toma de decisiones, lucha armada por el poder, etc.); en la ideología (subordinación de la información a intereses ajenos a la «verdad», manipulación de la opinión pública, propaganda de conceptos de trasfondo violento y discriminador, etc.); en la familia (autoritarismo, discriminación de la mujer, subordinación de los hijos, etc.); en la enseñanza (pedagogías no liberalizadoras, autoritarismos, castigos corporales, intransigencias, etc.); en la cultura (etnocentrismo, racismo, xenofobia, discriminación de género, consumismo, etc.).

Aunque la violencia se institucionaliza socialmente, sólo en la historia «reciente» de la Humanidad se fija como un modo para mantener el poder y la supremacía de algunos grupos. Sin embargo, esta visión ha deformado la noción contemporánea que tenemos sobre nuestra propia evolución ya que ha habido cierta tendencia a explicar todos los acontecimientos sociales en clave de violencia. En parte porque era un recurso de los «vencedores», que de esta forma exaltaban sus triunfos, en parte por la creencia de que al resaltar la maldad humana ésta puede ser rechazada más fácilmente. Por ejemplo, Karl Marx pensaba que la violencia era la «partera de la

historia», es decir, toda la historia, incluida la cultura, la diplomacia, los intercambios, etc., habría sido resultado de la violencia, de las guerras, explotaciones, complots, homicidios, revoluciones, etc. Esta perspectiva puede que tenga sus raíces en una generalización desmedida de algunas interpretaciones dadas por las religiones, al menos en el pensamiento judeocristiano occidental, *perspectiva negativa de nuestra especie* (relativamente comprensibles en momentos históricos de tensiones y crisis). Es como si a pesar de la secularización del pensamiento el *pecado original* estuviera aún presente en nuestras reflexiones, y nos hiciere percibir exageradamente nuestros componentes negativos.

En cualquier caso, los senderos para desvelar las lógicas de la violencia, las características de los actores que la ejecutan, los espacios donde se producen, las relaciones con otros fenómenos y con ella misma, han servido para entender mejor sus dinámicas, para mejorar la apreciación «violentológica». Efectivamente, la preocupación inicial por las guerras llevó inmediatamente al estudio de la violencia (en los gobiernos, en los estados, los diversos intereses, etc.) como comportamiento explicativo de las mismas, y lo mismo sucedió con otras formas de violencia. Esta preocupación ha estado presente, en las últimas décadas, en debates de universidades, centros, instituciones, foros de todo tipo y publicaciones, con lo que se ha ido profundizando paulatinamente en las claves explicativas de los comportamientos violentos.

En esta línea, con el paso del tiempo, los investigadores de la paz hemos llegado a distinguir entre distintos tipos de violencia como una herramienta intelectual que nos permite comprender mejor su fenomenología y las inducciones, incitaciones e interacciones que se establecen entre ellas. Así se ha llegado a distinguir entre violencia directa, estructural y, más recientemente, cultural y simbólica, de acuerdo con las características, ámbitos y dimensiones donde se desarrollan. Como toda conducta humana, no se puede decir que estemos cerca de poder dar explicación a todas sus casuísticas, pero sí que gracias al esfuerzo de muchos investigadores se ha progresado bastante en clarificar algunas de ellas.

Véase también: Agresividad, Conflictos, Desarrollo humano, Investigación para la paz, Paz, Violencia cultural, Violencia directa, Violencia estructural.

Bibliografía:

- AA. VV. (1981), *La violencia y sus causas*. París, UNESCO.
- COTTA, Sergio (1987), *Las raíces de la violencia*. Pamplona, EUNSA.
- GALTUNG, Johan (1995), «Violencia, Paz e Investigación sobre la Paz», en *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*. Madrid, 311-354.
- MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2003), *Los sentidos de la violencia*. Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos/Editorial Universidad de Granada.
- ROJAS MARCOS, Luis (1995), *Las semillas de la violencia*. Madrid, Espasa Calpe.
- SANMARTÍN, José (2000), *La violencia y sus causas*. Barcelona, Ariel.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

VIOLENCIA CULTURAL. Con el paso de los años los investigadores hemos distinguido entre diversas formas de la misma como una manera de poder profundizar mejor en cada una de sus facetas, aunque en el fondo todas pudieran pertenecer a una misma matriz y estar interrelacionadas. Bajo el concepto de *violencia cultural* se intentan comprender todas las facetas culturales que de una u otra forma apoyan o justifican las realidades y prácticas de la violencia. Si la violencia directa es generada desde el propio agresor y la violencia estructural está organizada desde el sistema –la estructura–, la *violencia cultural* lo hace desde las ideas, las normas, como alegato o aceptación «natural» de las situaciones provocadas por ella. Es decir, todo aquello que, en definitiva, desde la cultura legitime y/o promueva la violencia de cualquier origen o signo.

La cultura como conjunto de normas e instituciones propias de cada sociedad intenta justificar y dar coherencia a todas las actuaciones que las personas llevan a cabo, favorece la integración entre ellas, con otros gru-

pos, comunidades, el conjunto de la humanidad y con la naturaleza y el universo. Por tanto las culturas han tenido que integrar y armonizar los conflictos, la paz y en el caso que ahora abordamos, la violencia. Pero a partir de un determinado momento la cultura no sólo justifica sino que también puede promover la acción en un determinado sentido. Por eso nos preocupan seriamente aquellos aspectos en los que disculpa y promueve la violencia.

Así, la *violencia cultural* podría identificarse con la «ideología» de la violencia, como una especie de «superestructura» de los sistemas violentos, unas construcciones culturales que conviven, cubren e intentan armonizar y darles coherencia. En este sentido, actúa en todos los ámbitos de la cultura (ética, religión, moral, leyes, ciencia, filosofía, literatura, arte, etc.). Por ejemplo, ciertos discursos sociales y políticos se convierten en justificadores de formas de explotación o marginación; la palabrería y la propaganda alienadora; la manipulación sesgada e intencional de las ideas para perpetrar con éxito el adoctrinamiento generalizado; la información deformada de los medios de comunicación de masas; algunas costumbres, ritos y actos institucionales que pueden contribuir a difundir directamente la «utilidad» de la violencia; las propuestas que incluyen discriminaciones por razones de creencias, religión, sexo, color de la piel u otras diferencias físicas; las ideas que justifican que el acceso al bienestar no sea igualitario o democrático; las razones que justifican la guerra, la explotación, la marginación, la pobreza, el analfabetismo, la propia marginación cultural; etc.

En el mundo contemporáneo las realidades de la violencia son cada vez más complejas; no solamente extienden su presencia a todas las escalas de las actividades humanas (individuos, familias, grupos, ciudades, regiones, países, o todo el planeta), sino que se adaptan a las nuevas formas (colonialismo, imperialismo, aspectos del liberalismo y la globalización). Veamos cómo, por ejemplo, desde un sistema mundial estructurado en centros y periferias de acuerdo con la capacidad de acceso a los recursos, la violencia cultural

genera visiones que incluyen formulaciones de etnocentrismo, jerarquía, dominación, «meritocracia», sin tener en cuenta el respeto de los derechos humanos, ni la justicia y la equidad que permitan un desarrollo sostenible y autocentrado. También los intentos de imponer modelos culturales universales (p. e.: el «pensamiento único») que infravaloran o niegan la riqueza y el valor actual y estratégico de la interculturalidad.

Muchas corrientes contemporáneas de la investigación conceden una importancia esencial al lenguaje en la construcción de la cultura, ya que se relaciona e induce las formas de pensar y de actuar. Desde esta perspectiva debemos conceder gran importancia tanto a la promoción de una cultura de la paz, plural e integradora, como a la des-construcción de la violencia cultural. Sin ninguna duda, las palabras, las frases, la lengua se convierten en elementos de primer orden en la creación de relaciones pacíficas –o en su caso violentas–. Debemos ser conscientes de ello y utilizarlas para reconocer a los demás, dulcificarlas, dotarlas de cariño y amor, liberarlas de agresiones, marginaciones o ignorancias. Algunos autores han prestado especial atención a los símbolos como elemento central en la construcción de nuestro lenguaje, conocimiento, actitudes y conductas y, en consecuencia, podríamos hablar de una violencia simbólica como la elaboración más abstracta de las discriminaciones y marginaciones entre los seres humanos.

Véase también: Violencia, Violencia directa, Violencia estructural, Violencia simbólica.

Bibliografía:

- BORDIEU, Pierre (1991), *Language & symbolic power*. Cambridge.
- GALTUNG, Johan (1990), Cultural violence, *Journal of Peace Research* 3. vol. 27, 291-315.
- , (1996), *Peace by Peaceful Means*. Londres, Sage/PRIO.
- MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2003), *Los sentidos de la violencia*. Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos/Editorial Universidad de Granada.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA
y FRANCISCO A. MUÑOZ

VIOLENCIA DE GÉNERO. Violencia derivada de los conflictos de género. La violencia de género se traduce sobre todo en violencia contra las mujeres, en tanto se ubica en el contexto del patriarcado, que se apoya en el sistema ideológico del sexismo, que sostiene la inferioridad y subordinación de la mujeres, lo que constituye por sí mismo una manifestación de violencia estructural.

La violencia de género se expresa en toda una serie de manifestaciones diferentes, ligadas a las desigualdades de género y a los límites a la libertad de las mujeres, tanto si se trata de violencia organizada o no organizada, como de violencia directa o violencia estructural. En su base se hallan los estereotipos de género que hoy en día aún defienden la superioridad masculina y la atribución de determinadas actividades y características intrínsecas a uno y otro sexo, y que suelen situar a los varones en posiciones de poder o dominio sobre las mujeres. De este modo, la libertad de elección de las mujeres está condicionada por las expectativas que socialmente se tienen de ellas, limitando su capacidad de decisión respecto a su actividad o profesión, su estado civil, su expresión sexual, etc. Al mismo tiempo, estos condicionamientos las conducen generalmente a posiciones de subordinación o inferioridad, al identificarse lo masculino como más importante socialmente, es decir, aquello de lo que están «naturalmente» apartadas. Estas conceptualizaciones afectan a la calidad del vida de las mujeres, limitando su capacidad adquisitiva o su libertad personal. Por ejemplo, la educación para el rol de género tradicional ha tenido como consecuencia tanto una menor tasa de alfabetización de las mujeres, pues a menudo se considera que la formación intelectual no les es necesaria e incluso es peligrosa para su función en la sociedad, como una elección de carrera o profesión en función del género, lo que ha solido conducir a las mujeres a las actividades menos valoradas socialmente y económicamente menos ventajosas.

Esta violencia estructural puede traducirse en violencia física directa, como en los malos tratos conyugales. Hoy en día, la violencia de género es a menudo equivocadamente confundida o identificada con los malos tratos y

la violencia doméstica. No obstante, esta última, a menudo contemplada tan sólo como agresión física o psíquica directa, integra tanto la categoría de género (mujeres) como de edad (niños y niñas, ancianos y ancianas), al tiempo que su ámbito es lo doméstico (la casa y la familia), independientemente de su repercusión en lo público, mientras que la violencia de género está presente en un ámbito más amplio. Por otro lado, los malos tratos conyugales forman parte de la violencia de género, no sólo por ser una forma casi específica de agresión contra las mujeres, como lo son también la violación o el acoso sexual —los casos inversos, es decir, de agresión de mujeres contra hombres son muy minoritarios; el maltrato, la violación y el acoso entre hombres son otra cuestión, independientemente de que puedan sustentarse en la misma ideología básica que hay detrás de la violencia de género—, sino también porque detrás de ellos se encuentra una ideología que sostiene y justifica toda la violencia estructural de género. Dentro de esta violencia directa de género puede aludirse al acoso sexual y a la violación, que se sustentan en el estereotipo que considera a las mujeres como cuerpos al servicio de las «necesidades» masculinas; el infanticidio selectivo aplicado a las niñas en determinadas sociedades; o costumbres agresivas con el cuerpo de las mujeres, como la ablación del clítoris. También cabe añadir determinadas prácticas con repercusiones físicas negativas, como una histórica menor atención médica a las mujeres o a sus problemas específicos de salud, o la subalimentación de las niñas en culturas donde se considera más importante la crianza de niños varones, e incluso la imposición de modelos estéticos que agreden el cuerpo de las mujeres.

También se puede expresar en forma de violencia institucional, con legislaciones que legitiman de forma explícita la discriminación y la falta de libertad de las mujeres, incluso bajo formas de violencia directa, de la que los talibán de Afganistán son su expresión más extrema.

En relación con esta cuestión marco, la violencia de género se manifiesta también en la resistencia del colectivo masculino a la incorporación de las mujeres a las actividades

consideradas tradicionalmente propias de hombres, y que se puede expresar de manera sutil en diversas estrategias laborales y políticas o el control de posiciones de poder, y de forma violenta en los malos tratos familiares ligados a los deseos de emancipación femenina, o de nuevo en la violencia institucional (a veces directa) que impide por ley el acceso de las mujeres a los ámbitos de poder político, económico, cultural y religioso, devolviendo a las mujeres a su ámbito «natural» doméstico, a menudo con la excusa de que determinadas actividades o prácticas son perjudiciales para su salud física y psíquica, y, sobre todo, la de sus hijos y de la sociedad en general.

Asimismo, se expresa en la resistencia masculina a compartir tareas tradicionalmente consideradas femeninas, como el trabajo doméstico, lo que ha tenido como consecuencia un desigual reparto del tiempo de trabajo y ocio según el género. En efecto, si bien la jornada laboral de los hombres y su tiempo de ocio se encuentran definidos por unos horarios fijados, la de las mujeres se extiende al cuidado de la casa y su familia, empleándose en el trabajo doméstico buena parte del tiempo que teóricamente habría ser de ocio. Esto se ha traducido en la llamada «doble jornada» de las mujeres, que dificulta su vida profesional y su participación activa en política, perpetuando la situación de subordinación y limitando su capacidad de elección. Esta ausencia de ocio conlleva a su vez que las mujeres dispongan de menos tiempo para realizar actividades dirigidas a la satisfacción personal, como las de carácter intelectual, lo que repercute, entre otras cosas, en un déficit de formación que dificulta a su vez el acceso a los ámbitos dirigentes.

Por otro lado, la victimización de las mujeres en los conflictos políticos y culturales forma parte de esta violencia estructural, traducida a violencia física directa. Por ejemplo, las violaciones de guerra han sido una de las constantes a lo largo de la historia hasta nuestros días, como quedó bien patente durante el conflicto de los Balcanes (1991-1995), utilizándose la posesión del cuerpo de las mujeres como medio de desmoralización del enemigo y de afirmación simbólica del dominio

sobre el área conquistada. En cuanto a los desplazamientos de población civil por causa de la guerra, son mayoritarias las mujeres y los niños entre los refugiados, además de ser discriminados en la distribución de los recursos alimenticios, en favor de los combatientes, cuya fortaleza física se considera más indispensable para poder sostener la lucha. Además, cabe aludir a la persistencia e incluso reactivación de costumbres fundamentalistas en muchos países, que, bajo la apariencia de tradiciones culturales, dominan y agreden a las mujeres, controlando su cuerpo, su sexualidad, su reproducción y su palabra; acciones que son patentes en los movimientos fundamentalistas islámicos, y particularmente en los talibán, y en la práctica de la ablación del clítoris en extensas regiones de África. En este caso, la reafirmación de una violencia sobre las mujeres se liga a la supervivencia de la identidad de un grupo frente al intento de dominación cultural externo. En este sentido, los intentos de las mujeres por lograr la igualdad y la emancipación son entendidos como «contaminaciones» de las sociedades enemigas, lo que obstaculiza una percepción real de la opresión de género por parte de las mujeres en estas sociedades.

La feminización de la pobreza, por otro lado, forma parte esencial de la violencia de género, que supone un menor acceso de las mujeres a las fuentes de riqueza, sea de origen patrimonial o laboral. Tanto en los países del Tercer Mundo como en los barrios marginales de Occidente, muchas mujeres, con escasos recursos, están encargadas de la subsistencia del grupo familiar. Incluso en los sectores más desarrollados, la mayor dificultad de las mujeres para acceder al mercado laboral y la menor cuantía de sus salarios repercute directamente en una menor disponibilidad de recursos económicos, lo que conlleva además una seria dificultad de emancipación personal. Y, en general, en todas las clases sociales, se observa una desigual distribución de la riqueza dentro del grupo familiar. De este modo, por ejemplo, en caso de divorcio, si bien éste puede suponer para el marido una merma seria en su capacidad adquisitiva, a las mujeres, sobre todo si se hacen cargo de los niños, lo que sucede ha-

bitualmente, las suele conducir directamente a una situación de precariedad económica, e incluso a la pobreza.

Uno de los mayores logros del feminismo ha sido incluir dentro de la violencia estructural esta violencia de género, de modo que la paz positiva no puede ser concebida mientras la mitad de la humanidad, las mujeres, no disfrute de equiparables grados de igualdad, libertad y desarrollo que los hombres.

Véase también: Conflictos de género, Feminización de la pobreza, Género, Patriarcado, Paz positiva, Sexismo, Violencia estructural.

Bibliografía:

- BLANCO GARCÍA, Ana Isabel (Comp.) (1996), *Mujer, violencia y medios de comunicación*. León, Universidad de León.
- BROCK-UTNE, Birgit (1989), *Feminist Perspectives on Peace and Peace Education*. Nueva York, Pergamon.
- FISAS, Vicenç (Ed.), (1998), *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*. Barcelona, Icaria.
- HENRÍQUEZ, Narda y ALFARO, Rosa María (Comp.) (1991), *Mujeres, violencia y derechos humanos*. Madrid, IEPALA.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida y MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores (2000), La paz desde la perspectiva de los Estudios de Género: Una aportación fundamental para construir un mundo más igualitario, justo y pacífico, en RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier (Ed.), *Cultivar la paz. Perspectivas desde la Universidad de Granada*. Granada, Universidad de Granada, 125-132.
- RENAU, María Dolores (Ed.) (1996), *Integrismos, violencia y mujer*. Madrid, Pablo Iglesias.
- M.^a DOLORES MIRÓN PÉREZ

VIOLENCIA DIRECTA. Violencia directa (física, psicológica y verbal) son aquellas situaciones de violencia en que una acción causa un daño directo sobre el sujeto destinatario, sin que haya apenas mediaciones que se interpongan entre el inicio y el destino de las mismas. Es una relación entre entidades humanas (personas, grupos, etnias, instituciones, estados, coaliciones, etc.) de violencia

siguiendo un proceso sujeto-acción-objeto, sin que casi nada obstaculice la ejecución del mismo. En consecuencia, par a evitarla bastaría con que el sujeto o los sujetos que deciden ejecutarla decidieran en sentido contrario eliminar dicha violencia.

Para Johan Galtung la violencia está presente cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones afectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales. La definición de estas «realizaciones potenciales» ha sido uno de los ejes de debate que ha conectado con las diversas teorías de las necesidades y su satisfacción. Este investigador formuló, a finales de los años sesenta, varias distinciones para ver cuales son las dimensiones de la violencia: entre física y psicológica; enfoque positivo y negativo sobre la misma; existencia o no de objeto receptor del daño; existencia o no de un sujeto actuante, deliberada o no; manifiesta o latente. Para Galtung era indispensable tener una concepción amplia de violencia que debería de ser lógica, no una lista de cosas indeseables.

No olvidamos que la evolución del concepto de violencia discurre paralelo y en íntima conexión con el concepto de paz. A medida que la teoría de la paz se hace más compleja, se amplía el concepto de violencia, entendiendo ésta como todo aquello que, siendo evitable, impide, obstaculiza el desarrollo humano, comprendiendo, por tanto, no sólo la *violencia directa*, sino también la denominada *violencia estructural* (pobreza, represión, alienación...). Y, finalmente, hay que añadir el concepto de *violencia cultural* (o *simbólica*) para señalar a todo aquello que en el ámbito de la cultura legitime y/o promueva tanto la violencia física como la violencia estructural.

Desde la investigación para la paz, la violencia descubre su carácter multifacético y su presencia en diversas escalas y ámbitos: guerras constantes y cotidianas; en la economía (falta de recursos, explotación, discriminaciones, marginación, etc.); en la política (el dominio de uno o varios partidos, el poder, el totalitarismo, la exclusión de los ciudadanos en la toma de decisiones, la revolución, la lucha armada por el poder, etc.); en la ideología (subordinación de la información a in-

tereses ajenos a la «verdad», manipulación de la opinión pública, propaganda de conceptos de trasfondo violento y discriminator, etc.); en la familia (autoritarismo, discriminación de la mujer, subordinación de los hijos, etc.), en la enseñanza (pedagogías no liberalizadas, autoritarismos, castigos corporales, intransigencias, desobediencia injustificada, etc.); en el ejército (obediencia irreflexiva del soldado, castigos fuertes, autoritarismos, jerarquización, etc.); en la cultura (etnocentrismo, racismo, xenofobia, androcentrismo, consumismo, etc.).

Sin embargo, la guerra tradicional ha sido interpretada como el más claro caso de violencia directa en la que los ejércitos, los soldados, quitaban la vida a sus víctimas. Otras agresiones como asesinatos, robos, malos tratos domésticos, violaciones, etc., son entendidas también como violencia directa. Hasta cierto punto, las primeras etapas de la investigación para la paz estuvieron centradas ante todo en este tipo de violencia, hasta que se percibió que los efectos de otras manifestaciones de la misma eran tanto o más devastadores que sus formas inmediatas o más visibles.

La violencia directa se utiliza para distinguirla de las otras formas de violencia (estructural, cultural y/o simbólica) el que la acción con la que se priva a las personas del disfrute de su bienestar, se produce tras una serie de pasos en los que la decisión tomada se ejecuta con cierta distancia marcada por los agentes que la ejecutan, por el tiempo que transcurre y por el espacio donde se produce.

La violencia directa en un análisis de privación de necesidades básicas por la *seguridad* o *supervivencia* se manifiesta en homicidios, genocidios, etc.; en cuanto a *bienestar*, se produce las manifestaciones de miseria, mutilación, sanciones, etc.; en cuanto a *identidad*, se produce una ciudadanía de segunda clase, resocialización o des-socialización desde la propia cultura, etc.; *libertad*, se producen represiones, detenciones, expulsiones, y todo un largo etcétera que nos ayuda a comprender cómo las necesidades humanas básicas se ponen de manifiesto desde el campo de la violencia.

Enfrentar los datos de la violencia directa desde la investigación para la paz, relaciona con todos aquellos fenómenos sociales, que de una u otra forma, condiciona la regulación de los conflictos; así, no sólo se ha preocupado por problemas de micro, meso o macro escala. Sino que, en efecto, el armamentismo, el conflicto norte/sur, la pobreza, el racismo, la xenofobia, la seguridad alimentaria, las relaciones de género, la salud, el control de la información, los procesos de toma de decisiones, los derechos humanos, el control de la ciencia y la tecnología, el cambio global en el medio ambiente, etc., forman parte de su horizonte de un futuro donde todos los seres humanos tengan cabida.

Véase también: Guerra, Investigación para la paz, Violencia, Violencia cultural, Violencia estructural, Violencia simbólica.

Bibliografía:

- GALTUNG, Johan (1981), «Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia y su tipología», en AA. VV., *La violencia y sus causas*. París, UNESCO, 91-106.
- , (1993), «Los fundamentos de los estudios sobre la paz», en RUBIO, Ana (Ed.), *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*, Granada, Universidad de Granada, 15-46.
- , (1996), *Peace by Peaceful Means*. Londres, Sage/PRIO
- MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2003), *Los sentidos de la violencia*. Granada, Instituto Paz y Conflictos/Universidad de Granada.
- FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA
y FRANCISCO A. MUÑOZ

VIOLENCIA ESTRUCTURAL. Define aquellos procesos de la violencia en los que la acción se produce a través de mediaciones institucionales o «estructurales». Podría ser entendida como un tipo de violencia indirecta presente en la injusticia social y otras circunstancias que en definitiva hacen que muchas de las necesidades de la población no sean satisfechas cuando, con otros criterios de funcionamiento y organización, lo serían fácilmente. También desde su origen, y en relación con las mediaciones que la hacen

posible, pone de manifiesto los impulsos, incitaciones e interacciones entre unas y otras formas de violencia.

Este avance en la comprensión de la violencia ha sido, hasta cierto punto, paralelo a la ampliación del concepto de paz en el que no bastaba con la negación de la violencia directa sino que se asumía la relación entre paz y justicia. Ello ha permitido a la investigación para la paz avanzar considerablemente en el estudio unitario de muchas manifestaciones y expresiones de la violencia cuyas explicaciones estaban agotadas o dispersas en los distintos ámbitos de las ciencias humanas y sociales.

La idea de *violencia estructural* se gestó poco a poco, ante la necesidad de explicar las interacciones de las prácticas violentas en los diversos ámbitos sociales. Tal vez se pueda encontrar un significativo precedente en las explicaciones que los teóricos marxistas daban a la explotación y la marginación de los trabajadores, aunque al dar demasiada importancia a las condiciones económicas dejaron de lado otras interpretaciones. Otro precedente más cercano está en los años sesenta cuando Martin Luther King, líder no violento de los negros norteamericanos en su lucha contra el racismo, contribuyó a entrever causas más profundas de la marginación en algunos de sus escritos. Sin embargo, ha sido el investigador para la paz Johan Galtung quien más ha contribuido, con sus escritos al respecto, a explicarla, difundirla y hacerla operativa a la mayoría de los investigadores sociales y de humanidades.

Este último explicaba cómo la violencia estructural englobaría a la pobreza condicionada estructuralmente (cuando no estuviera garantizado el acceso a bienes como alimentos, agua, vestido, vivienda, medicamentos y escolaridad), a la represión política (cuando se vulneren derechos como los relativos a la libertad de expresión, de reunión, de movimiento, de protección jurídica, de movilización, de formación de la conciencia, al trabajo, etc.), y a la alienación (cuando hubiera obstáculos, evitables, a la satisfacción de necesidades tales como la de comprender las condiciones de la propia existencia, de comunidad, de compañerismo, de amistad, de solidaridad, de alegría, de dar significados a

la propia vida, de tener algún tipo de comunicación con la naturaleza, etc.).

Como se puede comprobar, este concepto permite desvelar las formas ocultas y estáticas de la violencia, y las relaciones que pueden existir entre unas y otras formas de la misma. Efectivamente la violencia de los sistemas (hambre, miseria, analfabetismo, incultura, dependencia, desigualdades de género, etc.), sus causas, mecanismos y resortes están, en muchas ocasiones, velados por otras circunstancias que, además, hacen que sean más difícilmente detectables. Todo ello genera la frustración de no poder realizar las potencialidades propias del ser humano y además encontrar dificultades para descubrir las causas de que esto ocurra. No hay un sujeto agresor (personas, grupos o instituciones) perceptible que se pueda identificar fácilmente, no se puede personalizar, puede que tampoco responsabilizar, en nadie concreto, ya que está enmascarado en una trama de decisiones que se toman en sistemas o estructuras que resultan, en definitiva, injustas.

Hoy en día hay muchas manifestaciones que podrían ser interpretadas bajo esta perspectiva; por ejemplo, muchos niños mueren cotidianamente de hambre, la razón inmediata es la falta de disponibilidad de alimentos por parte de sus familias, o de las autoridades locales. Todo ello puede ser debido a la falta de producción de las tierras, a inadecuadas decisiones en la planificación; a la incapacidad de sus autoridades gubernamentales, cuando no a la corrupción; a la falta de ayuda suficiente por parte de los países desarrollados; a la desestructuración de la economía regional, a su vez relacionada con el intercambio desigual que se realiza internacionalmente, y con las secuelas del colonialismo.

La violencia, como muchos de los sistemas humanos, ha alcanzado dentro de la globalización un grado de complejidad en el que las relaciones que se establecen entre unas y otras formas de la misma son, en parte, determinantes en sí mismas y por tanto, dando otra vuelta de tuerca, las verdaderas razones no son las aparentes sino otras profundas que se sustentan y retroalimentan entre sí.

Otra manera de ver el problema es reconocer cómo, en la mayoría de las ocasiones, quien

la sufre (el objeto de la misma), no la percibe como tal, no tiene «conciencia» de su situación, porque existen mediaciones que le impiden visualizarla (violencia cultural). Se percibe como algo natural, inmutable y, en su caso, las razones son aleatorias (mala suerte, el destino, los dioses, etc.), en consecuencia no se le opone ninguna resistencia y, paradójicamente, se «colabora» de manera indirecta con el mantenimiento de la situación.

De otro lado, guiados por el deseo de su desaparición, se podría dar una cierta tendencia a sobredimensionar el «poder» de la violencia estructural, que a su vez también podría acarrear cierta deformación paralizadora, por parcial e inadecuada, de la apreciación y valoración de la realidad. Esta inclinación conecta directamente con visiones sostenidas por tradiciones culturales y religiosas (mazdeísmo, judeocristianismo, islamismo, etc.) y sus imaginarios negativos de la especie humana (paraísos perdidos, pecados originales, calvarios, crucifixión, purgatorios, demonios, etc.), que a la espera de «salvaciones apocalípticas» (Apocalipsis) incapacita e inmoviliza para la regulación pacífica de los conflictos.

