

Barcelona

ME TRO PO LIS

Revista de información
y pensamiento urbanos
Núm. 74
Primavera 2009
Precio 3€

Cuaderno central

**Los dioses de
la ciudad**

**Entrevistas con Nancy Fraser y
Daniel Pennac**

**Sabotaje cultural:
la resistencia creativa**

**Transiciones jurídico-políticas:
¿olvido o memoria?**

**Crisis y reestructuración del
modelo energético**

Sus vidas como muertos

Con artículos de Òscar Bardají, Roberto Bergalli,
Carlos Brück, Jordi Calafell, Ramón Fernández
Durán, Gemma Galdon Clavell, Israel González
Giralt, Jordi López Camps, Mariano Marzo,
Antoni Matabosch, Magda Oranich, Jorge
Riechmann, Dani de Torres.



Editorial

El valor de la proximidad

Manuel Cruz

Fotos Enrique Marco

Hubo un tiempo en el que la proximidad del poder se consideraba como un valor incuestionable, fuera de toda duda. En la estela del rechazo al centralismo estatal, se daba por descontado que el hecho de que las decisiones se tomaran cerca del lugar en el que se producen los conflictos constituía casi una garantía de su correcta solución.

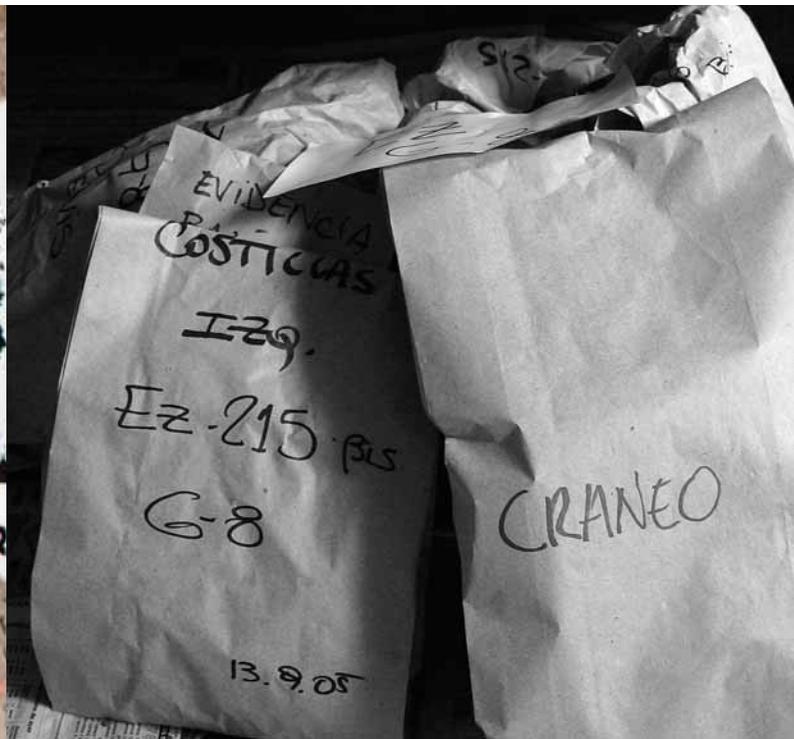
La enorme descentralización administrativa que se ha producido en España a lo largo de la democracia ha servido, entre otras cosas, para poner –aunque sea levemente– en cuestión aquel convencimiento, casi fronterizo con el dogma. Porque si la lejanía generaba sus propias patologías hemos tenido la oportunidad de ir viendo que la proximidad también da lugar a sus propios males.

Los americanos, siempre tan expresivos a la hora de dar con la forma de sintetizar un problema-tipo, una dificultad que reaparece, con diversos ropajes, de manera recurrente, acuñaron el acrónimo NIMBY (como se sabe, siglas inglesas que significan *Not In My Back Yard*, literalmente “no en mi patio trasero”) para designar la reacción de rechazo que se produce entre determinados ciudadanos que se organizan para enfrentarse a los riesgos que supone la instalación en su entorno inmediato de ciertas actividades o instalaciones de necesidad pública que son percibidas como peligrosas o simplemente perjudiciales para sus intereses particulares.

Pero vale la pena observar que esa misma patología de la proximidad también puede adoptar el signo inverso. Lo que se produce cuando a una determinada escala local se toman decisiones contrarias al interés general. Las organizaciones ecologistas empeñadas en salvar de la rapiña inmobiliaria determinados paraísos, todavía vírgenes, de la costa mediterránea han tenido que acudir en alguna ocasión a las autoridades europeas en busca del amparo que las nacionales (empezando por los ayuntamientos, felices con el enriquecimiento súbito de sus vecinos y, de paso, con el propio) no les proporcionaban.

No creo, por tanto, que se pueda sostener que la proximidad constituya un valor en sí mismo. Sin embargo, sí que se puede afirmar, como una de sus cualidades, que proporciona una oportunidad casi inmejorable para la *visibilización* de la política. En efecto, en pocos ámbitos como en el local se le hace más perceptible al ciudadano el significado de las diversas opciones ideológicas. Porque mientras en esferas más amplias, como la estatal, no siempre resulta fácil identificar, pongamos por caso, la concreta materialización de las políticas redistributivas (los responsables políticos han adoptado la costumbre de afirmar “estamos haciendo un esfuerzo” –como si sudaran sangre por ello– al cambiar el capítulo de una partida presupuestaria), en la municipal el signo de dicha redistribución se hace literalmente evidente.

Acaso, analizada la cosa desde esta perspectiva, pudiera afirmarse que una de las críticas más reiteradas a la gestión municipal de los sucesivos gobiernos democráticos de la ciudad ha sido la del modelo redistributivo seguido. O, dicho con un lenguaje mucho más simple y directo, el hecho de que durante años se haya redistribuido *en piedra*, en infraestructuras de diverso signo (y en la mayoría de los casos, de incuestionable necesidad). Tal vez de lo que parezca tratarse sea de redistribuir de otra manera, con otros objetivos que los ciudadanos puedan identificar como más próximos a su vida, a sus carencias e incluso a sus anhelos. Al iniciar la nueva etapa de la revista ya manifesté mi opinión acerca de que la crítica al denominado “modelo Barcelona” me parecía tan agotada como el modelo mismo. Quizá sea éste un buen momento para dejar constancia también de que muy probablemente sin el eficaz agujoneo de aquellos críticos la ciudad no hubiera empezado a moverse en la dirección ahora emprendida. O hubiera tardado más en hacerlo. Y, por cierto, qué ganas de perder el tiempo, ¿no?



Barcelona METRÒPOLIS
número 74, primavera 2009

Editor

Direcció de Comunicació Corporativa i Qualitat de l'Ajuntament de Barcelona.
Director: Enric Casas.

Edició y producció

Imatge i Serveis Editorials.
Director: José Pérez Freijo.
Passeig de la Zona Franca, 60. 08038 Barcelona.
Tel. redacció: 93 402 31 11 · 93 402 30 91

Direcciones electrónicas

bcnrevistes@bcn.cat
www.bcn.cat/publicacions
www.barcelonametropolis.cat

Direcció

Manuel Cruz.

Direcció editorial

Carme Anfosso.

Edició de textos

Jordi Casanovas.

Gestió editorial

Jeffrey Swartz.

Gestió de redacció

Jaume Novell. Tel. 93 402 30 91 · Fax 93 402 30 96

Coordinació Cuaderno central

Jordi López Camps.

Colaboradores habituales

Marti Benach, Jordi Coca, Bernat Dedéu, Joaquim Elcacho, Josep M. Fort, Eduard Molner, Lilian Neuman, Jordi Picatoste Verdejo, Sergi Doria, Karles Torra, Jaume Vidal.

Colaboradores en este número

Óscar Bardají, Roberto Bergalli, Carlos Brück, Jordi Calafell, Miquel Calsina, Antonio Campillo, Ramón Fernández Durán, Gemma Galdon Clavell, Alicia García Ruiz, Israel González Giralt, Jordi Llisteri, Jordi López Camps, Mariano Marzo, Àlex Masllorens, Antoni Matabosch, Joan-Carles Mèlich, Cristina Montey's Homar, Magda Oranich, Martha Palacio Avendaño, Javier Pérez Andújar, Jordi Puig i Martín, Jorge Riechmann, Francesc Romeu i Torrents, Maria Sancho, León A. Sorensen, Dani de Torres, Eulàlia Tort.

Consejo de Ediciones y Publicaciones

Carles Martí, Enric Casas, Eduard Vicente, Jordi Martí, Jordi Campillo, Glòria Figuerola, Víctor Gimeno, Màrius Rubert, Joan A. Dalmau, Carme Gibert, José Pérez Freijo.

Diseño original

Enric Jardí, Mariona Maresma.

Maquetación

Santi Ferrando, Olga Toutain.

Fotografía

Albert Armengol, Pilar Aymerich, Antoni Bofill, Jordi Calafell, Dani Codina, Albert Fortuny, Eva Guillaumet, Antonio Lajusticia, Enrique Marco, Christian Maury, Pere Virgili.

