

*Aproximaciones antropológicas al fenómeno de la Violencia**

ANDRÉS RECASENS SALVO**

RESUMEN

Este artículo pretende afirmar la pertinencia de la antropología en relación al fenómeno de la violencia, tanto en los procesos micro-sociales como macrosociales. En el primer caso, porque la violencia contra las personas no es solo un problema de secuelas físicas o síquicas, sino que, además, provoca consecuencias de carácter social y cultural como, problemas de identidad, de pertenencia social, de inestabilidad de rol, de desequilibrio en las relaciones familiares y del entorno social. Se evidencia un desgarramiento en el tejido social, que repercute en la capacidad del afectado para reinsertarse en la vida familiar y para concebirse como ciudadano con plenos derechos y participar en la vida civil. A contar de la crisis vivida, el mundo de la vida cotidiana de la víctima se encuentra desajustado, convertido en un entorno inseguro, que atemoriza. En lo que respecta al segundo caso, se estima que la antropología se encuentra en condiciones de colaborar para deshacer algunos «nudos» conceptuales que inhiben acciones tendientes a impedir o atender transgresiones a los derechos humanos y que implican violencia contra sectores sociales, grupos y personas. Además, puede aportar a una definición operacional de la violencia, esfuerzo que se hace necesario debido a que el fenómeno tiende a significarse según cada situación geohistórica y sociocultural en donde emerge, infiltrando en el concepto un virus de polisemia.

(Antropología, violencia, relativismo cultural, racismo y etnocentrismo)

* Este artículo corresponde, primero, al pensamiento desarrollado por el autor en el marco académico del comité de la Cátedra UNESCO "Abordaje Interdisciplinario a la Violencia", Universidad de Chile y Universidades de París II, V y XIII, del cual es miembro; y, segundo, a la ponencia "Antropología y violencia", presentada al 5° Congreso Chileno de Antropología: "Antropología en Chile: Balance y perspectivas", ciudad de San Felipe, 8 al 12 de noviembre del año 2004.

** Antropólogo Social y Lic. en Filosofía con mención en Historia. Docente e investigador del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

I. INTRODUCCIÓN.

La antropología social puede ser estimada como la disciplina más pertinente para un análisis interdisciplinario del fenómeno de la violencia, por la amplia información etnológica y etnográfica que puede aportar acerca de las diversas formas de generación y expresión que ella ha adoptado. También, porque la violencia, al generarse o tener eco en determinada sociedad, adquiere su expresión a través de los modos de vida que ella afecta y en medio de los cuales ella se desarrolla. Se puede decir que hay una interrelación entre el tejido de relaciones socioculturales en medio de los cuales la violencia se desenvuelve y los marcos valóricos y normativos de la sociedad que definen la legitimidad o ilegitimidad de la existencia de ésta. El fenómeno mantiene, en general, una dependencia del contexto histórico y geopolítico en el cual se produce, y las características propias de la cultura en la que entra a jugar un rol impregnan las formas en que la violencia se expresa.

Creo que el momento es oportuno para referirnos a este fenómeno, por la presión que aún ejerce la violencia desde gran parte del siglo que dejamos atrás y porque esa historia no deja de infiltrar los hechos sociales y políticos del naciente tercer milenio, tanto a nivel macro social como micro social. A nivel macro social, se puede decir que recién abandonamos un siglo que se inició con la primera guerra mundial, seguida de la guerra civil española, cuyo espanto revela Picasso en su obra Guernica, conflicto que precedió a la segunda guerra mundial y ésta dio lugar a una seguidilla de guerras locales no menos cruentas como Corea, Vietnam, Afganistán y, casi al terminar el milenio, un regreso hacia las sombras del racismo en los Balcanes, con una despiadada limpieza étnica. Por otra parte, desde la descolonización de Africa emergió un cuarto mundo, que es un subdesarrollo de menor nivel que el subdesarrollo del tercer mundo, en donde prevalecieron hasta ayer despiadadas guerras interétnicas con millones de muertos. Tanto ahí, como en América Latina y en Asia, la inequidad y la pobreza, la desigualdad y la marginalidad, son caldos de cultivo para la violencia. Y este largo y complejo aprendizaje en los hechos de la guerra, con una progresiva tecnificación de sus medios de muerte, producen, según el físico M. Born, una perversión de la ética a consecuencia de la enorme distancia que va de una actividad humana y su efecto último. Antes, las características del soldado ideal eran la fortaleza y el valor, la magnanimidad frente al enemigo vencido y la compasión ante el indefenso. Ahora, la aniquilación en masa no dejan lugar a ninguna limitación de carácter moral y degradan al soldado convirtiéndolo en un asesino técnico¹.

¹ Born, Max y Hedwig. 1971. *Ciencia y Conciencia en la Era Atómica*. Alianza Editorial, Madrid, p. 66.

El piloto de un bombardero no ve señales de rendición, ni caras de terror y manos desarmadas de niños y mujeres; el aprieta un botón a miles de metros de distancia sin ver los efectos de su acción; pero, sin embargo, sabe lo que hace y para qué lo hace.

En los distintos niveles en que se presenta el fenómeno de la violencia, ya sea en la familia, el vecindario, el barrio, la ciudad, el país, o en la región, nos encontramos, por un lado, con el ejercicio de la fuerza, la dominación, la impunidad, la arbitrariedad; y, del otro, la presencia de la debilidad, el sometimiento, la marginalidad, el temor, la indefensión o la desesperación y rebeldía. La densa situación de violencia entre Israel y Palestina en el medio oriente, por más de medio siglo, para algunos analistas habría rebotado en el atentado terrorista del 11 de Septiembre de 2001 en Nueva York. Y de ahí a las brutales invasiones de Afganistán y de Irak. Hecho éste que rebota en Madrid en el atentado terrorista al ferrocarril el 11 de marzo de 2004. Y Al Qaeda que asume la autoría, declara: "(...) es un ajuste con España, el cruzado y aliado de América en su guerra contra el Islam (...)".² Hemos iniciado el tercer milenio con una inexcusable masacre de inocentes. Son muchos, por un lado y otro, los jacobinos y montañeses que justifican el Terror. La Virtud defendida por el Terror.

Actualmente, nos encontramos en medio de una moderna cruzada de evangelización por la democracia, la que genera sospechas al estar involucrada con intereses petrolíferos. Y nada ayuda a la confianza el que se haya solicitado inmunidad para que los soldados y funcionarios a cargo de la invasión no puedan ser llevados ante la Corte Penal Internacional de Justicia. Como tampoco augura una intención intachable el hecho que los candidatos al poder hayan sido traídos desde fuera, con un pasado ligado a occidente, todo dentro de un esquema de manipulación política difícilmente disimulable. Es penoso ver la manera como se está jugando con un pueblo debilitado, desangrado y desconcertado por un largo embargo económico, una cruel guerra y una no menos cruenta ocupación. Hay un fondo y una figura de violencia descarnada que un manejo de la información no logra ocultar. Se trata de trastornar la percepción de la realidad y confundir a los personajes del drama: ¿son patriotas o subversivos? Entonces, los *maquis* ¿qué eran? A los jefes nazis se les reconoció el derecho a ser llevados a juicio en Nuremberg. Milosevic* está siendo juzgado por el Tribunal Internacional de la Haya. ¿Por qué en el caso iraquí se ha permitido una cacería sangrienta de los hijos del anterior gobernante, como asimismo de sus parientes y colaboradores más cercanos?

² Noticia recogida por la prensa europea del diario en árabe 'Al-Quds al-Arabi' del 14/03/04.

* Muerto en marzo de 2006 de un ataque cardíaco en una cárcel de la O.N.U.

¿Y que a éste mismo se le haya mantenido durante más de un año aislado sin ser llevado a juicio? Lo indecoroso del tratamiento le presta al agraviado una dignidad que no favorece las intenciones comunicacionales que se persiguen en este caso.

Entonces, la violencia se hace merecedora de un análisis etiológico, además del económico y geopolítico que son evidentes, requiere ser visualizada como una enfermedad. El enfoque debe apuntar a la ruptura de las relaciones entre los hombres a causa de sus creencias. Hemos vuelto hacia atrás en la historia. La discordia entre las creencias nos lleva a la época de las cruzadas, o al tipo de intransigencia que demostraba el Obispo de Verden, en el siglo XV: "Cuando la existencia de la Iglesia se ve amenazada, deja de estar sujeta a los mandamientos de la moral. Cuando la unidad es el fin, todos los medios están santificados: engaño, traición, violencia, simonía, prisión y muerte. Porque el orden es para el bien de la comunidad, y el individuo debe ser sacrificado al bien común"³. Si no iguales, suenan parecidos algunos discursos de ahora. El peligro de los problemas de relación es que tienden a involucrar a las personas y a los grupos en conjuntos cada vez mayores por las redes fronterizas, regionales y continentales en que éstos se hayan envueltos. Por lo tanto, si no podemos responder al problema de la relación entre los hombres, ni tampoco somos capaces de abandonar el uso de la violencia para resolverlos, no podremos resolver el problema de la violencia ni al nivel local ni al nivel mundial.