Desde las explicaciones que el concepto de violencia estructural nos permite conseguir, las realidades sociales, siempre conflictivas, podrían ser vistas desde las relaciones, interrelaciones y mediaciones entre las regulaciones negativas de los conflictos de la violencia estructural y las regulaciones positivas interpretadas desde la paz imperfecta.

Véase también: Democracia, Justicia, Paz, Violencia, Violencia cultural, Violencia directa.

Bibliografía:

- GALTUNG, Johan (1969), *Sobre la paz*. Barcelona, Fontamara.
- GALTUNG, Johan (1975), *Essays in Peace Research I. Peace: Research, Education, Action*. Copenhague, Christian Eljers.
- , (1981), «Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia y su tipología», en AA. VV., *La violencia y sus causas*. Paris, UNESCO, 91-106.

FRANCISCO A. MUÑOZ
y FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

VIOLENCIA SIMBÓLICA. El concepto de violencia simbólica tiene varias interpretaciones. En principio, la violencia simbólica es simplemente la cara simbólica de la violencia estructural, por ejemplo, tras una conquista, la obligación de convertirse a una religión, o a mostrar los símbolos externos del grupo cultural impuesto: ritos, ropas, lengua, etc. La violencia simbólica, por tanto, en principio, designa los mecanismos de imposición y mantenimiento de poder que operan y emanan de las estructuras y las disposiciones sociales asimétricas y que se manifiestan mediante actos de simbolización para ser reconocidos como tales.

En la interpretación de Pierre Bourdieu, la violencia simbólica es inseparable de la idea de «poder simbólico». Por poder simbólico se entiende la capacidad de determinar socialmente el valor de las representaciones simbólicas sociales, por ejemplo, qué actos son más valiosos que otros para un determinado grupo social, qué formas de acción social tienen más prestigio, etc. Estas representaciones simbólicas operarían dentro de un «campo simbólico», es decir, el campo donde «se invierten» los recursos del poder simbólico: económico, social, artístico, etc. En el modelo de Bourdieu, el poder siempre requiere de una legitimación reconocida (impuesta o no). Esta necesidad de legitimación es la que determina el carácter simbólico de la violencia. Una forma de violencia simbólica es precisamente la de ocultar la «deslegitimación» original del acto de imposición de poder, desviándolo o sublimándole («eufemizándolo», en palabras de Bourdieu) hacia otra cosa, por ejemplo, enfatizando sus beneficios, o convirtiéndolo en complicidad aparente lo que es obligación real.

En la interpretación de René Girard, la violencia simbólica se relaciona con el origen de la religión y sobre todo de la violencia vengativa y del castigo ejemplar (violencia retributiva). Un ejemplo sería el del «chivo expiatorio» de muchas religiones, es decir, aquella víctima propiciatoria que detiene la espiral vengativa de violencia desatada. La víctima propiciatoria es aquella que se elige socialmente precisamente como símbolo de castigo definitivo, es la víctima que ya no ejerce

la violencia sino que la sufre. En este sentido, en la interpretación de Girard, el cristianismo sería un ejemplo de «violencia simbólica». Igualmente, la propia pena de muerte sería una forma de violencia simbólica para extraer no sólo el precio retributivo por la muerte de alguien (un precio que sólo puede extraer la autoridad, no el individuo particular), sino el valor ejemplarizante que simboliza el «no matarás».

Véase también: Violencia, Violencia estructural, Violencia cultural.

Bibliografía:

- BINABURO, José Antonio y ETXEBERRÍA, Xavier (Eds.) (1994), *Pensando en la Violencia: Desde W. Benjamín, H. Arendt, R. Girard y P. Ricoeur*. Bilbao, Bakeaz.
- BOURDIEU, Pierre (1983), *Razones Prácticas*. Barcelona, Anagrama.
- , (1986), *El Sentido Práctico*. Madrid, Taurus.
- , (1991), *Language and Symbolic Power*. Cambridge, Harvard University Press.
- GIRARD, René (1996), *La Violencia y Lo Sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- JOSÉ MANUEL MARTÍN MORILLAS

VOCACIÓN. La Real Academia Española de la Lengua asigna dos claros significados a este vocablo. Por un lado, se puede definir como la inclinación que se tiene hacia un estado, profesión o carrera y, por otro, como la inspiración con que Dios llama a alguna función, especialmente la religiosa. De hecho, podemos usar la palabra vocación de diversas maneras y con distintos sentidos. Cuando se advierte que alguien tiene vocación por algún oficio o profesión, por ejemplo, se comenta que tiene vocación periodística; si alguien realiza su trabajo sin ganas y con hastío se dice que no tiene vocación para esa profesión; asimismo existen escuelas vocacionales; se suele indicar que la entrada en el seminario es por vocación; se habla también de vocación matrimonial, vocación política, vocación del artista, vocación a la alegría, vocación por la justicia, etc.

Indagando en su origen etimológico la acepción más generalizada procede del verbo la-

tino «voco» (llamar) y de su infinitivo pasivo «vocari» (ser llamado). Desde esta perspectiva se le puede asignar una doble dimensión: la que considera la vocación relacionada con un presunto destino personal por el que las personas nos sentimos atraídas y, en consecuencia, es entendida como una llamada por algo que está fuera de nosotros; y la que considera la vocación como una llamada o impulso, gusto o preferencia que surge de nuestro interior, para la realización de algo que se considera valioso e importante y con proyección de futuro.

El punto de vista religioso hace hincapié en la llamada que Dios dirige al individuo y, por tanto, se entiende la vocación como algo externo a él, siendo el propio individuo el que debe responder ante esa llamada. Teniendo en cuenta esta perspectiva, la religión católica distingue dos tipos de vocación: la vocación religiosa y la sacerdotal. La primera de ellas está relacionada con la llamada divina, e implica el acercarse al hecho religioso y a la oración buscando la transcendentalidad del ser humano. La segunda de ellas implica un mayor grado de compromiso y supone participar en el sacerdocio de Jesús de Nazaret y practicar y predicar su doctrina.

Esta interpretación religiosa limita el significado del término exclusivamente al contexto espiritual, no ofreciendo una explicación científica del surgimiento y desarrollo de este impulso o llamada que parece estar fuera del control del individuo ya que se tiene o no se tiene.

Hecha esta primera aproximación al término, es necesario hacer referencia a la otra vertiente de la vocación, la relacionada con la vocación profesional como uno de los aspectos fundamentales de la vida de la persona, en la medida que determina su proyecto de vida y de autorrealización personal. Elegir una profesión no sólo implica el desarrollar adecuadamente las tareas propias de la misma, tener unas responsabilidades, ajustarse a un horario, cobrar un determinado sueldo, tener un estatus social, relacionarse con otras personas, saber manejar herramientas, máquinas o instrumentos, etc., sino que implica escoger una forma de vida. La profesión o el trabajo que desempeñamos en nuestra sociedad llega a ser

nuestra tarjeta de presentación para los demás: estudio derecho, soy administrativo, trabajo en una empresa de servicios, etc. Es por ello que realizar una acertada decisión evitará numerosos problemas y desequilibrios emocionales que son generadores de ansiedad, infelicidad y conflicto principalmente por no existir una congruencia entre lo que hacemos y lo que somos.

Desde una perspectiva científica, la Psicología hace referencia a la conducta vocacional entendiendo ésta como el conjunto de procesos psicológicos que las personas ponemos en marcha en relación con nuestra formación, orientación e integración en el mundo laboral; representando, este tipo de conducta, el culmen del proceso de socialización de cualquier individuo. En este sentido, es necesario considerarla como un proceso que se construye a lo largo del ciclo vital en el que influyen múltiples factores relacionados con el propio individuo y con las características del entorno social donde desarrolla su vida.

Sin duda alguna, las características del entorno socioeconómico van a influir en la conducta vocacional de las personas, en la medida que éste presenta una serie de determinantes que van a repercutir en su futura integración laboral. No podemos olvidar la estructura del mundo laboral y cómo el propio mercado de trabajo fluctúa en función de los cambios económicos, políticos y tecnológicos. También hay que señalar que es este entorno el que ofrece los recursos, las oportunidades y las posibilidades educativas y de formación a los que los individuos pueden optar. Por otro lado, la familia se reconoce como otro de los factores de influencia en la conducta vocacional. Así, aspectos como los recursos económicos, el estatus socioeconómico y, sobre todo, el nivel educativo de los padres se sitúan como claros condicionantes que influyen en la elección vocacional de los hijos.

Con respecto a los factores relacionados con el individuo, habría que mencionar que la historia personal y de aprendizaje así como las experiencias vividas a largo de la trayectoria vital son condicionantes de la conducta vocacional. Aspectos como: la experiencia educativa, el rendimiento académico, las ap-

titudes, los valores, las preferencias e intereses profesionales, la personalidad, la motivación, la inteligencia, el autoconcepto, las expectativas, el género, la edad, etc., también tienen una marcada influencia en el desarrollo de esta conducta.

Llegados a este punto conviene precisar que la conducta vocacional puede ser entendida como un proceso gradual de enseñanza-aprendizaje, que se desarrolla a lo largo del ciclo vital, donde se acumulan experiencias y en el que el individuo se conoce mejor a sí mismo y al entorno que lo rodea, permitiendo que éste llegue a integrarse de manera congruente en el mundo laboral y allanando el camino para conseguir una plena autorrealización personal.

Dentro de este proceso el periodo de la adolescencia se considera como el más destacado de la conducta vocacional puesto que es donde se comienza a forjar el proyecto de vida y la elección de la profesión. De hecho, es en esta etapa donde los intereses profesionales comienzan a hacerse más estables, claros y diferenciados, fruto de la experiencia del joven. Por otro lado, la sociedad exige que en este periodo de edad se tomen decisiones vocacionales que pueden generar conflicto al adolescente, en la medida que éste no tenga claro hacia donde quiere llegar o se dé un enfrentamiento entre los valores o cómo percibe el joven la realidad y otros referentes, como pueden ser los manifestados por la familia, profesores, etc. Así, debe tomar decisiones relacionadas con elegir entre: las asignaturas a cursar, seguir estudiando o pasar al mundo laboral, estudiar bachillerato o formación profesional, escoger el tipo de estudios universitarios a realizar, estudiar en su ciudad o irse a otra distinta, etc.

En un mundo cada vez más complejo, tanto a nivel educativo como laboral, se hace necesario el que se faciliten mecanismos de asesoramiento y orientación vocacional, así como un adecuado desarrollo de la educación para la elección de la profesión, el cual debe realizarse desde los primeros cursos escolares. Esto ha de permitir contar con una adecuada preparación para superar las dificultades y los momentos de incertidumbre que presentan los adolescentes, facilitándoles

una buena toma de decisiones. ¿Qué aspectos son necesarios para realizar una buena toma de decisión vocacional? En primer lugar, es necesario tener un buen conocimiento de sí mismo en relación con: los intereses y preferencias profesionales, la personalidad, las aptitudes, los valores, las expectativas, las metas, el autoconcepto, etc.; en segundo lugar, tener un buen conocimiento del mundo académico y de la estructura del mercado laboral, lo que implica conocer la realidad socioeconómica en la que se vive y; en tercer lugar, saber conjugar y valorar todas las opciones en función de los condicionantes personales y del entorno que le rodea.

Con independencia de las cuestiones precedentes y en el contexto donde se sitúa este vocablo, ¿es posible considerar la existencia de una «vocación de paz y noviolencia»? En este sentido, los modelos de conducta vividos en la infancia pueden ser determinantes. El niño generalmente llega a ser agresivo o violento cuando está viviendo patrones conductuales muy próximos a él (familia directa, amigos, medios de comunicación, entorno sociocultural, etc.) relacionados con la agresividad y los comportamientos de tipo violento. En consecuencia, es fundamental el papel relevante que desempeña la familia, la institución educativa y la propia sociedad en educar para la paz, la convivencia y la noviolencia transmitiendo valores de tipo humanitario y solidario, así como modelos de comportamiento relacionados con la noviolencia.

Por otro lado, es indudable que a muchas personas se les puede asignar una «vocación para la paz y la noviolencia», que no solamente aparece intrínseca a la dimensión religiosa sino que se hace extensiva a una dimensión humanitaria donde la solidaridad, el ayudar, el dar más que recibir, y el arriesgar la vida por los demás son algunos de los valores que dirigen la actuación de estos individuos.

Desde la psicología se podrían determinar y definir cuáles son las características de la personalidad que diferencian y sitúan a una persona en este tipo de «vocación» con independencia del tipo de formación y profesión para los que se han preparado. Tenemos claros ejemplos de médicos/as, maestros/as, enfermeros/as, etc., que desempeñan de ma-

nera altruista su labor profesional en zonas deprimidas y de conflicto.

¿Cuáles son los puntos en común que tienen este tipo de personas? Ante todo estamos ante sujetos cuyos máximos valores los sitúan en la ayuda a los demás, el altruismo, el pacifismo, la noviolencia, el trabajar en situaciones de riesgo y la participación activa ante los conflictos y situaciones de injusticia social. Por otra parte, se pueden considerar determinados aspectos que influyen y matizan la conducta del individuo noviolento, que de alguna forma estarán implícitos en éste, como es el autocontrol, la asertividad, la empatía, las habilidades comunicativas y de interacción social, las creencias, los mecanismos de afrontamiento a la hora de solucionar problemas y conflictos y la toma de decisiones. Aspectos nada desdeñables para cultivar en todos nosotros a lo largo de nuestro ciclo vital.

Véase también: Educación, Empatía, Ideología.

Bibliografía:

- CASTAÑO, Carlos (1983), *Psicología y orientación vocacional: un enfoque interactivo*. Madrid, Marova.
- CASULLO, María Martina (1994), *Proyecto de vida y decisión vocacional*. Buenos Aires, Paidós.
- HOLLAND, John (1966), *The Psychology of vocational choice*. Waltham, MA. Blaisdel.
- OSIPOW, Samuel (1990), *Teorías sobre la elección de la carrera*. Mexico, Trillas.
- RIVAS, Francisco (1993), *Psicología vocacional: enfoques de asesoramiento*. Madrid, Morata.
- , (2003), *Asesoramiento vocacional. Teoría, práctica e instrumentación*. Barcelona, Ariel.

Webs:

- www.investigacion-psicopedagogica.org/revista (Revista electrónica de educación psicopedagógica y psicoeducativa).
- www.eureka.org/software.htm (Página de la organización Eureka).
- www.parinc.com (Recursos de asesoramiento psicológico).
- www.orientared.com (Recursos de Orientación en la Red).

JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ VICENTE



WLPF
(Liga de Mujeres por la Paz
y la Libertad)



WAR RESISTERS' INTERNATIONAL. War Resisters' International es una red mundial de organizaciones independientes, grupos e individuos, fundada en 1921, que tiene como principio su oposición a las guerras, cuyo nombre oficial es el de Internacional de Resistentes a la Guerra (IRG, en castellano) y adopta como logo unas manos que rompen un fusil.

Todos aquellos que pertenecen a WRI-IRG suscriben una declaración de principios en la que manifiestan, solemnemente, que para ellos: «la guerra es un crimen contra la humanidad». Por ello se comprometen a «no apoyar ningún tipo de guerra, y a luchar por la eliminación de todas sus causas». La organización cuenta, en la actualidad, con 90 grupos afiliados en más de 40 países y su oficina principal está en Londres. Para el caso español, las organizaciones afiliadas son: el Movimiento de Objeción de Conciencia (MOC) y la Asamblea Antimilitarista de Cataluña.

Una de las labores históricas más importantes de la Internacional ha venido siendo la difusión y profundización de las diferentes formas de objeción de conciencia: mediante el rechazo al servicio militar obligatorio, denunciando diversas formas de conscripción, por el impago de impuestos que contribuyan al sostenimiento de los ejércitos y los modelos de defensa, no colaborando con los complejos industriales-militares de manera directa o indirecta, con formas de objeción sobrevenida (como la quema de cartillas militares de *reservistas*, devolviendo honores y conde-

coraciones, etc., como se hizo contra la Guerra de Vietnam).

WRI-IRG mantiene un apoyo constante, de tipo político, solidario y jurídico, a los objetores de conciencia de cualquier país. Cada año genera sus listas de objetores encarcelados o enjuiciados por los Estados. Tales listas se publican, simbólicamente, el 1.º de diciembre, día en el que se celebra la jornada de los «Prisioneros por la Paz». La Internacional de Resistentes emite, para ello, un «Certificado de Honor» a todos los encausados o encarcelados por padecer la persecución al haber cometido acciones no violentas contra cualesquiera preparativos de guerra.

La WRI-IRG no es, sin embargo, una organización de gente joven en edad de realizar el servicio militar, sino una entidad mucho más plural. Alberga activistas de varias generaciones de objetores de conciencia, con lo que se comparten experiencias (un ejemplo de ello es el ambicioso programa «Conscription and Conscientious Objection Documentation», Concodoc). Incluye una sección o grupo de trabajo formado por mujeres con experiencia en su oposición a la guerra o su resistencia a los ejércitos (una de esas organizaciones afiliadas es «Mujeres de Negro»). Ha venido afianzando sus trabajos sobre formación y educación en la no violencia y el fortalecimiento social o *empoderamiento* (debates, conferencias, foros). También ha diversificado sus enfoques y trabajos en favor de crear redes informativas y lanzar campañas y acciones comunes en favor de los refu-

giados étnicos, contra los crímenes de guerra, el antimilitarismo en países del Tercer Mundo, etc.

La metodología de la Internacional está fundamentada en el uso de la noviolencia, en todas sus posibilidades: como forma de vida y como lucha contra la opresión. La Internacional combina todas las formas de resistencia activa: desobediencia civil, insumisión, etc., junto a amplias formas de diálogo, reconstrucción, reconciliación y trabajo constructivo alternativo. Todo ello es posible porque en sus organizaciones hay muy diversas corrientes de pensamiento y estilos: anarquistas, quáqueros, antimilitaristas, gandhianos, anticolonialistas, etc.

Durante el período de Entreguerras y en la II Guerra Mundial, los resistentes ayudaron a los grupos que se opusieron a las dictaduras fascistas. Especialmente en Alemania, Dinamarca y Noruega, las células de resistentes tuvieron un papel importante en su lucha contra la legislación nazi, en la ayuda a la población judía o frustrando —con acciones no violentas— la ocupación alemana.

Durante la Guerra Fría, la Internacional apoyó a individuos y grupos que querían ver reconocido su derecho a la objeción de conciencia en el bloque soviético. Denunciaron la ocupación rusa de Checoslovaquia y ayudaron a realizar demostraciones en varias ciudades de la Europa del Este contra la violación de derechos humanos. Asimismo dejaron testimonios de su clara posición doctrinal en contra de cualquier forma de militarismo y armamentismo nuclear, uniéndose resistentes de las dos Europas en declaraciones conjuntas en contra del sistema de la Guerra Fría.

Igualmente, la historia de esta organización ha debido pasar por pruebas muy duras, desde la Guerra Civil española, pasando por la II Guerra Mundial, la Guerra de Vietnam y la Guerra en los Balcanes, en la que muchos movimientos pacifistas han estado divididos por razones nacionalistas o por razones doctrinales sobre si ciertas guerras de carácter defensivo o contra el totalitarismo debían ser respaldadas. Asimismo, los resistentes han tenido profundos debates sobre si debieran admitir como permisible una guerra defensi-

va contra un agresor brutal, en los que muchos de ellos, a título individual, han cuestionado su compromiso porque consideraban que debían apoyar ciertos tipos de guerra. Sin embargo, la posición y la vocación ideológica de WRI-IRG ha sido muy clara: estar en contra de *todo* tipo de guerras.

Su experiencia internacional se vio probada, en 1971, en el Pakistán Este (Bangladesh), con la Operación Omega, en la que mediante una acción directa se llevaron suministros humanitarios a la población. Más recientemente, la Red Internacional de Desertores asociada a la WRI-IRG ha ofrecido apoyo a los resistentes a la Guerra del Golfo o a la Guerra de los Balcanes (1991-1995). De igual modo WRI-IRG, junto a varias organizaciones de paz, ha experimentado una forma de intervención internacional no violenta en los Balcanes con *Peace Team*, trabajando por los derechos humanos y en apoyo a las iniciativas de la sociedad civil en la resolución no violenta de conflictos.

A partir de 1995, la Internacional comenzó un proceso de planificación estratégica dirigido a conseguir una mayor efectividad en su trabajo, con una mayor dimensión política, potenciando la perspectiva de género y apostando por una dimensión más global.

Véase también: Métodos de Acción No violenta, Movimiento Internacional de Reconciliación, Pax Christi.

Bibliografía:

- NONVIOLENT ACTIVIST.* Revista serial que se publica en Estados Unidos.
PEACE NEWS. Revista que se publica en Inglaterra.
RIFLE ROTO. Revista electrónica que se publica en español.
WRI WOMEN. Revista del activismo femenino contra las guerras.

Webs:

- <http://www.wri-irg.org> (Página oficial de la organización).
<http://www.peacenews.info/> (Revista *Peace News*).
<http://www.nodo50.org/moc-carabanchel/> (MOC de España).

<http://www.redoc.org/concodoc> (Proyecto CONCODOC, sobre conscripción y objeción de conciencia).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ

DOCUMENTO
DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS
DE LA WRI-IRG

La Internacional de Resistentes a la Guerra es una red mundial formada por organizaciones independientes, grupos y personas individuales que aceptan la declaración de la IRG:

La guerra es un crimen contra la humanidad. Por ello me comprometo a no apoyar ningún tipo de guerra, y a luchar por la eliminación de todas sus causas

Ella existe con la intención de promover la acción contra las causas de la guerra, así como para apoyar y poner en contacto, a través de todo el mundo, a las personas que se niegan a tomar parte en la guerra o en su preparación. Esta labor tiene como fin el conseguir un mundo sin guerras. La IRG está abierta a toda persona que acepte su Declaración.

La IRG asume la noviolencia. Para algunas personas, la noviolencia constituye una forma de vida. Para todas nosotras y nosotros, es una forma de acción que afirma la vida, habla en contra de la opresión y reconoce el valor de cada persona. La noviolencia puede combinar la resistencia activa, incluyendo la desobediencia civil, con el diálogo; puede combinar la no cooperación –retirar el apoyo a un sistema de opresión– con el trabajo de construir alternativas en positivo. En ocasiones, y como forma de comprometerse en el conflicto, la noviolencia intenta aportar elementos de reconciliación: reforzar el tejido social, dar poder a quienes se encuentran en los márgenes de la sociedad e implicar a gentes de distintos bandos a la hora de buscar una solución. Aún cuando no sea posible alcanzar tales objetivos de modo inmediato, nuestra noviolencia nos mantiene firmes en la determinación de no destruir nunca a otras personas.

La guerra es una forma evitable de violencia organizada. No obstante, sus raíces son

profundas. La IRG pretende que su trabajo incida sobre dichas raíces, sin excluir la transformación de los procesos de socialización y el cambio de los esquemas de dominación que afectan a todos los aspectos de la vida, tanto dentro de una misma sociedad como entre diferentes sociedades. Hay elementos de dominación en la opresión que sufren quienes tienen menos poder, y también en la que se impone sobre la propia naturaleza; las relaciones de dominación pueden venir dadas por factores como el género, la clase, las diferencias culturales y étnicas, y existir tanto entre distintos estados-nación como dentro de los mismos. La preparación para la guerra no está sólo en manos de los ejércitos; nos la encontramos en muchos otros aspectos de la cultura. Los soldados y los políticos no son los únicos responsables, lo son también todas aquellas personas que dan su consentimiento y cooperación. No se trata tan sólo de las personas que, para sentirse satisfechas, necesitan conseguir poder sobre los demás o acumular posesiones, sino también de quienes definen su propia identidad a través de la demonización del Otro, sea en nombre de la religión, de la ideología o de la nación.

La IRG es consciente de la injusticia que existe a nivel global y se enfrenta a ella, así como al papel que los ejércitos juegan en la creación y mantenimiento de dicha injusticia. En 1921, cuando fue creada, la IRG estaba centrada en Europa y la mayor parte del mundo eran aún colonias. Desde entonces, la explotación ha continuado a través de estructuras económicas, políticas y militares, a través de la acción de estados y empresas del mundo industrializado y rico en términos materiales, y a través de la acción de los propios estados post-coloniales. El modelo de explotación económica ha conducido no sólo a una grave situación de desigualdad e injusticia –tanto entre distintas sociedades como dentro de cada una– sino también a la destrucción del medio ambiente. Todo ello con el apoyo de la fuerza militar, y con la cooperación activa, cuando no la implicación directa, de las antiguas potencias coloniales y otros estados dominantes. Nuestra resistencia en contra de este uso de la fuerza militar –así como contra sus preparativos y contra la

militarización social que lo acompaña— va íntimamente unida a la resistencia activa contra los sistemas injustos de los que forma parte. Para enfrentarse a las causas de la guerra hace falta un compromiso por la transformación social. La IRG aspira a unirse a otras iniciativas en la construcción de un mundo basado no en el miedo al poder militar, no en la dominación y las jerarquías, sino en las relaciones de igualdad, donde las necesidades humanas básicas estén cubiertas, donde mujeres y hombres tengan igual voz, donde las distintas culturas y grupos étnicos se acepten entre sí, las fronteras no nos dividan y se respete el equilibrio natural del planeta. Trabajamos para construir sociedades en que cada persona pueda tomar parte en las decisiones que le afecten, y en la que la responsabilidad colectiva y la cooperación voluntaria sustituyan a la opresión.

La IRG nunca podrá estar a favor de ninguna guerra, tanto si la lleva a cabo un estado como si es un «ejército de liberación», o bajo los auspicios de las Naciones Unidas, o si recibe el nombre de intervención militar humanitaria. Las guerras, por muy noble que resulte su retórica, son utilizadas invariablemente al servicio de algún interés económico o político de cara a alcanzar el poder. No obstante, reconocemos que hay situaciones en que se plantea un problema de conciencia, ante episodios como los de resistencia armada contra el fascismo o el genocidio, o de lucha armada de liberación frente a regímenes opresores o impuestos desde el exterior. Cada conflicto merece un análisis. A la vez que unimos nuestros esfuerzos en la lucha contra las políticas militaristas y las estructuras opresivas que llevan a tales situaciones, así como en el desarrollo de formas no violentas de solidaridad, somos conscientes de las limitaciones, a corto plazo, de lo que un enfoque de este tipo puede ofrecer una vez se llega a situaciones como las descritas. Por tanto, nuestra perspectiva es a largo plazo. Sabemos a dónde nos lleva la guerra: al sufrimiento y la destrucción, a la violación y el crimen organizado, a la traición de valores y a nuevas estructuras de dominación. Y por eso la rechazamos, desde nuestro compromiso en la creación de un camino mejor.

El «No a la guerra» de la IRG busca romper el círculo de la violencia. Incluso en la situación más difícil insistimos en buscar las posibilidades que se ofrecen a la acción no violenta, tratando de identificar de qué manera y a través de qué grupos la acción no violenta pudiera contribuir a reducir la violencia. Mantenemos nuestro compromiso en el trabajo a través de la no violencia, desde nuestro convencimiento de que los medios que usemos definirán los fines que consigamos, y porque sabemos que la violencia y la guerra tienen su propia lógica: sabemos que la violencia tiende a sacar lo peor de cada persona, y que no va a ser posible enfrentarse a las causas de la guerra a través de la propia guerra, cuyo efecto será más bien el de alimentar futuros conflictos.

Los grupos y personas que forman la IRG desarrollan una gran variedad de acciones no violentas. Cada persona asume un compromiso personal, pero busca al mismo tiempo el modo en que su compromiso pueda adquirir una dimensión colectiva.

A los grupos de la IRG se les ha venido conociendo sobre todo por la objeción al servicio militar y al pago de impuestos militares, las campañas en contra de la fabricación y el comercio de armas, o por el trabajo en solidaridad con las iniciativas pacifistas existentes en zonas de guerra. Pero puede también haber grupos que lleven adelante proyectos de reconstrucción—tanto física como psíquica— durante y después de una guerra, de dinamización del diálogo entre las partes enfrentadas en un conflicto, o de promoción del desarrollo económico comunitario a pequeña escala. Detrás de todas estas líneas de actuación se encuentra como cuestión fundamental la necesidad de construir una cultura de paz: una cultura que implique una concienciación global e integral, que ponga en relación nuestra forma de vivir y las decisiones que tomamos, con el modo en que todo ello influye sobre las demás personas; una cultura que cuestione los valores militaristas, racistas y patriarcales, y que incluya la perspectiva de las personas marginadas; una cultura que valore la diversidad; una cultura que aliente un sentido de la responsabilidad hacia el mundo y encuentre formas de expresarla

que sean adecuadas a la realidad de cada lugar; una cultura que trate al conflicto desde una perspectiva distinta, buscando su transformación a través de medios no violentos. En este empeño, la Declaración de la IRG supone un primer paso importante.