Ilustraciones

Cristina Sampere, Sergio López Navarro · Bimbo.

Fotografía Cuaderno central

Pere Virgili.

Archivos

Age Fotostock, Corbis, Cover, Magnum Photos, Reuters.

Corrección y traducción

Tau Traductors, L'Apòstrof SCCL, Daniel Alcoba.

Edición de web

Miquel Navarro.

Administración

Ascensión García. Tel. 93 402 31 10

Distribución

M. Àngels Alonso.
Tel. 93 402 31 30 · Passeig de la Zona Franca, 60.

Comercialización

Agora Solucions Logistiques, SL. Tel. 902 109 431
info@agorallibres.cat

Depósito legal

B. 37.375/85 ISSN: 0214-6223

Los artículos de colaboración que publica Barcelona METRÒPOLIS expresan la opinión de sus autores, que no ha de ser necesariamente compartida por los responsables de la revista.

Consejo de redacción

Carme Anfosso, Jaume Badia, Mireia Belil, Fina Birulés, Judit Carrera, Enric Casas, Carme Castells, Manuel Cruz, Daniel Inglada, Jordi Martí, Francesc Muñoz, Ramon Prat, Héctor Santcovsky, Jeffrey Swartz.

Comité asesor

Marc Augé, Jordi Borja, Ulrich Beck, Seyla Benhabib, Massimo Cacciari, Victòria Camps, Horacio Capel, Manuel Castells, Paolo Flores d'Arcais, Nancy Fraser, Néstor García Canclini, Salvador Giner, Ernesto Laclau, Carlos Monsiváis, Sami Naïr, Josep Ramoneda, Beatriz Sarlo, Fernando Vallespin.



1 Editorial

Manuel Cruz

Plaza pública

4 Desde la otra orilla

Los otros vecinos

Magda Oranich

6 La mirada del otro

Barcelona psicoanalítica

Carlos Brück

8 El dedo en el ojo

¿Seguiremos mirando hacia otro lado?

Jorge Riechmann

10 Metropolitica

Sabotaje cultural: la resistencia creativa

Israel González Giralt y Gemma Galdon

Clavell

16 Masa crítica

Nancy Fraser: La justicia como redistribución,

reconocimiento y representación

Entrevista de Martha Palacio Avendaño

25 De dónde venimos / A dónde vamos

La globalización de la enfermedad del transporte

Ramón Fernández Durán

El eslabón más débil del sistema energético

Mariano Marzo

32 Historias de vida

Sus vidas como muertos

Lilian Neuman

36 Voz invitada

Transiciones jurídico-políticas: ¿olvido o memoria?

Roberto Bergalli

Cuaderno central

Los dioses de la ciudad

52 Campanarios, chimeneas y cielos

Jordi López Camps

54 La religión, siempre en medio de la ciudad

Francesc Romeu i Torrents

62 Uso y abuso religioso ante un Estado indeciso

Àlex Masllorens

66 Cuando lo que es del César también es de Dios

Jordi Llisterri

72 La diversidad de creencias reclama su espacio

Cristina Monteys Homar

76 La ciudad hace Ramadán

Maria Sancho y Eulàlia Tort

82 Los nuevos protestantes de Barcelona

Jordi Puig i Martín

84 Los judíos: una pequeña comunidad muy activa

León A. Sorensen

86 Nuevas formas urbanas de vida religiosa

Miquel Calsina

90 Propuestas / respuestas

Vender religión

Òscar Bardaji

La esperanza que surge del pluralismo

Antoni Matabosch

Una oportunidad para la convivencia

Dani de Torres

Ciudad y poesía

96 Cuando la Mercè está contenta, sonrío y da

palmas. Pregón de las Fiestas de la Mercè 2008. Jaume Sisa

Observatorio

104 Palabra previa

Nueva York, Barcelona y fotografía

Jordi Calafell

107 Zona de obras

Creure en l'educació. L'assignatura pendent,

por Joan-Carles Melich. *Dietario voluble*, por

Javier Pérez Andújar. *Tratado de la*

servidumbre liberal, por Alicia García Ruiz.

Términos de la política, por Antonio Campillo

112 Teatro

La función del teatro

Jordi Coca

113 Música

Marc Ayzza, un jazzman iconoclasta

Karles Torra

114 Artes plásticas

Reinventar la tradición

Jaume Vidal

115 Ópera

Ganan los jóvenes (sobre las

coproducciones de este año en el Liceu)

Bernat Dedéu

116 En tránsito

Entrevista con Daniel Pennac

Sergi Doria

120 Nueva memoria

Lo que no está

Lolita Bosch

Portada y contraportada

Fotos: Pere Virgili

La sensibilidad hacia los animales ha sufrido un cambio radical. Cada vez más sectores sociales cuestionan el estatus que los humanos les hemos reservado durante siglos.

Los otros vecinos

Texto **Magda Oranich** Abogada y periodista. Miembro del Consell Municipal de Convivència, Defensa i Protecció dels Animals del Ayuntamiento de Barcelona

Mi querida metrópoli, Barcelona, ciudad moderna, abierta ciudad de derechos y libertades, está –y cómo no iba a estarlo– metida de lleno en sus debates y polémicas, en las nuevas tendencias del siglo XXI. Barcelona es una ciudad que profundiza en las nuevas teorías, en los nuevos derechos. Existen una serie de debates imposibles de imaginar en otras épocas.

Hoy, a la preocupación por los problemas ecológicos y el medio ambiente se añade una “sectorial” que ha surgido con una fuerza importante: la preocupación por los derechos de los animales y su bienestar.

Lo cierto es que cada vez más sectores sociales cuestionan el estatus que los humanos hemos reservado durante siglos a los animales. La sensibilidad hacia los animales ha sufrido un cambio radical. Hoy, tratar de sus derechos o, en cualquier caso, de sus derechos a no ser maltratados, es algo aceptado socialmente. Este punto, en las sociedades más avanzadas, es considerado “políticamente correcto”. El trato a los animales o, digámoslo sin tapujos, el amor hacia ellos, creo que viene de antiguo. Siempre ha habido personas que los han querido. A veces en silencio, en soledad, como sintiendo vergüenza de explicar sus propios sentimientos. Hablar de ellos como debate filosófico quedaba reservado a unas cuantas personas que formaban parte de la elite de las diferentes épocas (Pitágoras, Leonardo de Vinci, Gandhi, Albert Schweitzer) y que no pasaban de ser una minoría.

En Barcelona, como en otras ciudades del Estado español, seguramente existía un retraso importante en este tema en relación a los países más democráticos o avanzados de Europa. Sin duda, la fase de la larga dictadura tuvo una importante influencia. Al margen de la sensibilidad que algunos tenemos con respecto a esta cuestión desde siempre, los grandes avances científicos que nos demuestran las grandes similitudes existentes entre animales y humanos han contribuido en gran manera a que las sociedades democráticas se cuestionen el tema. Así, hará ya treinta años que tanto la UNESCO como la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Declaración Universal de los Derechos del Animal, que empieza diciendo textualmente: “Considerando que todo animal posee derechos y considerando que el desconocimiento y desprecio de dichos derechos han conducido y siguen conduciendo

al hombre a cometer crímenes contra la naturaleza y contra los animales (...)”.

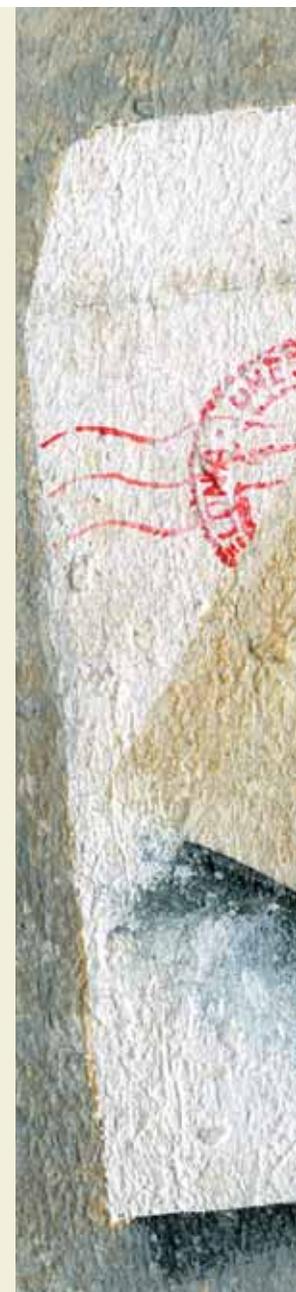
Barcelona, como ciudad puntera, no podía quedar al margen de un tema de actualidad como el que estoy tratando. Hoy, nuestras universidades, colegios profesionales, instituciones varias y asociaciones, etc., organizan congresos y jornadas sobre la cuestión. Naturalmente, la máxima institución ciudadana, el Ayuntamiento, tampoco ha quedado al margen. Ya en 1997 se creó el Consell Municipal de Convivència, Defensa i Protecció dels Animals.

Quedó muy claro en su constitución que no tendría ningún sentido proteger a los animales que viven en zonas no urbanas y no hacerlo con aquellos que conviven con los humanos en la ciudad.