Finalmente, dos comentarios sobre el tratamiento estadístico que dan los organismos privados y públicos a los hechos de violencia:

- Uno, apunta a que, en general, parecen interesar más que nada el aumento, la estabilización o el descenso del promedio en los distintos actos de violencia durante un tiempo dado, cuando, a mi juicio, debiera ser de importancia contar con estadísticas comparativas sobre los cambios en cuanto intensidad, sofisticación y crueldad en los actos de violencia; y a qué grupos culturales, estratos sociales y de edad corresponden tanto víctimas como victimarios; y

- Otro, dice relación con el hecho que los datos estadísticos sobre violencia tienden a mostrar el mundo de la criminalidad, el narcotráfico y la violencia intrafamiliar concentrado en las zonas marginales de las ciudades, lo que, a mi modo de ver, induce de manera peligrosa a orientar la lucha contra la violencia como si se tratase de una lucha contra los pobres; o de encarnar en éstos la existencia del fenómeno.

³ Dietrich von Nieheim, Obispo de Verden. De schismate libri III, A. D., 1411.

II. LA VIOLENCIA: UN PROCESO Y NO UNA COSA

En la presentación hecha para abrir un simposio sobre violencia⁴, decía que el fenómeno requería de una definición operacional cada vez que fuera referido a casos particulares, pues presentaba diferentes facetas según su anclaje en las diversas situaciones socioculturales en las que emergía, o según qué membranas traspasaba y en qué ambiente se desencadenaba y propagaba. Pues tendemos a hablar con frecuencia, por ejemplo, de violencia juvenil, violencia de género, violencia sexual, violencia étnica, violencia intrafamiliar, violencia terrorista, violencia corporal o psíquica y otras. Si bien en algunos casos estas denominaciones tienen valor para el análisis de realidades concretas o de tipo comparativo, en otros casos pueden resultar limitadas o equívocas. Pienso, por tanto, que convendría revisar críticamente las distintas formas de abordar el fenómeno de “violencia”, discutir sus límites y sus modalidades, analizar los usos del sentido común, y cuestionar la atingencia o relevancia de las categorías académicas que hemos construido para analizarla.

Por otra parte, el hecho es que la violencia suele ser tratada como una cosa, como si fuese un objeto. Y de esa manera privamos del análisis tanto el contexto como el desarrollo del fenómeno. Cuando se define la violencia como “el uso de la fuerza física, o la amenaza creíble de tal fuerza para hacer daño físico a una persona o grupo” (OPS), se la cosifica. Muchas de nuestras dificultades para comprender la violencia se debe a que constantemente la tratamos como un objeto cuando, en realidad, es un proceso, cuyo escenario implica un contexto, una compleja trama de situaciones que se enlazan y entretajan en un tiempo para generar y dar lugar al fenómeno. Y, a veces, los metarelatos resultantes son verdaderos torbellinos que van reclutando víctimas y victimarios al tiempo que operan sobre las condiciones y sobre las propiedades de éstos, y sobre la ‘historia’ que precede a cada uno antes de que se ejerza la violencia. Victimario y víctima, más el meta-relato en el que están entrelazados, pueden constituir un sistema cuya finalidad es el ejercicio continuado de la violencia; ambos ocupan roles que los complementan, ambos se dan existencia mutuamente, y ambos retroalimentan la enfermedad del sistema al mismo tiempo que retroalimentan su existencia enferma dentro del sistema.

En un artículo anterior, ejemplificaba este tipo de imbricación refirién-

⁴ Proposición de Simposio al 5º Congreso Chileno de Antropología, año 2004, del Profesor Andrés Recasens Salvo: “Antropología y Violencia: Una perspectiva interdisciplinaria”.

⁵ Véase Recasens Salvo, Andrés 2000 “El Sistema Colonial”. Ponencia al Primer Congreso Virtual de Etno-historia del Pueblo Mapuche. Simposio 3 “Xenofobia, Racismo y Discriminación”. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, Santiago. <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/etnohistoria/simp-sio0203/12.html>

dome al sistema colonial⁵, el cual, visto desde la perspectiva antropológica, es asequible mediante la categoría de análisis de aculturación. En términos generales, se puede definir ésta como el proceso de transformaciones que se produce en los patrones culturales, desencadenado por la situación de contacto directo y continuo de dos grupos humanos pertenecientes a culturas diferentes. Se trata de un proceso que entra en conflicto con el proceso de enculturación, que es un factor de estabilidad cultural y que tiende a conservar las tradiciones. El proceso en cuestión puede tener un carácter libre, espontáneo y selectivo, o forzado y violento. En el contexto conceptual que cruza este documento, cabe referirse a la aculturación forzada, en donde el problema central se presenta por las transformaciones operadas mediante la coerción que ejerce un grupo sobre otro. Frente a este tipo de aculturación, los pueblos sojuzgados se debaten entre las siguientes alternativas: o rechazar al extranjero y a su cultura para refugiarse en la tradición cultural y desde ahí iniciar la resistencia, o renegar de la tradición para tratar de acomodarse a la cultura ajena, o, simplemente, el desamparo y el abandono de sí mismos. En los procesos de descolonización de los siglos XIX y XX se han propuesto, a veces, soluciones de carácter ecléctico: mantener los valores de la tradición, los modos de vida que ella orienta y, al mismo tiempo, adoptar aquellos elementos de la cultura dominante que les permita un desarrollo acorde con las exigencias tecnológicas modernas y una eficiente negociación en el mercado internacional. Esta alternativa, según varios pensadores del cercano oriente, habría fracasado⁶.

El elemento central de la aculturación forzada es, por tanto, la fuerza: que es génesis, ejecución y respaldo de los hechos de violencia. Y el ejemplo que puede satisfacer la búsqueda de una caracterización del fenómeno es el «sistema colonial». Allí ha mostrado y muestra de manera más descarnada los fines perseguidos, los mecanismos utilizados y los resultados del proceso. Una mirada al fenómeno lo proporciona Jean-Paul Sartre, cuando plantea que la violencia colonial trata de deshumanizar al colonizado, y en el intento de destruir sus tradiciones, sustituye su lengua por la propia, lo deculturiza sin entregarle nada a cambio; “se les embrutecerá hasta el cansancio (...) si se resiste, los soldados dispararán, es un hombre muerto; si cede, se degrada, deja de ser un hombre; la vergüenza y el miedo van a quebrantar su carácter, a desintegrar su persona”⁷. Este tipo de aculturación puede iniciarse a causa de intereses políticos del grupo cultural agresor, que busca una anexión territorial alegando reivindicaciones históricas o simplemente por conquista.

⁶ Véase Memmi, Albert 1969 *Retrato del Colonizado*. Ediciones de la Flor S.R.L., Buenos Aires.

⁷ Véase el Prefacio de Jean-Paul Sartre al libro de Franz Fanon *Los condenados de la tierra*. Editorial del Fondo de Cultura Económica, México. 1969.

Otras agresiones pueden tener un interés de carácter económico, a fin explotar recursos minerales, tierras agrícolas, petróleo. Como también pueden tener un carácter militar o religioso, como fueron las cruzadas, las guerras santas del Islam, la evangelización de América; o también un carácter cultural o racial. La historia de la humanidad está jalonada de este variado tipo de agresiones. Todas ellas pueden enmascararse unas detrás de las otras. Intereses económicos pueden ocultarse tras una fachada de evangelización o de guerra santa. O una reivindicación territorial puede servir de argumento para ocultar una política expansionista alegando la doctrina del «espacio vital». Tenemos nuevas y modernas versiones de sistema colonial con su componente explícito de aculturación forzada. Me parece que merecen un estudio bajo este aspecto los casos actuales de Afganistán y de Irak.