Aprobada por el Consejo de la Internacional de Resistentes a la Guerra en Carmaux, Francia, Junio de 1997.

WELFARE STATE. Véase *Estado del Bien-estar*.

W.I.L.P.F. (Women's International League for Peace and Freedom = Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad). Organización internacional de mujeres feministas pacifistas que tiene como objetivo la consecución de la paz en el mundo, así como la reivindicación de la libertad, la justicia social, la igualdad y los derechos humanos, a través de la creación de redes de solidaridad y acción femeninas, que superan los marcos estatales por encima de los conflictos entre países. La Liga trabaja en favor de soluciones políticas a los conflictos internacionales, el desarme, la promoción de las mujeres a una plena e igualitaria participación en todas las actividades de la sociedad, la justicia económica y social dentro de y entre los Estados, la eliminación del racismo y de todas las formas de discriminación y explotación, el respeto de todos los derechos humanos fundamentales y el derecho al desarrollo en un medio ambiente sostenible.

La W.I.L.P.F. es la organización no gubernamental de carácter pacifista y feminista tal vez más extendida internacionalmente hoy en día –de ella forman parte mujeres de casi todos los países del mundo– y, desde luego, la de mayor antigüedad y tradición. Surgida en el seno del movimiento sufragista, en el primer tercio del siglo XX, su época de mayor incidencia se sitúa en la Primera Guerra Mundial y en el período de entreguerras, en el que jugaron un destacado e influyente papel en su acción contra las guerras. Su origen se sitúa en el Congreso Internacional por la Paz, celebrado en La Haya el 28 de abril de 1915, en

plena guerra, y organizado por destacadas mujeres de la Alianza Internacional por el Sufragio, que establecieron la conexión entre su lucha por la igualdad de derechos y la lucha por la paz. Al Congreso asistieron 1.136 delegadas de 12 países de ambos bandos y neutrales, con la participación de algunas de las más destacadas representantes del movimiento feminista. Del Congreso surgió un Comité Internacional de Mujeres por la Paz Permanente, que, en 1919, se transformaría en Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad. De este modo, supuso uno de los primeros foros internacionales para la discusión de un programa concreto de paz internacional, que negociaron con las autoridades de los países implicados y neutrales, siendo parte de sus resoluciones incluidas en la formulación de los 14 Puntos para la Paz del presidente Wilson (1918).

Durante el período de entreguerras, la Liga Internacional de Mujeres desplegó una intensa actividad a favor del desarme total, la no aplicación de la presión militar ni del bloqueo alimenticio, la democratización, el sufragio universal masculino y femenino, la igualdad de mujeres y hombres a nivel social y económico, el desarrollo de la autonomía de los pueblos colonizados, y el acceso de las mujeres a los puestos de responsabilidad de la Liga de Naciones. En 1932, a raíz de la celebración en Ginebra de la Conferencia de Desarme, llegó a recoger la firma de ocho millones de mujeres para la petición de un desarme internacional. Sin embargo, su acción en favor de la paz decayó durante la Segunda Guerra Mundial, centrándose en la ayuda a las víctimas del fascismo.

Esta actividad mereció el reconocimiento público mediante la concesión del Premio Nóbel de la Paz a dos de sus más destacadas dirigentes: Jane Addams (1931) y Emily Greene Balch (1946).

La Liga actúa en todos los niveles, internacional, nacional y local, en su esfuerzo por informar, educar y movilizar a las mujeres para la acción en favor de los objetivos que persigue. De este modo, organiza reuniones, seminarios y conferencias de estudio en su búsqueda de soluciones a los problemas sociales, económicos y políticos; organiza cam-

pañías por el desarme y contra el intervencionismo militar; envía misiones a zonas en conflicto, cuyos informes son remitidos a los miembros de la Liga y a la ONU, entre otros.

Aunque ha perdido parte de su visibilidad inmediata en la segunda mitad del siglo XX, la Liga Internacional ha seguido movilizándose activamente, a favor de los derechos humanos, del desarme y de la resolución pacífica de conflictos. Así, han organizado activas campañas contra la guerra fría, las guerras de Vietnam, del Golfo Pérsico, etc.; y han enviado misiones para estudiar los conflictos y el estado de los derechos humanos al Próximo Oriente, Vietnam, Chile, Irlanda del Norte, América Central, Sudáfrica, o China.

Véase también: Feminismo, Movimiento pacifista, Nobel de la paz, Organización no gubernamental, Pacifismo feminista.

Bibliografía:

- ESCRIBANO DE LA MATA, Lydia (1998), *Hacia un mismo ideal. Las diez mujeres Premio Nobel de la Paz*. Madrid, Asociación de Mujeres por la Paz.
- HYMAN ALONSO, Harriet (1993), *Peace as women's issue. A History of the U.S. movement for world peace and women's rights*. Syracuse, University Press.
- LIDDINGTON, Jill (1984), «La campaña de las mujeres por la paz. Historia de una lucha olvidada», en THOMPSON, Dorothy J. (Presid.) *Antes muertas. Mujeres contra el peligro nuclear*. Barcelona, La Sal, 192-219.
- SCHOTT, Linda Kay (1997), *Reconstructing women's thoughts. The Women's International League for Peace and Freedom before World War II*. Syracuse, University Press.

Web:

<http://www.wilpf.int.ch> (Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad).
M.^a DOLORES MIRÓN PÉREZ

WORLDWATCH INSTITUTE (Instituto de Observación del Mundo). El *Worldwatch Institute* es una organización no gubernamental

con sede en Washington D. C. (Estados Unidos). Su principal objetivo es fomentar el desarrollo sostenible mediante la realización de investigaciones independientes e interdisciplinarias sobre problemas ambientales de ámbito global. Los resultados de estas investigaciones son ampliamente difundidos por todo el mundo mediante publicaciones de diverso tipo traducidas a un número considerable de lenguas. Este esfuerzo por hacer máximamente accesibles los resultados de la investigación obedece a la convicción de que la información es un poderoso instrumento para el cambio social. En particular, el *Worldwatch Institute* manifiesta su convencimiento de que haciendo al gran público consciente de las principales amenazas ambientales se está dando un paso importante hacia la adopción de las medidas políticas necesarias para la construcción de una economía ambientalmente sostenible.

Puesto que la Tierra es un ecosistema unificado y que la economía está crecientemente globalizada, el *Worldwatch Institute* defiende una aproximación global e interdisciplinar a los grandes problemas ambientales y sociales que le ocupan, entre los cuales podemos mencionar el cambio climático, las fuentes de energía, la pérdida de biodiversidad, la salud y la seguridad humanas, la escasez de agua y alimentos, las reservas de diversos materiales, la degradación de los océanos y el crecimiento demográfico. De particular interés resultan, desde el punto de vista de la investigación para la paz, los estudios de autores como Michael Renner sobre seguridad y sobre las conexiones entre militarismo y medio ambiente.

El *Worldwatch Institute* publica anualmente las series *Vital Signs* y *State of The World*. Asimismo, saca a la luz cada dos meses una revista, el *World Watch Magazine*. Finalmente, ha publicado un buen número de libros sobre temas ambientales y una larga lista de *papers*, que ya superan largamente la centena.

En castellano están disponibles las series *State of the World (La situación en el mundo)*, publicada desde 1996 por ICARIA, Barcelona, en colaboración con CIP-FUHEM, Madrid) y *Vital Signs (Signos Vitales)*, publicada desde 1997 por GAIA, Madrid). GAIA

publica, asimismo, la revista *World Watch* (versión española del *World Watch Magazine*) y algunos de los libros del Instituto. BAKEAZ publica algunos de los *Worldwatch Papers*.

Véase también: Ciencia y tecnología para la paz, Desarrollo sostenible.

Bibliografía:

ÁLVAREZ VITA, Juan (1988), *Derecho al Desarrollo*. Lima, Instituto Interamericano de

Derechos Humanos-Instituto Peruano de Derechos Humanos. Cultural Cuzco.

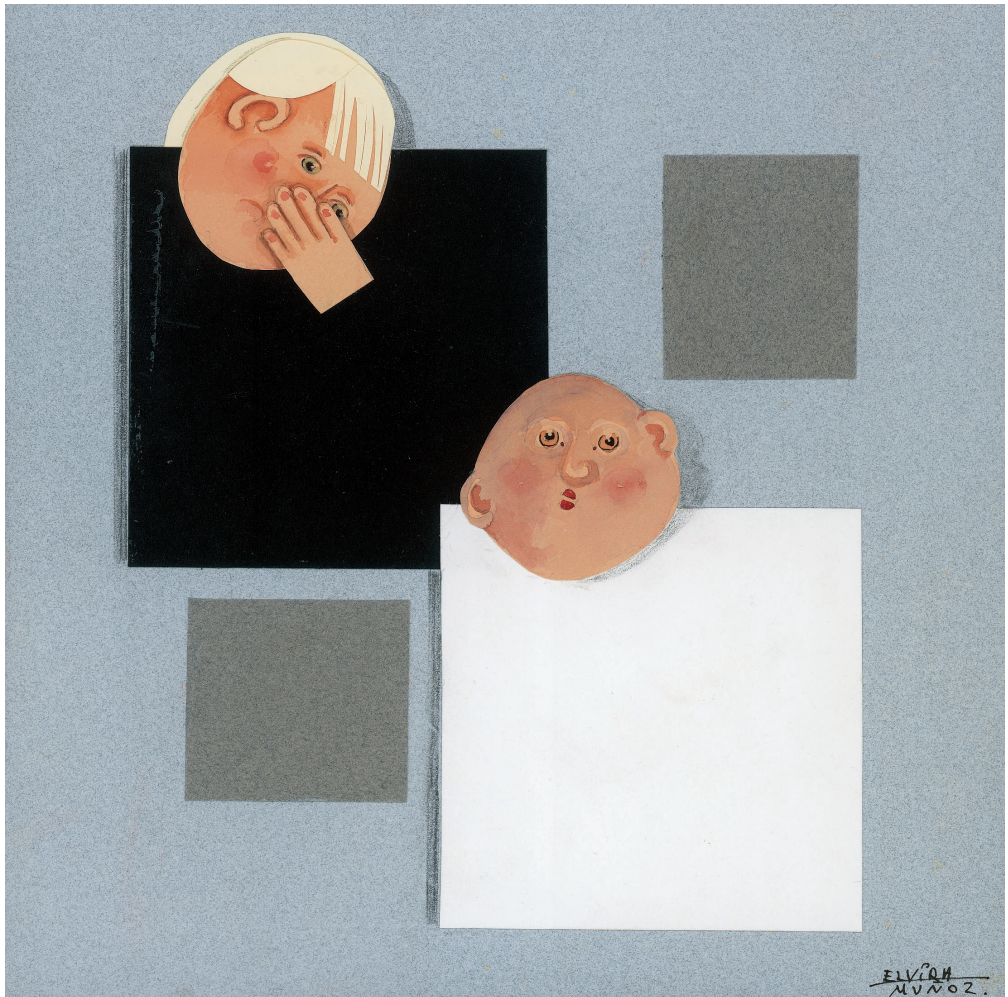
COMMONER, Barry (1992), *En paz con el planeta*. Barcelona, Crítica.

RIECHMANN, Jorge (2000), *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*. Madrid, Los libros de La Catarata.

Web:

<http://www.worldwatch.org> (Página oficial de este instituto).

F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR



XENOFOBIA

X

XENOFILIA. El etnocentrismo envuelve una jerarquía entre los dos diferentes mundos en que viven los seres humanos (etnocentrismo jerárquico) donde se generan la xenofobia y la xenofilia.

La xenofilia (del griego «xenos», extranjero y «filos», amigo) es una tendencia amable de lo extranjero. Es decir, la xenofilia (simpatía por los extranjeros), implica una jerarquía de las culturas en la que la propia ocupa una posición inferior, consiste en una actitud de desdén de lo propio y la consiguiente fascinación por lo ajeno y actúa como justificante de un mimetismo cultural.

La xenofilia tiene un objetivo preciso: no se admite a todos los extranjeros por igual sino que se toma un modelo al que emular y se deja al resto de las culturas en la (relativa) indiferencia. El ejemplo más claro de xenofilia lo ofrece el Japón derrotado en la II Guerra Mundial, convertido en un eficaz imitador de las sociedades industriales vencedoras en el conflicto. Igualmente, el sentimiento pro-occidental de muchos miembros de las capas altas de las ex-colonias que se educan en colegios europeos y no logran desembarazarse de la fascinación por la cultura occidental, menospreciando su propia tradición indígena.

Véase también: Xenofobia.

Bibliografía:

FINKIELKRAUT, Alain (1999), *La sabiduría del amor*. Barcelona, Gedisa.

FISAS, Viçenc (1994), *Las migraciones: el olvido de nuestra historia*. Zaragoza, Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza.

JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2003), «Construir la 'alteridad'. Imagen y percepción de los jóvenes granadinos», en MUÑOZ, Francisco A., MOLINA, Beatriz y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (Eds.), *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*. Granada, Universidad de Granada, 153-171.

LAMA, Dalai (2001), *Compasión y No Violencia*. Barcelona, Kairós.

RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. Javier (Ed.) (2000), *Cultivar la paz. Perspectivas desde la Universidad de Granada*. Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

XENOFOBIA. La xenofobia (del griego «xenos», extranjero y «fobein», odiar o espantarse) es una tendencia excluyente de lo extranjero, de lo que no se corresponde con la comunidad con la que se siente identificado el sujeto, bien sea por razones de origen étnico, o por el hecho de ser diferente en sí mismo. En definitiva, es la exacerbación del recelo a lo diferente.

La xenofobia es un prejuicio etnocentrista con antagonismo, incompreensión, rechazo, recelo contra los «otros» grupos étnicos a los que no se pertenece. La xenofobia es una forma de intolerancia como puede ser el racismo y

la marginación ya que este calificativo se utiliza generalmente para describir la hostilidad frente a seres humanos que proceden de otros lugares o países, a su cultura, valores o tradiciones. La xenofobia es un prejuicio que permite a la mayoría étnica dominante arbitrar medidas discriminatorias contra los «otros».

La *xenofobia*, esa aversión a los extranjeros, *implica* una jerarquía de las culturas en la que la propia ocupa la posición superior, *consiste* en una actitud de defensa de los límites del grupo, excluyendo lo que los sobrepasa, rechazándolo o aplastándolo, y *actúa* como justificación de una oposición y una exclusión de los «otros».

En este sentido, la retórica empleada por los líderes de los grupos en los levantamientos étnicos o nacionalistas juega siempre con dos bazas: la primera, consiste en subrayar y ensalzar los logros de la propia tradición cultural (la etnicidad construida); y la segunda, desmarcarse del proyecto cultural ajeno, subvalorándolo. En definitiva, esta actitud suele activar sentimientos de solidaridad de grupo, de identidad grupal, y sentimientos xenófobos, de menosprecio y exclusión del extranjero.

Los antropólogos suelen proclamar una igualdad entre las razas, sin embargo, los egoísmos personales o colectivos son siempre los instrumentos que señalan el hecho diferenciador. Los grupos étnicos vienen constituidos por la diferencia, pero la xenofobia se determina con la actitud ante esa diferencia. Los personalismos, los odios y las actitudes ante la diversidad no son problemas de nuestro tiempo, sino de todos los tiempos. No se trata de conflictos éticos de cada ser humano, sino más bien de conflictos prácticos, es decir, el racismo crece cuando la presión migratoria aumenta y hay que saber compaginar su control con la gestión de los problemas de los recién llegados («los ilegales») y con el cumplimiento de un imperativo de solidaridad que nos determina como seres humanos pacíficos y respetuosos con la vida humana.

Los recién llegados suelen romper con la organización del Estado-nación basada en la relación afectiva entre un colectivo de personas caracterizadas por una comunidad de

nacimiento e identificada por unos valores y una ficción jurídica a la que se dota de poder para regular los conflictos cotidianos. Por otro lado, el éxodo imparable de inmigrantes que llegan a las fronteras de toda Europa en busca de una vida mejor amenaza con activar la bomba de la xenofobia. Sólo durante el año 2001, la Guardia Civil detuvo a 85.396 inmigrantes en el intento de entrar ilegalmente en España.

El ciudadano normal se enfrenta a una persona que abandona su comunidad y busca acceder a otra. Este inmigrante (marroquí, senegalés, ecuatoriano, etc.) no es un extranjero de paso sino un apátrida de hecho, ya que no disfruta de su nacionalidad de origen pero tampoco tiene acceso a la nacionalidad del nuevo lugar en el que se desenvuelve habitualmente. Esto implica, en definitiva, una negación de la ciudadanía. Se puede utilizar cualquier nombre para referirse a estas personas, sin embargo, son seres humanos que en la práctica carecen de derechos. Todo extranjero es un semejante a todos nosotros, y aunque sea un ciudadano de ninguna parte, merece protección. Ante esta realidad sólo cabe como solución facilitar a todos los inmigrantes el acceso al mayor número de derechos humanos que sea posible. Hay que responsabilizar a todos los ciudadanos en la tarea de proteger cotidianamente los derechos de los inmigrantes.

Es necesario buscar las razones de la migración, ya que nadie abandona su hogar, salvo por el reclamo de alguna promesa, que en el caso de España sería la de una mejor vida para ellos y sus hijos; es decir, el inmigrante emigra porque sabe que cualquier situación puede ser mejor que la de su propio país, y considera que puede ser un reto para triunfar en la vida. No obstante, aunque los países receptores necesiten mano de obra no están preparados para recibir nuevos invitados. Incluso si los que vienen están muy preparados y formados, jóvenes de sus respectivos lugares de origen, tendrán problemas en los países de destino. Sin embargo, cuando el inmigrante es rico puede soslayar los conflictos que se encuentra en el país de destino: falta de trabajo, economía sumergida, discriminación, etc.

La globalización suele estimular la inmigración porque muestra la posibilidad de alcanzar recursos económicos: trabajo, ayudas y becas, que permitirán al inmigrante vivir mejor que en su país. Sin embargo, existe un aspecto negativo, porque la población pone en relación al inmigrante con la inseguridad, la delincuencia, con la subida de impuestos a los propios nacionales que consideran que suelen aportar para mantener en sanidad, educación, subsidios, etc., a estos inmigrantes. Las garantías mínimas de subsistencia que se ofrecen a los españoles son a veces accesibles a los propios inmigrantes, que suelen verse estimulados en su deseo de permanencia en el nuevo territorio. No obstante, cuando se habla de solidaridad se considera que sólo pueden realizarla los nacionales, e incluso en partidos progresistas que son muy cuidadosos en plantear ayudas a los inmigrantes. Es muy difícil explicar que el recién llegado también puede crear riqueza.

Los masivos movimientos de población que se produjeron en el siglo XX y continúan en el siglo XXI, no sólo se deben a causas económicas sino también a causas políticas y culturales. Por ejemplo, en España una primera oleada de inmigrantes se debió a los ciudadanos norteafricanos, mientras que una segunda oleada se está completando con latinoamericanos y ciudadanos de la Europa del Este. A esto hay que añadir la violación de los derechos humanos como principal motivo de desplazamientos, en el marco de una cambiante situación internacional en la que los países más pobres suelen ser también los más afectados por una mayor inestabilidad política.

Durante la II Guerra Mundial se produce la primera aparición de los refugiados como fenómeno de masas. Con los refugiados no se puede actuar como con un inmigrante normal, a quien se rechaza en la frontera sin escrúpulo alguno. El refugiado nos recuerda que también en nuestro país existía en otros tiempos una persecución política, y quienes necesitaban protección, la obtuvieron en otros países. Las nuevas políticas de asilo en la Unión Europea, a diferencia de lo que ocurre con otros inmigrantes, son bastante ambiguas al respecto, ya que se justifican por el loable propósito de impedir el fraude, pero su regu-

lación, excesivamente flexible, va a producir situaciones de injusticia, dado el excesivo margen de discrecionalidad que se deja a los administradores en el control de las fronteras para interpretar quién cumple los requisitos de entrada en el club de la Unión Europea.

En todo caso, el fenómeno migratorio es inevitable, y la presión de inmigrantes sobre los países desarrollados no va a parar. No olvidemos que un 20% de la población tiene el 85% de la riqueza mundial frente a un 80% de la población que tiene el 15% de la riqueza mundial. Esta situación no es aceptable y va a traer consecuencias al Norte, en definitiva a la Unión Europea, ya que sufrimos la paradoja de que «rechazamos una mano de obra que necesitamos» sin comprender que lo que se necesita no se puede rechazar. Por ello, no hay visados ni cupos que sirvan a la miseria. Racismo y xenofobia son dos fenómenos distintos pero estrechamente vinculados entre sí (son actitudes de discriminación ante la diferencia) ante los cuales son tan necesarias la tolerancia y la solidaridad. Se suele afirmar que frente a la intolerancia de un sujeto está la ley, pero frente a la insolidaridad sólo existe un profundo vacío existencial, en muchos casos defendida con miseria intelectual.

Véase también: Derechos humanos, Inmigrante, Intolerancia, Prejuicio, Racismo, Xenofilia.

Bibliografía:

- ENZENSBERGER, Has Magnus (1992), *La gran migración*. Barcelona, Anagrama.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y NIETO CALMAESTRA, José Antonio (2001), «La población marroquí en la ciudad de Granada: distribución y características demográficas», en ABAD MONTES, Francisco y DELGADO PADIAL, Antonio (Comps.), *Inmigración y relaciones laborales, II Jornadas Andaluzas de Relaciones Laborales*. Granada, E. U. de Relaciones Laborales, 89-99.
- REMIRO BROTONS, Antonio (1993), «Emigración y xenofobia en la Comunidad Europea», en FUNDACIÓN RICH, *Racismo y Xenofobia. Búsqueda de raíces*. Madrid, Edición No Venal.

FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA



Y O G A

Y

YIHAD. Este término islámico, de difícil traducción, se refiere en principio a la lucha o esfuerzo espiritual del creyente musulmán para tener un comportamiento ético acorde con los principios del Islam. El *yihad* abarca una amplia gama de acciones que pueden ir desde el acercamiento pacífico hacia quien obstaculice ese esfuerzo, hasta el enfrentamiento violento con él. La tradición islámica indica cuatro modos de cumplir con el *yihad*: con el corazón (luchar contra los vicios, las pasiones, la ignorancia); con la lengua (predicar la religión, convencer o persuadir al otro); con la mano (hacer el bien y evitar el mal) y con la espada (emprender la guerra contra los infieles).

El *yihad* ofensivo es una obligación colectiva para los musulmanes sunníes, pero la mayoría de los chiíes consideran que está en suspenso tras la ocultación del *imam*, única persona que puede autorizarlo. Los jariyíes, un grupo doctrinal independiente, son los únicos que incluyen el *yihad* entre los pilares del Islam, junto a las obligaciones individuales (profesión de fe, oración, ayuno, limosna legal y peregrinación).

Con frecuencia *yihad* se traduce directamente por «guerra santa», pero hay que tener en cuenta que no siempre es sinónimo de lucha armada contra no musulmanes. En primer lugar, la noción no se limita a la lucha violenta, distinguiéndose entre *yihad mayor*, de carácter interno y espiritual, y *yihad menor*, lucha armada colectiva aprobada por una autoridad religiosa después de haber invita-

do al adversario a cambiar de actitud. Por otra parte el *yihad* armado, a diferencia de la guerra santa, no se considera inspirado y ordenado por Dios, sino que es fruto de una decisión humana que juzga cuál es la causa justa y emprende hostilidades contra el que obstaculice su desarrollo, sea musulmán o no. Esto no ha evitado que a lo largo de la historia se hayan legitimado guerras religiosas, encubriendo otros motivos.

La noción de *yihad* como Guerra Justa se apoya en la división del mundo de los juristas musulmanes medievales en dos zonas: una «morada del Islam» (*dar al-islam*), las tierras bajo su ley, y una «morada de la guerra» (*dar al-harb*), territorios no regidos por el Islam y susceptibles de someterse a su gobierno. Teóricamente, el objetivo último del Islam es extender su fe en todo el mundo, incluso por las armas; es decir, que debería haber una permanente hostilidad con pueblos de otras creencias y especialmente con religiones universalistas como el cristianismo. Pero la historia nos ha mostrado cómo esta visión ha tenido sus limitaciones y en la práctica se han desarrollado formas de convivencia religiosa, al igual que periodos de intolerancia y guerra por motivos religiosos y de otra índole.

La ley islámica otorga protección a las llamadas gentes del Libro (judíos, cristianos, zoroastros y otros), y además ha convivido con pueblos considerados infieles o paganos, desarrollando fórmulas legales para que puedan vivir bajo su jurisdicción. Ante la imposibilidad de estar en beligerancia constante

con los no musulmanes, la ley permite negociaciones y acuerdos de paz de duración limitada, que en varios casos se mantuvieron indefinidamente, incluso durante siglos. En la actualidad la mayoría de los juristas tratan de armonizar la ley islámica con el derecho internacional, y en las legislaciones de muchos países de mayoría islámica sólo se recogen ciertos elementos de la ley religiosa.

Además de la noción legal, existen otras visiones del *yihad*. El Sufismo influyó en su interpretación espiritual e individual no violenta, vigente hoy en día. Esta tendencia convive con la visión fundamentalista violenta, que aboga por el *yihad* combativo incluso contra los gobernantes injustos. En el s. XIX surgió en India una corriente que resaltaba el carácter puramente defensivo del *yihad* y apoyaba un Islam al margen de la política. Otras líneas de pensamiento han abierto la puerta para su interpretación como guerra de liberación nacional secularizada, que compromete a musulmanes y no musulmanes (por ejemplo en Palestina). En la actualidad hay un amplio sector que se decanta por la lectura defensiva del *yihad* y favorece aspectos pacíficos del mensaje coránico como la negociación y los acuerdos de paz.

Véase también: Chiísmo, Guerra Justa, Islamismo, Religiones y paz.

Bibliografía:

- MOLINA RUEDA, Beatriz (1998), «Aproximación al concepto de paz en los inicios del Islam», en MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ MUÑOZ, Francisco. A. (Eds.) (1998), *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada, Universidad de Granada, 229-264.
- TORRES PALOMO, M.^a Paz (1996), «Islam y guerra santa», en PÉREZ GIMÉNEZ, Aurelio y CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo (Eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*. Madrid, Ediciones Clásicas, 112-126.

Web:

- STREUSAND, Douglas E. (1997), «What Does Jihad Mean?» [en línea]. [Herzlia, Yórael]: The International Policy Institute for Counter-

Terrorism. Transcripción y conversión al formato HTML de la ed.: Middle East Quarterly, Sept 1997. <<http://www.ict.org.il/articles/jihad.htm>> [Consulta: 17 agosto 2001].

BEATRIZ MOLINA RUEDA

YOGA. El yoga se considera como una metodología integral para la autorrealización y transformación de la persona que se expresa como paz interna y externa, un camino práctico, un saber pragmático, operativo y validado consensualmente, para la construcción de la paz en el mundo.

Su origen se encuentra en la India, varios milenios antes de la invasión indoeuropea. En su expansión y desarrollo sus planteamientos fueron incorporándose progresivamente al hinduismo, al budismo, jainismo y tantrismo, y en el *Bhagavad Gita*, que representa la cumbre de la espiritualidad india y una de las cumbres de la literatura espiritual universal.

Es una forma de vida, un conocimiento experimental y, como tal, es arte y técnica, es metodología, práctica, y también una «filosofía» (samkhya –diferenciada del sentido occidental–) desde su fundamentación por Patanjali Maharishi (siglo II a. C.). En los conocidos *Yoga-sutras* se recogen y sistematizan una serie de prácticas y técnicas puestas a prueba, verificadas y conservadas por la experiencia secular de ascetas y místicos indios.

Se pueden distinguir diferentes modalidades de yoga, aunque el yoga como tal es uno con una misma finalidad. Las principales son: un yoga psicofisiológico (hatha yoga); de control psicamental (radja yoga); de la acción (karma yoga); un yoga devocional, místico (bakti yoga); del conocimiento supraracional (sabiduría) (gnana yoga); de las energías espirituales (kundalini yoga); y, del sonido y de las vibraciones (mantra yoga). En este sentido, de acuerdo con el temperamento y las circunstancias del practicante, unas modalidades le resultarán más eficaces para él que otras, aunque no deben excluirse entre sí pues se co-implican en parte, de ahí que sea común combinar prácticas.

Patanjali Maharishi clasificó el yoga en ocho grados comunes a todas las modalidades:

a) Una formación necesaria: yama y niyama.