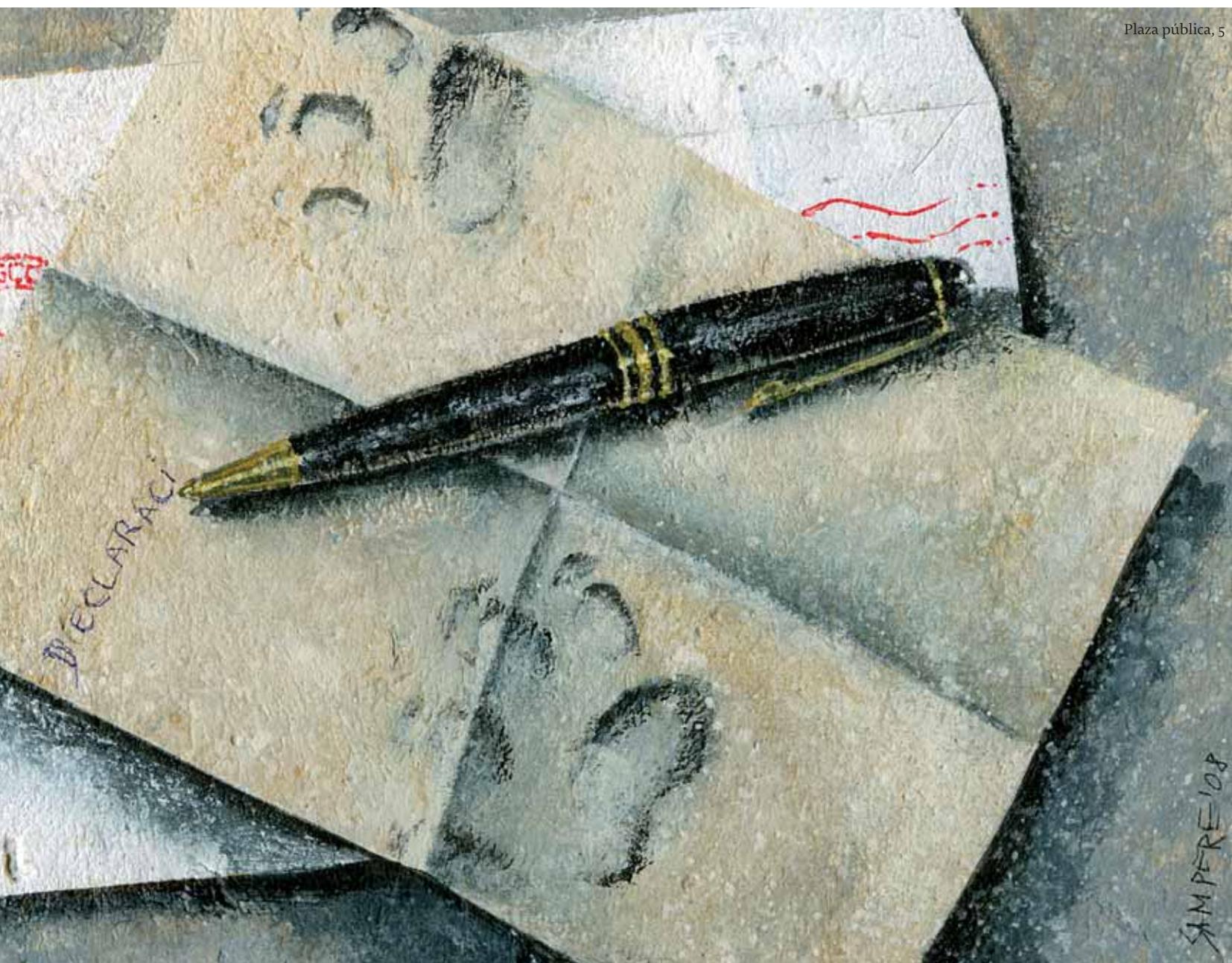
Paralelamente, se ha ido modificando nuestra legislación urbana al respecto, en paralelo a la legislación de la UE, del Parlamento español y del Parlamento de Cataluña. Lejos quedan aquellos tiempos en que los animales eran tratados exclusivamente como cosas. La antigua concepción del derecho natural que excluía a los animales ha ido dando paso a una nueva concepción que permite que seres vivos no humanos sean titulares de ciertos derechos.

Las ordenanzas municipales de la ciudad de Barcelona son pioneras en este sentido. En poco tiempo Barcelona ha dejado atrás años de oscurantismo en este tema. La polémica, como no, también existe. Los avances culturales en cuestión de derechos siempre han sido difíciles y nunca han estado exentos de polémica.

El debate actual sobre los animales no sólo está en los foros intelectuales, o en las universidades, sino también en la calle, a veces sobre temas que, a simple vista, puede parecerles a algunos que carecen de importancia. ¿Los animales tienen derechos? ¿Deben existir los zoológicos? ¿Tal presupuesto para el centro de acogida de animales es suficiente? ¿El Centro de Acogida de Animales de Compañía, el CAAC, es un centro propio y digno para una ciudad como Barcelona? ¿Deben existir las colonias ciudadanas de gatos? ¿Y las corridas de toros? Si los miembros que regían el Ayuntamiento proclamaron en el año 2004 que Barcelona era una ciudad antitaurina, ¿por qué se siguen celebrando corridas de toros? Son éstas y muchas otras las cuestiones que se plantean. Me es imposible tratar todos estos temas, uno por uno. Son



© Cristina Samper



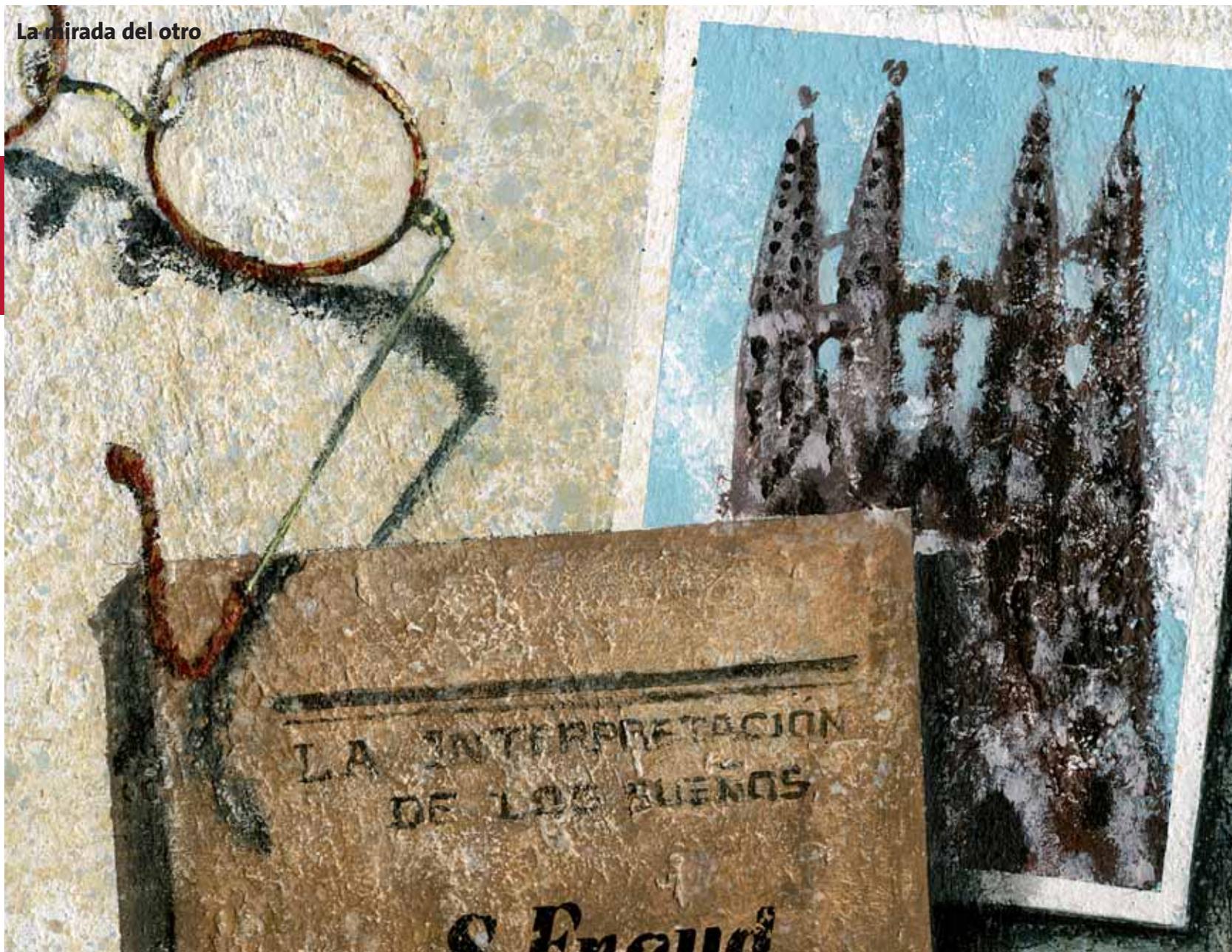
temas universales y locales al mismo tiempo, son temas ciudadanos con repercusiones en pequeños municipios. Pero es en las grandes ciudades, como Barcelona, donde a veces estas cuestiones surgen con más fuerza. Porque no es lo mismo la convivencia con los animales en el campo, donde la relación con ellos suele estar presidida por un cierto utilitarismo, que en un pequeño municipio o en la gran ciudad. Aunque la ciudad es en cierto modo lo contrario de la naturaleza, los ciudadanos estamos adaptados biológicamente a vivir entre árboles y animales. Por ello, a muchos ciudadanos nos gusta contemplar a los animales y muchos convivimos con ellos, especialmente con gatos y perros. Polémicas aparte, creo que nunca se valorará suficientemente su compañía, ayuda y servicio a tantos y tantos humanos.