En atención a que la aculturación forzada va precedida de una ocupación territorial violenta, tiende a afectar a los pueblos dominados tanto en sus estructuras sociales, culturales y religiosas, como económicas y políticas. Se descabeza a las dirigencias de cada uno de estos sistemas. Durante el proceso mismo de aculturación forzada, desde el inicio de la ocupación territorial por parte del agresor, se originan tipos de reacciones y resultados que tienen que ver con las características que presentan tanto los actores del proceso, los mecanismos utilizados y las condiciones impuestas. El pueblo afectado puede tener reacciones de carácter pacífico, pasivo, de colaboración, de rechazo, de rebeldía, de resistencia. Algunas reacciones pueden presentarse de manera simultánea o secuencial. Entre algunas de las características que la aculturación forzada presenta y de los resultados que produce, he elegido por razones de espacio, una de ellas: la resistencia. Esta se origina cuando en el grupo cultural nativo, comenzado el proceso de aculturación, se manifiesta un violento movimiento de antagonismo hacia el extranjero y a su cultura. El sistema tradicional, consciente de la amenaza a su originalidad se opone a la penetración colonial. Se ha dado el caso en que un sector de la sociedad define su situación de manera diferente aceptando que sus propios patrones culturales ya no tienen peso y ceden a la fascinación de la cultura extranjera. Este corresponde generalmente a los grupos pertenecientes a las elites, que por sus contactos con extranjeros o haber vivido fuera del país, se sienten cosmopolitas. A veces son traídos expresamente del extranjero por sus vinculaciones con la potencia invasora, para promoverlos a situaciones de poder. Pero otros sectores de la sociedad, pueden buscar establecer una política de rechazo que se expresa bajo la forma de un nacionalismo que promueve e inicia luchas de liberación (por ejemplo el caso de los mau mau en Kenia) o de un mesianismo (o ambos a la vez) y trata de fortalecer o reencontrar la identidad étnica en desequilibrio o pérdida, según haya sido el grado de afectación y

de violencia con que la cultura dominante actuó sobre la cultura colonizada. Recuerdo un caso ocurrido en Nigeria. Cuando Inglaterra conquistó la zona se encontraban en ella dos grupos pertenecientes a tribus distintas. Durante el periodo colonial, uno de los grupos, los ibo, demostró una preocupación por la educación formal de sus hijos, lo que permitió a éstos integrarse a la administración colonial, en cargos compatibles con la segregación racial y social inglesa de la época. El otro grupo tribal, los hausa, se dedicó a la agricultura y no buscó involucrarse con los colonizadores. Luego que Inglaterra se viera en la situación de dar la independencia al país, los ibo, católicos en su mayoría, declararon unilateralmente su independencia en el año 1967 en la región poblada por su etnia creando la República Democrática de Biafra. Ésta tenía abundantes recursos de petróleo y carbón. Biafra sostuvo entre 1967 y 1970 una guerra de secesión contra el poder central, dominado por la etnia hausa, de religión musulmana, conflicto que terminó con la derrota de los ibo y la muerte de más de dos millones de ellos. Este hecho se conoció al nivel internacional con el nombre de “genocidio de Biafra”.

Es posible que en el llamado «choque de culturas» no se busque la explicación de los conflictos sino la legitimidad de las intervenciones, al enmascarar las causas económicas o geopolíticas y demonizar a aquellos países o grupos que van a ser agredidos. El objetivo de enlazar al Otro con la idea del «mal», de acoplarlo a lo subterráneo, al averno, es para configurar en la mente de los simples la idea que el ataque se hace no a un país, a un territorio donde viven ancianos, mujeres y niños, hombres de trabajo, sino en contra de una cohorte de endemoniados. Se les convence realmente que estarían «cortando el mal de raíz».

Entonces, no queda duda alguna que se necesita un análisis de la violencia tanto de las acciones terroristas como del terrorismo de Estado, desde el punto de vista del proceso y no cosificarlas. Cada uno de estos fenómenos mezcla en los actos sacrificiales sangre inocente con la de posibles culpables, a la vista y presencia del mundo entero, gracias a la televisión. Este horror exige mayor fortaleza, rectitud, oportunidad y entereza en la intervención de parte de los jefes de gobierno, de los organismos internacionales y de la Cruz Roja. Sin embargo, lo que el mundo ha observado es una actitud de debilidad, un dar vuelta el rostro, más que de firmeza en la búsqueda de la justicia.

Cuando se habla de la violencia juvenil, por ejemplo, al referirse a los desmanes que llevan a cabo los jóvenes en los estadios de fútbol, éstos quedan adheridos a la violencia como si constituyesen por sí solos el componente central y único del análisis. De ahí la dificultad para visualizar los otros componentes del proceso, como también los contextos y circunstancias que lo

han ido conformando en el tiempo: pobreza urbana, falta de oportunidades para proseguir estudios, “soluciones” habitacionales inhumanas porque no dan ocasión ni a la interrelación familiar, ni a la privacidad de las personas ni a la comunicación reservada e íntima del matrimonio y, por el contrario, son una especie de cápsulas inhóspitas que predisponen a la fuga. Sumado a lo anterior, el desempleo o subempleo y la conciencia de la propia marginalidad y de la exclusión social. Todo lo cual está incorporado a las formas de socialización que hacen que se asuma el fenómeno como algo encarnado en la vida cotidiana. El hecho de estar este sector de la juventud demonizado por los mass media, y el haberse ellos apropiado de dicha situación como un modo de vida, hace de sus actos violentos un tipo de violencia que habría que estudiar situada en sus antecedentes y no mezclada con otras situaciones que contaminarían el análisis, como el narcotráfico o la delincuencia. Si esto no es asumido desde la perspectiva propuesta, resultará difícil, si no imposible, aprehender el concepto mismo de proceso si a este se le hace desaparecer dentro de una cosa.

III. LA INSTRUMENTALIZACIÓN POLÍTICA DE LA INSEGURIDAD Y DEL MIEDO

Hemos visto hasta el momento –y sin duda seguiremos viendo en el mundo–, la construcción política de realidades que buscan magnificar e instrumentalizar tanto los actos de violencia existentes como la posibilidad de su ocurrencia. El hombre político que hoy somos y que nos hemos dejado hacer, cada vez más débiles de ciudadanía y menos protegidos por una sociedad civil, entra más fácilmente al drama que el poder propone en el escenario político apoyado por los mass media: servidumbre voluntaria a cambio de ser salvado de lo que nos expone al miedo. Es lo que Franz Neumann llama la estructuración social mediante el binomio perverso política y angustia. Al respecto, se formula las siguientes preguntas: ¿cómo una población vende su espíritu y libertad a sus líderes? ¿sobre qué basan los líderes el poder que ejercen sobre la población? Y se responde: –La amenaza de una conspiración permite al líder personificar el «eje del mal» en grupos ubicados ya sea dentro o fuera del país, o en naciones enteras, según sean los intereses que se desee defender o que tenga la intención de amenazar. De este modo, el pueblo termina atribuyendo a grupos de personas o etnias o sociedades enteras las desgracias que le amenazan y las angustias y penurias que sufre o piensa que se le avecinan, inducido por una campaña tendenciosa de los mass media al servicio del líder. El resultado final es un pueblo que se identifica de forma absoluta y dependiente con el líder, al que es capaz de cederle sus derechos constitucionales a cambio de la seguridad que le promete⁸.

⁸ Véase Neumann, Franz, 1971 “Angustia y Política”. En Erich Fromm et al. *La soledad del hombre*. Monte Ávila Editores, Caracas, pp.:191-221.

La amenaza instrumentalizada desde el poder, puede estar referida al terrorismo, la guerra, la amenaza económica, la peste, una invasión extraterrestre; cualquier pretexto –real o imaginario– puede utilizarse con éxito cuando la angustia ha derivado en neurótica y el poder requiere forzar una aglutinación política interna y una férrea voluntad al servicio de una guerra externa. El chivo expiatorio interno puede servir de modelo para buscar chivos expiatorios externos, o viceversa; basta a veces sólo con delinear un perfil antropofísico que responda eco-geográficamente a un tipificado eje del mal. En algunos casos se trata de no alcanzar al enemigo. Pues la estrategia es mantener viva la persecución misma, sostener majaderamente el leitmotiv que impulsó el proceso, incrementando su intensidad, lo que permite sobrepasar tratados internacionales, atropellar convenciones humanitarias y realizar conquistas y ocupaciones territoriales. El fenómeno de apatía política que, en general, subestima el gobernante democrático, es tierra abonada para la emergencia de un movimiento cesarista de este tipo. Una vez en el poder, el líder sabe que necesita institucionalizar la angustia como medio de prevenir la extinción de su base afectiva, de sumo inestable, utilizando las consabidas herramientas de propaganda para crear una atmósfera de terror.

Podemos decir que miedo e inseguridad son pares que se co-sustentan en una espiral de progresiva violencia. Esta relación produce una pérdida de la calidad de vida de los habitantes de la ciudad al limitar sus desplazamientos urbanos, tanto en su extensión territorial como en el tiempo, por temor a ser blanco de la violencia. Al mismo tiempo, la permanencia e intensidad de la angustia pierde su relación con la realidad misma de la violencia. En la ciudad de Santiago, las tasas de violencia criminal son bajas con respecto a las de otras ciudades latinoamericanas y, no obstante, la percepción de violencia detectada y la inseguridad que ella genera son muy altas⁹. Pero el fenómeno aquí se produce a raíz de un juego electoral en el cual el tema en disputa es el de la seguridad ciudadana. Y, al parecer, se cree que el juego lo gana, por un lado, el que asuste más a la gente y, por el otro, el que logre convencer que “las cosas no son para tanto”. No hay duda que se trata de un juego peligroso y cruel, donde se juega con la salud social y psíquica de las personas. No sería extraño observar que los comportamientos con los extraños se vuelvan recelosos, que por efectos de una drástica reducción social las personas dejen fuera de un nosotros viable socialmente a cualquiera que no pertenezca al ambiente social y económico más afín y cercano a ellos. Que se busque desesperadamente tener un arma de fuego, que se contrate guardias de seguridad para proteger grupos

⁹ Véase Oviedo, Enrique, 2000 Santiago, *Violencia, delitos e inseguridad*. Ediciones SUR. Corporación de Estudios Sociales y Educación, Santiago.

de viviendas, que se recurra a sofisticados y costosos sistemas de alarma y de seguridad en cada una de éstas. Veremos así a nuestra ciudad convertida en un mosaico de segregaciones a causa del miedo y la inseguridad.