1. Yama, que son cinco reglas morales para el perfeccionamiento interior. *Abimsa*, (No-violencia). Un profundo respeto por toda forma de vida. Toda violencia debe ser descartada de pensamientos, sentimientos, palabra y obra. *Satya* (verdad). Vivir en la verdad y pensar y actuar de acuerdo con ella. La verdad y la noviolencia se apoyan mutuamente. El que viva en la verdad será amable, comprensivo, tendrá una gran fuerza interior (empoderamiento) y será difícilmente manipulable por los contravalores sociales. *Asteya* (no robar). No sólo se reprueba robar bienes materiales, sino también mentales y morales. Roban los que utilizan a otros, los que explotan sus sentimientos o se apropian de sus ideas. Se puede robar el amor, la amistad e incluso la vida de otra persona. *Aparigraha* (no ambicionar). No se trata de no poseer, sino de no dejarse poseer por lo poseído, y esto no sólo en el sentido material. Nos pueden poseer nuestros sentimientos, ideas o actividades. *Brahmacharya* (contención sexual). No significa represión sino que el sexo no pueda condicionarnos aunque no sea uno abstinentes.

Esta transformación ética interior implicaría por sí sola una enorme revolución para todo el campo de la paz al desarrollar una sólida autorrealización humana y potenciar la eliminación de la violencia

2. Niyama. Limpieza interna (dieta vegetariana) y externa del cuerpo. Cultivo de cualidades, emociones y pensamientos positivos (austeridad, alegría, búsqueda interna, amor, tolerancia...).

b) Unos métodos excepcionales (especialmente los dos últimos que se exponen a continuación)

3. Asanas. Posturas corporales que ejercen efectos positivos sobre el cuerpo y la mente.

4. Pranayama. Control del sistema respiratorio con influencias diversas.

5. Pratyahara. Control sobre los sentidos.

6. Dharana. Concentración o fijación de la mente en un sólo punto, objeto o entidad a

fin de lograr la unidireccionalidad de las energías mentales.

7. Dyana. Meditación que se produce cuando el dharana se prolonga y se mantiene por sí solo apareciendo una «corriente de pensamiento unificado» (Patanjali Maharishi).

c) Un objetivo fundamental común a todos los yogas y etapa final de todas las prácticas:

8. Samadhi. Superación de la dualidad conocedor conocido. Estado de supraconciencia (enfoque humanístico-transpersonal). Conciencia de unicidad con el Ser total. Transformación radical de la conciencia, liberación total por sobrepasamiento de la condición humana (la que es dramática: la surgida del sufrimiento y consumida en el sufrimiento).

En las sociedades occidentales la práctica del *yoga* se ha popularizado como una alternativa vital y filosófica a los ritmos y tensiones de la sociedad, aunque en este proceso ha perdido bastante de su sentido original. A pesar de todo hay que reconocerle un gran valor como disciplina espiritual y corporal que ayuda a relacionarse con la paz en sus diversas escalas (personal, grupal, etc.).

Véase también: Ahimsa, Budismo, Enfoque humanístico-transpersonal, Hinduísmo, Karma, Kriya, Kundalini, Paz interna.

Bibliografía:

- KRISHNAMURTI, Jiddu (1991), *Más Allá de la Violencia*. Barcelona, Edhasa.
- , (1996), *Vivir de Instante en Instante*. Barcelona, Integral.
- ROSZAK, Theodor (1985), *Persona/Planeta*. Barcelona, Kairós.
- WALSH, Roger y VAUGHAN, Frances (Comp) (1982), *Más allá del Ego*. Barcelona, Kairós.
- , (Comp.) (1994), *Trascender el ego*. Barcelona, Kairós.
- WILBER, Ken (1985), *La conciencia sin fronteras*. Barcelona, Kairós.

ALFONSO FERNÁNDEZ HERRERÍA
y FRANCISCO A. MUÑOZ



ZONAS LIBRES
de ARMAMENTO
NUCLEAR

Z

ZEN. Es una escuela de meditación budista mahayana. *Chan* es una transliteración del término sánscrito *dhyana* que significa, por supuesto, meditación. Bodhidharma, que vivió en China en el periodo 470 d. C. a 520 d. C., fundó esta escuela de meditación. Este pensamiento tiene influencias daoístas (taoístas) y será muypreciado entre los monjes, artistas e intelectuales. Es interesante recalcar la escisión que se produjo en la sucesión del quinto Patriarca Hongren (605-675). Dos fueron los pretendientes: Shenxiu (?-706) fue el fundador de la Escuela del Norte y Huineng (638-713) el de la Escuela del Sur. Ambos se consideraban legítimos sucesores. Al parecer, Hongren les puso a prueba y designó su sucesor en la figura de Huineng. Dice la tradición que Huineng era un leñador analfabeto; sin embargo, sus enseñanzas eran entendibles con un léxico sencillo, por lo que fueron muy fructíferas en todas las clases sociales. Igualmente, tuvo que huir de la persecución que lo llevó a refugiarse en las montañas.

Para los chanistas o zen no hay primer principio, por lo que es inexpressable (el libro de Feng Youlan), puesto que si lo expresara, se convertiría en un segundo principio, porque siempre habría algo antes, como dice Huineng:

*En el origen no había árbol bodhi,
Ni espejo alguno;
Si no había nada en el origen,
¿qué puede cubrir el polvo?*

El concepto de vacío será importante en la teoría chanista (zen), que conllevará un tipo de meditación singular mental: la del silencio, y la de meditar sobre la nada: «Esta forma de meditación difiere radicalmente de lo que de ordinario designa esta palabra en nuestro idioma. En el zen no se medita sobre algo, sino sobre nada; se trata de un recogimiento en uno mismo, de una experiencia espiritual íntima, pero que pasa por el cuerpo y reconstituye la unidad del cuerpo y el espíritu. Sólo un equilibrio psicológico estable puede engendrar la pacificación del espíritu, la cual permite que cada uno descubra su verdadera naturaleza, que, para el budismo, es identidad con el universo en su totalidad. Este descubrimiento es el despertar...» (Jacques Brosse).

Véase también: Budismo, Confucianismo, Daoísmo, Escuela de los nombres, Legismo, Moísmo.

Bibliografía:

- BROSSE, Jacques (1999), *Los maestros zen. La aventura interior*. Barcelona, José J. De Olañeta Editor.
- FENG YOULAN (1989), *Breve historia de la filosofía china*. Beijing, Ediciones en lenguas extranjeras.
- HUINENG (1999), *El sutra de Huineng*. Madrid, Arca de la sabiduría, Edaf.
- , (1999), *Sutra del estrado (Tanjing)*. Barcelona, Kairós.

PEDRO SAN GINÉS AGUILAR

ZONAS LIBRES DE ARMAMENTO NUCLEAR. Se trata de zonas geográficas, o geopolíticas si se prefiere decir así, donde los países englobados en ellas han firmado tratados de renuncia a la producción, obtención y uso de armamento nuclear y que además han logrado ser reconocidas por las potencias nucleares, comprometiéndose por tanto a respetarlas.

Hasta el presente existen las siguientes:

— En 1959 con el Tratado de la Antártida se crea la primera Zona Libre de Armamento Nuclear (ZLAN).

— En 1967 se estableció mediante el tratado de Tlatelolco la Zona Libre de Armamento Nuclear de Latinoamérica y el Caribe. Esta fue la primera Zona Libre habitada.

— El tratado de Rarotonga se puso a la firma en 1985. Establece la Zona Libre de Armamento Nuclear del Pacífico Sur.

— En 1992 Mongolia se declaró Zona Libre de Armas Nucleares. Ha sido reconocida por la Asamblea General de la ONU y por las 5 potencias nucleares más antiguas.

— Mediante el Tratado de Pelindaba se creó la Zona Libre de África. Se firmó en 1996.

— El tratado de Bangkok estableció la Zona Libre de Armamento Nuclear del Sureste de Asia. Entró en vigor en 1997.

— Bielorusia propuso crear una Zona Libre en la Europa del este, pero esta opción fue descartada por los países miembros de la OTAN que favorecían una ampliación de ésta, como así ha venido sucediendo.

— La creación de ZLAN es una de las estrategias que han seguido las fuerzas progresistas para llegar a la eliminación total de las armas nucleares.

Véase también: Guerra atómica, Guerra de las galaxias, Holocausto nuclear, ONU, SALT I y II.

Bibliografía:

FISAS ARMENGOL, Vicenç (1985), *El desarme en casa, municipios desnuclearizados y desarme regional*. Barcelona, Fontamara

GARRIDO REBOLLEDO, Vicente (2001), «Crónica sobre No-proliferación y Desarme Nuclear», en *Papeles de Cuestiones Internacionales*. Madrid, Centro de Investigación para la Paz, desde el número 58 (1995) al número 75 (2001).

TIRMAN, John (Ed.) (1984), *The Fallacy of Star Wars*. New York, Vintage.

ENRIQUE SAINZ SÁNCHEZ

ZONAS NEUTRALES. Término internacional que se usa para determinar, en sentido amplio, las zonas sanitarias o de seguridad para la población civil, durante una guerra. Se trata de una limitación voluntaria o impuesta que restringe la libertad de acción de los Estados o de los combatientes sobre un territorio y que, en términos habituales, está supervisada por la Cruz Roja o la Media Luna Roja Internacional.

Este tipo de zonas se comenzaron a utilizar en los años 30, tanto en la Guerra civil española de 1936 (en un distrito de la ciudad de Madrid); como durante la guerra chino-japonesa en Shangai (1937), denominadas como «Jacquinot Zone» en recuerdo a su mentor; en la ciudad de Jerusalén (1948), etc.; y, mucho más modernamente, para garantizar espacios neutrales para llevar a cabo negociaciones entre gobiernos y guerrillas, o para propiciar espacios de distensión.

En los instrumentos del Derecho Internacional Humanitario (DIH) se estipula una serie de medidas que los Estados han de tomar en este sentido. Así, en virtud del artículo 15 del IV Convenio de Ginebra (1949) se señala que son aquellas zonas que en regiones de combate que –por acuerdo entre las partes–, están destinadas a proteger contra el peligro de las luchas, y sin discriminación, a los heridos y enfermos combatientes y no combatientes; así como a las personas civiles que no participan en las acciones bélicas y no realizan ningún trabajo de carácter militar. También se comienza a tomar en cuenta las zonas que podrían ser denominadas de distensión, no sólo las acordadas entre las partes, sino también, las zonas de resistencia civil que sirven de asentamiento a la población civil perjudicada por el conflicto y que trata de hacer labores de reconstrucción psicosocial de su sociedad dañada y que se declara ajena a los actores armados de un conflicto.

De una manera más amplia, no obstante, el IV Convenio de Ginebra de 1949 y el más moderno Protocolo I adicional de 1977 con-

templan tres tipos principales de zonas de seguridad: zonas sanitarias y de seguridad, zonas neutralizadas y zonas desmilitarizadas.

En los conflictos bélicos recientes el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas u otras organizaciones, y no las partes beligerantes, han designado zonas de seguridad *ad hoc*. Estas zonas han sido llamadas de muy diversa forma: «corredores de seguridad», «corredores humanitarios», «zonas neutrales», «zonas seguras», «áreas de seguridad humanitaria», entre otras, pero todas buscaban crear unos espacios para población desplazada, refugiada o similar ante catástrofes bélicas, situaciones de genocidio y de crímenes contra la humanidad.

Algunos ejemplos en la última década del siglo XX fueron bastante insatisfactorios: durante la guerra del Golfo de 1991, las potencias occidentales declararon al norte de Iraq una zona de protección para la población kurda que había huido hacia Turquía, fueron unos 400.000 refugiados que, eventualmente, regresaron bajo el apoyo humanitario de la ONU.

Así, también, en 1993, el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas estableció media docena de áreas de seguridad en la región de Bosnia-Herzegovina, con la finalidad de proteger a los habitantes de otras tantas ciudades musulmanes que las tropas serbobosnias había sitiado. No obstante, tanto la falta de capacidad de garantizar tales zonas con tropas internacionales, como la indefinición de sus límites geográficos hicieron muy dudosa la eficacia de la medida, tal como se comprobó en 1995, cuando las tropas serbobosnias conquistaron las zonas de seguridad de Srebrenica y Zepa, llevando a cabo horribles atrocidades.

Como señala el investigador Adam Roberts: las zonas de seguridad

«han salvado innumerables vidas, pero establecerlas, evitar las actividad militar en

su interior y proteger a los habitantes de los ataques exteriores es una misión difícil y compleja».

En este sentido, como demostró Ruanda en 1994, establecer una zona de seguridad sin aportes de tropas internacionales que velen por ella, sólo puede servir para que, una vez establecida, tal como hizo Francia por mandato del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, sean esas zonas un coladero para que en ellas se refugien precisamente aquellos hutus que fueron responsables de muchas de las masacres que ensangrentaron el país.

Las zonas neutrales son una medida a tener en cuenta pero siempre se han demostrado excesivamente limitadas como refugio ante los crueles avances de ciertas guerras.

Véase también: Derecho Internacional Humanitario, *Ius in bello*.

Bibliografía:

- COHEN, Saul B. (1973), *Geography and Politics in a world divided*, Nueva York/Oxford, Oxford University Press.
- GUTMAN, Roy y RIEFF, David (Dirs.) (2003), *Crímenes de guerra. Lo que debemos saber*. Barcelona, Debate.
- OSMAŃCZYK, Edmund J. (1976), *Enciclopedia mundial de relaciones internacionales y Naciones Unidas*. México, F.C.E.

Webs:

- <http://www.icrc.org/> (web de la Cruz Roja Internacional).
- <http://www.geocities.com/luisdallanegra1/Derint1/rcs61mo.htm> (Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas en torno a una zona neutral en Palestina).

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ
y FRANCISCO JIMÉNEZ BAUTISTA

ÍNDICES

ÍNDICE

de AUTORES

y VOCES

ABRISKETA, Joana.

Embajadas, Guerra de guerrillas, Movimientos Antiglobalización, Ombudsman, Represalias.

ACOSTA MESAS, Alberto.

Agresión (*), Agresividad (*), Alienación (*), Autoestima (*), Criminalidad (*), Desobediencia (*), Desviación (*), Empatía (*), Enemigo (*), Inteligencia emocional (*), Suicidio (*).

AGUADO HIGÓN, Ana.

Historia de las mujeres, Pacifismo feminista (*), Seneca Falls.

ALCAÑIZ MOSCARDO, Mercedes.

Cambio social, Feminismo, Feminismo de la diferencia, Mujeres (Conferencia internacional...).

ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada.

Actitud (*), Aprendizaje Cooperativo (*), Comunicación (*), Confianza (*), Contravalor (*), Corresponsabilidad (*), Desarrollo moral (*), Discriminación (*), Educación multicultural (*), Estereotipos (*), Etnocentrismo (*), Igualdad (entre iguales) (*), Implicación (*), Integración escolar (*), Justicia (*), Negociación (*), Normas de convivencia (*), Participación educativa (*), Prejuicio (*), Resolución de conflictos sociales (*), Responsabilidad (*), Solidaridad (*).

ALMEIDA CRAVO, Teresa Paula de.

Consolidación de la paz.

ALONSO OLLACARIZQUETA, Lucía.

Reconciliación.

ARCOS RAMÍREZ, Federico.

No intervención, Paz por el derecho.

ARELLANO VELASCO, Marcela.

Conscripción, Guerra, Niños soldado, Servicio Militar.

ARIAS BONET, Gonzalo.

Defensa alternativa, Modelos de defensa alternativa, Noviolencia (en España), Resistencia no violenta a golpes de estado, Tolstoísmo, Trasarme.

BENAYAS DEL ÁLAMO, Javier.

Ecología (*).

BERRAONDO LÓPEZ, Mikel.

Movimientos indigenistas.

BUENO CIPAGAUTA, María Angélica.

Marcha sobre Washington (*), Movimiento Internacional de Reconciliación (*).

BURGUET ARFELIS, Marta.

Medio escolar, Perdón, Psicología y conflictividad, Resentimiento.

* Voz compartida.

CABRERA GARCÍA, María Isabel.
Museo de la Paz.

CALVO ROY, Susana.
Educación ambiental (*).

CAMARERO CLEMOT, Fátima.
Participación.

CANDIA BAEZA, Cristian.
Foco guerrillero (Teoría del).

CANO PÉREZ, María José.
Antisemitismo (*), Judaísmo, Shalom.

CASTILLA VÁZQUEZ, Carmen.
Ku-klux-klan.

CASTILLO GARCÍA, José Francisco.
Declaración universal de los Derechos Humanos (1948), Derecho Penal internacional, Genocidio, Trata de seres humanos, Tribunal Penal Internacional.

CASTILLO SÁNCHEZ, José María.
Teología de la liberación, Teología de la no-violencia.

COMINS MINGOL, Irene.
Ética del cuidado, Feminización de la pobreza, Género.

DE CUETO NOGUERAS, Carlos.
Armamentismo (*).

DÍEZ JORGE, M.^a Elena.
Amistad (*), Arte y paz, Capitulación, Filantropía (*), Paloma de la Paz, Pax Augusta (*), Semiótica de la Paz, Simbología de la Paz, Tumba del soldado desconocido, Utopías de Paz.

DÍEZ PERALTA, Eva María.
Apátrida, Arbitraje Internacional, Justicia Internacional, Peace-Keeping.

DRAGO, Antonino.
Defensa civil no violenta.

DUARTE HERNÁNDEZ, Pablo.
Mito.

DURÁN MUÑOZ, Rafael.
Totalitarismo, Transición política.

ELIZALDE HEVIA, Antonio.
Ideología de la escasez, Necesidades humanas fundamentales, Recursos no convencionales, Satisfactor, Sinergia social.

ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, Eduardo.
Baha'i (*), Cuáqueros, Guerra de los Treinta años, Ideología, Masonería, Mennonitas, Paz de Westfalia, 1648.

ESQUIVEL GUERRERO, José Antonio.
Cooperación, Dilema del gallina, Dilema del prisionero, Disuasión, Teoría de Juegos.

ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio.
Aculturación, Cristianismo, Intolerancia, Laicización, Libertad política, Librepensamiento, Minorías, Postmodernidad, Teosofía.

FERNÁNDEZ ALLES, José Joaquín.
Comercio justo (*).

FERNÁNDEZ HERRERÍA, Alfonso.
Actividades educativas para la Paz, Día escolar de la no-violencia y la paz (DENYP), Ecología profunda, Educación, Educación familiar, Educación Global, Educación para la comprensión internacional, Educación para la Paz, Enfoque humanístico transpersonal, Escuela moderna, Escuela nueva, Formación del profesorado, Hinduismo, Neohinduismo, Paradigma de la Complejidad vs. Paradigma tradicional, Paz gaia, Paz intercultural, Paz interna, Paz social, Socialización, Transversalidad / Transversales, Yoga (*).

FIGUEROA SORIA, José Guadalupe.
Consumismo.

GARCÍA CANTALAPIEDRA, David.
Estudios estratégicos.

GARCÍA CAPILLA, Diego José.
Amnistía.

GARCÍA MARZÁ, Domingo.
Democracia, Economía ética, Estado.

GARCÍA MORIYÓN, Félix.

Anarquismo.

GARRIDO REBOLLEDO, Vicente.

Armas biológicas, Armas químicas, Control de armamentos, Escudo antimisiles, (No) proliferación/ proliferación.

GERVILLA CASTILLO, Enrique.

Educación en valores.

GIL GARCÍA, Eugenia.

Educación para la salud.

GÓMEZ ISA, Felipe.

Defensores de los Derechos Humanos, Derecho a la Paz, Derecho al Desarrollo, Derecho al Medio ambiente, Derecho de autodeterminación de los pueblos, Derechos de la infancia, Derechos humanos de las mujeres, Desarrollo, Pactos Internacionales de Derechos Humanos, Tortura.

GONZÁLEZ GIMÉNEZ, Jesús.

Ius in bello, Prisioneros de guerra, Protección de la población civil en los conflictos armados, Protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado.

GRILLO, Rosa María.

Literatura y guerra, Literatura y paz.

GUADALUPE FIGUEROA SORIA, José.

Consumismo.

GUTIÉRREZ PÉREZ, José.

Conflictos ambientales, Ecología (*), Economía ecológica, Educación ambiental (*), Movimiento ecologista (*), Vegetarianismo (*).

HERAS HERNÁNDEZ, Francisco.

Movimiento ecologista (*).

HERNÁNDEZ DEL ÁGUILA, Rafael.

Entropía.

HERRERA FLORES, Joaquín.

Comercio justo (*).

HIGUERAS CORTES, Lorenzo.

Agresión (*), Agresividad (*), Alienación (*), Autoestima (*), Criminalidad (*), Des-

obediencia (*), Desviación (*), Empatía (*), Enemigo (*), Inteligencia emocional (*), Suicidio (*).

HOMET ALONSO, Ana.

Movimientos sociales.

HURTADO JORDÁ, Jorge.

Capitalismo, Imperialismo, Internacionalismo, Nuevo orden económico internacional, Postcolonialismo, Universalismo.

JARES, Xesús R.

Conflictos educativos, Convivencia escolar, Educación para el desarme, Educación para el desarrollo, Educadores/as por la paz, Resolución de conflictos escolares.

JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco.

Antisemitismo (*), Antropología de la educación, Antropología del desarrollo, Antropología para la Paz, Asimilación, Calidad de vida, Cooperación para el desarrollo (*), Cultura, Día contra la discriminación racial (21 de Marzo), Día de los derechos humanos, Diferencia, Etnocentrismo (*), Geopolítica de la paz (*), Gitanos, Inmigración (*), Melting Pot (*), Mestizaje, Migraciones (emigración, inmigración), Minoría étnica, Organizaciones no gubernamentales, Paz negativa, Paz neutra, Pedagogía del oprimido, Prejuicio (*), Racismo, Raza, Segregación Racial (*), Socio-Afectivo (Enfoque), Solidaridad (*), Teoría de conflictos culturales, Teoría del Dominó, Tercer Mundo, Tolerancia, Trabajo infantil, Transculturalidad (*), Valores, Violencia (*), Violencia Cultural (*), Violencia Directa (*), Violencia Estructural (*), Xenofilia, Xenofobia, Zonas neutrales (*).

JORDÁN ENAMORADO, Javier.

Armamentismo (*), Quilotón, Terrorismo.

L'ABATE, Alberto.

Cuerpos civiles de Paz, Mayéutica recíproca.

LA CALLE MARCOS, Abel.

Derecho de asilo.

LAGUNA SANQUIRICO, Francisco.

Defensa, Ejército, Guerra total.

LARA VALLE, Juan Jesús.

Ayuda Oficial al Desarrollo (*), Banca de los pobres, Banco mundial, Colonización, Conflictos Norte-Sur, Cooperación para el desarrollo (*), Desarrollo humano, Geografía y paz, Geopolítica (*), Inmigración (*), Maldesarrollo.

LEÓN MILLÁN, Juan Manuel.

Autoprotección, Boat-people (*), Bombas de Palomares (*), Chipko (*), Guerra Fría (*), Hartal (*), Huelga de hambre (*), Mafia (*), Marinaleda (*), Montgomery (boicot a los autobuses) (*), Muro de Berlín (*), Pacto de Varsovia, Premios Nobel alternativos (*), Proceso de Nuremberg: 1945-1946 (*), Procesos de Nuremberg: 1948-1949 (*), Protección civil (*).

LÓPEZ HERNÁNDEZ, José.

Igualdad político-social, Objeción de conciencia.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Epigmenio.

Medioambientalismo.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario.

Ahimsa, Bombas de Palomares (*), Chipko (*), Comisiones de la verdad, Crímenes contra la humanidad, Desaparecidos (movimiento por los), Desapariciones forzadas o involuntarias, Día de las Naciones Unidas, Diplomacia civil noviolenta (*), Dividendos de la paz, Doukhobors, Empoderamiento (*), Geopolítica de la paz (*), Greenham Common (*), Hartal (*), Huelga de hambre (*), Larzac, Marcha de la Sal, Marcha de Selma a Montgomery, Marcha sobre Washington (*), Melting Pot (*), Métodos de acción noviolenta, Movimiento Internacional de Reconciliación (*), Muro de Berlín (*), Noviolencia, Pacifismo, Pacifismo religioso, Pax Christi International, Peace corps, Poder del pueblo, Premios Nobel Alternativos (*), Premios Nobel de la Paz (*), Proceso de Nuremberg: 1945-1946 (*), Procesos de Leipzig 1920-22, Procesos de Nuremberg: 1948-1949 (*), Pugwash (*), Quinta Libertad, Quit India, Rainbow Warrior, Segregación Racial (*), Suicidio político, Transformación noviolenta de conflictos, Tratado de renuncia a la guerra, 1928, War Resisters' International, Zonas neutrales (*).

LORENTE LINDES, Marcelo Antonio.

Ágape (*), Amor (*), Armonía (*), Auxilio (*), Beneficencia (*), Caridad (*), Concordia (*), Diálogos (*), Equidad (*), Filadelfia(*), Matrimonio (*), Serenidad (*), Simpatía (*), Sinergia (*).

MARTÍN MORILLAS, José Manuel.

Ética de la virtud, Ética discursiva, Modelos mentales-culturales, Orientación psicocultural, Poder y conocimiento, Violencia Simbólica.

MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent.

Acción humanitaria, Ciudadanos del mundo, Cultura para la Paz, Diálogo, Epistemologías para la paz, Ética de máximos, Ética de mínimos, Generaciones futuras, Intersubjetividad, Investigación para la Paz (*), Machismo, Modernidad, Nueva masculinidad, Paz perpetua, Paz positiva, Teoría de la Paz.

MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio.

Convivencia, Modelos de desarrollo.

MARTÍNEZ VICENTE, José Manuel.

Vocación.

MAS SOLÉ, Mercedes.

Educación en la noviolencia.

MEDINA DOMÉNECH, Rosa María.

Racismo científico.

MIRÓN PÉREZ, M.^a Dolores.

Conflictos de género, Ecofeminismo (*), Eirene, Feminización de la paz, Mujeres, Mujeres de Negro, Pacifismo feminista (*), Patriarcado, Sexismo, Violencia de Género, W.I.L.P.F. (Women's International League for Peace and Freedom).

MOLINA ALMAZÁN, Angustias.

Mediación escolar.

MOLINA RUEDA, Beatriz.

Islam (*), Jainismo, Religiones y paz (*), Salam, Yihad.

MORA MOLINA, Juan Jesús.

Eugenesia, Eutanasia, Holocausto.

MORALES MORENO, Alberto.

Ansiedad, Estrés post-traumático, Miedo, Pánico.

MOURA, Tatiana Gonçalves.

Paz feminista.

MUÑOZ MUÑOZ, Ana María.

Internet.

MUÑOZ MUÑOZ, Francisco Adolfo.

Ágape (*), Agendas de la paz (*), Amistad (*), Amor (*), Armonía (*), Auxilio (*), Beneficencia (*), Caridad (*), Compasión (*), Concordia (*), Diálogos (*), Empoderamiento (*), Equidad (*), Filadelfia (*), Filantropía (*), Investigación para la Paz (*), Matrimonio (*), Pax, Pax Augusta (*), Pax Romana, Paz, Paz Imperfecta, Premios Nobel de la Paz (*), Serenidad (*), Simpatía (*), Sinergia (*), Violencia (*), Violencia Cultural (*), Violencia Directa (*), Violencia Estructural (*), Yoga (*).

NAVARRO AZNAR, Fernando.

Derecho de resistencia, Insumisión.

PENALVA VERDÚ, Clemente.

Efecto CNN.

PERALES PALACIOS, Francisco Javier.

Energías alternativas (*), Reciclaje.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo.

Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos, Intifada I (*), Intifada II (*), Islam (*), Islamismo (*), Mutilación genital femenina.

PERFECTO SÁNCHEZ, José Ricardo.

Humanismo.

PIÑERO PANTÍN, José Carlos.

Guerra civil.

PONTARA, Giuliano.

Desobediencia civil, Ética y política, Gandhismo, Guerra justa.

PUREZA, José Manuel.

Patrimonio común de la humanidad.

RODRIGUEZ ALCÁZAR, Francisco Javier.

Agendas de la paz (*), Ciencia y tecnología para la Paz (*), Conferencias de consenso, Evaluación de tecnologías, I+D militar, Necesidades humanas: principales debates, Neutralidad científica, Poder, Poder destructivo, Poder integrador, Prospectiva, Proyecto Manhattan, Pugwash (*), Soberanía, Spin-off, Unión de científicos comprometidos, Utopías, Worldwatch Institute (Instituto de observación del mundo).

RODRÍGUEZ MOLINA, José.

Paz de Dios, Tregua de Dios.

RODRÍGUEZ PRIETO, Rafael.

Comercio justo (*).

RODRÍGUEZ RAMÍREZ, Ruben.

Vegetarianismo (*).

RODRÍGUEZ VÁZQUEZ, Magdalena.