En algún país muy poblado, como Japón, han intentado sustituir a los animales por una especie de robot que llaman "Tamagotchi". Es una maquina que simula ser un perro y al que hay que cuidar, con la que pueden jugar, divertirse y establecer una relación. Pero ¿puede un robot sustituir la fantástica relación con un animal no humano? Es evidente que no. Por ello muchísimos ciudadanos queremos, cada vez más, disfrutar de su compañía y afectividad y, pese lo que pese a algunos, lo lamento profundamente, creo

que nuestra ciudad, nuestra sociedad, no volverá la vista atrás. Queremos superar una situación con la que muchos nos sentimos incómodos.

Muchos creemos que los animales son entidades biológicas con capacidad para sentir dolor físico y psíquico. Por lo tanto, se nos plantea un problema de ética. Las nuevas generaciones han entrado de lleno en el tema. En el propio Congreso de los Diputados se votó hace muy poco la adhesión al Proyecto Gran Simio, que es un importante movimiento mundial que propone nuevos derechos para los animales más parecidos a nosotros. Son los nuevos sujetos de derechos a los que se refería Bobbio, porque como reza la Declaración Universal de Derechos del Animal, "Considerando que el respeto hacia los animales por los humanos está ligado al respeto de los humanos entre ellos".

Sé que el tema que he planteado es para algunos aún algo difícil de considerar como algo importante en nuestra sociedad. Pero no tengo ninguna duda de que es un tema de futuro. Y no creamos que sea algo tan extraño a los humanos, porque, como dice Jesús Mosterin, todo lo que decimos acerca de los animales vale también para nosotros. Porque, al fin y al cabo, nosotros también somos animales. **M**



Al tematizar lo imprevisto, Barcelona aloja en su respiración, en sus ramblas y en sus neblinas, lo riguroso incierto que habita esa experiencia del inconsciente llamada psicoanálisis y su práctica.

Barcelona psicoanalítica

Texto **Carlos Brück** Psicoanalista y escritor. Profesor de la Universidad Nacional de Buenos Aires y La Plata

A buen lector algunas palabras. Es que para un relato sobre la ciudad que refracte sobre el psicoanálisis, prefiero mirar al sesgo. Y como un rasgo fuerte de este otro yo que mira, se presenta necesariamente la cuestión de la extrañeza. Cuestión que no aligera mi mirada de sentidos posibles, sino que los entremezcla en ejemplos que prefiero comparar: ¿es que acaso cuando se habla de extrañamiento no se alude a una maniobra política, al destierro de quien es llevado de un lugar propio a otro desconocido?

También la extrañeza se puede adjetivar como inquietante en la medida en que algo de lo familiar retorna en el semblante de lo nunca visto. Y último, pero no único: ¿no es mencionar el efecto escénico que proponía Bertolt Brecht cuando planteaba que el espectador debía mirar con distancia crítica aquello que sucedía en el foro?

Ojala estas digresiones puedan parecer las de un psicoanalista con perfil de *flâneur*, que para acomodarse al espacio de la página va paseando entre diferentes conceptos hasta llegar a ese punto que califico de trinitario y que define a la mirada del Otro. Esa mirada que reúne extrañeza con cambio de lugar, lo extraño con lo conocido y la vista con lo que se puede advertir en otra escena.



© Cristina Samperé

Creo que esta es la manera, no la última sino la única, que le va a mi mano para conversar sobre los dos términos: Barcelona y psicoanálisis. Dos términos que también tienen una frontera y hasta una aduana en la que se tiene que mostrar el bagaje y la intención del transeúnte.

Si la convocatoria a esta nota fuese para un relevamiento (palabra por demás estricta y propia de la escribanía), sería impropio que lo hiciera quien no vive en esta ciudad, ni tampoco ha estado en ella tanto y tanto como para proclamarse –por la fuerza de la residencia en la tierra– un hijo pródigo invitado a compartir sábana y mantel.

Pero, por el contrario, es oportuno en mi caso escribir en una sección que se propone otra cosa y que se coloca bajo el capitel del Otro y de su mirada. Y para esto cuento con dos referencias: la del maestro Freud cuando en su prosa elegante relata cómo sobrelleva un trastorno de la memoria ante la vista de la Acrópolis, y la de Edgar Allan Poe, que en un texto de tapas duras y argumento ídem refiere cómo hay que mirar un plano: colocándolo al trasluz. Para que la tinta de limón expuesta a una luz universal muestre la evidencia del tesoro escondido en un lejano territorio.

Por supuesto que estas dos citas desdoblán una única cuestión, que se refiere a la reminiscencia y al hallazgo. Y para entrar en detalles se me ocurre esa escena adolescente de cuando una animosa profesora de secundaria me hablaba de un tal Gaudí, mostrando en una máquina parecida a la del gabinete del Dr. Caligari unas precarias diapositivas. En ese instante me sucedió como a Freud: no me parecía posible que esa imaginaria desplegada de una manera aparentemente tan arbitraria, pero con un secreto orden, fuese parte de un lugar improbable llamado Barcelona.

Años y medias suelas después, arribo transitoriamente aquí. Y a la manera de la Acrópolis freudiana, no me parecía del todo cierto que estuviese caminando –como si fuese Alicia a través del espejo o de las diapositivas– por el Parque Güell.

Dudaba –¿y por qué no?– de la certidumbre de mi mirada a las altas torres de la Sagrada Familia. Pero, sin embargo, tiempo después, tuve la convicción de que esas alturas inconclusas que se apartaban de la lógica oficial, eran –por eso mismo– la métrica de una ciudad, que como en el jardín borgiano de los senderos que se bifurcan, podía hacerle lugar al psicoanálisis.

Advierto entonces que en esta *polis* algo familiar a mí y a mi supletoria condición de analista se hace presente. Algo que posibilita un cierto modo de suponer esa invocación freudiana de otra cosa y algo más que habita en cada uno de nosotros. Es por ello por lo que miro Barcelona como un puerto del psicoanálisis, asunto que para un habitante de Buenos Aires, y por lo tanto “porteño”, debe de tener –más allá de las fáciles homofonías– algunas afinidades electivas.

Como las que ofrece esta ciudad, que al tematizar lo imprevisto (y éste es mi punto nodal) aloja en su respira-

ción, en sus ramblas y en sus neblinas, lo riguroso incierto que habita esa experiencia del inconsciente llamada psicoanálisis y su práctica.

Barcelona –dislocando la geografía precisa– me parece Puerto de Palos y también astillero, para aquello que los textos freudianos describen como ilusiones de cumplimiento posible. Es eso lo que me hace divisar, de una a otra orilla, la promesa: que en estos vaivenes de carretilla, cemento y fragua de diferentes hábitos y costumbres, como filma José Luis Guerin, destella como un lugar dispuesto al lazo social aligerado de las pequeñas diferencias. Pero que no por ello abandona la singularidad de una lengua ni cancela su disposición para permanecer en estado de vigilia. Condiciones de posibilidad, quizás, para la recepción y extensión de un dispositivo como el que inventó Sigmund Freud.

Si las revisiones sostienen la necesidad de la ceremonia, nuevamente este puerto, se astilla en una crónica. *El País*, en 1983, refiere una visita anterior de Jacques Lacan y predice el estado de situación del psicoanálisis colocando a Barcelona como un caldero en el que se cocina alguna conjetura sobre su porvenir.

Hoy, un cuarto de siglo después, esta condición de futuro se me presenta en su inmediatez, cuando miro al trasluz el intenso trajín con que la ciudad dialoga, confronta, ofrece y discute el psicoanálisis en publicaciones, librerías, discusiones, propuestas, consultas.

Acciones que por sí solas podrían limitar con una saturación banal, si no fuese porque están tan fuertemente acompañadas de una decisión acerca de la necesaria intromisión del psicoanálisis en relación al padecimiento y los asuntos y malestares de la *polis*.

Me parece inevitable, aunque parezca innecesario, volver a dejar claro que mis referencias para este dispositivo de la mirada han sido escritores: Edgar Allan Poe, que hacía de algunas de sus narraciones una clínica de la composición; y Sigmund Freud, que argumentaba que sus historiales “eran leídos como fragmentos literarios”.