Entonces, más que preocuparnos por el incremento de los actos de violencia, lo que nos debe preocupar es el aumento en intensidad de esta espiral viciosa sustentada por esta pugna entre sectores políticos y los mass media cebando el tornado: extremando la cobertura de los hechos de violencia, aumentando el sentimiento de inseguridad de la gente, con la consiguiente intensificación del control y la represión, la mayor inversión en equipamiento para lo anterior, menor inversión en prevención e investigación acerca del fenómeno de la violencia y, lo que es de mayor preocupación, atomización de lo social en vez de generación de un tejido social cada vez más amplio, que de fundamento a una sociedad civil capaz de generar una democracia participativa¹⁰.

IV. CULTURA Y NORMA ARBITRARIA

El relativismo cultural, visualizado como una postura filosófica que reconoce el derecho de cada sociedad de dar legitimidad a sus creencias, normas y valores, rompe con el etnocentrismo al plantear el valor y el derecho a la existencia de modos de vida distintos a los de la propia cultura, abriendo así un camino hacia el reconocimiento de la alteridad y de la diferencia. De este modo, todas las culturas adquieren validez por el hecho de poseer una particular historia y un desarrollo original. Frente a ambos conceptos, etnocentrismo y relativismo cultural, se plantea como una alternativa el universalismo. Este último, lo entiendo como la voluntad de transversalizar los particularismos, con el fin de alcanzar propósitos y condiciones de lo humano que se objetivan más hacia la encarnación en una vivencia de humanidad, que en una 'clausura' en localismos particulares.

Importa reflexionar sobre el concepto de relativismo cultural, del que han derivado, desde la política, doctrinas como la libre determinación de los pueblos y la de no intromisión en los asuntos internos de un pueblo, porque en algunas oportunidades vienen a constituir un impedimento para evitar, precisamente, un etnocentrismo subcultural radical; esto es, la violencia y el atropello de los derechos humanos que puede realizar un grupo en contra de otro grupo dentro de una misma sociedad. El caso reciente de Dâr Fûr en Sudán sería un ejemplo. En los últimos veinte meses, hasta noviembre de 2004,

¹⁰ Véase Recasens Salvo, Andrés 2004 Ciudadano y Sociedad civil: ¿Otros meta-relatos por desaparecer? Artículo. Revista Chilena de Antropología, n° 17, Universidad de Chile, Santiago.

habían muerto en la zona unas 40 mil personas y habían sido desplazados con violencia de sus hogares más de un millón y medio. Morían mil personas al día por desnutrición y enfermedades. El origen se remite a la protesta por el abandono y la pobreza de los agricultores pertenecientes a etnias de raza negra, algunas cristianas y otras animistas, contra el gobierno en poder de una mayoría árabe musulmana. Se ha comprobado que el gobierno del Presidente Omar Hassan Al Bashir, musulmán, reclutó a los jinetes janjaweed, milicianos árabes musulmanes, para saquear, robar y quemar aldeas completas de dichas etnias. La intervención de las Naciones Unidas ha consistido en una presión diplomática contra el gobierno. Mientras el Congreso de Estados Unidos calificó la situación anterior de “genocidio”, la Secretaría General de Naciones Unidas la calificó de “crisis humanitaria”. Este delicado manejo lingüístico oculta intereses geopolíticos y económicos de naciones de Europa y de Asia en Sudán. En un caso similar anterior, el genocidio de Kosovo, los analistas retrasaron la intervención de las Naciones Unidas al declarar que se trataba solo de “enfrentamientos étnicos”.

Es este fenómeno el que la antropología debiera abordar, a fin de aclarar si de alguna forma la creación de una doctrina –el relativismo cultural– que se actualizó internacionalmente como una norma, a modo de una repulsa al nazismo, ha llegado a permitir el ejercicio de la violencia y la violación de los derechos humanos contra grupos y minorías al interior de países y de regiones enteras, sin que medie intervención alguna, salvo la policial cuando el caso lo acredita y es denunciado, lo que no sucede a menudo. O para enmascarar atrocidades como la denunciada en Sudán.

Por otra parte, el relativismo se ha generalizado de tal modo, y ha obligado a asumir una neutralidad tan excesiva, que se nos hace difícil atender siquiera al clamor de una vecina que por enésima vez es violentada por un esposo ebrio. Pienso que la doctrina de la no intervención la hemos incorporado a nuestra vida cotidiana, –más bien por comodidad que por convicción,– de tal forma, que tendría aplicación a contar desde la puerta misma de nuestros hogares hacia fuera. Y, por supuesto, nos permite defender la frontera de nuestra puerta hacia adentro del hogar, como si fuésemos un país aparte y, por tanto, pudiésemos maltratar en él a quien se nos diera en ganas.

4.1 Etnocentrismo

Terminada la segunda guerra mundial, y luego del análisis de las causas de los crímenes de guerra llevados a juicio en Nuremberg (1945-46), en Baviera, Alemania, fueron puestos en el tapete de la discusión política dos

conceptos muy ligados a la antropología y que se estimó permitirían reencausar las relaciones internacionales: el de etnocentrismo y el de relativismo cultural. Al segundo nos hemos referido antes y, con respecto al primero, se define como una forma de ver la propia cultura y el grupo al que se pertenece, tomándolos como un marco de referencia para evaluar a otras culturas y a otros grupos. Se presenta, desde mi punto de vista, a lo menos en tres formas distintas:

1. El etnocentrismo moderado, cuando el estilo de vida propio se prefiere por estimarse que es mejor que otros. Este tipo de etnocentrismo puede apreciarse como funcional a la endoculturación o socialización primaria, porque refuerza el proceso de identidad cultural y los lazos de pertenencia al grupo social de las nuevas generaciones.

2. El etnocentrismo militante, cuando se estima que el universo ha sido configurado de acuerdo a la cultura del grupo al que uno pertenece, y que los demás deben ser considerados y evaluados con referencia ella. Este tipo de etnocentrismo crea las condiciones para que surjan nacionalismos, fundamentalismos religiosos e ideológicos, prejuicios e intolerancias. Y

3. El etnocentrismo radical, cuando se engendra una adhesión ciega a los valores y a la cultura del grupo o sociedad a la que se pertenece. Se trata de un etnocentrismo que fomenta doctrinas, ideologías, actitudes y comportamientos intransigentes y odiosos hacia otras culturas o grupos. Se convierte así en un fanatismo xenófobo, excluyente de cualquier diferencia, con un carácter expansionista, hegemónico y genocida.

Un caso de etnocentrismo radical expansionista, muy similar a las cruzadas medievales y tan ambivalente como éstas, es la actual cruzada por la democracia emprendida hacia el Medio Oriente. Se trata de la sobrevaloración de un sistema de gobierno que no ha pasado aun ninguna prueba de perfección, que se quiere imponer a la fuerza sobre sociedades de tradición tribal, contexto social y político que hasta la fecha ha resultado poco apto para el experimento. Habría que tener claro el contexto sobre el cual se está interviniendo, porque en la tradición árabo-islámica lo realmente importante es el grupo familiar, tribal, dentro del cual el individuo queda protegido de los actos arbitrarios de cualquier otro individuo, y se encuentra inserto en una serie de redes solidarias que cubren distintos fines y necesidades de sus miembros. El clan encarna las costumbres ancestrales y las señala al individuo, que así ve delimitada su acción. El clan contrapesa la tiranía de los gobernantes en cuanto garante de derechos inmemoriales, conocidos y reconocidos (...) la norma clásica asegura derechos adquiridos y privilegios heredados (...) el clan es la base de la sociedad, como atestiguan ampliamente la literatura e historiografía (...) ¹¹.

¹¹ Véase Laroui, Abdallah. 1984. *El Islam Árabe y sus problemas*. Ediciones Península, Barcelona.

La Alemania de los años 1930s y 40s del pasado siglo recorrió bajo el nacionalsocialismo las dos últimas etapas: el etnocentrismo militante y el etnocentrismo radical. Al comienzo fueron manifestaciones callejeras donde los nazis demostraban su fe en la superioridad de los pueblos nórdicos apedreando tiendas de comerciantes judíos. En mayo de 1933, los estudiantes nazis encendieron una gran hoguera en la Orpenplatz de Berlín, arrojando libros 'judeo-marxistas' o 'antialemanes', anticipando quienes iban a ser sus víctimas. Esto concluyó bajo la doctrina de la solución final con el genocidio de seis millones de seres en Dachau, Treblinka, Auschwitz y otras decenas de campos de concentración, hasta el último día de la segunda guerra mundial en 1945.