Educación especial.

ROJAS RUIZ, Gloria.

Actitud (*), Aprendizaje Cooperativo (*), Comunicación (*), Confianza (*), Contravalor (*), Corresponsabilidad (*), Desarrollo moral (*), Discriminación (*), Educación multicultural (*), Estereotipos (*), Etnocentrismo (*), Igualdad (entre iguales) (*), Implicación (*), Integración escolar (*), Justicia (*), Negociación (*), Normas de convivencia (*), Participación educativa (*), Prejuicio (*), Resolución de conflictos sociales (*), Responsabilidad (*), Solidaridad (*).

ROJO ZEA, José Manuel.

Boat-People (*), Guerra Fría (*), Marinaleda (*), Montgomery (boicot a los autobuses) (*).

ROLDÁN BARBERO, Javier.

Adhesión, Arbitraje, Convenio, Derechos Humanos, Ratificación, Recomendación.

ROLDÁN MOLINA, María del Carmen.

Karma, Kogi, Kriya, Kundalini.

ROMEVA RUEDA, Raúl.

Armas ligeras, Armas ligeras (campana), Armas ligeras (lansa), Ciclo armamentístico,

Desminado, Minas Antipersona, Minas anti-personales (Acuerdo sobre), Prevención de conflictos armados, Seguridad Humana.

ROMO AVILÉS, Nuria.

Droga.

RUIZ JIMÉNEZ, José Ángel.

Armagedón, Balcanización, Belicismo, CND, Conflicto, Diplomacia civil noviolenta (*), Diplomacia convencional, Diplomacia paralela, Ecosocialismo, END, Freeze, Guerra de las galaxias, Indígenas, Mafia (*), Militarismo, Opción cero, Operaciones de la ONU para el mantenimiento de la paz, Países No alineados (*), Peace-building, Peacemaking, Premios Nobel Alternativos (*).

RUIZ RUIZ, José Miguel.

Protección civil (*).

RUIZ VIEYTEZ, Eduardo J.

Extranjería, Protección de minorías.

SAINZ SÁNCHEZ, Enrique.

Analista de seguridad, Armas estratégicas, Bases militares, Carrera de armamentos, Desnuclearización, Disuasión nuclear, Empoderamiento (*), Fuerzas de intervención rápida, Greenham Common (*), Negociación internacional, OTAN, Potencias atómicas, Seguridad Colectiva, Teoría del Conflicto, Zonas Libres de Armamento Nuclear.

SALIM, Maryam.

Intifada II (*).

SALORT MEDINA, Miguel Ángel.

Clemencia, Compasión (*), Deporte, Olimpiadas.

SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús Andrés.

Ciencia y tecnología para la Paz (*), Consumo responsable, Energías alternativas (*), Energía nuclear, Límites del crecimiento, Manifiesto Russell-Einstein, Movimientos de científicos y técnicos con compromiso social, Problemas globales, Red Internacional de ingenieros y científicos para la responsabilidad global (INES, International Network of Engineers and Scientists for Global Responsibility).

SÁNCHEZ GARCÍA, Antonio.

Alternativas, Androcentrismo, Cinismo, Ciudadanía, Conciliación, Ecologismo, Estocismo, Fraternalidad, Marginación, Sofismo.

SAN GINÉS AGUILAR, Pedro.

Budismo, Confucianismo, Daoísmo, Escuela de los nombres (*Ming Jia*), Legismo, Moismo, Zen.

SECO MARTÍNEZ, José María.

Comercio justo (*).

SEGURA GRAIÑO, Cristina.

Ecofeminismo (*).

TITOS MARTINEZ, Manuel.

Armisticio, Cascos azules, Colonialismo, Conflictos Este-Oeste, Cruz Roja-Media Luna Roja, Derechos del niño, Esclavitud, Fondo Monetario Internacional, Nazismo, ONU, Países No alineados (*), Sociedad de Naciones, UNESCO, UNICEF.

TORRES LÓPEZ, Juan.

Economía criminal, Economía sumergida, Nueva economía.

TORTOSA, José María.

Deuda externa, Globalización, Nacionalismo, Norte-Sur, Sistema-Mundo.

TUVILLA RAYO, José.

Apartheid, Cátedras UNESCO, Educación afectivo-sexual, Educación en Derechos Humanos, Educación intercultural, Educación para la convivencia, Escuela barbiana, Escuela instrumento de paz, Escuelas asociadas a la UNESCO, Juegos Cooperativos, Juguetes no bélicos y no sexistas, Patera, Pedagogía (y paz), Pena de muerte, Universidad para la Paz de Naciones Unidas.

URDIALES VIEDMA, María Eugenia.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Ayuda Oficial al Desarrollo (*), Desplazados, Determinismo, Estado del Bienestar, Geopolítica (*), Refugiados.

VÁZQUEZ GONZÁLEZ, Natalia Ix-Chel.

Medios de comunicación.

VELASCO CRIADO, Demetrio

Fundamentalismos.

VERGARA ESTÉVEZ, Jorge

Doctrinas de la seguridad nacional.

VIDAL LUENGO, Ana Ruth.

Baha'í (*), Chiísmo, Fundamentalismo religioso, Interculturalidad, Intifada I (*), Isla-

mismo (*), Lenguaje y paz, Marcha Verde, Mediación, Nómadas (pueblos), Precio de la sangre, Religiones y paz (*), Rescate, Simbolismo y paz, Sufismo, Transculturalidad (*).

VINYAMATA CAMP, Eduard

Conflictología, Conflictos en las organizaciones, Conflictos interpersonales, Conflictos político-sociales.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

- ABAD OLIBA (Obispo de Vic): 1127.
ABDUL-BAHÁ, Baha'i: 84.
ABOUD, Francés: 953.
ABRAHAM (Patricarca): 36, 499.
ABRAHAM, Harold: 808.
ABREU, José Antonio: 957.
ABRISKETA, Joana: 395, 526, 730, 812, 1019.
ABSHALOM (Hijo del Rey David): 1048.
AÇOCA PIYADISI (Rey): 98.
ACOSTA MESAS, Alberto: 13, 15, 18, 75, 196, 290, 294, 396, 402, 585, 1076.
ADDAMS, Jane: 726, 793, 845, 846, 960, 962, 1177.
ADENAUER, Conrad: 973.
ADER, Gustave: 267.
ADORNO, Theodor Wiesengrand: 645, 719.
AGRIPPA (Menenio Agrippa, el apologeta): 641.
AGUADO HIGÓN, Ana: 547, 848, 1042.
AGUSTÍN DE HIPONA (San): 197, 499, 646, 804, 835, 840, 1151.
AIMON DE BORBÓN (arzobispo): 890.
ALAM, Sahabat: 956.
ALBERT, Hans: 488.
ALBERTI, Leon Battista: 1151.
ALBO, Joseb: 1048.
ALCAÑIZ MOSCARDÓ, Mercedes: 105, 466, 468, 744.
ALEJANDRO I (Rey): 326.
ALEJANDRO MAGNO (Emperador): 36, 125.
ALEKSANDROVIC SOLOCOV, Michael: 642.
ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada: 5, 49, 144, 149, 179, 192, 286, 317, 374, 437, 452, 562, 573, 584, 617, 763, 781, 872, 953, 1026, 1027, 1072.
ALFONSO XIII (Rey): 432.
ALI (Yerno de Mahoma): 600.
ALÍ MOHAMED, Mirza: 84.
ALIBEK, Ken: 56.
ALIBEKOV, Anatjan: 56, 57.
ALLENDE, Salvador: 228, 712.
ALLPORT, Gordon W.: 951, 952.
ALMADA, Martín: 957.
ALMEIDA CRAVO, Teresa: 175.
ALMUNIA, Joaquín: 666.
ALONSO OLLACARIZQUETA, Lucía: 1009.
AMADOU-MAHTAR M'BOW: 1134.
AMIN, Samir: 105, 714.
AMOROS, Francisco: 241.
AMOS COMENIO, Juan: 48.
ANACREONTE: 645.
ANDERSEN SCHEISS, Gabriele: 809.
ANDREAE, Johann Valentín: 840.
ANDROPOV, Yuri: 400.
ANGELL, Norman: 960.
ANJAIN, Jeton: 957.
ANNAN, Kofi: 108, 205, 819, 925, 961.
ANSARI, Javed A.: 81.
ANSELMO DE CANTERBURY (San): 147.
ANTHONY, Susan: 1042.
ANTIFONTE: 145.
ANTÍGONA: 259, 803.
ANWAR AL-SADAT: 961, 963.
APEL, Karl-Otto: 302, 446, 500.
APPIA, Louis: 199.
APPLE, Michael: 381.
AQUINO, Benigno: 939-940.
AQUINO, Corazón: 938-940.
AQUINO, Pilar: 1079.
ARAFAT, Yasser: 592, 593, 961.
ARAMA, Isaac: 1048.
ARCOS RAMÍREZ, Federico: 774, 916.

- ARELLANO VELASCO, Marcela: 172, 520, 772, 1045.
 ARENDT, Hannah: 124, 547, 643, 1106.
 ARIAS BONET, Gonzalo: 229, 713, 797, 1025, 1103, 1113.
 ARIAS, Óscar: 748, 961, 963.
 ARISTÓFANES: 647, 792.
 ARISTÓTELES: 19, 22, 146, 153, 281, 295, 335, 343, 448, 563, 615, 716, 936, 1053, 1054, 1086, 1088, 1151.
 ARJUNA: 16, 624.
 ARNOLD, Thomas: 241.
 ARNOLDSON, Klaus Pontus: 959, 960.
 ARONSEN, Elliot: 49.
 ARRUPE, Pedro: 251.
 ASIMOV, Isaac: 528.
 ASOKA (Rey de Magadha): 15.
 ASPIN, Leslie: 180.
 ASSER, Tobias: 960.
 ASTURIAS, Miguel Angel: 641, 644.
 ATALO II FILADELFO (Rey): 470.
 ATTA, Mohammed: 1084.
 AUB, Max: 641.
 AUGSBERG, Anita: 845.
 AUNG SAN SUU KYI: 961, 963.
 AVENOL, Joseph: 1064.
 AVNERY, Raphel: 957.
 AVNERY, Uri: 957.
 AZNAR LÓPEZ, José María: 1094.
 AZPILCUETA, Martín de: 840.
- B**
- BAAL SHEM TOV, Israel: 610.
 BABAJI: 624.
 BABEUF GRACCHUS, François Noël: 565.
 BACH, Juan Sebastián: 942.
 BACHAO, Narmada: 957.
 BACHOFEN, Johann Jakob: 874.
 BACON, Francis: 840, 1146, 1148.
 BAH (Profeta): 84.
 BAHÁ'U'LLÁH: 83, 84.
 BAJER, Fredrik: 959, 960.
 BALCH, Emily: 960, 962.
 BALLOU, Adin: 686.
 BALLUET D'ESTOURNELLES, Paul Henri: 960.
 BALZAC, Honoré: 33.
 BARAN, Paul: 714.
 BARNER, Barry: 768.
 BARNET, Miguel: 644.
 BARNETT, Richard: 483.
 BARONE, Giuseppe: 672.
 BARRE, Marie Chantal: 575.
 BARUCH, Bernard M.: 531.
 BASTIAN, Gert: 837.
 BASTIAT, Frédéric: 841.
 BATESON, Gregory: 895.
 BAUDELAIRE, Charles: 643.
 BAUDRILLARD, Jean: 105.
 BAUER, Peter Thomas (Lord): 714, 1023.
 BAVLY, Michael: 152, 920.
 BEAUDET, Joseph: 952.
 BEAUVOIR, Simone de: 382, 464, 466.
 BECCARIA, Cessare: 931.
 BECK, Ulrich: 947.
 BECKER, Jo: 771.
 BEECHER STOWE, Harriet Elizabeth: 641.
 BEELLERS, John: 913.
 BEERNAERT, Auguste: 960.
 BEGIN, Menachem: 961, 963.
 BELLAMY, Carol: 1138.
 BELLAMY, Edward: 646.
 BELLI, Gioconda: 641.
 BELLO, Walden: 957.
 BENAYAS DEL ÁLAMO, Javier: 336.
 BENTHAM, Jeremy: 449, 495, 840, 913, 915, 931.
 BERGER, Gaston: 974.
 BERGER, Peter: 896.
 BERNARDIN DE SAINT PIERRE, Jacques-Henri: 647.
 BERNARDO DE CLARAVAL (San): 322, 890.
 BERRAONDO LÓPEZ, Mikel: 736.
 BERTELL, Rosaline: 956.
 BETANCUR, Belisario: 137.
 BETHE, Hans A.: 528.
 BEUNZA, Pepe: 795, 796.
 BEVERIDGE, William (Lord): 452, 822.
 BHATT, Ela: 956.
 BHAVE, Vinoba: 204, 793.
 BHEN, Sarala: 116.
 BIKILA, Abebe: 808.
 BIN LADEN, Osama: 1093.
 BINDING, Karl: 548.
 BINET, Alfred: 362.
 BISMARCK, Otto-von: 432.
 BLAIR, Tony: 131.
 BLANC, Louis: 106.
 BLOCH, Jean de: 747.
 BLOOR, David: 768.
 BLUM, León: 432.
 BLY, Robert: 799.
 BOAS, Franz: 209.
 BOBBIO, Norberto: 322, 784, 786.
 BOCACCIO, Giovanni: 553.
 BODHIDHARMA: 1189.
 BODIN, Jean (Juan Bodino): 928, 931, 1060.

- BOEHME, Jacob: 1094.
 BOFF, Leonardo: 499, 957, 1079.
 BOLÍVAR, Antonio: 1122, 1123.
 BOLÍVAR, Simón: 85.
 BONAPARTE, Napoleón: 415, 507, 525, 539, 804.
 BONDURANT, Joan: 784.
 BONFIL BATALLA, Guillermo: 573.
 BONINO, Silvia: 385.
 BORGES, Jorge Luis: 1055.
 BORISTENE, Bión de: 121.
 BORLAUG, Norman E.: 961.
 BORN, Max: 991.
 BOROWSKI, Tadeusz: 644.
 BORROWS, William E.: 527.
 BOULDING, Elise: 153, 501.
 BOULDING, Kenneth E.: 27, 153, 203, 936, 938, 941-944.
 BOURDIEU, Pierre: 210, 649.
 BOURGEOIS, León: 669, 960.
 BOUTHOUL, Gaston: 537.
 BOUTROS-GHALI, Boutros: 172, 205, 233, 244, 248, 823, 920, 924, 926.
 BOVEN, Theo van: 956.
 BRANDT, Willy: 961, 963.
 BRANTING, Karl: 960.
 BRAUDEL, Fernand: 106, 107, 1058.
 BRECHT, Bertol: 648.
 BREMER, Federika: 844.
 BREUER, Marcel: 1134.
 BREZHNEV, Leónidas: 164, 400, 419, 534, 813.
 BRIAND, Aristide: 960, 962, 1126.
 BRIDGMAN, Perry W.: 991.
 BRION, Hélène: 846.
 BRIRÓ, Andrés: 957.
 BROCK-UTNE, Brigitte: 501, 893.
 BRODER, Pablo: 88.
 BROWN, Gordon: 1110.
 BROWN, Joseph E.: 337.
 BRUNHES, Jean: 504.
 BUBER, Martin: 302.
 BUBER-NEUMANN, Margarete: 645.
 BUDA (Siddhârta Gautama): 84, 97, 98, 153, 410.
 BUDIARDJO, Carmel: 957.
 BUENO CIPAGAUTA, María Angélica: 659, 727.
 BUISSON, Ferdinand: 960, 962.
 BULGANIN, Nikolai Alexandrovich: 861.
 BUNCHE, Ralph J.: 960.
 BUNGE, William: 505.
 BURGEOIS, Leon: 1064.
 BURGESS G., Wilson: 153.
 BURGESS HILL, Jennings: 153.
 BURGUET ARFELIS, Marta: 679, 935, 990, 1022.
 BURRIT, Elihu: 686.
 BURTON, John: 153, 309, 314.
 BUSH, George: 417, 527.
 BUSH, George W.: 418, 419, 421, 568, 1092, 1140.
 BUSQUETS, Julio: 1023.
 BUTLER, Nicholas Murray: 960.
 BUZAN, Barry: 28.
 BYRNES, Heidi: 368.
- C**
- CABET, Etienne: 841.
 CABOT LODGE, Henry: 1064.
 CABRERA GARCÍA, María Isabel: 749.
 CADALSO, José de: 645.
 CADY STANTON, Elizabeth: 1040, 1042.
 CALERO AMOR, Antonio María: 664.
 CALIARI, Pablo (el Veronés): 1051.
 CALICLES: 1069.
 CALÍGULA (Emperador): 36.
 CALOGERO, Francesco: 962.
 CALVO BUEZAS, Tomás: 999.
 CALVO ROY, Susana: 355.
 CAMTES, Luis Vaz de: 641.
 CÂMARA, Dom Hélder: 386, 726, 793, 884.
 CAMARERO CLEMOT, Fátima: 871.
 CAMILO (Dictador de Roma): 146.
 CAMPANELLA, Tommaso: 646, 840, 1146, 1147.
 CAMPO ALANGE, María de: 465.
 CAMUS, Albert: 642.
 CANDIA BAEZA, Cristian: 474.
 CANETTI, Elias: 1100.
 CANO PÉREZ, María José: 39, 613, 1048.
 CAÑAMERO, Diego: 666.
 CÁPAC, Manco (Rey): 329.
 CAPEK, Karel: 646.
 CAPITINI, Aldo: 234, 686, 688, 784, 793, 842.
 CAPRA, Fritjof: 336, 897.
 CARLOS I y V (Rey de España y Emperador): 24, 882, 980, 1036, 1038.
 CARLOS II (Rey): 511.
 CARNEGIE, Andrew: 747.
 CARNOT, Lazare: 234.
 CARO, Yosef: 611.
 CARPENTIER, Alejo: 644, 647.
 CARTER, Jimmy: 483, 961.
 CASAS, Bartolomé de las: 197, 646, 792, 840.
 CASCÓN, Paco: 151.
 CASE, Clarence M.: 686, 688, 784.
 CASE, Ronald: 368.
 CASERO, Francisco: 665.
 CASSIN, René: 300, 961, 963.
 CASTILLA VÁZQUEZ, Carmen: 627.

- CASTILLO GARCÍA, José Francisco: 218, 264, 504, 1126, 1131.
 CASTILLO SÁNCHEZ, José María: 1081, 1082.
 CASTRO, Fidel: 473, 525, 864.
 CÁTULO, Cayo Valerio: 642.
 CAYO SILIUS ITALICUS: 881 .
 CEADEL, Martin: 833.
 CECIL (of Chelwood), Robert: 960, 962.
 CELAN, Paul: 643.
 CERVANTES, Miguel de: 641.
 CHAIKEN, Shelly: 2.
 CHAMBERLAIN, Austen: 960, 962.
 CHARLEWOOD TURNER, John F.: 956.
 CHÁVEZ, César (Chicano): 552, 793.
 CHELCICKY, Pedro: 852.
 CHERNENKO, Konstantin U.: 400.
 CHIANG KAI CHEK: 164.
 CHIMALPAÍN, Domingo: 644.
 CHOMSKY, Noam: 302, 994.
 CHOWDHURY, Zafrullah: 957.
 CHU EN-LAI (véase Zhou Enlai).
 CHURCHILL, Winston: 531, 532, 747, 818, 995.
 CICERÓN, Marco Tulio: 22, 68, 563, 878, 881, 915.
 CIRO (Rey de Persia): 36.
 CIXOUS, Hélène: 465, 467.
 CLAPARÈDE, Edouard: 929, 1070.
 CLAUSEWITZ, Carl von: 517, 521, 522, 538, 539, 603, 751, 834.
 CLAUSIUS, Rudolf: 411.
 CLINTON, William: 417-420, 524, 526.
 CLOOTS, Anacharsis: 913.
 CNEO FLAVIUS: 146.
 COBDEN, Richard: 841.
 COHEN, Raquel: 1067.
 COHEN, Robert: 41.
 COJTÍ CUXIL, Demetrio: 574.
 COLERDIGE, Samuel Taylor: 641.
 COLLINS, Cannon John: 128.
 COLT, Samuel: 58.
 COMENIO (Comenius) Komensky, Jan Amós: 929.
 COMINS MINGOL, Irene: 446, 469, 501.
 COMTE, Auguste: 33, 104.
 CONDE DE AVAUX: 891.
 CONDE-DUQUE DE OLIVARES: 530.
 CONFUCIO: 153, 169, 170, 422, 632, 720.
 CONNELL, James R.: 799.
 CONRAD, Joseph: 643.
 CONSIDERANT, Victor: 841.
 COOK, Robert A.: 437.
 COOLEY, Mike: 956.
 CORRIGAN, Mairead: 726, 961, 963.
 CORTÉS, Hernán: 1142.
 CORTINA, Adela: 446.
 COSER, Lewis A.: 153.
 COUBERTIN, Pierre de (Barón): 241, 242, 807.
 COVARRUBIAS, Diego de: 840.
 CRAINE, Stephen: 641.
 CREMER, William: 959, 960.
 CREONTE: 259, 803.
 CRIPPS, Stafford: 995.
 CRISTIÁN ERNESTO DE BRANDERBURGO: 147.
 CROCE, Benedetto: 448.
 CROMWELL, Oliver: 751.
 CRUCÉ, Emeric: 913.
 CUETO NOGUERAS, Carlos de: 67.
- ### D
- D'HOLBACH, Paul Henri Thiry (Barón): 637.
 DAE-JUNG, Kim: 961.
 DAHRENDORFF, Ralph: 153.
 DALAI LAMA (Tenzin Gyatso): 961, 963.
 DALY, Herman Edward: 715, 955, 957.
 DAMMANN, Eric: 956.
 DANIEL (Profeta): 803.
 DANILSSON, Bengt: 957.
 DANILSSON, Marie-Thérèse: 957.
 DANN, Carrie: 955, 957.
 DANN, Mary: 955, 957.
 DANTE Alighieri: 553.
 DARWIN, Charles Robert: 37, 195, 204, 295, 452, 865, 874, 897, 1001.
 DAVID (Rey de Israel): 36.
 DAVISON, Henry P.: 200.
 DAWES, Charles: 960, 962.
 DAWKINS, Richard: 717.
 DAY, Dorothy: 793.
 DE BONO, Edward: 150.
 DE GAULLE, Charles: 324, 432, 702, 1024.
 DE LA BOÉTIE, Etienne: 792.
 DE LAMETTRIE, Julien Offray: 637.
 DEAN, James: 307.
 DECROLY, Ovide: 929.
 DELEUZE, Gilles: 467.
 DELORS, Jacques: 351.
 DEMANGEON, Albert: 504.
 DEMETRIO DE MAGNESIA: 145.
 DEMÓCRITO DE ABDERA: 336.
 DENG XI: 422,423.
 DEROIN, Jean: 844.
 DERRIDA, Jacques: 105, 305, 465, 467.
 DESAI, Narayan: 204, 656, 793.
 DESCARTES, René: 591, 767, 867.
 DETTI, Ermanno: 375.

- DEUSTCH, Morton: 153.
 DEVAL, Bill: 337.
 DEVRIES, David L.: 48.
 DEWEY, John: 428, 929.
 DIAMOND, Louise: 309, 314.
 DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal: 644.
 DIENSTBIER, Jiri: 401.
 DÍEZ JORGE, Elena: 22, 72, 110, 471, 865, 883, 1039, 1052, 1132, 1152.
 DÍEZ PERALTA, Eva: 47, 51, 619, 926.
 DIOCLECIANO (Emperador): 667.
 DIÓGENES (El cínico): 121, 153.
 DOLCI, Danilo: 550, 671-675, 793.
 DOMELA NIEUWENHUIS, Ferdinand: 841.
 DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: 415.
 DONG ZHONGSHU: 170.
 DORTEL-CLAUDOT, María-Marthe: 883.
 DOS PASSOS, John: 644.
 DOSTOIEVSKI, Fiodor: 490.
 DOYLE, Anna-Beth: 952.
 DRAGO, Antonino: 235.
 DRUMMOND, Eric: 1064.
 DUARTE HERNÁNDEZ, Pablo: 709.
 DUCOMMUN, Elie: 669, 959, 960.
 DUEHRING, Cindy: 957.
 DUFF, Peggy: 128.
 DUFOUR, Guillaume Henry: 199.
 DUKES, Frank: 309, 314.
 DUNANT, Henry: 1, 199, 201, 604, 669, 959, 960.
 DUNCAN, Robert: 644.
 DUQUE DE RIVAS (Ángel Saavedra): 642.
 DURÁN MUÑOZ, Rafael: 1108, 1120.
 DURAND, Marguerite: 464.
 DURBUIN, M. D.: 153.
 DÜRR, Hans-Peter: 956.
 DUSSEL, Enrique: 1079.
 DYER, Reginald: 691.
 DYLAN, Bob: 644.
- E**
- EAGLY, Alice H.: 2.
 EATON, Cyrus: 991.
 EAUBONNE (d' Eaubonne), Françoise: 333.
 EBADI, Shirin: 961.
 EBERT, Theodor: 228, 234, 712.
 ECO, Umberto: 1157.
 EDUARDO (Rey de Inglaterra): 147.
 EGUÍLUZ, Iñigo: 235.
 EIBL-EIBESFELDT, Irenäus: 641.
 EINSTEIN, Albert: 653, 990, 991.
 EISENHOWER, Dwight: 112, 532, 1092.
 ELGIN, Duane: 905.
 ELÍAS, Norbert: 945.
 ELIZALDE HEVIA, Antonio: 560, 757, 762, 1011, 1031, 1032, 1058.
 EMMANUEL, Arghiri: 714.
 ENGELS, Federico: 448, 513, 615, 737, 874, 1040, 1147.
 ENRIQUE IV (Rey de Francia): 529.
 ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, Eduardo: 85, 203, 531, 558, 670, 683, 893.
 ENTELMAN, Remo F.: 152.
 EPICTETO DE FRIGIA: 153, 438.
 EPICURO: 153, 792.
 EPPELMAN, Reiner: 401.
 EPSTEIN, Samuel: 957.
 ERASÍSTRATO: 26.
 ERASMO DE ROTTERDAM, Desiderio: 204, 553, 840, 928, 1038.
 ERIKSON, Eric H.: 656.
 ESPRONCEDA, José de: 642.
 ESQUILO: 931.
 ESQUIVEL GUERRERO, José Antonio: 188, 308, 309, 317, 1086.
 ESTEVE, José Manuel: 481.
 ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio: 8, 199, 595, 631, 637, 707, 949, 1094.
 EURÍPIDES: 26.
 EVANS, Luther: 1134.
 EVERGETA, Ptolomeo: 94.
 EWRY, Ray: 808.
- F**
- FALCÓN, Lidia: 465.
 FATHY, Hassan: 955, 956.
 FAWCETT, Millicent Garret: 463, 845.
 FAZAL, Anwar: 956.
 FECHTER, Peter: 746.
 FELIPE IV (Rey de España): 24, 511.
 FELIPE V (Rey de España): 24, 511.
 FENG YOULAN: 720.
 FERDINAND CELINE, Louis: 644.
 FERNÁNDEZ ALLES, José Joaquín: 137.
 FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro: 645.
 FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Nicolás: 645.
 FERNÁNDEZ ENGUITA, Mariano: 306.
 FERNÁNDEZ HERRERÍA, Alfonso: 7, 301, 338, 351, 367, 371, 377, 382, 411, 426, 428, 481, 544, 766, 869, 898, 903, 906, 920, 1064, 1123, 1187.
 FERNANDO II, El Católico (Rey): 147.
 FERNANDO III (Rey de España): 891.
 FERNANDO VII (Rey de España): 24.
 FERNANDO DE ESTIRIA (Archiduque): 530.
 FERRERO, Guglielmo: 702.