La razón de esta aclaración es que en estas líneas en las que transcurre el tiempo de la mirada y llega el momento de concluir, prefiero citar a otro escritor (cuyo nombre, en la mejor tradición cervantina, no recuerdo) que, coincidiendo con otros, propone en un foro barcelonés: “Entre todos haremos que el psicoanálisis no sea una religión”. Y lo cito porque no solo da por sentado la consolidación del psicoanálisis en esta ciudad, sino que a partir de ello toma en cuenta las implicancias, desviaciones y derivaciones que tiene esto. En un momento, aquí y allá, en que la familia ha dejado de ser inamoviblemente sagrada, su afirmación invita en la ciudad a una obra en construcción, que en sus andamios, en su línea de lo inconcluso que insiste en realizarse, tiene el atrevimiento de Gaudí y la decisión inflexible de Freud. **M**

Cabe prever catástrofes que liquiden a un tercio de la población mundial. El movimiento obrero no puede seguir sin cuestionar las bases del modelo económico, la estructura de propiedad, la lógica de la acumulación de capital.

¿Seguiremos mirando hacia otro lado?

Texto **Jorge Riechmann** Poeta y ensayista.
Profesor de la Universitat de Barcelona

En septiembre de 2008, el hielo ártico ocupa apenas la mitad de la superficie que en septiembre de 1980. Se trata del segundo peor registro del que se tiene noticia desde que se mide ese fenómeno de deshielo estival (sólo 2007 fue un año peor). Y los habitantes de las grandes ciudades europeas que comenzamos a sentir fresco por las mañanas, que nos vamos adaptando al otoño entrante y nos preguntamos dentro de cuántas semanas habrá que empezar a poner la calefacción, ¿deberíamos inquietarnos por esas nuevas sobre el verano polar?

Lo cierto es que septiembre nos ha puesto sobre la mesa una noticia todavía peor. El buque científico ruso Jacob Smirnitsyi ha informado de que millones de toneladas de metano están escapando a la atmósfera desde los fondos marinos del Ártico. Si se confirma, querrá decir que se están fundiendo las capas de *permafrost* que impedían al gas escapar de los depósitos submarinos formados antes de la última glaciación. El metano es un gas de “efecto invernadero” veinticinco veces más potente que el dióxido de carbono, por lo que su liberación provocaría un intenso efecto de retroalimentación, acelerando el calentamiento.

Los científicos han identificado numerosos bucles de retroalimentación positiva susceptibles de acelerar el calentamiento (la liberación del metano sólo es uno de ellos). Superado cierto umbral, el calentamiento gradual podría disparar varios de estos mecanismos, lo que conduciría a un cambio rápido, incontrolable y seguramente catastrófico. Tenemos todas las razones para temer que nos estemos acercando a ese punto sin retorno...

La crisis socio-ecológica mundial, cuya manifestación más visible y peligrosa a corto plazo es el calentamiento global, amenaza el futuro de la civilización humana. Dennis Meadows, uno de los autores principales del ya clásico informe al Club de Roma *Los límites del crecimiento* (1972), fue entrevistado en *La Vanguardia* el 30 de mayo de 2006. El viejo sabio lanzaba otra vez la alarma: “Dentro de cincuenta años, la población mundial será inferior a la actual. Seguro. [Las causas serán] un declive del petróleo

que comenzará en esta década, cambios climáticos... Descenderán los niveles de vida, y un tercio de la población mundial no podrá soportarlo.”

Detengámonos en la enormidad que acabamos de leer. Las perspectivas hoy son de colapso social generalizado, lo que Meadows evoca explícitamente en su entrevista. Por tanto: la previsión racional que hoy podemos hacer es que, de seguir la senda emprendida (el *business as usual*, como dicen los anglosajones), podemos sufrir un cataclismo que se lleve por delante a un tercio de la población mundial –¡o incluso más!– en unos pocos decenios. Y no son *Doomsday prophets* ni verdes apocalípticos quienes avisan de esto, sino científicos bien informados.

La debacle financiera en Wall Street es uno de esos acontecimientos que deberían ilustrar incluso a los más reticentes sobre la clase de sistema socioeconómico donde realmente viven. Evidencia el rotundo fracaso histórico del capitalismo neoliberal. Pero más allá de ello, el cambio climático –o, más en general, la crisis ecológico-social– evidencia el fracaso histórico del capitalismo *tout court*.

Es otra enormidad lo que acabo de escribir: “fracaso histórico del capitalismo”. Pero si es así ¿dónde están los movimientos sociales críticos que a lo largo de esta historia desafiaron la estructuración capitalista de la sociedad? Más o menos entre 1848 y 1948 –valgan estas dos fechas clave para fijar ideas–, estos movimientos, entre los que por supuesto descollaba el movimiento obrero, trataron de disputar la dirección de la sociedad al poder del capital.

Pero en la segunda mitad del siglo XX –tras la derrota de la revolución en Centroeuropa en 1918-21, y tras el final de la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la Guerra Fría–, en términos generales el movimiento obrero occidental renunció a plantear la “cuestión del sistema”: se aceptó la dirección del capital sobre el conjunto de la sociedad. Se aceptó esa concepción del progreso, el crecimiento económico y la riqueza cuyas desastrosas consecuencias hoy se muestran con claridad a todo aquel que no quiera cerrar los ojos.



© Cristina Samper



Pero hoy, si las perspectivas son de colapso, ¿puede el movimiento obrero seguir aceptando la dirección del capital sobre el conjunto de la sociedad? Si lo que racionalmente cabe prever son catástrofes que se lleven por delante a un tercio de la población mundial, o más, ¿puede el movimiento obrero seguir sin cuestionar las bases del modelo económico, la estructura de propiedad, la lógica de la acumulación de capital? ¿Pueden hurtarse estos sindicatos nuestros –a menudo demasiado acomodaticios– a la responsabilidad a que los convocaba Pierre Bourdieu poco antes de su muerte: construir –junto con los demás movimientos sociales críticos– un verdadero movimiento social europeo capaz de rupturas radicales con el insostenible presente? ¿Acaso no estamos, definitivamente, en otra fase que la que podía justificar alguna clase de “compromiso histórico” entre trabajo y capital?

El límite para el “cambio climático peligroso” se sitúa en unos 2°C (con respecto a los niveles preindustriales). El tiempo está corriendo rápidamente en nuestra contra (y más si tenemos en cuenta la considerable inercia del sistema climático y de los sistemas socioeconómicos humanos). Para descarbonizar nuestras economías y así comenzar a “hacer las paces con la naturaleza”, hay que adaptar los procesos

productivos en la tecnosfera a las condiciones de nuestra vulnerable biosfera, de tal modo que estos procesos lleguen también a ser cíclicos o cuasícíclicos, y poner en marcha la transición hacia un sistema energético basado en la explotación directa o indirecta de la luz solar, fuente en última instancia de toda la energía disponible en la Tierra, así como limitar el tamaño de los sistemas socioeconómicos humanos con energéticas medidas de autocontención.

Incluso los editoriales de prensa en el centro del Imperio del Norte lo afirman ya con toda claridad: “Debemos cambiar radicalmente nuestra forma de vivir y trabajar, con la certeza de que es la única oportunidad de poner coto a un cambio radical en la naturaleza” (“Broken Ice in Antarctica”, *The New York Times*, 28 de marzo de 2008). Llevamos un retraso de decenios en la acción eficaz para contrarrestar la crisis socioecológica planetaria (a veces designada con el eufemismo de “cambio global”). La creación del Programa Mundial sobre el Clima, y la publicación de *Los límites del crecimiento* –el primero de los informes del Club de Roma–, tuvo lugar en 1972: no en esta legislatura ni en la legislatura anterior. No podemos permitirnos seguir perdiendo el tiempo. **M**

Banksy, el reverendo Billy y los Yes Men son algunos portavoces de un interesante modo de entender el activismo político, el sabotaje cultural. A través del arte y la performance, del sentido del humor y el ingenio para parodiar y tergiversar, los artistas son capaces de proyectar ideas, mensajes y críticas sociales a amplios sectores de la población y de hacer circular discursos fuertemente politizados.

Sabotaje cultural: la resistencia creativa

Texto **Israel González Giral** y **Gemma Galdon Clavell** Miembros del Observatori de Resistència i Subcultures (RiSc))

“Truth is structured like a fiction.” (J. Lacan)

El 4 de diciembre de 2004, un tal Jude Finisterra apareció en directo en la BBC como representante de la empresa Dow Chemicals para pedir disculpas a las víctimas de la catástrofe de Bhopal, la zona india que en 1984 fue víctima de un escape tóxico de la planta de Union Carbide (filial de Dow), y asegurarles 12.000 millones de dólares en compensación: “*We have resolved to liquidate Union Carbide, this nightmare for the world and this headache for Dow, and use the 12 billion dollars to provide compensation for the victims*”¹. [“Hemos decidido liquidar Union Carbide, una pesadilla para el mundo y un quebradero de cabeza para Dow, y destinar 12.000 millones de dólares para compensar a las víctimas”].