Se comprende, entonces, la preocupación que generaba la posibilidad de emergencia de cualquier tipo de nacionalismo con una dosis de etnocentrismo radical como el que comentábamos. De ahí que se buscara re-encantar el concepto de relativismo cultural, el que no obstante ha pecado de ingenuidad, si no de complicidad, cada vez que no ha observado y denunciado la violencia y las violaciones a los derechos humanos ejercidas al interior de una sociedad o en contra de otras naciones.

4.2 *Relativismo cultural*

No me cabe duda que el tema recién tratado merece mayor atención, dada su gran complejidad. Por esta razón ahondaré en él desde otra perspectiva. El filósofo G. Patzig distingue entre relativismo teórico y relativismo normativo; el primero, restringido a establecer las diferencias en las prácticas éticas y en las concepciones morales de las diferentes sociedades, tal como han sido investigadas por la antropología y otras ciencias sociales y humanas; y, el segundo, además de señalar las diferencias, postula que ellas están éticamente justificadas porque los diferentes grupos tienen también diferentes deberes morales¹². Sin perjuicio de reconocer la pluralidad de situaciones y circunstancias en las que se pueden encontrar los hombres y grupos humanos de diferentes sociedades, es posible reconocer que subyacen principios morales básicos que pueden ser inferidos. Por ejemplo, entre los inuit, o esquimales de Alaska, el uso acostumbrado era permitir que los padres, cuando ya no podían aportar con trabajo y subsistencia para la familia, se alejaran hacia los hielos buscando morir. De buen o mal grado, éstos lo hacían presionados por la tradición y los

¹² Véase Patzig, Günther, 1975 *Ética sin metafísica*. Editorial Alfa, Buenos Aires (p. 76).

limitados recursos que proporcionaba el medio para el sustento. Se privilegiaba a la mujer y a los niños por la reproducción social que representaba la primera y la continuidad social que representaban los segundos.

De manera distinta pero equivalente, los tshuktschen (o tshukchis), pueblo del noreste siberiano, vivían bajo la creencia de que el hombre, cuando moría, sobrevivía en el reino de los muertos en similar condición en la que dejaba este mundo. Por tal motivo, cuando los adultos aún se encontraban en buen estado de vigor y salud, preferían morir para vivir en la otra vida en esas gratas condiciones. En vista de lo cual, la costumbre establecía que los padres fuesen muertos, ritualmente, por sus hijos¹³. La interpretación que cabe hacer es que en ambos casos subsiste un principio moral básico. En el caso de los inuit sería el valor de sacrificar la propia vida por el bien de la familia, ya que este sacrificio tiene un significado y un sentido porque a través de él la familia logra asegurar su sobrevivencia. No hay que olvidar que el que decidía partir hacia los hielos, viéndose inútil, cuando era niño vio partir a su abuelo por la misma razón, de lo cual se benefició. En el caso de los tshuktschen o tshukchis, es un valor para el hijo sacrificar a su propio padre, pues de ese modo le da la oportunidad de tener en el reino de los muertos una existencia con todo su vigor y salud, y no viejo y achacoso. Un relativista cultural ingenuo daría validez a cada costumbre por el solo hecho de ser producto de una particular historia y un desarrollo cultural propio, sin detenerse a realizar el análisis precedente.

C. Geertz, se refiere al conflicto entre relativistas y antirrelativistas, donde los primeros denuncian el provincianismo, la restricción del campo de los intereses y simpatías, y el peligro de una sobrevaloración de la propia cultura; y los segundos “advierten a los relativistas en contra de una entropía espiritual, una muerte térmica de la mente en que lo mismo da una cosa que otra, en que todo vale, a cada cual lo suyo¹⁴”. Yo preferiría visualizar este conflicto desde una perspectiva más amplia del fenómeno. La disputa entre un nacionalismo devoto del espíritu nacional, imbuido del Volkgeist, que el romanticismo alemán acuñó bajo la idea de ‘genio nacional’, y los herederos del Siglo de las Luces que responden más bien a una filosofía de carácter universalista. Entre los primeros está el filósofo y novelista francés Julián Benda que exhorta a su nación a “cerrarse, a adorarse a sí misma, y a enfrentarse contra las demás, en su lengua, en su arte, en su filosofía, en su civilización, en su «cultura»”. Y, en la misma línea de pensamiento, el escritor francés José

¹³ Op. cit.

¹⁴ Véase Geertz, Clifford 1996 *Los usos de la diversidad*. Ediciones Paidós Ibérica S. A., Barcelona (pp. 98, 100).

de Maistre explicaba que: “En el mundo no existe el hombre. A lo largo de mi vida he visto franceses, italianos, rusos. Sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa; pero en lo que se refiere al hombre, afirmo que no lo he encontrado en toda mi vida; si existe, no es a sabiendas mías”. Y en la misma obra aseguraba: “Todos los pueblos conocidos han sido dichosos y poderosos siempre que han obedecido con mayor fidelidad la razón nacional, que no es otra cosa que la aniquilación de los dogmas individuales y el reino absoluto y general de los dogmas nacionales, o sea de los prejuicios útiles”.

Desde una posición universalista, el filósofo e historiador Renan afirmaba la existencia en el hombre de un poder de ruptura, que lo hace idóneo para escapar de su contexto, de evadirse de la esfera nacional, de hablar, de pensar y de crear sin dar testimonio inmediato de la totalidad de la que emana; dice: “No abandonemos el principio fundamental de que el hombre es un ser razonable y moral antes de estar instalado en tal o cual lengua, de ser miembro de tal o cual raza, de adherir a tal o cual cultura”. Y Goethe, por su parte, expresaba que la característica distintiva del hombre –y que es lo realmente meritorio en él,– reside en su pertenencia a toda la humanidad. Afirmaba, consecuentemente, que: “Como hombre, como ciudadano, el poeta amará su patria; pero la patria de su fuerza y de su acción poéticas son la Bondad, la Nobleza, la Belleza –que no están ligadas a ninguna provincia especial, a ningún país especial,– que él toma y forma allí donde los encuentra¹⁵”.

El que enfrenta a estas dos corrientes en Francia es el caso Dreyfus (1894-1906). Cuando Emile Zola publica en enero de 1898 su célebre *J'accuse* en defensa de Dreyfus, el escritor Maurice Barrés, teórico eminente del movimiento nacionalista francés y del antidreyfusismo, pregunta: “¿Quién es este señor Zola? Lo considero en sus raíces: este hombre no es un francés (...) hay una frontera entre usted y yo. ¿Qué frontera? Los Alpes. Emile Zola piensa, naturalmente, como veneciano desarraigado”. Lo cierto es que Zola es francés, nacido en París, siendo su padre un ingeniero italiano. Sin embargo, a Barrés no le interesan ni las pruebas acerca de la inocencia del capitán Dreyfus, ni la lista de las irregularidades cometidas en el juicio; lo que le interesa es desde dónde habla Zola. Porque para él “nosotros no somos los dueños de los pensamientos que nacen de nosotros (...). Según el medio en que estamos inmersos, elaboramos juicios y razonamientos”. ¿Desde dónde hablas tú? Es la pregunta totalitaria por excelencia; que equivale a preguntar ¿quién habla en ti, cuando imaginas que eres tú quien se expresa¹⁶? Julián

¹⁵ Véase Finkielkraut, Alain, 1988a *La derrota del pensamiento*. Editorial Anagrama, Barcelona.

¹⁶ Véase Finkielkraut, Alain 1988b *Sabiduría del Amor*. Editorial Gedisa, México.

Benda también se muestra atado a un etnocentrismo militante cuando critica al filósofo francés Henri Bergson: “nos hallamos no ante una filosofía sino ante un misticismo que viene de Oriente y se complace en lo indeterminado y fugitivo, en el búdico nirvana. A la razón viril opone el culto histérico de una vaga intuición; a los sistemas coherentes la indefinida perspectiva de una Revelación. ¿Será, pues, el bergsonismo una religión que atrae a místicos y anarquistas, a cuantos renuncian a la ciencia prudente y al análisis riguroso?” Y aquí asoma, de soslayo, el antisemitismo: “Bergson es judío, y sus contradictores se complacen en recordar el antagonismo entre la lúcida razón griega y el Oriente nebuloso (...)”.¹⁷

Dos son los casos más actuales, entre otros, que me pueden servir de ejemplo para reflexionar sobre el problema de la violencia y que se encuentran de alguna manera protegidos por las doctrinas del relativismo cultural a que aludíamos antes y que, a veces, sirven para enmascarar un etnocentrismo: el primero, es la prohibición a las niñas musulmanas del uso del shador en las escuelas públicas francesas. El segundo, el de la ablación genital femenina a que se somete a las mujeres en determinadas etnias de África.