- FERRIÉRE, Adolfo: 426, 427, 929.
 FICHTE, Johann Gottlieb: 929.
 FIGUEROA SORIA, José Guadalupe: 177.
 FIRST, Ruth: 298.
 FISAS, Vicenç: 151, 246, 933, 1021.
 FISHER, Ronald J.: 920.
 FOOT, Michael: 128.
 FOREMAN, Peck, J.: 135.
 FORNARI, Franco: 641.
 FORREST, Nathan Bedford: 626.
 FORSBERG, Randall: 483.
 FORTUNY, Mariano: 1037.
 FOUCAULT, Michel: 27, 105, 465, 467, 936, 945.
 FOURIER, Charles: 464, 841, 1152.
 FOWLER, Cary: 956.
 FOX, George: 202, 854.
 FOX, Warwick: 336, 337.
 FOXÁ, Agustín de: 642.
 FRAGA IRIBARNE, Manuel: 97, 796.
 FRANCISCO DE ASÍS (San): 229, 792, 901, 1082.
 FRANCO BAHAMONDE, Francisco: 97, 432, 433, 465, 508, 661, 665, 702, 795, 796, 1132.
 FRANK, Ana: 644.
 FRANK, Gunder Andre: 928.
 FREINET, Celestin: 424, 425, 929.
 FREIRE, Paulo: 375, 927, 928, 929, 1032, 1082.
 FREUD, Sigmund: 153, 351, 874.
 FRIED, Alfred: 669, 960.
 FRIEDAN, Betty: 464.
 FRIEDMAN, Milton: 297.
 FRIEDMANN, John: 1056, 1057.
 FRIEDRICH, Ernst: 747.
 FROMM, Erich: 27, 153.
 FRY RICHARDSON, Lewis: 111.
 FUKUYAMA, Francis: 19.
 FUNTOWICZ, Silvio O.: 148.
- G**
- GAITSKELL, Hugh: 129.
 GALENO: 26.
 GALILEO (Galileo Galilei): 195.
 GALTON, Francis: 452, 549, 1001.
 GALTUNG, Johan: 44, 152, 153, 210, 232, 233, 234, 245, 379, 412, 445, 675, 757, 900, 901, 907, 908-910, 916, 918, 934, 956, 1068, 1088, 1160, 1165, 1167.
 GAMALIEL SIMEÓN BEN (Rabbi): 1048.
 GAMELLA, Juan: 330.
 GANDHI, Mohandas K.: 15-17, 116, 198, 204, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 292, 301, 327, 448, 450, 493-497, 541, 552, 622, 625, 631, 634, 636, 655, 656, 671, 686-689, 691, 710, 726, 742, 748, 765, 783, 784, 785, 790, 791, 793, 795, 797, 842, 888, 898, 912, 917, 959, 995, 1082, 1101-1103.
 GANDHI, Rajiv: 528.
 GARCÉS, Juan: 957.
 GARCÍA BERLANGA, Luis: 908.
 GARCÍA CANTALAPIEDRA, David: 443.
 GARCÍA CAPILLA, Diego José: 25.
 GARCÍA LORCA, Federico: 512.
 GARCÍA MARZÁ, Domingo: 240, 344, 431.
 GARCÍA MORIYÓN, Félix: 33.
 GARCÍA ROBLES, Alfonso: 961, 962.
 GARCÍA, Diamantino: 665.
 GARCILASO DE LA VEGA «El Inca»: 644, 645.
 GARDNER, Robert: 435.
 GARNIER, Joseph: 841.
 GARRIDO REBOLLEDO, Vicente: 57, 64, 183, 421, 780.
 GARWIN, Richard L.: 528.
 GASKIN, Stephen: 956.
 GAUGUIN, Eugène-Henri-Paul: 71.
 GAVIRIA, César: 624.
 GEBARA, Ivonne: 1079.
 GEBRE EGZIABHER, Tewolde: 957.
 GEERTZ, Clifford: 307.
 GELASIO I (San): 197.
 GENTZ, Friedrich von: 840.
 GEONZON, Winefreda: 956.
 GEORGE, Lloyd: 1064.
 GERVILLA Castillo, Enrique: 361.
 GIANNINI, Humberto: 1057.
 GIAQUINTO, Corrado: 864.
 GIDE, André: 643.
 GIL GARCÍA, Eugenia: 383.
 GILLIGAN, Carol: 445.
 GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan: 322.
 GIRÓN, Pedro: 1037.
 GLABER, Raúl: 890.
 GLEMP, Josef: 38.
 GOBAT, Charles-Albert: 959, 960.
 GOBINEAU, Joseph Arthur: 72.
 GODET, Michel: 974, 976.
 GOEBBELS, Joseph: 324.
 GOERING, Hermann: 549, 756.
 GOETHE, Johann Wolfgang.: 642.
 GOFMAN, John: 957.
 GOLDSMITH, Edward: 954, 957.
 GOLEMAN, Daniel: 584.
 GÓMEZ ISA, Felipe: 239, 246, 250, 254, 258, 267, 274, 281, 861, 1106.
 GONGSUN LONG: 422, 423.
 GONZÁLEZ GIMÉNEZ, Jesús: 605, 965, 981, 984.

- GOODENOUGH, Ward H.: 207.
 GORBACHOV, Mijail: 165, 420, 813, 814, 857, 961, 963.
 GORDIMER, Nadine: 641.
 GORGIAS DE LEONTIUM: 146, 1069.
 GOSS-MAYR, Hildegard: 726.
 GOSS-MAYR, Jean: 726.
 GOTTFRIED, Kurt: 528.
 GOUGES, Olimpia de: 463.
 GOYA Y LUCIENTES, Francisco de: 1037.
 GRAHAM, Daniel O.: 527.
 GRAMSCI, Antonio: 557, 737.
 GRANT, Ulysses S.: 626.
 GRASS, Günther: 643.
 GREEN, Martin A.: 957.
 GREENE BALCH, Emily: 726, 1177.
 GREENSPAN, Alan: 513.
 GREGG, Richard: 686, 784.
 GREGORIO VII (Papa): 36.
 GREGORY, Dick: 552.
 GREIG, Sue: 369.
 GRILLO, Rosa María: 645, 648.
 GROCIO, (Hugo Grotius): 534, 603, 840, 929, 931, 1061.
 GROF, Stanislav: 905.
 GROFF, Linda: 893.
 GROVES, Leslie R.: 987.
 GUEFFROY, Chris: 746.
 GUEVARA DE LA SERNA, Ernesto (el Che): 473, 525, 641.
 GUILLERMO II DE HOHENZOLLERN (Emperador): 971.
 GUNDER FRANK, Andre: 801.
 GURIÓN, Ben: 549.
 GUTIÉRREZ PÉREZ, José: 158, 336, 343, 355, 725, 1159.
 GUTIÉRREZ, Gustavo: 1079.
- H**
- HAŠEK, Jaroslav (Hašek, Haroslav): 648, 690.
 HABERMAS, Jürgen: 124, 145, 302, 444, 446, 447, 719, 753, 839.
 HADDEN, Anson: 488.
 HAECKEL, Ernst: 295, 335, 337, 338, 453, 549.
 HALVDAN LIE, Trygve: 823.
 HAMMARSKÖLD, Dag: 819, 961, 962.
 HAN FEI ZI: 632, 633.
 HARBOTTLE, Michael: 204.
 HARICH, Wolfgang: 339.
 HARRIS, Marvin: 907.
 HARTSHORNE, Richard: 508.
 HASÁN II (Rey): 661.
 HATFIELD, Mark O.: 483.
 HAUSHOFER, Karl: 323, 507.
 HAVEL, Vaclav: 400, 401.
 HAYNER, Priscilla B.: 137.
 HECKMANN, Fredrich: 124.
 HEGEDUS, Andras: 398.
 HEGEL, Georg Wilhelm Friederich: 104, 153, 198, 232, 448, 464, 500, 642, 937, 1148.
 HEIDEGGER, Martín: 467, 554, 719.
 HEISSENBERG, Werner Karl: 150.
 HELLER, Agnes: 760.
 HELLER, Joseph: 648.
 HELVETIUS, Claude Adrien: 637.
 HENDERSON, Arthur: 960, 962.
 HENMAN, Antony: 331.
 HERÁCLITO DE ÉFESO: 68, 103, 146.
 HERAS HERNÁNDEZ, Francisco: 725.
 HERDER, Johann Gottfried: 929.
 HERLING, Gustaw: 645.
 HERMANO AMÓS: 853.
 HERMANO GREGORIO: 852.
 HERMANO LUCAS: 853.
 HERNÁNDEZ DEL ÁGUILA, Rafael: 411.
 HERNU, Charles: 1003.
 HERODOTO DE HELICARNASO: 562.
 HERRERA FLORES, Joaquín: 137.
 HERSKOVITS, Melville J.: 685.
 HERZL, Theodor: 547.
 HESÍODO: 1150.
 HESS, Rudolf: 970.
 HESTER, James M.: 1146.
 HESTON, Charlton: 485.
 HEWTONE, Miles: 437.
 HEYDRICH, Reinhard: 549.
 HEYMANN, Lida Gustava: 845.
 HICKS, Edward: 1150.
 HIGUERAS CORTÉS, Lorenzo: 13, 15, 18, 75, 196, 290, 294, 396, 402, 585, 1076.
 HILL, Julia: 116.
 HIMES, Joseph: 153.
 HINKELAMMERT, Franz: 1079.
 HINSLEY, Francis Harry: 1062.
 HIPÓCRATES DE COS: 295.
 HIRSCHMAN, Albert: 1010.
 HITLER, Adolf: 92, 162, 226, 230, 453, 547, 548, 604, 689, 711, 753, 754-756, 847, 1066.
 HITLODEO, Rafael: 1148.
 HITTERS, Juan Carlos: 247.
 HO CHI MINH: 991.
 HOBBS, Thomas: 153, 187, 198, 260, 323, 448, 522, 564, 703, 935, 937, 1060, 1061.
 HOBSON, John: 135.
 HOCHE, Alfred: 548.
 HOFSTEDE, Geert: 824.

HOMERO: 708.
 HOMET ALONSO, Ana: 739.
 HOMI BHABHA: 777.
 HONGREN (Patriarca): 1189.
 HOOKE, Robert: 766.
 HOPENHAYN, Martin: 757, 1031, 1057.
 HORKHEIMER, Max: 719.
 HOUSE (Coronel), Edward Mandell: 1064.
 HUGO, Víctor Maríe (Víctor Hugo): 841.
 HUI SHI: 422, 423.
 HUINENG: 1189.
 HULL, Cordel: 960, 962.
 HUME, David: 758.
 HUME, John: 961.
 HUNTINGTON, Samuel: 209.
 HURTADO JORDÁ, Jorge: 109, 572, 589, 802, 948, 1145.
 HUS, Juan: 851, 852.
 HUSEYN ALÍ, Mirza: 84.
 HUSSEIN, Saddam: 56, 66, 244, 1092, 1093.
 HUSSERL, Edmund: 719.
 HUTTER, Jacobo: 854.
 HUXLEY, Aldous: 454, 646, 1146.
 HUXLEY, Julian: 1134.

I

IDRIS, Mohamed: 956.
 IGLESIAS POSSE, Pablo: 841.
 IKSHAWAKY (Rey de la India): 624.
 INFELD, Leopold: 653, 991.
 INOCENCIO III (Papa): 36.
 IRIGARAY, Luce: 105, 465, 467, 468.
 ISAAC (Patriarca): 36.
 ISABEL II (Reina): 24.
 ISIDORO DE SEVILLA (San): 804, 864.
 ISÓCRATES: 146.

J

JACKSON, Wes: 957.
 JACOB (Patriarca): 36, 610.
 JACOBS, Aleta: 845.
 JALDUN, Ibn: 295.
 JAMESON, Fredric: 945.
 JARES, Xesús R.: 161, 187, 375, 376, 384, 1025.
 JARUZELSKI, Wojciech (General): 963.
 JAURÉS, Jean: 841.
 JAY, William: 913.
 JDANOV, Andrei: 532.
 JEBB, Eglantyne: 267.
 JEFE IBEDUL GOBBONS (Comunidad Belau, Polinesia): 956.

JEFE INDIO SEATTLE (Tribu Duwamish): 336, 337.
 JEFFERSON, Thomas: 702.
 JENDZEJCKYK, Mike: 483.
 JENÓFANES DE COLOFÓN: 145.
 JERÓNIMO DE PRAGA: 851-852.
 JESÚS DE NAZARET: 26, 84, 94, 153, 196, 197, 322, 548, 563, 803, 830, 849, 852, 912, 1080, 1154, 1169.
 JHAN, Friedrich Ludwig: 241.
 JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco: 39, 40, 42, 45, 73, 103, 191, 209, 299, 300, 307, 452, 510, 513, 578, 683, 685, 701, 706, 824, 908, 912, 928, 953, 1000, 1005, 1034, 1069, 1072, 1085, 1094, 1096, 1101, 1111, 1114, 1155, 1161, 1162, 1166, 1168, 1181, 1183, 1191.
 JOHNSON, David W.: 48.
 JOHNSON, Harry Gordon: 714.
 JOHNSON, Lyndon B.: 164, 627, 657, 658.
 JOHNSON, Roger T.: 48.
 JOHNSTON, Ruth: 73.
 JOLIOT-CURIE, Frederic: 991.
 JONES, Tomas H.: 1132.
 JORDÁN ENAMORADO, Javier: 67, 993, 1099.
 JORGE I (Rey de Grecia): 807.
 JOSÍAS (Rey): 52, 912.
 JOST, Adolf: 453, 549.
 JOUHAUX, Leon: 960, 962.
 JOYCE, James: 644.
 JUAN DE SALISBURY: 259.
 JUAN PABLO II (Papa): 167.
 JUAN BAUTISTA (San): 84, 1127.
 JUAN EVANGELISTA (San): 52.
 JUAN XXIII (Papa): 822, 883, 959.
 JUDÁ (Patriarca): 610.
 JULIO CÉSAR (Cayo Julio César): 22, 642, 882.
 JÜNGER, Ernst: 643.
 JUNGK, Robert: 954, 956.
 JUNIUS BRUTUS, Stefanus: 260.
 JUSTINIANO (Emperador): 878, 881.
 JUSTINO (San): 197.
 JUVENAL: 641.

K

KADAR, Janos: 164.
 KAGAWA, Toyohito: 793.
 KALASHNIKOV, Mikhail: 58.
 KALDOR, Mary: 28, 398, 399.
 KAMENETZKY, Mario: 1030.
 KAMENGUE, Jeunes: 957.
 KANT, Immanuel: 23, 125, 126, 198, 204, 260, 444, 446, 481, 564, 637, 702, 719, 839, 840, 913, 915, 917, 929, 1060.

- KAPP, Wolfgang: 226, 793, 1023.
 KAUFMAN, Michael: 799.
 KAVAN, Jan: 401.
 KEBA M'BAYE: 246.
 KEHLER, Randall: 484, 485.
 KELLOGG, Frank: 960, 962, 1126.
 KELLY, Petra: 793, 837, 954, 956, 959.
 KELMAN, Herbert: 153.
 KELSEN, Hans: 535.
 KEMAL, Mustafá (Atatürk): 702, 754.
 KEMP GENEFKKE, Inge: 956.
 KENDALL, Henry W.: 528.
 KENDE, István: 521.
 KENDRA, Gonoshasthaya: 955, 957.
 KENNAN, George F.: 532.
 KENNEDY, Edward: 485, 526.
 KENNEDY, John F.: 164, 526, 533, 746, 862, 922.
 KENNEDY, Robert: 923.
 KEYNES, John Maynard: 474.
 KHALIFEH, Iman: 956, 957.
 KIERKEGAARD, Søren: 467.
 KIMHI, Joseph (Rabbi): 1048.
 KIMMEL, Michael: 799.
 KING, Martin Luther: 198, 291, 292, 386, 450, 656-658, 681, 691, 692, 721, 722, 726, 783, 793, 795, 797, 842, 961, 963, 1167.
 KING-HALL, Stephen: 226, 710.
 KINNOCK, Neil: 131.
 KIPLING, Rudyard: 491.
 KISS, Alexandre-Charles: 877.
 KISSINGER, Henry: 297, 961.
 KI-ZERBO, Joseph: 957.
 KJELLEN, Rudolf: 323, 507.
 KLAIN, Eduard: 641.
 KOHL, Helmut: 434.
 KOHLBERG, Lawrence: 284-286.
 KOHR, Leopold: 955, 956.
 KOLLONTÁI, Alejandra: 464.
 KONINCK, Rodolphe de: 505, 506.
 KOSIGUIN, Alexei: 164.
 KOTHARI, Lokayan-Rajni: 956.
 KRISHNA: 84, 116, 624.
 KRISHNAMURTI, Jiddu: 765, 904, 906.
 KROPOTKIN, Piotr Alexéierich: 29, 204 504, 505.
 KRUGMAN, Paul: 571.
 KRUHONJA, Katarina: 957.
 KRUPP, Alfred: 973.
 KRUSCHEV, Nikita: 164, 533, 746, 861, 862.
 KUHN, Thomas Samuel: 231, 1087.
 KURON, Jaeck: 401.
 KVINNA, Kvinna Till: 957.
- L**
- L'ABATE, Alberto: 206, 675.
 LA CALLE MARCOS, Abel: 256.
 LACOSTE, Yves: 504, 506, 508, 509.
 LAD, William: 913.
 LAFONTAINE, Henry: 669, 960.
 LAGUNA SANQUIRICO, Francisco: 225, 393.
 LAMARTINE, Alphonse de: 642.
 LANGE, Christian: 960.
 LANGE, David: 957, 1003.
 LANGER, Alex: 842.
 LANGER, Felicia: 956, 957.
 LANGER, Frantisek: 645.
 LANZA DEL VASTO, Joseph Jean: 631, 793, 795, 842.
 LAO TSE (Lao Zi): 29, 153, 213.
 LARA VALLE, Juan Jesús: 81, 88, 91, 136, 168, 191, 284, 507, 508, 578, 653.
 LARGO CABALLERO, Francisco: 665.
 LASA, Daniel: 555.
 LAVELEYE, Emile de: 841.
 LE DUC THO: 961.
 LE GUIN, Ursula K.: 646.
 LECLERC, Anni: 467.
 LÉDÉA OUEDRAOGO, Bernard: 956.
 LEDERACH, John Paul: 153, 922.
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: 232, 929.
 LEMKE, Brisel: 957.
 LEMKIN, Raphael: 501.
 LEMMA, Aklilu: 956.
 LENIN, Vladimir Ilich U.: 133, 162, 311, 448, 572, 737.
 LENNON, John: 400.
 LEÓN I (Papa): 229.
 LEÓN MILLÁN, Juan Manuel: 76, 96, 97, 117, 534, 542, 553, 652, 666, 722, 747, 857, 958, 971, 974, 980.
 LEÓN PORTILLA, Miguel: 644.
 LEOPARDI, Giacomo: 642.
 LERNER, Gerda: 873.
 LESSING, Doris: 198, 641.
 LÉVI, Primo: 386, 644, 645.
 LÉVI-STRAUSS, Claude: 42, 701, 911, 997.
 LEWIN, Kurt: 150.
 LICURGO: 146.
 LIDDEL, Eric: 808.
 LIDDELL HART, Basil: 226, 710.
 LIE, Trygve: 219.
 LIE ZI: 213.
 LIN, Maya: 1132.
 LINCOLN, Abraham: 416, 658.
 LINDGREN, Astrid: 956, 957.
 LING, Pehr Henrik: 241.
 LINTON, Ralph: 207.

- LINZ, Juan J.: 1106, 1107.
 LIPPMAN, Walter: 435, 531.
 LISTON, Daniel: 478.
 LIU, Mary-Ann: 2132.
 LIVIO: 878, 881.
 LLOYD GARRISON, William: 686.
 LOCKE, John: 260, 564, 565, 702, 935, 936, 1060.
 LOMBARDO, Pedro: 259.
 LONGINO, Helen: 768.
 LOPE DE VEGA CARPIO, Félix: 641, 645, 648.
 LÓPEZ HERNÁNDEZ, José: 806.
 LÓPEZ MARTÍNEZ, Epigmenio: 678.
 LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario: 17, 97, 117, 141, 194, 277, 279, 300, 310, 322, 329, 398, 510, 517, 542, 553, 632, 657, 659, 683, 693, 727, 747, 795, 843, 855, 884, 923, 941, 958, 963, 971, 972, 974, 992, 994, 995, 1003, 1034, 1077, 1116, 1127, 1175, 1191.
 LORENTE LINDES, Marcelo: 9, 27, 69, 77, 95, 111, 147, 304, 414, 470, 671, 1043, 1053, 1054.
 LORENZO, Konrad Zacharias: 153.
 LORENZO CARDAZO, Pedro Luis: 152.
 LOTI, Pierre: 643.
 LOVELOCK, James: 897.
 LOVINS, Amory: 956.
 LOVINS, Hunter: 956.
 LOWRY, Maggie: 516.
 LUCANO: 878, 881.
 LUCRECIO (Tito Lucretio Caro): 26.
 LUDENDORFF, Erich von: 538, 539.
 LUIS XVIII (Rey): 415.
 LUTERO, Martín: 449, 850.
 LUTHULI, Albert John: 298, 726, 793, 961, 963.
 LUTZENBERGER, José: 954, 956.
 LUXEMBURG, Rosa: 841.
 LYOTARD, Jean Francois: 105, 465, 467.
- M**
- MAALOUF, Amin: 209.
 MAATHAI, Wangari: 956.
 MACBRIDE, Sean: 961, 963.
 MACCARTHY, Ronald M.: 688.
 MACDONALD, Ramsay: 655.
 MACHADO, Antonio: 641.
 MACINTRYE, Alasdair: 446.
 MACK, Helen: 956, 957.
 MACKINDER, Halford John: 323, 507.
 MACMILLAN, Chrystal: 845.
 MAHAVIRA (Jina o El victorioso): 15, 607, 608.
 MAHEU, René: 1134.
 MAHHUB UL HAQ: 282.
 MAHOMA (Muhammad): 84, 115, 599, 600, 662, 1049.
 MAILER, Norman: 644.
 MAIMÓNIDES (Rabbi Mošé ben Maimon): 611, 1048.
 MAINECKE, Friedrich: 448.
 MAJAKOVSKIJ, Vladimir V.: 642.
 MALAM, Daniel: 298.
 MALIK, Charles: 300.
 MALINOWSKI, Bronislaw: 153.
 MANDELA, Nelson: 45, 298, 783, 793, 842, 864, 961, 963.
 MANDEVILLE, Bernard: 108.
 MANJÓN Y MANJÓN, Andrés: 1067.
 MANU (Gran legislador): 624.
 MAO TSE-TUNG: 448, 800, 938.
 MAQUIAVELO, Nicolás: 171, 448, 449, 539, 751, 790, 937, 1038, 1060.
 MARCO AURELIO: 438, 792.
 MARCO POLO: 1142.
 MARCOS, Ferdinand Edralin: 230, 938, 939.
 MARCUSE, Herbert: 27, 760, 1100.
 MARGULIS, Lynn: 897.
 MARÍA CRISTINA (Reina, esposa de Fernando VII): 24.
 MARIANA, Juan de (Padre Juan de Mariana): 259, 1082.
 MARINETTI, Filippo T.: 641.
 MARR, Wilhelm: 37.
 MARSDEN, George: 488.
 MARSHALL, George: 960, 962.
 MARSILIO DE PADUA: 882.
 MARTÍ, José: 178.
 MARTÍN MORILLAS, José Manuel: 446, 447, 718, 825, 946, 1169.
 MARTÍN MUÑOZ, Gema: 215.
 MARTIN, Brian: 234.
 MARTÍNEZ COBO, José: 732, 734.
 MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent: 2, 127, 211, 303, 413, 444, 445, 501, 591, 598, 649, 720, 800, 915, 919, 1089.
 MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida: 740.
 MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio: 187, 717.
 MARTÍNEZ VICENTE, José Manuel: 1171.
 MARTÍNEZ, Miquel: 286.
 MARX, Karl: 104, 106, 153, 415, 448, 513, 566, 615, 703, 737, 1040, 1102, 1147, 1160.
 MAS SOLÉ, Mercedes: 387.
 MASINI, Eleanora B.: 974, 975.
 MASIP, Paulino: 642.
 MASLOW, Abraham: 409, 759, 760.
 MASUJI, Ibuse: 645.
 MATEO (San): 642.
 MATSUURA, Koichiro: 1134.
 MATVEJEVIE, Pedrag: 641.

- MAUNOIR, Theodore: 199.
 MAXIMILIANO DE BAVIERA (Rey): 530.
 MÁXIMO, Valerio: 878.
 MAX-NEEF, MANFRED: 757, 955, 956, 1031.
 MAYER, John D.: 584, 585.
 MAYOR ZARAGOZA, Federico: 251, 1134, 1136.
 MAZZONI, Giuseppe: 840.
 McCLOY, John J.: 973.
 McDONALD, John: 309, 314.
 McDOUGALL, Anne: 48.
 McGOVERN, George: 483.
 MEAD, Margaret: 153.
 MEADOWS, Dennis: 976.
 MEDINA DOMÉNECH, Rosa María: 1002.
 MEDVEDED, Roy: 398, 401.
 MEDVEDEV, Zhores: 398.
 MELÉNDEZ VALDÉS, Juan.: 645.
 MENCHÚ TUM, Rigoberta: 205, 276, 726, 735, 961, 963.
 MENCIO: 169, 170.
 MENDELSSOHN, Moisés: 611.
 MENDES, Chico: 793.
 MERCHANT, Carolyn: 896.
 MER-KHAMIS, Arna: 957.
 MERLEAU-PONTY, Maurice: 302.
 MERLO, Vicente: 765.
 MERRHEIM, Arthur: 1157.
 MERTON, Robert: 662.
 MESAROVIC, Mihajlo: 976.
 MESHILEMOT (Servidor Templo de Jerusalén): 1048.
 MESHULAM (Servidor Templo de Jerusalén): 1048.
 METZ, Johann Baptist: 1079, 1082.
 MEYER, Elana: 809.
 MIGUEL, Amando de: 103.
 MILANI, Lorenzo: 232, 234, 421, 422, 793.
 MILCH, Erhard: 973.
 MILLER, David: 1137.
 MILLET, Kate: 464.
 MILOSEVICH, Slobodan: 228, 712, 793.
 MIRA, Behn: 116.
 MIRANDOLA, Pico della: 553.
 MIRÓ, Joan: 1134.
 MIRÓN PÉREZ, María Dolores: 160, 334, 390, 469, 743, 745, 848, 875, 1047, 1165, 1178.
 MORRIS, Josef: 1048.
 MITTERAND, François: 55, 632.
 MO TI (Mo Di o Mo Zi): 26, 633, 720-721.
 MODGKIN, Henry: 725.
 MOISÉS (Patriarca): 36, 84, 610, 611.
 MOLINA RUEDA, Beatriz: 601, 610, 1017, 1030, 1186.
 MOLINA, Luis de: 197.
 MOLINA ALMAZÁN, Angustias: 677.
 MOLINER, María: 150.
 MOLLISON, Bill: 954, 956.
 MOLTSMANN, Jürgen: 1079, 1082.
 MONETA, Ernesto Teodoro: 960.
 MONTAIGNE, Michel de: 198.
 MONTEMAYOR, Jorge de: 645.
 MONTERO, José M.ª: 354.
 MONTERO, Rosa: 646.
 MONTES, Ángel: 41.
 MONTESQUIEU, Charles de Secondant: 295, 415.
 MONTESSORI, María: 428, 929.
 MONTVILLE, Joseph: 313.
 MOONEY, Pat: 956.
 MOORE, Henry: 1134.
 MOORE, Robert: 799.
 MOORE-LAPPÉ, Frances: 956.
 MORA MOLINA, Juan Jesús: 454, 457, 549.
 MORALES MORENO, Alberto: 35, 440, 698, 866.
 MORENO OCAMPO, Luis: 1130.
 MORGAN CONWAY, Lloyd: 874.
 MORIN, Edgar: 866-869.
 MORO, Tomás: 646, 840, 1146-1148.
 MORRIS, Morris D.: 102.
 MORRIS, William: 646.
 MOTT, John: 960, 962.
 MOTT, Lucrecia: 1040.
 MOURA, Tatiana: 894.
 MOUSSAMBANI, Eric: 809.
 MOYNBIER, Gustave: 199.
 MUAWIYA (Rey Omeya): 600.
 MUGABE, Robert Gabriel: 1094.
 MÜHLETHALER, Jacques: 423.
 MÜLLER, Hans: 1034.
 MÜLLER, Herman: 453, 549, 991.
 MÜLLER, Jean-Marie: 153, 234, 1111.
 MUMFORD, Lewis: 458.
 MUÑOZ MUÑOZ, Ana María: 591.
 MUÑOZ, Francisco A.: 9, 12, 22, 27, 69, 77, 95, 111, 142, 147, 304, 398, 414, 470, 471, 598, 671, 881, 883, 885, 889, 900, 963, 1043, 1053, 1054, 1161, 1162, 1166, 1168, 1187.
 MUSIL, Robert: 644.
 MUSSOLINI, Benito: 650, 754, 755, 883, 1024, 1106.
 MUSTE, Abraham Johannes: 793.
 MYRDAL, Alva: 961, 962.
- N**
- NABUCODONOSOR (Rey): 36.
 NAESS, Arne: 336, 337.
 NAGY, Imre: 164.