La noticia pronto dio la vuelta al mundo. Por desgracia para las víctimas de Bhopal, sin embargo, Jude Finisterra no era portavoz de Dow, sino uno de los Yes Men. Por enésima vez, Mike y Andy habían conseguido llevar una de sus “correcciones de identidad” hasta el extremo, dejando en evidencia a los responsables de esa multinacional química (quienes tuvieron que desmentir públicamente que aceptasen responsabilidad por el escape), tal como antes habían hecho con la Organización Mundial del Comercio², Halliburton o Exxon. La estrategia, siempre la misma: adquirir un dominio de Internet parecido al de la empresa o institución objetivo de su acción (gatt.org en el caso de la OMC, dowethics.com en el caso de Dow), hacer un réplica de la interfaz con información más “objetiva” y aprovechar la confusión de algún medio de comunicación despistado, o de alguna oficina de prensa poco leída, para aparecer en los medios de comunicación, o en alguna conferencia internacional, y hacerse pasar por los representantes reales de la empresa o institución objetivo de su parodia³. El resultado: aplausos y agradecimientos en foros internacionales ante propuestas tan desmesuradas como, por ejemplo, la reintroducción del esclavismo, o apariciones ácidas e hilarantes como la de la BBC.

No obstante, lo importante a destacar es que cada una de las acciones de los Yes Men ha conseguido un impacto mediático considerable, llegando a medios de comunicación de todo el mundo y generando controversias relevantes. A partir de sus experimentos de política-ficción y de sabotaje corporativo, utilizando la copia, la parodia y la exageración y abriendo un campo de acción basado en la suplantación y la tergiversación de identidades, Andy y Mike han logrado que las denuncias y reivindicaciones subyacentes en sus acciones lleguen más lejos que muchas movilizaciones de formato clásico. A diferencia de estas, las acciones de los Yes Men no responden a ningún programa político claramente articulado, ni se inscriben dentro de ningún organismo con filiación política formal. La “corrección de identidades” que practican está más cerca del “gamberrismo relevante” que del activismo tradicional, más cerca del arte que de la política.

No son los únicos que juegan a borrar la línea, cada vez más delgada, que separa el arte del activismo. Muchos otros grupos también llevan tiempo cuestionando la clásica división entre cultura y política. Valiéndose de acciones de guerrilla comunicacional, estos y otros colectivos exploran así el potencial táctico del arte, de la comunicación, de la cultura como recurso al servicio del activismo –practican lo que muchos llaman *artivismo*. Otro *prankster* que ha hecho fortuna es el reverendo Billy, líder de la Stop Shopping Church. Nacido de la imaginación del actor Bill Talen, el reverendo se dio a conocer entre los predicadores que llenan Times Square en Nueva York. Sus sermones apasionados no tardaron en sorprender y asustar a peatones y compradores que pasaban cerca de su improvisado púlpito. Desde entonces, el reverendo Billy ha seguido con su particular cruzada anticonsumista, llevando su discurso cada vez más lejos y trasladando su peculiar altar a espacios tan inusuales como los cafés Starbucks o el interior de los supermercados Wal-Mart⁴.

Tampoco podemos olvidar al genial Banksy, seudónimo bajo el que se oculta un misterioso artista, *plantillero*, pintor,

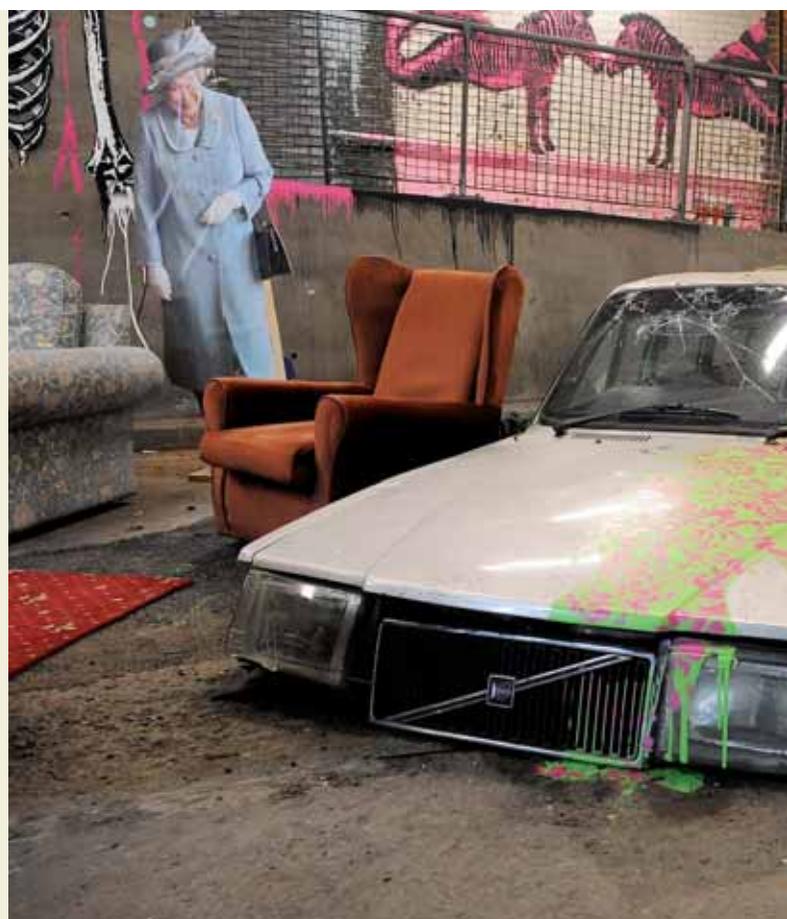




activista... Se le denomine como se le denomine, el británico Banksy es otro de los ejemplos de esta hornada de *artistas*. Banksy decora calles, muros, puentes y zoos de ciudades de todo el mundo de un modo inconfundible. Brillante y subversivo, utiliza *stencils* (plantillas) para mostrar, siempre desde la ironía y el sentido del humor (a veces de ese que hiela la sonrisa), sus opiniones sobre temas tan diversos como la monarquía inglesa, el capitalismo, la guerra de Irak, etc. En sus obras aparecen chimpancés con armas de destrucción masiva, ratas con compresores, policías homosexuales, aviones caza del ejército con lazos rosas...; cualquier icono cultural, pasado por el cedazo de Banksy, se convierte en una imaginativa provocación, una inteligente intervención, una fina ironía, un epigrama subversivo. A través de su prolífica (y cotizada) obra, Banksy es uno de los más firmes defensores de la recuperación artística de la ciudad, especialmente a través de una visión abierta y politizada del espacio público⁵.

Más allá de los casos particulares, Banksy, el reverendo Billy y los Yes Men, por citar sólo algunos, son portavoces de una interesante forma de entender el activismo político, el llamado “sabotaje cultural” o *culture jamming*. A través del arte y la performance, del sentido del humor y el ingenio para parodiar y tergiversar, estos *artistas* son capaces de proyectar ideas, mensajes y críticas sociales a amplios sectores de la población, captando la atención de los medios de comunicación y aprovechándose a la vez de estos para trasladar y hacer circular discursos disruptores y fuertemente politizados. De hecho, gracias a sus acciones, la astucia y la creatividad, la ironía y la espontaneidad han empezado a formar parte del repertorio de acción imprescindible del activismo político contemporáneo, dando color así a una definición de resistencia demasiado encapsulada en la seriedad de la ortodoxia, la mediocridad de la militancia y las reminiscencias asociadas a la disciplina de partido.

Pese a que esta apuesta por vincular arte, cultura y activismo de una forma imaginativa no es nueva (la idea del “sabotaje cultural” o *culture jamming* puede remontarse seguramente a la existencia misma de la noción de cultura), su irrupción como fenómeno más o menos generalizado data de los años ochenta, con puntuales ejemplos anteriores como el trabajo de montaje fotográfico antinazi del alemán John Heartfield, o la “construcción de situaciones” de los situacionistas en los sesenta. Concretamente, es en el año 1984, en el álbum *Jamcon84* del grupo Negativland, cuando se habla por primera vez del fenómeno, vinculándolo sobre todo a la alteración de los mensajes publicitarios: “As awareness of how the media environment we occupy affects and directs our inner life grows, some resist...The skillfully reworked billboard...directs the public viewer to a consideration of the original corporate strategy. The studio for the cultural jammer is the world at large”⁶. [“A medida que crece la conciencia de cómo el entorno mediático que ocupamos afecta a nuestra vida interior y la dirige, algunos se resisten a ello [...] La valla publicitaria hábilmente retocada [...] conduce al espectador a una consideración de la estrategia corporativa original. El estudio del saboteador cultural es el mundo en general”]. A partir de esta fecha, la broma, el sabotaje, la guerrilla semiótica, el *subvertising*, la *agitprop*, los *flash mobs*, el van-



© Rune Hellestad / Corbis

dalismo y el hacktivism se han convertido cada vez más en arsenal táctico de toda una serie de prácticas de disrupción de la realidad existente, originando una transformación en las formas y en la concepción del activismo político que no nos puede pasar desapercibida.

“Barbies” y multimillonarios: humor y sentido táctico

Pese a que no hay duda de que la ironía y la creatividad siempre han sido armas al servicio de la denuncia, la resistencia y el cambio social, no siempre han sido el medio privilegiado del activismo político.