4.3 *La prohibición del shador en la escuela pública francesa*

En una entusiasta afirmación y, tal vez sin darse cuenta, partidista, el Presidente de Francia señor Jacques Chirac, ha dicho: “Francia es el santuario del laicismo”. Digo partidista porque suena como si alguien hubiese dicho “Francia es el santuario de la Virgen de Lourdes”. Tal como la primera afirmación, la segunda no tendría sentido, porque lo que habría que decir es que en Francia se encuentra el santuario de la Virgen de Lourdes, y en ella reúne a una gran cantidad de devotos, pero no más. En un trámite más formal, el Comité de expertos creado por el mismo presidente y dirigido por el señor Bernard Stasi, recomienda en su informe, dentro de otras disposiciones, la prohibición en las escuelas públicas francesas del uso de signos religiosos notorios, patentes, como serían para ellos el uso del shador (velo con el cual las mujeres musulmanas se cubren la cabeza y parte del rostro), de la kipá judía (bonete semiesférico que usan los practicantes de esa religión) y de “grandes” cruces cristianas.

Entendíamos que había consenso en que en una sociedad democrática y aconfesional el Estado ni se pronuncia ni entra en el debate sobre el tema

¹⁷ Confrontar en Papini, Giovanni 1959 “Henri Bergson”. En Ensayos: *Los Amantes de Sofía*. Obras Completas, Tomo IV, Editorial Aguilar, Madrid, pp. 20-21.

religioso. También, que el Estado debía acoger las creencias religiosas en cuanto derecho de quienes las detentan, pero bajo ningún pretexto podría aceptar que una confesión se atribuya la calidad de un deber ser a imponer a otros. Igualmente, que la actitud secularizada y tolerante frente a las creencias religiosas es incompatible con los fundamentalismos, los sectarismos, los nacionalismos y cualquier otro movimiento que intente someter o segregar a personas o grupos mediante la coacción. También, que una sociedad democrática y aconfesional debe preservar que cada uno de sus miembros esté libre de la violencia que pueda ejercerse sobre él de parte de la sociedad a la que pertenece y, de igual modo, de parte de su propio grupo cultural.

En otra parte, me refería a que había tres grandes amenazas de coacción que atentaban en contra de un desarrollo humano pleno y de la libertad de cualquier persona que perteneciera a una confesión, a una etnia y, a veces, a un grupo primario. Situaciones a las cuales no siempre se ponía atención:

- Que la sociedad mayor desvalorizara a la persona por ser diferente, a causa de su pertenencia a un grupo, una etnia o una nación que sufriesen de alguna forma de menosprecio o subestimación.

- Que su propio grupo estigmatizara a la persona por decidirse a ser de una manera distinta a lo determinado por el grupo o etnia, y para eso tuviese que renunciar a su pertenencia, o esto mismo se le impidiera sometiéndole a coacción en forma de una violencia física o psíquica; y, finalmente,

- Que la sociedad mayor valorizara a la persona por pertenecer a un grupo o etnia determinados y ser diferente y, al hacerlo, la estuviese forzando a mantener dicha diferencia ya sea con un reconocimiento institucional que conlleve favores, subsidios o de alguna otra forma, aun cuando ella ya no la sintiese como suya, y le clausurara de ese modo otras alternativas¹⁸.

Por otra parte, cuando se plantea que las creencias religiosas deben ser solo una cuestión de carácter privado, se desagrega de la cultura, del modo de vida de una persona, la creencia en cuestión, sin tomar en cuenta que ella sustenta los marcos valórico y normativo que orientan su conducta social. No interesa que una sociedad aconfesional estime que la moral deviene de la racionalidad humana y no de algún Dios y, por ende, de fuentes sagradas. Debe aceptar también que personas con creencias religiosas estimen que la

¹⁸ Véase Recasens Salvo, Andrés, 2001 "Multiculturalidad y Educación". En: Anales de la Universidad de Chile: Diversidad de contextos desde una perspectiva antropológica (tiempo, cultura y espacio), VI Serie. N° 13, Agosto, Santiago.

APROXIMACIONES ANTROPOLOGICAS AL FENOMENO DE LA VIOLENCIA

moral tiene una fuente divina y no humana. No es un problema que el Estado deba dirimir, sino que debe asumir la existencia de una variedad de formas de creencias profesadas por sus ciudadanos, a las que debe abrir espacios de libertad de expresión y comunicación, y favorecer actitudes de prudencia y de tolerancia.

No hay duda que una creencia religiosa es un asunto personal. Pero también es cierto que la persona es una totalidad que involucra individuo y sociedad, que cuando se expresa en sus interacciones diversas, lo hace sin esconder sus creencias ni en las acciones ni en los símbolos, dentro de los marcos de convivencia y respeto interculturales. Y se habla de una sociedad tolerante porque en ella se pueden expresar y comunicar las diferencias y opinar acerca de ellas. Inútil sería exaltar la tolerancia como un valor social si al mismo tiempo se estuviese imponiendo un cartabón estatal. Al prohibir el Estado el uso de los signos y símbolos que expresan las creencias religiosas, se les está impidiendo a las personas particulares el derecho a comunicar sus ideas libremente, y la autoridad lo que hace es obviar el respeto a las creencias de los ciudadanos. Es tomar partido y eso es una actitud que raya en el etnocentrismo, que peligrosamente puede comunicarse a sus instituciones y a sus burócratas: y, lo que sería peor aún, a sus policías. Ese tomar partido, por ejemplo, sería contradictorio con la misión de una escuela pública no confesional, a la que compete, por la diversidad social y multicultural que vive, enseñar las bases morales de la tolerancia y promover el respeto a las convicciones de los demás. No es el mejor lugar para que el Estado se exprese restrictivamente en asuntos religiosos.

4.3.1 *La escuela laica*

Condorcet sería el creador teórico de la escuela laica en la legislación francesa. Y Jules Ferry su creador político y autor de la ley del 28 de marzo de 1882, cuando era Ministro de Instrucción Pública. Condorcet, en su Informe a la Asamblea Nacional del 20 y 21 de abril de 1792, señala que los principios de la moral enseñados en las escuelas y en los colegios serán los que, fundados sobre nuestros sentimientos naturales y sobre la razón, pertenezcan a todos los hombres. De tal modo –sigue expresando–, será necesario y de manera rigurosa separar de la moral los principios de toda religión particular y no admitir en la instrucción pública la enseñanza de ningún culto religioso. No obstante, cada uno de ellos deberá ser enseñado en los templos por sus propios ministros¹⁹.

¹⁹ Véase Ballesteros, A., 1932 Antología de Condorcet. Publicaciones de la Revista de Pedagogía, Madrid.

Luego del segundo año de aplicación de la citada ley de 1882, Jules Ferry, en un discurso dirigido a los maestros se refiere a dos disposiciones de ésta que, según afirma, son complementarias y no contradictorias: aquella que deja fuera del programa obligatorio la enseñanza de todo dogma particular; y la que pone en primer plano la enseñanza moral y cívica. Afirma que la instrucción religiosa pertenece a las familias y a la iglesia, mientras que la instrucción moral y cívica pertenece a la escuela. Diferencia, además, dos dominios, el de las creencias, que son personales, libres y variables, y el de los conocimientos, que son comunes e indispensables a todos, de acuerdo al reconocimiento público. Hace una declaración que es válida para todos los tiempos: “No nos sentimos investidos por nuestros electores con el derecho a combatir una creencia, cualquiera que ella sea. Los gobiernos no se han instituido para promover la guerra entre sus ciudadanos, sino para instaurar la paz entre ellos²⁰”.

En la misma ocasión, Ferry conmina a los maestros a transmitir a los alumnos los principios de la moral, entendiendo por ella: “simplemente esta buena y antigua moral que hemos recibido de nuestros padres y nuestras madres y que nos honramos en seguir en nuestras relaciones de vida; sin que nos tomemos el trabajo de discutir sus bases filosóficas”. Y agrega una fina recomendación: “(...) hablad, pues, a sus hijos como os gustaría que se hablase a los vuestros: con vigor y autoridad, siempre que se trate de una verdad indiscutible, de un precepto de la moral común; con la mayor reserva, si es que os sentís en riesgo de herir un sentimiento religioso del cual no os sentís jueces²¹”. En otra alocución, en el Congreso pedagógico de abril de 1881, Ferry declara con respecto a la controversia levantada en torno a la escuela laica: “Guardémonos de los dos fanatismos, porque hay dos: el fanatismo religioso y el fanatismo irreligioso. El segundo es tan malo como el primero²²”.

El argumento con el cual defiende Jules Ferry la posibilidad de una moral básica humana, es muy cercano al que desarrolla Kant en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* publicada en 1785. Expresa en ella que los hombres en sociedad siguen una serie de reglas sobre las cuales formulan juicios de valor que pueden ser calificados como morales. Reglas que cada miembro social adopta, sin otra razón que la de provenir de sus padres, maestros, parientes y vecinos, y que son las mismas con que el grupo social responderá en circunstancias similares. El aprendizaje de esta moral social,

²⁰ Véase Pécaut, Félix, 1887 “Deux ministres pédagogues, M. Guizot et M. Ferry”. Publications du Musée pédagogique de l'enseignement primaire. Paris, Delagrave, Hachette.

²¹ Op. cit.