- NAÏR, Sami: 73.
 NANSEN, Fridtjof: 960, 962.
 NARAYAN, Jayaprakash: 204.
 NASSER, Gamal Abdel: 800, 861, 862, 924.
 NASTASE, Adrian: 245.
 NAVARRO AZNAR, Fernando: 261, 581.
 NEHRU, Jawaharlal: 656, 800, 862.
 NERÓN (Emperador): 127.
 NERVAL, Gerard de: 643.
 NERVI, Pier Luigi: 1134.
 NEUMAN, John von: 242.
 NEWMAN, Paul: 485.
 NEWTON, Isaac: 412, 622.
 NGAU, Harrison: 956.
 NICOLÁS II (Rey): 327.
 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: 105, 153, 452, 467, 719.
 NIGHTINGALE, Florence: 1.
 NIXON, Richard: 419.
 NOBEL, Alfred: 844, 958.
 NOEL-BAKER, Philip J.: 961.
 NORMAN, Richard: 833, 834.
 NUGKUAG, Evaristo: 955, 956.
 NUMA (Rey): 146.
 NYONI, Sithembiso: 957.
- O**
- OBIETA, José A.: 257.
 OCTAVIO AUGUSTO (Emperador): 708, 879, 881, 882.
 OEHLING, Herman: 325.
 OGATA, Sadako: 21.
 OGBU, John: 39.
 OHLENDORF, Otto: 973.
 ONASSIS, Aristóteles: 991.
 OPIMIUS, Lucius: 146.
 OPPENHEIMER, Robert: 987.
 ORÍGENES DE ALEJANDRÍA: 197.
 ORIZO, Andrés: 103.
 OROZCO, Guillermo: 680.
 ORR, John Boyd: 960, 962.
 ORREGO, Juan Pablo: 957.
 ORTEGA Y GASSET, José: 27, 359.
 ORWELL, George: 646.
 OSSIETZKY, Carl von: 960.
 OSTROM, Elinor: 877.
 OVIDIO: 878, 881, 917.
 OWEN, Robert: 841, 1151.
 OWENS, Jesse: 808.
- P**
- PABLO DE TARSO (San): 9, 36, 111, 499.
 PABLO VI (Papa): 822.
 PALACH, Jan: 1077.
 PANIKER, Salvador: 895.
 PANIKKAR, Raimon: 339, 902.
 PANKHURST, Emmeline: 463.
 PARAMACHANSA YOGANANDA: 624, 625.
 PARDO BAZÁN, Emilia: 465.
 PARDO, Arvid: 876.
 PARETO, Vilfredo: 703.
 PARK, Robert: 73.
 PARK, Rosa: 721, 722.
 PARSONS, Talcott: 104, 936.
 PASCAL, Blaise: 1057.
 PASSY, Frédéric: 959, 960.
 PATANJALI MAHARISHI: 1186, 1187.
 PATE, Maurice: 1137.
 PAULING, Linus: 653, 726, 961, 962, 991.
 PEARSON, Karl: 452, 549.
 PEARSON, Lester: 961, 962.
 PECQUEUR, Constantin: 841.
 PEDRO NOLASCO (San): 94.
 PENALVA VERDÚ, Clemente: 388.
 PENN (Almirante): 202, 203.
 PENN, William: 202, 203, 840, 854, 913.
 PERALES PALACIOS, Francisco Javier: 405, 1005.
 PERCHERON, Maurice: 99.
 PEREIRA, Fernando: 1003.
 PÉREZ BELTRÁN, Carmelo: 216, 592, 594, 601, 603, 750.
 PÉREZ DE CUÉLLAR, Javier: 819.
 PÉREZ ESQUIVEL, Adolfo: 726, 793, 961, 963.
 PÉREZ-DELGADO, Estéban: 285.
 PERFECTO SÁNCHEZ, José Ricardo: 555.
 PERICLES (de Atenas): 1069.
 PERLAS, Nicanor: 957.
 PERRAULT, Charles: 882.
 PERROT, Michelle: 544.
 PESTEL, Eduard: 976.
 PETERSON, Erik: 1082.
 PETHICK-LAWRENCE, Emmeline: 845.
 PETRARCA, Francesco: 553.
 PHILLIMORE (Lord), Walter G. F.: 1064.
 PIAGET, Jean: 284, 289, 423, 763.
 PICASSO, Pablo: 71, 864, 1037, 1051, 1052, 1134.
 PIERCE, Franklin: 337.
 PIKE, Graham: 369, 370.
 PINOCHET, Augusto: 21, 277, 325, 508, 1024.
 PIÑERO PANTÍN, José Carlos: 525.
 PIO IX (Papa): 548.
 PÍO XII (Papa): 883.
 PIRE, Dominique: 961, 962.
 PIRIS LAESPADA, Alberto: 519.
 PITÁGORAS: 68.

- PITOCLES: 145.
 PLATH, Sylvia: 641.
 PLATÓN: 22, 25, 302, 304, 360, 474, 615, 616, 646, 931, 1086, 1146-1148, 1151, 1156.
 PLAUTO, Tito Maccio: 878, 881.
 PLINIO: 878, 881.
 PLOUGHSHARES, Trident: 957.
 PLUTARCO DE QUERONEA: 469.
 POLANYI, Karl: 107.
 POLIBIO: 882.
 POLÍNICES: 803.
 POL-POT: 277.
 POMA DA AYALA, Guaman: 644.
 PONTARA, Giuliano: 292, 450, 498, 537.
 POPPER, Karl Raimund: 336, 1149.
 POSSE, Abel: 644.
 POULANTZAS, Nicos: 935.
 POWELL, Cecile F.: 991.
 PRIESTHEY, Joseph B.: 128.
 PRIMO DE RIVERA, Miguel (General): 432, 754, 1024.
 PROCTOR, Robert: 767.
 PROTÁGORAS DE ABDERA: 422, 1069.
 PROUDHON, Pierre Joseph: 29, 464, 565, 841.
 PROUST, Marcel: 642.
 PTOLOMEO II (Rey): 94.
 PTOLOMEO II FILADELFO (Rey): 470.
 PUFFENDORT, Samuel: 931.
 PUIG, Josep M.: 286.
 PULEDDA, Salvatore: 553, 554.
 PUREZA, Juan Manuel: 877.
 PYNCHON, Thomas: 645.
- Q**
- QIN (Disnatía): 169, 632.
 QUIDDE, Ludwing: 960, 962.
 QUIROGA, Vasco de: 646.
- R**
- RABÍN, Isaac: 961.
 RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.: 43.
 RADHAKRISHNAN: 765.
 RAJCHMAN, Ludwik: 1137.
 RAMAKRISHNA: 765.
 RAMANA MAHARSHI: 765.
 RAMMOHAN ROY: 764.
 RAMONET, Ignacio: 680.
 RAMOS ORTA, José: 961, 963.
 RAPOPORT, Anatol: 153.
 RATZEL, Friedrich: 294, 323, 504, 507.
 RAVETZ, Jerome Raymond: 148.
 RAWLS, John: 495, 535.
 RAY, Nicholas: 307.
 RAZETO, Luis: 1011.
 REAGAN, Ronald: 164, 180, 324, 417, 420, 434, 483, 526-528, 534, 813, 1034, 1140.
 REARDON, Betty: 501, 893.
 RECLÚS, Eliseo de: 504, 505.
 REEB, James: 657.
 REICH, Wilhelm: 27.
 REICHENBACH, Hans: 767.
 REMARQUE, Enrique M.: 643.
 RENAN, Ernest: 72.
 RENAULT, Louis: 960.
 RENNEN, Michael: 1178.
 RENSBURG, Patrick van: 956.
 REYCHLER, Luc: 309, 315.
 REYZÁBAL, María: 1122.
 RICH LOIMER: 1132.
 RICHARDSON, Lewis: 908.
 RICHELIEU, Armand-Jean: 531.
 RICHET, Charles: 669.
 RICOEUR, Paul: 144.
 RÍOS, Giner de los: 1158.
 RIPA, Cesare: 22.
 ROBERT'S, Adam: 1024, 1191.
 ROBESPIERRE, Maximilien: 1096.
 ROBINSON, Mary: 251.
 RODRÍGUEZ ALCÁZAR, Francisco Javier: 12, 121, 149, 459, 569, 758, 768, 938, 943, 945, 976, 988, 992, 1062, 1074, 1141, 1150, 1179.
 RODRÍGUEZ MOLINA, José: 891, 1128.
 RODRÍGUEZ PRIETO, Rafael: 137.
 RODRÍGUEZ RAMÍREZ, Rubén: 1159.
 RODRÍGUEZ VAZQUEZ, Magdalena: 365.
 ROJAS RUIZ, Gloria: 5, 49, 144, 149, 179, 192, 286, 317, 374, 437, 452, 562, 573, 584, 617, 763, 781, 872, 953, 1026, 1027, 1072.
 ROJO ZEA, José Manuel: 96, 534, 666, 722.
 ROKEACH, Milton: 2.
 ROLDÁN MOLINA, M.^a Carmen: 622, 624, 625, 628.
 ROLDÁN BARBERO, Javier: 8, 49, 184, 271, 1004, 1006.
 ROMAIN, Rolland: 793.
 ROMANÍ, Oriol: 330.
 ROMERO, Óscar: 793, 884.
 ROMEVA RUEDA, Raúl: 58, 59, 60, 118, 287, 705, 964, 1036.
 ROMO AVILÉS, Nuria: 332.
 ROOSEVELT, Eleanor: 300, 963.
 ROOSEVELT, Franklin D.: 432, 531, 534, 818, 994.
 ROOSEVELT, Theodore: 669, 960.
 ROOT, Elihu: 960.
 ROSS, Juanita: 380.

- ROSTOW, Walter: 714, 715.
 ROSZAK, Theodore: 369, 905.
 ROTBLAT, Joseph: 961, 962, 991, 992.
 ROUSSEAU, Jean-Jacques: 34, 153, 564, 913, 915, 929, 1060, 1150.
 ROUSSET, David: 644.
 ROYDEN, Maude: 226, 710.
 ROZENBLUM, Sara: 151.
 RUBENS, Pedro Pablo: 1051.
 RUDOLPH, Wilma: 808.
 RUFO DE EFESO: 26.
 RUIZ JIMÉNEZ, José Ángel: 53, 87, 94, 131, 152, 310, 313, 315, 348, 401, 486, 529, 575, 652, 704, 814, 818, 864, 922, 926, 958.
 RUIZ RUIZ, José Miguel: 980.
 RUIZ VIEYTEZ, Eduardo J.: 462, 986.
 RUIZ, Diego: 1037.
 RUKEYSER, Muriel: 544.
 RUMSFELD, Donald: 419.
 RUSKIN, John: 793.
 RUSSELL, Bertrand: 128, 225, 291, 292, 336, 398, 399, 653, 710, 832, 990, 991.
- S**
- SAAVEDRA LAMAS, Carlos: 960.
 SACHS, Jeffrey: 297.
 SÁDABA, Javier: 23.
 SAGAN, Carl: 528.
 SAINT-SIMON, Claude-Henri de: 104, 841, 913.
 SAINT-PIERRE, (Charles-Irénéé Castel, Abate de): 202, 840, 913, 915.
 SAINZ SÁNCHEZ, Enrique: 29, 57, 92, 113, 289, 319, 398, 486, 517, 764, 827, 950, 1035, 1092, 1190.
 SAKAI, Yoshinori: 808.
 SAKHAROV, Adrei (Sajarov, Andrej): 814, 961, 962.
 SAKYAMUNI (veáse Buda).
 SALADINO (Salah-al-Din al Aiyubi): 229.
 SALIM, Maryam: 594.
 SALOMÓN (Rey): 36, 667, 1048.
 SALORT MEDINA, Miguel Ángel: 128, 142, 243, 810.
 SALOVEY, Peter: 584, 585.
 SALUSTIO: 878, 881.
 SAMUELSON, Paul: 101.
 SAN GINÉS AGUILAR, Pedro: 99, 170, 214, 423, 633, 721, 1189.
 SAN MARTÍN, José de: 85.
 SÁNCHEZ CAZORLA, Jesús Andrés: 121, 178, 405, 409, 640, 655, 732, 969, 1013.
 SÁNCHEZ GARCÍA, Antonio: 20, 34, 123, 124, 145, 340, 439, 482, 664, 1070.
 SÁNCHEZ GORDILLO, Juan Manuel: 550, 664-666.
 SÁNCHEZ RON, José Manuel: 1074.
 SANDINO, Augusto: 525.
 SANDOLE, Dennis: 153.
 SANDS, Bobby: 551.
 SANNAZARO, Jacopo: 645.
 SANZ, Ana Isabel: 1122.
 SARO-WIWA, Ken: 955, 957.
 SARTRE, Jean-Paul: 448, 450, 554.
 SATO, Eisaku: 961.
 SAUMONEAU, Louise: 846.
 SAUVY, Alfred: 781, 800, 1095.
 SAY, Jean-Baptiste: 841.
 SAYER, Anthony: 667.
 SCALPELLI, Alfredo: 883.
 SCHACHT, Hjalmar: 756.
 SCHEER, Hermann: 955, 957.
 SCHELER, Max: 1020.
 SCHMITT, Carl: 28, 323, 448, 1082.
 SCHNEIDER, Mycle: 957.
 SCHOPENHAUER, Arthur: 27, 641.
 SCHUMACHER, Fritz: 897.
 SCHUMPETER, Joseph Alois: 571.
 SCHWEITZER, Albert: 960, 962.
 SCOTT, Walter: 641.
 SECO MARTÍNEZ, José María: 137.
 SEDEITA, Jo: 485.
 SEDEITA, Kick: 485.
 SEGUNDO, Juan L.: 1079.
 SEGURA GRAÍÑO, Cristina: 334.
 SELBY, David: 369, 370.
 SEMPRÚN, Jorge: 645.
 SEN, Amartya: 108, 280, 714-716.
 SENDER, Ramón J.: 641.
 SÉNECA, Lucio Anneo: 22, 127, 438, 439, 878, 880, 881, 931.
 SERRES, Michel: 896.
 SERVET, Miguel de: 854.
 SERVIO, Honorato: 878.
 SESSIONS, George: 337.
 SHAKESPEARE, William: 641.
 SHALUM (Rey): 1048.
 SHANG YANG (o Príncipe Shang): 632.
 SHARON, Ariel: 592, 593, 1094.
 SHARONI, Simona: 315.
 SHARP, Gene: 234, 550, 686: 690, 692, 842, 1111.
 SHELMI (Servidor Templo de Jerusalén): 1048.
 SHELOMIT (Servidor Templo de Jerusalén): 1048.
 SHELTON, Robert: 627.
 SHEN BUHAI: 632.
 SHEN DAO: 632.
 SHEVARDNADZE, Edward: 814.
 SHILEM (Rey): 1048.

- SHIVA, Vandana: 955, 957 896.
 SHRADER-FRECHETTE, Kristin: 148, 768.
 SHULAMIT (Heroína Cantar de los Cantares): 1048.
 SHUN (Emperador): 169.
 SHUPE, Jeffrey K.: 488.
 SIDDHARTA GAUTAMA, Sakyamuni (véase Buda).
 SIDGWICK, Henry: 449.
 SIEYÈS, Emanuel Joseph: 800.
 SIGMUND-SHULTZE, Friedrich: 725.
 SIMARRO, Luis: 669.
 SIMMONS, William J.: 626.
 SIMÓ ORTS, Francisco: 97.
 SIMON, Claude: 643.
 SIMÓN, Théodore: 362.
 SIMONS, Menno: 683, 854.
 SIMPSON, George Eaton: 316.
 SINGER, Hans: 81.
 SIRONI, Mario: 883.
 SISULU, Walter: 298.
 SIVARAKSA, Sulak: 957.
 SKINNER, Fred B.: 1146.
 SLAVIN, Robert E.: 48.
 SLOVO, Joe: 298.
 SMITH, Adam: 106, 107, 108, 343, 500.
 SMITH, Gerard: 483.
 SMOKER, Paul: 893.
 SNYDER, Mitch: 55.
 SOBRINO, Jon: 1079.
 SÓCRATES: 22, 40, 153, 259, 304, 448, 671, 792, 803, 1156.
 SOCORZA, Manuel: 641.
 SÖDERBLOM, Nathan: 960.
 SÓFOCLES: 259, 448, 792.
 SOLANA (José Gutiérrez Solana), José: 1037.
 SOLLENBERG, Margareta: 521.
 SOLO, Pam: 483.
 SOLÓN (de Atenas): 146.
 SOLZÉNICYN, Aleksander: 645.
 SOMBART, Werner: 106, 107.
 SOROS, George: 514.
 SORRE, Max: 504.
 SOTO, Domingo de: 840.
 SPENCER, Henry: 452, 549.
 SPENCER, Herbert: 104.
 SPENGLER, Oswald: 548.
 SPIELL, Gros: 252.
 SPINOZA, Baruch: 792, 1061.
 SPIRIDON, Louis: 808.
 SPITZ, Mark: 808.
 SPYKMANS, John: 323.
 SRI AUROBINDO: 765.
 STACEY ADAMS, John: 414.
 STALIN, Josef W.: 162, 400, 531, 604, 1107.
 STANDING BEAR, Luther: 905.
 STANGOR, Charles: 435.
 STASSEN, Kathleen: 284.
 STEINBECK, John: 641.
 STEINER, Rudolf: 1157.
 STEINSLEGER, José: 86.
 STENDHAL, Marie-Henri: 27, 643.
 STEPHENSON, David C.: 627.
 STEWART, Alice: 956.
 STIGLITZ, Joseph: 297.
 STRESEMAN, Gustav: 669, 960, 962.
 STUART MILL, John: 463.
 SUÁREZ GONZÁLEZ, Adolfo: 796.
 SUÁREZ, Francisco: 197, 603.
 SUCCOW, Michael: 957.
 SUDDHODANO (Rey): 98.
 SUETONIO: 878, 881.
 SUHARTO, Mohamed: 793.
 SUKARNO, Ahmed: 800.
 SULLY, Duc de: 913.
 SUMNER, William G.: 451.
 SUN TZU (Sun Zi): 169, 440, 517.
 SUNDERLAL BAHUGUNA: 116.
 SUTTNER, Bertha von: 844, 959, 960.
 SWAMI SHIRYUKTESHWARJI: 625.
 SWIFT, Jonathan: 648, 792.
 SWOPE, Herbert B.: 531.
- ## T
- TÁCITO, Plinius C.: 878, 881, 917.
 TAGORE, Devendranath: 764.
 TAKAGI, Jinzaburo: 957.
 TAMBO, Oliver: 298.
 TAMEZ, Elsa: 1079.
 TAPARELLI D'AZEGLIO, Luigi: 615.
 TARTRAIS, Hugues: 95.
 TASSO, Torcuato: 641.
 TASSONI, Alejandro: 648.
 TAYLOR, Harriet: 463, 1054.
 TAYLOR, John W.: 1134.
 TAYLOR, Peter. J.: 135.
 TEDESCO, Juan C.: 1122.
 TEJERO MOLINA, Antonio: 1024.
 TELLER, Edward: 527.
 TEÓCRITO DE SIRACUSA: 645, 1150.
 TEODOSIO (Emperador): 807.
 TEPPER MARLIN, Alice: 955, 956.
 TERESA DE CALCUTA (Madre Teresa): 961, 963.
 TERSELIC, Vesna: 957.
 TERTULIANO (Quintus Septimius Florens Tertullianos): 9, 197.
 THATCHER, Margaret: 129, 434, 534, 551, 552.
 THOMAS, William: 2.

- THOMPSON, Edward P.: 52, 131, 398, 399, 401, 528.
 THOMPSON, Ross: 284.
 THOMSON, Garrett: 757, 758.
 THOREAU, Henry David: 686, 793, 840.
 THYSEN, Hans Heinrich: 973.
 TIGLAT-PILÉSER III (Rey): 36.
 TINTORETTO, El (Jacobo Robusti): 1039.
 TITO, Flavio Vespasiano (Emperador): 1048.
 TITO, Josip Broz: 800, 862.
 TITOS MARTÍNEZ, Manuel: 68, 114, 135, 165, 202, 269, 417, 477, 756, 821, 864, 1067, 1136, 1140.
 TOLSTOI, León: 327, 448, 641, 647, 793, 854, 912, 917, 929, 1101-1103.
 TOMÁS DE AQUINO (Santo): 22, 197, 198, 259, 295, 448, 534, 536, 563, 804, 835, 840, 931.
 TÖNNIES, Ferdinand: 767.
 TORPE, Jim: 808.
 TORRES BODET, Jaime: 1134.
 TORRES LÓPEZ, Juan: 342, 346, 799, 1121.
 TORTELLA, Gabriel: 475, 476.
 TORTOSA, José María: 298, 514, 753, 783, 1059.
 TOUZARD, Herbert: 150, 152.
 TRAJANO (Emperador): 882.
 TREVELYAN, George: 956.
 TRIMBLE, David: 961.
 TRUMAN, Henry: 163, 531, 1095.
 TULU, Derartu: 809.
 TURNER, John F. C.: 955.
 TUTU, Desmond: 137, 793, 961.
 TUVILLA RAYO, José: 46, 114, 352, 358, 373, 378, 422, 424, 430, 614, 615, 873, 930, 932, 1146.
 TWAINE, Mark: 647.
 TYE, Ken: 368.
 TYLOR, Edward B.: 207.
- U**
- UCCELLO, Paolo: 1037.
 UEXKÜLL, Jacob von: 953, 954, 958.
 UNAMUNO, Miguel de: 642.
 URBANO VIII (Papa): 891.
 URDIALES VIEDMA, María Eugenia: 21, 81, 293, 295, 434, 508, 1016.
 URIBE, Alvaro: 1094.
 URY, William L.: 153.
 U-THAN: 823.
- V**
- VALDO, Pedro: 851.
 VANEK, Karen: 648.
 VANUNU, Mordechai: 956, 958.
 VARELA, Francisco: 1055.
 VARGAS LLOSA, Mario: 641.
 VARGHA-DUNA, Janos: 956.
 VARRÓN, Marco Terencio: 878, 881.
 VASAK, Karel: 246.
 VASEIEVITCH VERIGIN, Peter: 327.
 VASHEM, Yad: 748.
 VATTEL, Emerich de: 915, 1061.
 VATTIMO, Gianni: 719.
 VAUGHAN, Frances: 410.
 VÁZQUEZ GONZÁLEZ, Natalia Ix-chel: 681.
 VEGA FUENTE, Armando: 330, 331.
 VELASCO CRIADO, Demetrio: 492.
 VELÁZQUEZ DE SILVA, Diego: 22, 1036, 1037.
 VERGARA ESTÉVEZ, Jorge: 326.
 VERONESE, Vittorio: 1134.
 VESPASIANO (Emperador): 882.
 VICO, Giambattista: 642.
 VICTOR MANUEL III (Rey): 755.
 VICTORIA I (Reina de Inglaterra): 683.
 VIDAL DE LA BLANCHE, Paul: 504.
 VIDAL LUENGO, Ana Ruth: 85, 115, 488, 586, 592, 603, 635, 662, 676, 775, 950, 1017, 1020, 1049, 1075, 1114.
 VIDAL VIDAL, Lorenzo: 301, 795.
 VIDELA, Jorge Rafael: 277.
 VIGNY, Alfred de: 642.
 VILLAFANE, Moisés: 624.
 VINYAMATA CAMP, Eduard: 152, 155, 162, 166, 169.
 VIRGILIO MARÓN, Publio: 645, 878, 881, 1150.
 VITHOULKAS, George: 957.
 VITORIA, Francisco de: 197, 534, 603, 804, 840.
 VIVASWAN (Rey Sol): 624.
 VOLTAIRE, François Marie Arouet: 144, 203, 415, 702, 913, 931, 1100.
- W**
- WACKENHEIM, Charles: 489.
 WALDHEIM, Kurt: 819.
 WALDMANN, Peter: 522, 523.
 WALESIA, Lech: 961, 962.
 WALLENSTEEN, Peter: 521.
 WALLERSTEIN, Immanuel: 106, 782, 1058.
 WALLESTEIN, Albrecht-von: 530.
 WALLON, Henri: 426.
 WALSH, Roger: 410.
 WALZER, Michael: 444, 535, 832.
 WATKINSON, Alisa: 380.
 WATSON, Thomas: 626.
 WEBB, Beatrice: 822.
 WEBB, Sydney: 822.
 WEBER, Max: 107, 448, 449, 514, 522, 767, 935, 937.
 WEIGERT, Hans: 323.
 WEIL, Simone: 643.

WEIMBERGER, Caspar: 526, 527.
 WEISKOPF, Victor: 528.
 WEISSMAN, August: 453, 549.
 WELLS, Herbert George: 646, 1146.
 WHARTON, Edith: 641.
 WICLEF, John: 851, 852.
 WIDERSTRAM, Carolina: 351.
 WIESEL, Elie: 644.
 WILBER, Kent: 410, 906.
 WILDE, Óscar: 643.
 WILLEM DE KLERL, Frederik: 45, 961.
 WILLIAMS, Betty: 961, 963.
 WILLIAMS, Hosea: 657.
 WILLIAMS, Jody: 705, 961.
 WILSON, Harold: 129, 669, 846.
 WILSON, Thomas Woodrow: 256, 311, 960, 962,
 1064, 1177.
 WINNER, Langdom.: 120.
 WITTGENSTEIN, Ludwig Josef J.: 766.
 WOLDE-YOHANNES, Legesse: 956.
 WOLFENSOHN, James D.: 89.
 WOLLSTONECRAFT, Mary: 463.
 WOLSK, David: 1067.
 WOODCOCK, George: 655.
 WOOLF, Virginia: 847.
 WOREDE, Melaku: 955, 956.
 WRIGHT, Quincy: 517, 518, 908.

X

XIMENES BELO, Carlos Felipe: 961, 963.
 XIRINACS I DAMIANS, Lluís María: 796.
 XUN ZI: 169, 170, 633, 720.

Y

YÁMBLICO (Filósofo sirio): 68.
 YAO: 169.
 YAROSHINSKAYA, Alla: 957.
 YELTSIN, Boris: 341.
 YINGER, John Milton: 316.
 YOGIRAJ LAHIRI BABA: 624.
 YUKAWA, Hideki: 991.
 YUNUS, Muhammad: 87.
 YUS, Rafael: 1122, 1123.

Z

ZACARÍAS (Profeta): 51, 52.
 ZAHIR SHA (Rey): 1093.
 ZAMJATIN, Evgeni I.: 646.
 ZEDILLO PONCE DE LEÓN, Ernesto: 86.
 ZEHRFUSS, Bernard: 1134.
 ZEICHNER, Kenneth: 478.
 ZENÓN DE CITIO: 437, 438, 563, 1043.
 ZETKIN, Clara: 845.
 ZGUSTOVÁ, Monika: 690.
 ZHANGUO: 169, 213.
 ZHOU ENLAI (Chou En-Lai): 861.
 ZHUANG-ZI (Zhuang Zhou): 213, 214, 423.
 ZHUKOV, Yuri: 399.
 ZIEGLER, Jean: 341, 644.
 ZNANIECKI, Florian: 2.
 ZORRILLA Y DEL MORAL, José: 642.
 ZURBARÁN, Francisco de: 1037.
 ZWEIG, Arnold: 643.
 ZWEIG, Stephan: 647.
 ZWINGLIO, Ulrico: 853.

ÍNDICE

de PALABRAS

A.

ACCIÓN HUMANITARIA: 1.
ACTITUD: 2.
ACTIVIDADES EDUCATIVAS PARA LA PAZ: 5.
ACULTURACIÓN: 8.
ADHESIÓN: 8.
ÁGAPE: 8.
AGENDAS DE LA PAZ: 9.
AGRESIÓN: 12.
AGRESIVIDAD: 13.
AHIMSA: 15.
ALIENACIÓN: 17.
ALTERNATIVAS: 18.
ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS: 20.
AMISH: 21.
AMISTAD: 21.
AMNISTÍA: 22.
AMOR: 25.
ANALISTA DE SEGURIDAD: 27.
ANARQUISMO: 29.
ANDROCENTRISMO: 33.
ANSIEDAD: 34.
ANTISEMITISMO: 35.
ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN: 39.
ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO: 40.
ANTROPOLOGÍA PARA LA PAZ: 42.
APARTHEID: 45.
APÁTRIDA: 46.
APRENDIZAJE COOPERATIVO: 47.
ARBITRAJE: 49.
ARBITRAJE INTERNACIONAL: 49.
ARMAGEDÓN: 51.
ARMAS BIOLÓGICAS: 53.
ARMAS ESTRATÉGICAS: 57.
ARMAS LIGERAS: 57.
ARMAS LIGERAS (Campaña para el control de las armas ligeras «Adios a las armas»): 58.

ARMAS LIGERAS (IANSA: Red internacional de acción sobre las armas ligeras): 59.
ARMAS QUÍMICAS: 60.
ARMAMENTISMO: 64.
ARMISTICIO: 67.
ARMONÍA: 68.
ARTE Y PAZ: 69.
ASIMILACIÓN: 72.
AUTODETERMINACIÓN: 74.
AUTOESTIMA: 74.
AUTOPROTECCIÓN: 75.
AUXILIO: 76.
AYUDA OFICIAL AL DESARROLLO: 77.