De este giro precisamente es del que queremos hablar, y de sus implicaciones para la política, que entendemos que van más allá de aportar un recurso más para la movilización o la extensión comunicativa de un determinado movimiento. Veámoslo con más detalle a través de dos casos de sabotaje particularmente ilustrativos: la Barbie Liberation Organization y los Billionaires for Bush.

En 1989, la Barbie Liberation Organization (BLO) compró trescientas Barbies y G.I. Joes justo antes de la campaña de Navidad y, mediante un ingenioso proceso de manipulación del software, consiguió trasplantarles los discos de voz y hacer que las Barbies dijeran “*Dead men tell no lies*” [“Los muertos no dicen mentiras”] y “*Vengeance is mine*” [“¡Esta es mi venganza!”], mientras los G.I. Joes soñaban en “*Let’s plan our dream wedding*” [“Planifiquemos nuestra boda soñada”] y afirmaban “*I love shopping*” [“Me encanta ir de compras”]. Los juguetes fueron devueltos a las tiendas, con una nota que dirigía los comentarios y quejas a la centralita de diferentes medios de comunicación. Cuando, el 25 de diciembre, centenares de niños y niñas recibieron sus regalos hackeados, fueron ellos mismos, y sus padres y madres, quienes se encargaron de despertar el interés mediático por la acción y abrir un espacio de debate público sobre los roles de género.



© Ramin Talaie / Corbis

“Alejándose del discurso político de la racionalidad, el sabotaje cultural crea un espacio de comunicación imprescindible para articular un sentido crítico activo”.

No obstante, lo interesante de la acción de la BLO es la inteligencia táctica por la que se le da la vuelta a un determinado objeto de consumo; se le saca provecho. Con tan sólo una ligera modificación, el juguete se convierte en un vehículo comunicativo que traslada mensajes disruptores, inesperados. A través de la creatividad de la BLO, la Barbie se vuelve activista, cuestiona los roles de género y los patrones de consumo de muchos padres con respecto a sus hijos y hace llegar un discurso chocante y divertido, a la vez que tremendamente politizado, al conjunto de la sociedad. Como vemos, lo importante en estas acciones es divertirse con las formas culturales y comunicativas de representación, apropiarse de ellas, jugar provocativamente con ellas. Experimentar de forma divertida e ingeniosa con nuevas formas de intervención, *nuevos modos de hacer*⁷, nuevas maneras de relacionarnos con la gente y los objetos que nos rodean. Los beneficios de este tipo de acciones, como irónicamente comenta uno de los miembros de la BLO, son evidentes: “*The storekeepers make money twice, we stimulate the economy –the consumer gets a better product– and our message gets heard*” [“Los tenderos cobran dos veces, nosotros estimulamos la economía –el consumidor recibe un producto mejor– y nuestro mensaje es escuchado”].

Ciertamente, el componente imaginativo y el sentido táctico del que hacen gala los miembros de la BLO aparecen una y otra vez en las acciones de los sabotadores culturales. Otro muy buen ejemplo es el de los Billionaires for Bush, una organización dedicada al sabotaje cultural político y al teatro

de calle que desde 1999 viene dando apoyo a los candidatos republicanos a la presidencia de los Estados Unidos a través de la organización de War Fairs (Ferias de la Guerra) para celebrar los altos beneficios que obtienen y una Million Billionaire Marc (en referencia a Million Man March), difundiendo eslóganes del tipo: “Dos millones de puestos de trabajo perdidos es un buen principio”, “Sangre a cambio de petróleo”, “Un dólar, un voto” o el divertido “No You Can’t”⁸. Sus miembros, con nombres como Phil T. Rich (“*filthy rich*”, obscenamente rico), Dee Forestation (deforestación), Robin D. Poor (“*robing the poor*”, robando a los pobres) o Hal E. Burton (Halliburton), aparecen por todo el territorio estadounidense vestidos con pieles, diademas de diamantes, sombreros de copa y accesorios de marca, y con forzados acentos británicos dando apoyo a multinacionales y candidatos republicanos, exigen la excarcelación de personas acusadas de fraude y agradecen a los políticos sus esfuerzos por aumentar sus ya inmensas fortunas. Cuando en el año 2004 la prensa reveló que la policía de Nueva York se había infiltrado en sus filas, hicieron público el nombre del agente que Billionaires for Bush había colocado en el Ayuntamiento y le agradecieron los servicios prestados: el alcalde Bloomberg.

Una vez más, por tanto, la parodia y el sentido del humor se vuelven clave a la hora de dar forma a una resistencia innovadora y efectiva, sobre todo a la hora de ampliar el abanico de prácticas y posibilidades del activismo de transgredir y desbordar las siempre difíciles posibilidades, por estereotipadas e

Sobre estas líneas, el activista reverendo Billy en una de sus acciones de denuncia del consumismo y el modelo productivo occidental en el Soho neoyorquino, noviembre de 2006. A la izquierda, obra de Banny en The Cans Festival, celebrado durante seis meses de 2008 en la estación Waterloo de Londres. Abriendo el artículo, otra imagen de este festival, con el público participando en la realización de impresiones con plantilla junto a otras creadas por el mismo Banny.



© Leonard Freed / Magnum Photos



© Shannon Stapleton / Reuters/ Corbis

institucionalizadas, de cambio social. Alejándose explícitamente del discurso político de la racionalidad, de la seriedad, el sabotaje cultural nos acerca a un mundo de emociones y diversiones, y crea un espacio de complicidad y comunicación imprescindible para articular una mirada, un sentido crítico, cómplice y activo. Alterando e intercambiando realidad y ficción, estos *artistas* combaten los iconos, los mensajes, los símbolos y las formas de representación dominantes, particularmente las que se propagan a través de los medios de comunicación. Descubrimos que el espectáculo no se opone necesariamente a la participación política. Ni tampoco el hecho de pensar el activismo político desde el reduccionismo que confronta a actores y audiencias, ciudadanos y espectadores⁹.

Espectáculo contra la sociedad del espectáculo

Como vemos, pues, el sabotaje cultural es una forma creativa de mostrar el malestar actual, una forma astuta de resistencia que pone en práctica una visión más táctica e irónica de la política, en la que no es necesario buscar una adhesión convencida a un determinado conjunto de ideas, conceptos o preceptos ideológicos. Basta con establecer una determinada complicidad, con articular disposiciones afectivas *ad hoc*. No obstante, para entender el alcance de la potencialidad del sabotaje cultural como fenómeno que es capaz de capturar muchas de las evoluciones más recientes de la sociedad contemporánea, y de trabajar en ella para recuperar una crítica del poder lúcida, implicada y divertida, quisiéramos terminar este artículo abordando cuatro ejes que creemos que contribuyen a dibujar la imagen de este nuevo fenómeno. En primer lugar, es indudable que parte del éxito del sabotaje cultu-

ral consiste en su capacidad para utilizar el mismo lenguaje, signos y códigos del poder, y de intervenir su recepción al nivel de las emociones. En una sociedad mediatizada, acostumbrada a la sobreestimulación, los eslóganes y la inmediatez, esta forma de resistencia es capaz de jugar, de aprovechar los lenguajes dominantes y hegemónicos para conseguir un parpadeo lúcido que aporta contenido y crítica social¹⁰. A través de sutiles cambios, de sencillas descontextualizaciones, exageraciones y pequeñas alteraciones, los saboteadores logran cambiar el sentido del mensaje y dar la vuelta a su fuerza simbólica y dirigirla hacia quienes los han creado o hacia otros objetivos. Kalle Lasn (1999), fundador de Adbusters¹¹, argumenta en este sentido que nos encontramos en una guerra de *memes*. El *meme* es la información que se difunde de forma viral hasta introducirse en la cultura popular y constituye la unidad básica de comunicación entre la ideología *mainstream* y la cultura popular. Para combatir su expansión, Adbusters propone los *metamemes*, que serían precisamente las imágenes capaces de relacionarse con esta parte de la cultura corporativa o *mainstream* que ya ha conseguido normalizarse como integrante de la cultura popular, pero que a la vez evidencian su falacia. El logo de Nike grabado con sangre en la cara de un trabajador de alguna *maquila* sería, en este sentido, un buen ejemplo de *metameme*, una imagen que transporta toda la carga simbólica de la marca pero que a la vez logra rescatar toda una crítica o análisis social.

Vinculado al punto anterior, un elemento clave de ruptura del activismo cultural con respecto a gran parte de las formas recientes de organización política es la recuperación del espectador, del ciudadano, del receptor de los mensajes como agen-

Arriba, una acción de los Billionaires for Bush contra la política económica de la administración republicana, Nueva York, agosto de 2004. A la izquierda, el artista alemán John Heartfield en la presentación de una muestra de sus montajes fotográficos antinazis, Frankfurt, 1966.