²² Véase Bousson, Ferdinand, 1912, *La lutte scolaire en France au XIX siècle*. Paris, Alcan.

además de permitir actuar adecuadamente en las interacciones sociales, hace sentirse y ser aceptado como una “persona decente”. Lo que Kant buscaba era encontrar una fundamentación teórica desde la cual pudieran comprenderse las reglas morales de comportamiento presupuestas en una comunidad con determinadas instituciones sociales y costumbres. De ahí que subraye que: el entendimiento del hombre común (...) en todos los casos que se presentan, sabe distinguir perfectamente qué es lo bueno, lo malo, lo debido o lo prohibido (...) y, por consiguiente, no necesita de ninguna ciencia o filosofía para saber qué es lo que hay que hacer para ser bueno y honesto y hasta para ser sabio y virtuoso”. La máxima que guiaba al hombre en el camino del recto comportamiento era, según Kant: “Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima que tú podrías desear se convirtiese en ley universal²³”.

En la Escuela de Altos Estudios de París, en 1912, Ferdinand Buisson, en una conferencia, se refiere al modo en que la enseñanza primaria incorpora la noción de Dios en los programas oficiales, por decreto y orden de 18 de enero de 1887. Esta información merece atención porque caracteriza la actitud que se tenía en esa época con respecto al tema, aun cuando luego de dos décadas se dejara sin efecto. El texto decía lo siguiente: “Deberes para con Dios. El maestro no está encargado de dar un curso ex professo sobre la naturaleza y atributos de Dios (...) sino a dos puntos: uno, les enseña a no pronunciar ligeramente el nombre de Dios; asocia íntimamente en su espíritu a la idea de la causa primera y del ser perfecto un sentimiento de respeto y veneración; y acostumbra a cada uno de ellos a rodear del mismo respeto esta noción de Dios, aun cuando se presentara en formas diferentes de las de su propia religión; y dos, sin atender a las prescripciones especiales de las diversas comuniones, el maestro se esfuerza en hacer comprender y sentir al niño que el primer homenaje que debe a la divinidad es la obediencia a las leyes de Dios tal como se las revelan su conciencia y su razón²⁴”.

4.3.2 *Los símbolos*

La decisión del Gobierno francés de prohibir símbolos religiosos como la kipá judía, el shador musulmán o un «gran» crucifijo cristiano en las escuelas públicas, nos hace pensar si es posible desligar el símbolo no tan sólo de lo religioso sino de la cultura. E igualmente, si la cirugía que se pretende realizar no estará comprometiendo órganos mucho más sensibles e involucrados con el organismo total, y no solamente al símbolo como objeto. Los símbolos no son solo los objetos, las gorras, o las banderas e insignias que se defendían

²³ Véase Kant, Immanuel, 1999 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Editorial Ariel, Barcelona.

²⁴ Buisson, Ferdinand, op. cit.

con la vida en las antiguas batallas. Tampoco se reducen a ser un sistema de representaciones, sino que poseen una fuerza que les permite actuar sobre la realidad social en función de los fines para los cuales han sido creados. Función que se refuerza cada vez que se recurre al poder de su representación en la práctica social. En este sentido, Mary Douglas afirma que los símbolos, como tales, no son simples signos sino a la vez medios para actuar directamente sobre realidades profundas. Y que sus prácticas simbólicas son mucho más que puestas en escena, pues poner en escena dichas realidades es colocarlas a la luz al servicio del orden social²⁵.

Los símbolos son sistemas de comunicación que actúan con doble efecto: uno interno, al reforzar en la persona los significados y valores de los cuales son expresión; y uno externo, comunicando a los otros participantes de la interacción la pertenencia de aquel que porta el símbolo a determinado sistema social o de creencias. Los símbolos no son neutros, por el mismo hecho de ser sistemas de comunicación y, como tales, tienen la propiedad de provocar ya sea reconocimiento social, afectividad, rechazos, indiferencia, odios, solidaridades, curiosidad o violencias, según sea la mayor o menor flexibilidad y tolerancia de la sociedad en donde éstos son comunicados.

Víctor Turner, en su trabajo sobre los ndembu, Zambia, África, propone la distinción, entre otros dos niveles de significación del símbolo, el de la relación que este guarda con otros símbolos dentro del marco del sistema simbólico donde se encuentra envuelto. La idea que se expresa es la de una concatenación de símbolos de acuerdo a situaciones particulares que le darían forma²⁶. Clifford Geertz, se refiere a la religión como un sistema de símbolos que obra para establecer fuertes, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal, que los estados anímicos y motivaciones den la sensación de un realismo único". Igual importancia da al símbolo este autor cuando define cultura, la que denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos (...); un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por cuyo medio los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida²⁷. La importancia del símbolo en las religiones es indudable. Se puede dudar de las pretensiones de verdad de las religiones y, por tanto, de sus símbolos, pero no de los efectos que éstos producen en sus creyentes.

²⁵ Véase Douglas, Mary, 1978 *Símbolos naturales*. Alianza Editorial, Madrid.

²⁶ Véase Turner, Víctor, 1990 *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Editorial Siglo XXI, Madrid.

²⁷ Véase Geertz, Clifford, 1987 *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa S. A., México.

Ahora bien, si la razón oculta de la prohibición del uso del shador fuese que éste, como símbolo, sería “una exhibición pública del sometimiento de la mujer, de su inferioridad social y legal, y de su condición de ser impuro y pecaminoso²⁸”, el camino a seguir sería otro. Pues cualquiera que sea el pensamiento sobre el estatus de la mujer en una religión, lo que se aplica es la legislación que sobre ese aspecto tiene la nación en que ella vive, siempre que se resguarden los derechos humanos esenciales de la persona. Y la supresión del shador no es ninguna solución, es más bien una cosmética que deja subsistiendo en las sombras el mal que éste representaría. Pero más que un problema de la religión, es de formas culturales que anidan en su seno prácticas impuestas de manera arbitraria por un grupo sobre otro, por el sólo hecho de ser capaz de coaccionarlo.

El estatus de la mujer que uno puede visualizar en el Corán, no tiene que ver con la popularizada versión de sometimiento e inferioridad que en el mundo no islámico se promueve, y que en algunos grupos subculturales islámicos sí se permite. En el Surah 3:196 se establece la igualdad espiritual de la mujer y del hombre ante Al-lah; en el Surah 4:125 se sitúa a la mujer al mismo nivel del hombre en la obtención de las recompensas divinas por efecto de las buenas obras; en el Surah 16:98 se reconoce la igualdad de los derechos de la mujer y del hombre en la participación equitativa en los favores divinos; en el Surah 33:36 se ratifica la igualdad de la mujer y del hombre tanto en el perdón como en las recompensas divinas.

El shador es un velo corto que usan las niñas para taparse la cabeza. Viene a ser para ellas y sus familias un símbolo del recato, la dignidad y la prudencia en el trato social que exige el Libro Sagrado del Islam. En el Surah 24:32 se pide a las mujeres que se coloquen una prenda exterior, la Yilbab, una túnica larga de vestir que envuelve exteriormente a la mujer vestida, sin apretar la figura, de manera suelta. El Surah dice: “(...) y coloquen sus velos sobre sus pechos, y no muestren su belleza más que a sus maridos, o sus hermanos, o los hijos de sus hermanos, o los hijos de sus hermanas o sus mujeres, o lo que posean sus diestras o aquellos de sus criados varones que estén más allá del deseo sexual, o a los niños que no tienen conocimiento de las partes ocultas de las mujeres(...). La interpretación de este Surah 24:32 y del 33:60 que versa sobre un aspecto similar, es que la túnica debe usarse en la calle, y un velo en el hogar, el Jimar, en atención a que dentro de él la mujer se encuentra solo a la vista de parientes muy cercanos²⁹.”

²⁸ Véase Sánchez Cámara, Ignacio, 2003 *Lo que el velo esconde*. En tercera del diario ABC, 18 de diciembre, Madrid.

²⁹ Véase El Sagrado Corán, 1988 Islam International Publications LTD. Printed by Richard Clay Ltd, Bugay, Suffolk.

Pero no hay que olvidar en todo este asunto, que el proceso de revelación del Corán al Profeta Mahoma se inició en el año 610 d.C. y se extendió hasta el 633 d.C., y que a lo largo de los 1.372 años transcurridos hasta ahora, desde esa sociedad tribal de pastores y de pequeñas aldeas en donde emerge, cruzadas por caravanas de mercaderes –algunos habituales y otros desconocidos,– de quienes era prudente mantener alejadas y cubiertas a las mujeres, hasta las modernas sociedades de confesión musulmana actuales, se han desarrollado diversas y flexibles modalidades con respecto a la vestimenta femenina y al estatus social de la mujer en el mundo profesional y político. Los extremos que van más allá de lo que establece el Corán y que tienden al sometimiento de la mujer, es un problema de un particularismo como el que quiso implantar el gobierno talibán en Afganistán, pero nada tiene que ver con las revelaciones al Profeta Mahoma en lo que atañe a la mujer. Ni tampoco con la legislación en los países de la comunidad europea, que cuentan con una numerosa población de inmigrantes de origen árabo-islámico.