B

BAHA'Í: 83.
BALCANIZACIÓN: 85.
BALSERO: 87.
BANCA DE LOS POBRES: 87.
BANCO MUNDIAL: 89.
BASES MILITARES: 91.
BELICISMO: 92.
BELLUM IUSTUM: 94.
BENEFICENCIA: 94.
BOAT-PEOPLE: 95.
BOMBAS DE PALOMARES: 96.
BUDISMO: 97.

C

CALIDAD DE VIDA: 101.
CAMBIO SOCIAL: 103.
CAPITALISMO: 105.
CAPITULACIÓN: 109.
CARIDAD: 110.
CARRERA DE ARMAMENTOS: 111.
CASCO AZULES: 113.
CÁTEDRAS UNESCO: 114.
CHANISMO: 114.

CHÍSMO: 114.
 CHIPKO: 115.
 CICLO ARMAMENTÍSTICO: 117.
 CIENCIA Y TECNOLOGÍA PARA LA PAZ: 118.
 CINISMO: 121.
 CIUDADANÍA: 123.
 CIUDADANOS DEL MUNDO: 124.
 CLEMENCIA: 127.
 CND: 128.
 COLONIALISMO: 132.
 COLONIZACIÓN: 135.
 COMERCIO DE ARMAS: 136.
 COMERCIO JUSTO: 136.
 COMISIONES DE LA VERDAD: 137.
 COMPASIÓN: 141.
 COMUNICACIÓN: 142.
 CONCILIACIÓN: 144.
 CONCORDIA: 145.
 CONFERENCIAS DE CONSENSO: 147.
 CONFIANZA: 149.
 CONFLICTO: 149.
 CONFLICTOLOGÍA: 152.
 CONFLICTOS AMBIENTALES: 155.
 CONFLICTOS DE GÉNERO: 158.
 CONFLICTOS EDUCATIVOS: 160.
 CONFLICTOS EN LAS ORGANIZACIONES: 161.
 CONFLICTOS ESTE-OESTE: 162.
 CONFLICTOS INTERPERSONALES: 165.
 CONFLICTOS NORTE-SUR: 166.
 CONFLICTOS POLÍTICO-SOCIALES: 168.
 CONFUCIANISMO: 169.
 CONFUCIONISMO: 170.
 CONSCRIPCIÓN: 170.
 CONSENSO: 172.
 CONSOLIDACIÓN DE LA PAZ: 172.
 CONSUMISMO: 175.
 CONSUMO RESPONSABLE: 177.
 CONTAMINACIÓN: 178.
 CONTRAVALOR: 178.
 CONTROL DE ARMAMENTOS: 179.
 CONVENCIÓN: 183.
 CONVENCIÓN DE SENECA FALLS: 183.
 CONVENIO: 183.
 CONVIVENCIA: 184.
 CONVIVENCIA ESCOLAR: 187.
 COOPERACIÓN: 187.
 COOPERACIÓN PARA EL DESARROLLO: 189.
 CORRESPONSABILIDAD: 191.
 CRÍMENES CONTRA LA HUMANIDAD: 192.
 CRÍMENES DE GUERRA: 194.
 CRIMINALIDAD: 194.
 CRISTIANISMO: 196.
 CRUZ ROJA-MEDIA LUNA ROJA: 199.
 CUÁQUEROS: 202.
 CUERPOS CIVILES DE PAZ: 203.
 CUERPO DE PAZ: 206.

CULTURA: 206.
 CULTURA PARA LA PAZ: 209.

D

DAOÍSMO: 213.
 DECLARACIÓN DE SENECA FALLS: 214.
 DECLARACIÓN ISLÁMICA UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS: 215.
 DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS (1948): 216.
 DEFENSA: 222.
 DEFENSA ALTERNATIVA: 225.
 DEFENSA CIVIL NOVIOLenta: 229.
 DEFENSOR DEL PUEBLO: 235.
 DEFENSORES DE LOS DERECHOS HUMANOS: 235.
 DEMOCRACIA: 239.
 DEPORTE: 240.
 DERECHO A LA PAZ: 243.
 DERECHO AL DESARROLLO: 246.
 DERECHO AL MEDIO AMBIENTE: 250.
 DERECHO DE ASILO: 254.
 DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS: 256.
 DERECHO DE RESISTENCIA: 258.
 DERECHO PENAL INTERNACIONAL: 261.
 DERECHO DE GUERRA: 264.
 DERECHOS DE LA INFANCIA: 264.
 DERECHOS DEL NIÑO: 267.
 DERECHOS HUMANOS: 269.
 DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES: 271.
 DESAPARECIDOS (Movimientos por los): 274.
 DESAPARICIONES FORZOSAS O INVOLUNTARIAS: 277.
 DESARROLLO: 279.
 DESARROLLO HUMANO: 281.
 DESARROLLO MORAL: 284.
 DESCOLONIZACIÓN: 286.
 DESERCIÓN: 286.
 DESMILITARIZACIÓN: 286.
 DESMINADO: 286.
 DESNUCLEARIZACIÓN: 287.
 DESOBEDIENCIA: 289.
 DESOBEDIENCIA CIVIL: 290.
 DESPLAZADOS: 292.
 DESVIACIÓN: 293.
 DETERMINISMO: 294.
 DETERRENCE: 295.
 DEUDA EXTERNA: 295.
 DÍA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN RACIAL (21 de marzo): 298.
 DÍA DE LA PAZ: 299.
 DÍA DE LAS NACIONES UNIDAS: 300.
 DÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS: 300.
 DÍA ESCOLAR DE LA NOVIOLENCIA Y LA PAZ (DENYP): 301.
 DIÁLOGO: 302.

DIÁLOGOS: 304.
 DIFERENCIA: 304.
 DILEMA DEL GALLINA: 307.
 DILEMA DEL PRISIONERO: 308.
 DIPLOMACIA CIVIL NOVIOLENTA: 309.
 DIPLOMACIA CONVENCIONAL: 310.
 DIPLOMACIA PARALELA: 313.
 DISCRIMINACIÓN: 315.
 DISUASIÓN: 317.
 DISUASIÓN NUCLEAR: 317.
 DIVIDENDOS DE LA PAZ: 319.
 DOCTRINAS DE LA SEGURIDAD NACIONAL: 322.
 DOUKHOBORS: 326.
 DROGA: 329.

E

ECOFEMINISMO: 333.
 ECOLOGÍA: 335.
 ECOLOGÍA PROFUNDA: 336.
 ECOLOGISMO: 338.
 ECONOMÍA CRIMINAL: 340.
 ECONOMÍA ECOLÓGICA: 342.
 ECONOMÍA ÉTICA: 343.
 ECONOMÍA SUMERGIDA: 344.
 ECOSOCIALISMO: 346.
 EDUCACIÓN: 348.
 EDUCACIÓN AFECTIVO-SEXUAL: 351.
 EDUCACIÓN AMBIENTAL: 352.
 EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS: 355.
 EDUCACIÓN EN VALORES: 358.
 EDUCACIÓN ESPECIAL: 362.
 EDUCACIÓN FAMILIAR: 365.
 EDUCACIÓN GLOBAL: 367.
 EDUCACIÓN INTERCULTURAL: 371.
 EDUCACIÓN MULTICULTURAL: 373.
 EDUCACIÓN PARA EL DESARME: 374.
 EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO: 375.
 EDUCACIÓN PARA LA COMPRENSIÓN INTERNACIONAL: 376.
 EDUCACIÓN PARA LA CONVIVENCIA: 377.
 EDUCACIÓN PARA LA PAZ: 378.
 EDUCACIÓN PARA LA SALUD: 382.
 EDUCADORES/AS POR LA PAZ: 383.
 EDUCAR EN LA NOVIOLENCIA: 384.
 EFECTO CNN: 387.
 EIRENE: 388.
 EJÉRCITO: 390.
 EMBAJADAS: 394.
 EMPATÍA: 395.
 EMPODERAMIENTO: 396.
 END: 398.
 ENEMIGO: 401.
 ENERGÍAS ALTERNATIVAS: 402.
 ENERGÍA NUCLEAR: 405.
 ENFOQUE HUMANÍSTICO TRANSPERSONAL: 409.
 ENTROPÍA: 411.

EPISTEMOLOGÍAS PARA LA PAZ: 411.
 EQUIDAD: 413.
 EQUILIBRIO DEL TERROR: 414.
 ESCLAVITUD: 414.
 ESCUDO ANTIMISILES: 417.
 ESCUELA BARBIANA: 421.
 ESCUELA DE LOS NOMBRES (*MING JIA*): 422.
 ESCUELA INSTRUMENTO DE PAZ: 423.
 ESCUELA MODERNA: 424.
 ESCUELA NUEVA: 426.
 ESCUELAS ASOCIADAS A LA UNESCO: 428.
 ESTADO: 430.
 ESTADO DEL BIENESTAR: 431.
 ESTEREOTIPOS: 434.
 ESTOICISMO: 437.
 ESTRÉS POST-TRAUMÁTICO: 439.
 ESTUDIOS ESTRATÉGICOS: 440.
 ÉTICA DE MÁXIMOS: 443.
 ÉTICA DE MÍNIMOS: 444.
 ÉTICA DEL CUIDADO: 445.
 ÉTICA DE LA VIRTUD: 446.
 ÉTICA DISCURSIVA: 446.
 ÉTICA Y POLÍTICA: 447.
 ETNOCENTRISMO: 450.
 EUGENESIA: 452.
 EUTANASIA: 454.
 EVALUACIÓN DE TECNOLOGÍAS: 457.
 EXTRANJERÍA: 460.

F

FEMINISMO: 463.
 FEMINISMO DE LA DIFERENCIA: 466.
 FEMINIZACIÓN DE LA PAZ: 468.
 FEMINIZACIÓN DE LA POBREZA: 469.
 FILADELFIA: 469.
 FILANTROPIA: 470.
 FOCO GUERRILLERO (Teoría del): 471.
 FONDO MONETARIO INTERNACIONAL: 474.
 FORMACIÓN DEL PROFESORADO: 477.
 FRATERNIDAD: 481.
FREEZE: 482.
 FUERZAS DE INTERVENCIÓN RÁPIDA: 486.
 FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO: 486.
 FUNDAMENTALISMOS: 488.

G

GANDHISMO: 493.
 GENERACIONES FUTURAS: 498.
 GÉNERO: 501.
 GENOCIDIO: 501.
 GEOGRAFÍA Y PAZ: 504.
 GEOPOLÍTICA: 507.
 GEOPOLÍTICA DE LA PAZ: 509.
 GITANOS: 510.
 GLOBALIZACIÓN: 513.
GREENHAM COMMON: 514.

GUERRA: 517.
 GUERRA ATÓMICA: 520.
 GUERRA CIVIL: 520.
 GUERRA DE GUERRILLAS: 525.
 GUERRA DE LAS GALAXIAS: 526.
 GUERRA DE LOS TREINTA AÑOS: 529.
 GUERRA FRÍA: 531.
 GUERRA JUSTA: 534.
 GUERRA TOTAL: 537.

H

HARTAL: 541.
 HINDUISMO: 542.
 HISTORIA DE LAS MUJERES: 544.
 HOLOCAUSTO: 547.
 HOLOCAUSTO NUCLEAR: 549.
 HUELGA DE HAMBRE: 549.
 HUMANISMO: 553.

I

IDEOLOGÍA: 557.
 IDEOLOGÍA DE LA ESCASEZ: 558.
 IFOR (International Fellowship Reconciliation): 560.
 IGUALDAD ENTRE IGUALES: 560.
 IGUALDAD POLÍTICO-SOCIAL: 562.
 I+D MILITAR: 566.
 IMPERIALISMO: 569.
 IMPLICACIÓN: 572.
 INDÍGENAS: 573.
 I.N.E.S: 575.
 INICIATIVA DE DEFENSA ESTRATÉGICA: 575.
 INMIGRACIÓN: 576.
 INSUMISIÓN: 578.
 INTEGRACIÓN ESCOLAR: 581.
 INTELIGENCIA EMOCIONAL: 584.
 INTERCULTURALIDAD: 585.
 INTERNACIONAL DE RESISTENTES A LA GUERRA: 586.
 INTERNACIONALISMO: 586.
 INTERNET: 589.
 INTERSUBJETIVIDAD: 591.
 INTIFADA I: 591.
 INTIFADA II: 592.
 INTOLERANCIA: 594.
 INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ: 595.
 IRENÓLOGO: 598.
 IRENOLOGÍA: 598.
 ISLAM: 598.
 ISLAMISMO: 601.
IUS AD BELLUM: 603.
IUS IN BELLO: 603.

J

JAINISMO: 607.
 JUDAÍSMO: 610.
 JUEGOS COOPERATIVOS: 613.

JUGUETES NO BÉLICOS Y NO SEXISTAS: 614.
 JUSTICIA: 615.
 JUSTICIA INTERNACIONAL: 617.

K

KÁGGABA: 621.
 KARMA: 621.
 KILOTÓN: 622.
 KOGI: 622.
 KRIYA: 624.
 KU-KLUX-KLAN: 625.
 KUNDALINI: 627.

L

LAICIZACIÓN: 629.
 LARZAC: 631.
 LEGISMO: 632.
 LENGUAJE Y PAZ: 633.
 LIBERTAD POLÍTICA: 635.
 LIBREPENSAMIENTO: 637.
 LIMITES DEL CRECIMIENTO: 638.
 LITERATURA Y GUERRA: 641.
 LITERATURA Y PAZ: 645.
 LUCHA NO ARMADA: 648.

M

MACHISMO: 649.
 MAFIA: 649.
 MALDESARROLLO: 652.
 MANIFIESTO RUSSELL-EINSTEIN: 653.
 MANTENIMIENTO DE LA PAZ: 655.
 MARCHA DE LA SAL (1930): 655.
 MARCHA DE SELMA A MONTGOMERY: 657.
 MARCHA SOBRE WASHINGTON: 658.
 MARCHA VERDE: 661.
 MARGINACIÓN: 662.
 MARINALEDA: 664.
 MASONERÍA: 667.
MASS MEDIA: 670.
 MATRIMONIO: 670.
 MAYÉUTICA RECÍPROCA: 671.
 MEDIACIÓN: 675.
 MEDIACIÓN ESCOLAR: 676.
 MEDIOAMBIENTALISMO: 677.
 MEDIO ESCOLAR: 678.
 MEDIOS DE COMUNICACIÓN: 679.
MELTING POT: 681.
 MENNONITAS: 683.
 MENOR (Protección del): 683.
 MESTIZAJE: 683.
 MÉTODOS DE ACCIÓN NOVIOLENTA: 685.
 MIEDO: 697.
 MIGRACIONES (emigración e inmigración): 698.
 MILITARISMO: 701.
 MINAS ANTIPERSONA: 704.
 MINAS ANTIPERSONALES (Acuerdo sobre): 705.

MINORÍA ÉTNICA: 705.
 MINORÍAS: 706.
 MITO: 707.
 MODELOS DE DEFENSA ALTERNATIVA: 709.
 MODELOS DE DESARROLLO: 713.
 MODELOS MENTALES-CULTURALES: 717.
 MODERNIDAD: 718.
 MOÍSMO: 720.
 MONTGOMERY (Boicot a los autobuses): 721.
 MOVIMIENTO DE LA RESISTENCIA: 722.
 MOVIMIENTO ECOLOGISTA: 722.
 MOVIMIENTO INTERNACIONAL DE RECONCILIACIÓN: 725.
 MOVIMIENTO PACIFISTA: 727.
 MOVIMIENTO POR LOS DERECHOS DE LAS MUJERES: 727.
 MOVIMIENTOS ANTIGLOBALIZACIÓN: 727.
 MOVIMIENTOS DE CIENTÍFICOS Y TÉCNICOS CON COMPROMISO SOCIAL: 730.
 MOVIMIENTOS INDIGENISTAS: 732.
 MOVIMIENTOS SOCIALES: 736.
 MUJERES: 740.
 MUJERES (Conferencias Internacionales sobre...): 743.
 MUJERES DE NEGRO: 744.
MULTY-TRACK DIPLOMACY: 746.
 MURO DE BERLÍN: 746.
 MUSEO DE LA PAZ: 747.
 MUTILACIÓN GENITAL FEMENINA: 749.

N

NACIONALISMO: 751.
 NAZISMO: 753.
 NECESIDADES HUMANAS: PRINCIPALES DEBATES: 756.
 NECESIDADES HUMANAS FUNDAMENTALES: 758.
 NEGOCIACIÓN: 762.
 NEGOCIACIÓN INTERNACIONAL: 764.
 NEOCOLONIALISMO: 764.
 NEOHINDUISMO: 764.
 NEUTRALIDAD CIENTÍFICA: 766.
 NIÑOS SOLDADO: 768.
 NO INTERVENCIÓN: 772.
 NÓMADAS (pueblos): 774.
 NO-PROLIFERACIÓN/PROLIFERACIÓN: 776.
 NORMAS DE CONVIVENCIA: 780.
 NORTE-SUR: 781.
 NOVIOLENCIA: 783.
 NOVIOLENCIA (en España): 795.
 NUEVA ECONOMÍA: 797.
 NUEVA MASCULINIDAD: 799.
 NUEVAS TECNOLOGÍAS Y CONFLICTOS: 800.
 NUEVO ORDEN ECONÓMICO INTERNACIONAL: 800.

O

OBJECCIÓN DE CONCIENCIA: 803.

OLIMPIADAS: 806.
 OMBUDSMAN: 810.
 OPCIÓN CERO: 812.
 OPERACIONES DE LA ONU PARA EL MANTENIMIENTO DE LA PAZ: 815.
 ORGANIZACIÓN NACIONES UNIDAS (ONU): 818.
 ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES (ONG's): 821.
 ORIENTACIÓN PSICO-CULTURAL: 824.
 OTAN: 825.

P

PACIFICACIÓN: 829.
 PACIFISMO: 829.
 PACIFISMO ANTINUCLEAR: 843.
 PACIFISMO FEMINISTA: 843.
 PACIFISMO RELIGIOSO: 848.
 PACTO DE VARSOVIA: 855.
 PACTOS INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS: 857.
 PAÍSES NO ALINEADOS: 861.
 PALOMA DE LA PAZ: 864.
 PÁNICO: 865.
 PARADIGMA DE LA COMPLEJIDAD Vs. PARADIGMA TRADICIONAL: 866.
 PARTICIPACIÓN: 869.
 PARTICIPACIÓN EDUCATIVA: 871.
 PATERA: 872.
 PATRIARCADO: 873.
 PATRIMONIO COMÚN DE LA HUMANIDAD: 876.
 PAX: 877.
PAX AUGUSTA: 881.
PAX CHRISTI INTERNATIONAL: 883.
PAX ROMANA: 884.
 PAZ: 885.
 PAZ DE DIOS: 889.
 PAZ DE WESTFALIA, 1648: 891.
 PAZ FEMINISTA: 893.
 PAZ GAIA: 894.
 PAZ GRIEGA: 898.
 PAZ IMPERFECTA: 898.
 PAZ INTERCULTURAL: 900.
 PAZ INTERNA: 903.
 PAZ NEGATIVA: 906.
 PAZ NEUTRA: 909.
 PAZ PERPETUA: 912.
 PAZ POR EL DERECHO: 915.
 PAZ POSITIVA: 916.
 PAZ SOCIAL: 919.
PEACE-BUILDING: 920.
PEACE CORPS: 922.
PEACE-KEEPING: 923.
PEACEMAKING: 926.
PEACE RESEARCH: 927.

PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO: 927.
 PEDAGOGÍA Y PAZ: 928.
 PENA DE MUERTE: 930.
 PERDÓN: 932.
 PODER: 935.
 PODER DEL PUEBLO: 938.
 PODER DESTRUCTIVO: 941.
 PODER INTEGRADOR: 943.
 PODER Y CONOCIMIENTO: 945.
 POSTCOLONIALISMO: 946.
 POSTMODERNIDAD: 948.
 POTENCIAS ATÓMICAS: 949.
 PRECIO DE LA SANGRE: 950.
 PREJUICIO: 950.
 PREMIOS NOBEL ALTERNATIVOS: 953.
 PREMIOS NOBEL DE LA PAZ: 958.
 PREVENCIÓN DE CONFLICTOS ARMADOS: 963.
 PRISIONEROS DE GUERRA: 964.
 PROBLEMAS GLOBALES: 965.
 PROCESO DE NÜREMBERG, 1945-1946: 969.
 PROCESOS DE LEIPZIG, 1920-1922: 971.
 PROCESOS DE NÜREMBERG, 1947-1949: 972.
 PROSPECTIVA: 974.
 PROTECCIÓN CIVIL: 976.
 PROTECCIÓN DE LA POBLACIÓN CIVIL EN
 LOS CONFLICTOS ARMADOS: 980.
 PROTECCIÓN DE LOS BIENES CULTURALES EN
 CASO DE CONFLICTO ARMADO: 981.
 PROTECCIÓN DE MINORÍAS: 984.
 PROYECTO MANHATTAN: 986.
 PSICOLOGÍA Y CONFLICTIVIDAD: 988.
 PUGWASH: 990.

Q

QUILOTÓN: 993.
 QUÍMICA: 993.
 QUINTA LIBERTAD: 993.
 QUIT INDIA: 994.

R

RACISMO: 997.
 RACISMO CIENTÍFICO: 1000.
 RAINBOW WARRIOR: 1002.
 RATIFICACIÓN: 1004.
 RAZA: 1004.
 RECICLAJE: 1005.
 RECOMENDACIÓN: 1005.
 RECONCILIACIÓN: 1006.
 RECONVERSIÓN MILITAR-INDUSTRIAL: 1009.
 RECURSOS NO CONVENCIONALES: 1009.
 RED INTERNACIONAL DE INGENIEROS Y
 CIENTÍFICOS PARA LA RESPONSABILIDAD
 GLOBAL (*INES, INTERNATIONAL NETWORK
 OF ENGINEERS AND SCIENTISTS FOR GLO-
 BAL RESPONSIBILITY*): 1012.
 REFUGIADOS: 1013.
 RELIGIONES Y PAZ: 1016.

REPRESALIAS: 1017.
 RESCATE: 1019.
 RESENTIMIENTO: 1020.
 RESISTENCIA NOVIOLENTA (A GOLPES DE
 ESTADO): 1022.
 RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS ESCOLARES: 1025.
 RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS SOCIALES: 1025.
 RESPONSABILIDAD: 1026.

S

SALAM: 1029.
 SALT I y II: 1030.
 SARVODAYA: 1030.
 SATISFACTOR: 1030.
 SATYAGRAHA: 1033.
 SEGREGACIÓN RACIAL: 1033.
 SEGURIDAD COLECTIVA: 1034.
 SEGURIDAD HUMANA: 1035.
 SEMIÓTICA DE LA PAZ: 1036.
 SENECA FALLS, 1848: 1039.
 SERENIDAD: 1043.
 SERVICIO MILITAR: 1043.
 SERVICIO MILITAR OBLIGATORIO: 1045.
 SEXISMO: 1045.
 SHALOM: 1047.
 SIMBOLISMO Y PAZ: 1048.
 SIMBOLOGÍA DE LA PAZ: 1049.
 SIMPATÍA: 1052.
 SINERGIA: 1053.
 SINERGIA SOCIAL: 1054.
 SISTEMA-MUNDO: 1058.
 SOBERANÍA: 1059.
 SOCIALIZACIÓN: 1062.
 SOCIEDAD DE NACIONES: 1064.
 SOCIETY OF FRIENDS: 1067.
 SOCIO-AFECTIVO (Enfoque): 1067.
 SOFISMO: 1069.
 SOLIDARIDAD: 1070.
 SPIN-OFF: 1072.
 SUFISMO: 1074.
 SUICIDO: 1075.
 SUICIDIO POLÍTICO: 1076.
 SWADESHI: 1077.
 SWARAJ: 1077.

T

TAOÍSMO: 1079.
 TECNOLOGÍA PARA LA PAZ: 1079.
 TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: 1079.
 TEOLOGÍA DE LA NOVIOLENCIA: 1081.
 TEORÍA DE CONFLICTOS CULTURALES: 1082.
 TEORÍA DE JUEGOS: 1085.
 TEORÍA DE LA PAZ: 1086.
 TEORÍA DEL CONFLICTO: 1089.
 TEORÍA DEL DOMINÓ: 1092.
 TEORÍA DEL FOCO GUERRILLERO: 1094.

TEOSOFÍA: 1094.
 TERCER MUNDO: 1094.
 TERRORISMO: 1096.
 TOLERANCIA: 1099.
 TOLSTOISMO (El pensamiento de Tolstoi y la no-violencia): 1101.
 TORTURA: 1103.
 TOTALITARISMO: 1106.
 TRABAJO INFANTIL: 1108.
 TRANSARME: 1111.
 TRANSCULTURALIDAD: 1113.
 TRANSFORMACIÓN NOVIOLENTA DE CONFLICTOS: 1114.
 TRANSICIÓN POLÍTICA: 1116.
 TRANSVERSALIDAD/TRANSVERSALES: 1120.
 TRATA DE SERES HUMANOS: 1123.
 TRATADO DE RENUNCIA A LA GUERRA, 1928: 1126.
 TREGUA DE DIOS: 1127.
 TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL: 1128.
 TUMBA DEL SOLDADO DESCONOCIDO: 1131.

U

UNESCO: 1133.
 UNICEF: 1136.
 UNIÓN DE CIENTÍFICOS COMPROMETIDOS: 1140.
 UNIVERSALISMO: 1141.
 UNIVERSIDAD PARA LA PAZ DE NACIONES UNIDAS: 1145.
 UTOPIÁS: 1146.
 UTOPIÁS DE PAZ: 1150.

V

VALORES: 1153.
 VEGETARIANISMO: 1156.
 VERDES: 1159.
 VIOLENCIA: 1159.
 VIOLENCIA CULTURAL: 1161.
 VIOLENCIA DE GÉNERO: 1163.
 VIOLENCIA DIRECTA: 1165.
 VIOLENCIA ESTRUCTURAL: 1166.
 VIOLENCIA SIMBÓLICA: 1168.
 VOCACIÓN: 1169.

W

WAR RESISTERS' INTERNATIONAL: 1173.
 WELFARE STATE: 1177.
 W.I.L.P.F. (*Women's International League for Peace and Freedom*): 1177.
 WORLDWATCH INSTITUTE (Instituto de Observación del Mundo): 1178.

X

XENOFILIA: 1181.
 XENOFOBIA: 1181.

Y

YIHAD: 1185.
 YOGA: 1186.

Z

ZEN: 1189.
 ZONAS LIBRES DE ARMAMENTO NUCLEAR: 1190.
 ZONAS NEUTRALES: 1190

FE *de* ERRATAS
del TOMO I
de la PRESENTE EDICIÓN

	DONDE DICE	DEBE DECIR
Pág. 48.	Johson, D.	Johnson, D.
	Johson, R.	Johnson, R.
	Mc Dugall	Mc Dougall
Pág. 81.	M. ^a Eugenia Urdiales Diedma	M. ^a Eugenia Urdiales Viedma
Pág. 95.	Marcelo Lorente Linde	Marcelo Lorente Lindes
Pág. 124.	Hanna Arendt	Hannah Arendt
Pág. 135.	P. Tayklor	P. Taylor
Pág. 137.	Demond Tutu	Desmond Tutu
Pág. 147.	Marcelo Lorente Linde	Marcelo Lorente Lindes
Pág. 151.	Cascon	Cascón
Pág. 152.	Pedro Luis Lorenzo Cardaso	Pedro Luis Lorenzo Cardazo
Pág. 153.	Epiceto	Epicteto
Pág. 172.	Tercero Mundo	Tercer Mundo
Pág. 174.	Grande parte	Gran Parte
Pág. 175.	Optaran	Optarán
Pág. 198.	Martín Lutero King	Martin Luther King
Pág. 205.	Boutrous	Boutros
Págs. 216, 217, 218.	(Cornisa) 1848	(Cornisa) 1948
Pág. 234.	B. Martín	B. Martin
Pág. 298.	Lutuli	Luthuli
Pág. 336.	Javier Benayas de Álamo	Javier Benayas del Álamo
Pág. 339.	Panikar	Panikkar
Págs. 361, 362, 363, 364.	Educación especial (Cornisa)	Educación Especial (Cornisa)
Pág. 365.	Educación Familiar	Educación Familiar
Pág. 386.	Hélder Camara	Hélder Câmara
Pág. 448.	Karl Schmidt	Carl Schmitt
Pág. 488.	Shup	Shupe
Pág. 553.	Boccaccio	Bocaccio
Pág. 554.	Concepción Cristina	Concepción Cristiana
Pág. 601.	Beatriz Molina Perez	Beatriz Molina Rueda
Pág. 605.	Jesús González Jiménez	Jesús González Giménez