4.4 La ablación genital femenina

Según antecedentes de los organismos internacionales, en más de 15 países africanos se extirpan quirúrgicamente de los órganos genitales de las mujeres, partes del clítoris y de los labios mayores y menores, alcanzando a alrededor de 84 millones el número de las personas mutiladas de dicha manera. Para la realización de esta práctica se alegan razones religiosas o de ritos de iniciación de la mujer cuando entra a la pubertad. Sin embargo, la información disponible de parte de Ong's permite deducir que esta mutilación se lleva a cabo para controlar las relaciones sexuales fuera del matrimonio y para obligar a la mujer a desempeñar un papel sexual pasivo. En la generalidad de los casos la mutilación es llevada a cabo por comadronas que ignoran o descuidan las condiciones higiénicas mínimas necesarias para este tipo de cirugía, además de ser ineptas para la práctica médica, exponiendo a las afectadas a contraer graves infecciones y enfermedades que pueden ser causa de infertilidad, cuando no de muerte. Organizaciones pro derechos humanos no han logrado erradicar esta costumbre a pesar de las campañas realizadas, porque en algunos grupos étnicos las propias madres hacen que sus hijas sean sometidas a esta intervención. Lo más probable es que la colaboración materna se produzca ya sea por ignorancia, por sometimiento extremo al esposo o porque la costumbre presiona tan fuertemente que no permite siquiera pensar en la posibilidad de un cambio, a pesar del vejamen que implica la práctica de la costumbre y de los males que acarrea.

Lo que hemos expuesto no se trata de un conflicto producido entre dos culturas diferentes, como cuando dos subculturas segmentadas de una misma cultura fueron generando particularismos distintos a lo largo del tiempo y en medio ambientes aledaños, produciéndose entre ellas conflictos interculturales. El caso que nos preocupa es diferente, pues son hombres y mujeres de la misma religión y cultura, cohabitando en el mismo hogar como miembros de la misma familia. Entonces, se requiere de otro tipo de análisis y debe ser otro el planteamiento.

Pienso que es muy posible que un jefe de hogar situado en el caso anterior, presionado por nosotros para explicar su conducta, podría reflexionar de la siguiente manera: “Lo que ocurre aquí dentro, también ocurre allá fuera. Y lo que está ocurriendo aquí y allá, ocurre porque nuestros padres y nuestros antepasados lo hicieron y nos lo enseñaron. Y yo lo hago aquí adentro, porque los míos me señalan el camino y la fuerza de la costumbre no me deja otra opción. Y no se me ocurre cuestionar si es bueno o malo lo que hacemos. Y mis hijos, cuando sean mayores, también lo harán, y aplicarán la fuerza si es necesario para que esto se obedezca”.

Entonces, el derecho a ejercer cualquier tipo de violencia contra la persona de la mujer se ha hecho carne en ese grupo social y se mantiene gracias al poder que tiene el hombre sobre el resto de su familia y al poder de una costumbre que yo me atrevería a decir que es parasitaria de la tradición. Y este poder se sustenta en una autoridad que es mantenida y defendida por el poder reunido de todos los hombres de ese grupo étnico. Pero esta situación podría ser posible que perdure en una eco geografía determinada, pero es un contrasentido que persista bajo la mirada del mundo, por decirlo de alguna manera.

Tanto sobre este caso particular, como en el anterior, pienso que se debe distinguir entre una norma que es parte sustancial de una cultura como modo de vida de un pueblo, y una norma que es impuesta de manera arbitraria dentro de una misma sociedad por un grupo sobre otro grupo, que la sufre por tener una situación de debilidad física, social, económica o política que lo hace dependiente del que lo pone en situación de violencia. Y desde esa perspectiva, la norma en cuestión es ilegítima.

La situación planteada, estimo que requiere ser reflexionada desde una perspectiva antropológica y filosófica más amplia del problema. Creo que es una tarea pendiente en nuestra disciplina. Un punto de partida para una

reflexión de esta naturaleza, y que podría ser la base desde a cual se podría sustentar cualquier doctrina de relativismo cultural y de libre determinación de los pueblos, y de ningún modo bajo ese nivel, sería considerar lo que a mi juicio es una condición de la humana naturaleza: no hay en la historia social y política del hombre, o sería muy excepcional encontrarlos, ejemplos de convenios entre personas que hayan sido contratados en libertad y sin coacción de ninguna especie, que hayan establecido o establezcan una relación permanente en la que a una de ellas lo convenido le produzca desdoro, dolor, humillación, temor, sometimiento. Como también, sería muy difícil encontrar ejemplos de grupos, comunidades o naciones que hayan entrado en convivencia mediante una convención, que haya sido acordada en libertad y sin coerción de ninguna especie, en la cual uno de ellos acepte sufrir desdoro, humillación, expoliación de sus bienes materiales, perversión y pérdida de sus bienes culturales, opresión. Esto solo podría suceder si uno de ellos consiente, sin darse cuenta, y el otro trama, intencionalmente, la incubación del huevo de la serpiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Ballesteros, A., 1932. *Antología de Condorcet*. Publicaciones de la Revista de Pedagogía, Madrid.
- Bousson, Ferdinand, 1912. *La lutte scolaire en France au XIX siècle*. Paris, Alcan.
- Born, Max y Hedwig. 1971. *Ciencia y Conciencia en la Era Atómica*. Alianza Editorial, Madrid.
- Douglas, Mary, 1978. *Símbolos naturales*. Alianza Editorial, Madrid.
- Finkielkraut, Alain, 1988a. *La derrota del pensamiento*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Finkielkraut, Alain, 1988b. *Sabiduría del Amor*. Editorial Gedisa, México.
- Geertz, Clifford, 1987. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, S. A., México.
- Geertz, Clifford, 1996. *Los usos de la diversidad*. Ediciones Paidós Ibérica S. A., Barcelona.
- El Sagrado Corán, 1988. Islam International Publications LTD. Printed by Richard Clay Ltd, Bugay, Suffolk.
- Kant, Immanuel, 1999. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

- Editorial Ariel, Barcelona.
- Laroui, Abdallah 1984. *El Islam Árabe y sus problemas*. Ediciones Península, Barcelona.
- Memmi, Albert 1969. *Retrato del Colonizado*. Ediciones de la Flor S.R.L., Buenos Aires.
- Neumann, Franz, 1971. "Angustia y Política". En Erich Fromm et al. *La soledad del hombre*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- Oviedo, Enrique, 2000. *Santiago, violencia, delitos e inseguridad*. Ediciones SUR. Corporación de Estudios Sociales y Educación, Santiago.
- Papini, Giovanni 1959. "Henri Bergson". En *Ensayos: Los Amantes de Sofía*. Obras Completas, Tomo IV, Editorial Aguilar, Madrid.
- Patzig, Günther, 1975. *Ética sin metafísica*. Editorial Alfa, Buenos Aires.
- Pécaut, Félix, 1887. "Deux ministres pédagogues, M. Guizot et M. Ferry". *Publications du Musée pédagogique de l'enseignement primaire*. Paris, Delagrave, Hachette.
- Recasens Salvo, Andrés 2000. "El Sistema Colonial". Ponencia al Primer Congreso Virtual de Etnohistoria del Pueblo Mapuche. Simposio 3 "Xenofobia, Racismo y Discriminación". Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, Santiago. (<http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/etnohistoria/simposio0203/12.html>)
- Recasens Salvo, Andrés 2001. "Multiculturalidad y Educación". En: *Anales de la Universidad de Chile: Diversidad de contextos desde una perspectiva antropológica (tiempo, cultura y espacio)*, VI Serie. N° 13, Agosto, Santiago.
- Recasens Salvo, Andrés 2004. Ciudadano y Sociedad civil: ¿Otros meta-relatos por desaparecer? Artículo. *Revista Chilena de Antropología*, n° 17, Universidad de Chile, Santiago.
- Recasens Salvo, Andrés 2005a. Antropología y violencia. Ponencia presentada al 5° Congreso Chileno de Antropología "Antropología en Chile: Balance y perspectivas", ciudad de San Felipe, 8 al 12-nov-2004. Actas del Congreso, Colegio de Antropólogos de Chile,

Santiago.

- Recasens Salvo, Andrés 2005b Antropología y Violencia: Una perspectiva interdisciplinaria. Proposición de Simposio presentada al 5º Congreso Chileno de Antropología "Antropología en Chile: Balance y perspectivas", ciudad de San Felipe, 8 al 12-nov-2004. Actas del Congreso, Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago.
- Sánchez Cámara, Ignacio, 2003 *Lo que el velo esconde*. En tercera del diario ABC, 18 de diciembre, Madrid.
- Sartre, Jean-Paul 1969 Prefacio al libro de Franz Fanon *Los condenados de la tierra*. Editorial del Fondo de Cultura Económica, México.
- Turner, Víctor, 1990 *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Editorial Siglo XXI, Madrid.