“Un elemento clave de ruptura del activismo cultural con gran parte de las formas recientes de organización política es la recuperación del ciudadano como agente y actor consciente, cuya complicidad es necesaria para el éxito de la acción”.

te y actor consciente cuya complicidad es necesaria para el éxito de la acción. El activismo cultural, para ser efectivo, tiene que cargar la fuerza simbólica sobre la interrupción del mensaje en la parodia, un hecho que le obliga a trabajar con pequeños resquicios de atención y que sólo cobran forma y consiguen su pleno sentido en el momento en que el receptor de la interrupción las recibe como tales. Así pues, el sabotaje cultural solo existe en la medida en que el receptor, el espectador, le da forma y lo interpreta en su contexto, y lo rellena, así, de sentido. Estamos, por tanto, en las antípodas del actor-comparsa, del seguidor, del militante, del partidario o del votante que interviene en política por delegación. La complicidad con el sabotaje cultural no admite intermediario ni promesas a medio plazo y necesita contar con la inteligencia de la audiencia para ser relevante. Como decíamos, el activismo cultural, en este sentido, articula dinámicas sociales amplias, más que a partir de convicciones, a partir de la creación y articulación de complicidades y disposiciones afectivas *ad hoc*. En el caso de Billionaires for Bush, la caricaturización del rico genera un conflicto en el espectador, y este conflicto es el que permite la identificación de la parodia y el análisis social; el momento de *Verfremdungseffekt* (distanciamiento) de Brecht y el de *détournement* de los situacionistas. Toda la carga simbólica y política del sabotaje cultural radica, por tanto, en el momento en que la realidad se acaba y empieza la broma.

Asimismo, consideramos importante destacar el componente mediático y tecnológico que presentan estas acciones. Internet constituye para muchos de estos grupos una plataforma sociotécnica privilegiada, sobre todo en términos organizativos, creativos y comunicativos. En este sentido, estos grupos aprovechan la interactividad y el dinamismo que presentan estas tecnologías para articular acciones colectivas de amplio alcance. La posibilidad de digitalizar informaciones, prácticas, experiencias, permite que se establezcan flujos de intercambio y de comunicación continuos entre grupos e individuos muy diferentes, un hecho que favorece que se articulen y se coordinen acciones, sensibilidades e intereses muy distintos, tejiendo de este modo alianzas y complicidades heterogéneas. Este es un hecho importante, puesto que permite construir una forma de acción colectiva innovadora: local y a la vez global, individual y a la vez colectiva, fluctuante y a la vez continua, heterogénea y policéntrica pero a la vez coordinada. Gracias a ello, estos grupos dan forma a una acción, a una red de redes, que les permite desbordar y jugar irónicamente con las constricciones mediáticas y legales que podrían condicionar el éxito de sus acciones críticas.

Por último, otro aspecto que consideramos importante es que los últimos años han sido convulsos para los movimientos sociales y los colectivos que trabajan por la transformación social. Sin entrar a valorar en profundidad lo que ya

muchos han expuesto, sí que quisiéramos subrayar la relevancia de esta forma de activismo en el momento actual. Por un lado, en lo que a la táctica se refiere, el sabotaje cultural conecta con un momento de declive de la movilización (desde el año 2003 hasta la actualidad) y de una cierta desorientación fruto del fracaso de la movilización masiva como herramienta de intervención política. El *culture jamming* en este sentido recupera la importancia de la creatividad como forma de intervención política, añadiendo, además, un importante componente de “cotidianización” de la disidencia, ambos aspectos muy relacionados con la recuperación de una visión de la resistencia que se aleja de la seriedad y la ortodoxia de las formas clásicas de entender la construcción de contrahegemonía. Por otro lado, su capacidad de incorporar preocupaciones contemporáneas, como el consumismo y la causa ambiental, aportan a su discurso una capacidad de intervención política en tiempo real que se ahorra el *lag* que generalmente requiere la introducción de nuevas temáticas en la agenda política de los agentes sociales tradicionales. Finalmente, en cuanto al lenguaje, la intervención cultural es capaz no solamente de “hablar” a muchos niveles, sino de transmitir ideas complejas de forma muy mediática y visual –y, en un mundo mediático, esta es seguramente la única forma de ser relevante, de poder competir con el discurso *mainstream* y de tener un impacto significativo-. A nuestro entender, todas estas características hacen del sabotaje cultural una forma de intervención privilegiada del momento actual, ya que aporta un valor añadido táctico y una capacidad de innovación que no identificamos en otros desarrollos recientes. M

Notas

1. “Interview with Jude Finisterra on the Bophal Tragedy”. BBC World TV. 3 de diciembre de 2004. <http://theyesmen.org/hijinks/dow/video.html>
2. Bichlbaum, A. y Bonano, M. (2005). “The Yes Men. La verdadera historia del fin de la OMC”. Barcelona: *El Viejo Topo*.
3. Ream Weaver es un programa de código abierto desarrollado por los Yes Men que permite no solo copiar cualquier web, sino también mantenerla actualizada en relación con el original, además de proporcionar recursos para poder parodiar la web corporativa que se toma como referencia solo cambiando algunas palabras clave.
4. Tallen, B. (2005). *What should I do if Reverend Billy is in my store?* Nova York: New Press.
5. Banksy (2003). *Wall and Piece*. Londres: Century.
6. Negativland (1985). *Over the Edge*. Vol. 1: JAMCON'84. Long Beach: SST.
7. Varios autores (2001). *Modos de hacer. Arte político, esfera pública y acción directa*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
8. <http://www.youtube.com/watch?v=g17WwY4agro>
9. Farrar, M. Warner, J. (2008). “Spectacular Resistance: The Billionaires for Bush and the Art of Political Culture Jamming”. *Polity*, volum 40, número 3, julio de 2008, pp. 273-296(24).
10. “El sabotaje cultural o *culture jamming* es una manifestación de una teoría de la cultura como un lugar de acción política, ya que considera el consumismo como un medio viable para el cambio social” (Carducci, 2006: 130). Más información en Carducci, V. (2006). “Culture Jamming: a sociological perspective”. *Journal of Consumer Culture*, 6, 116-138.
11. <http://www.adbusters.org/>



Nancy Fraser

La justicia como redistribución,
reconocimiento y representación

Entrevista **Martha Palacio Avendaño**

El análisis de Nancy Fraser sobre los obstáculos de la justicia social y política ha constituido un avance teórico para quienes suelen enfrentarse a los dilemas de la práctica social. En este sentido, su obra recupera la importancia del papel del intelectual para abordar no sólo los momentos de crisis, sino también las tensiones latentes en la estructura social. Su último trabajo, *Escalas de justicia*, editado el pasado otoño en castellano, presenta las tres dimensiones de su teoría de la justicia: la redistribución en la esfera económica, el reconocimiento en el ámbito socio-cultural y la representación en lo político. El acento en esta última dimensión constituye la novedad de esta obra en la que además transita del marco del Estado-nación al transnacional.

Fraser ha publicado en castellano *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes, Santa Fe de Bogotá, 1997), *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, con Axel Honneth, (Madrid, Ediciones Morata / A Coruña, Paideia, 2006) y recientemente *Escalas de justicia* (Barcelona, Herder, 2008).

Esta entrevista se realizó en octubre de 2008 con motivo de la conferencia que impartió en el marco del curso sobre su teoría de la justicia organizado por la Escola de la Dona de la Diputació de Barcelona, dentro del ciclo "El fil d'Ariadna: pensadores feministes".

En su primer libro, usted hablaba sobre la política cultural en relación con los problemas estructurales del capitalismo tardío. Proponía allí, exactamente en el ensayo titulado "La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío"¹, una definición de lo político como acción discursiva. Tal definición le permitió mostrar la dinámica de la esfera pública basada en la interpretación de las necesidades. Sin embargo, las luchas sobre las interpretaciones parece que no se detienen. El año pasado, en España fue aprobada la Ley Orgánica para la Igualdad Efectiva entre Mujeres y Hombres. ¿Podemos asumir esto como un fin de la discusión?

No puedo decir mucho sobre la ley española de igualdad porque no sé mucho al respecto. Pero sí puedo decir que las luchas sobre las interpretaciones de necesidades, de derechos, de demandas, de formas normativas existentes, todas están, actualmente, en un continuo proceso en todas las

sociedades, pero especialmente en las sociedades modernas en las que los cambios se han dado desde hace mucho tiempo, en las que el mercado crea siempre nuevas situaciones, y en las que existe algo cercano a una esfera pública que permite la participación e intervención, al menos hasta donde sus límites nos conciernen. En contextos como este, la lucha sobre la interpretación no se detiene, es continua, pero es verdad que, a veces, hay momentos de cierre provisional de la discusión, en los que una interpretación que se discute puede volverse más o menos hegemónica. Cuando esto ocurre, las otras interpretaciones que también están en juego, aunque marginadas y sin poder contar con una audiencia suficiente, pueden conducir a una nueva situación en la que se desestabilice la hegemonía de la interpretación dominante; es el caso en el que las interpretaciones "subordinadas" irrumpen de nuevo en la esfera pública y consiguen ser debatidas. Es mucho mejor señalar este proceso que sencillamente decir que las interpretaciones se mantienen en un continuo proceso de pugna entre ellas. Hay períodos con una relativa hegemonía, seguidos por períodos de gran desacuerdo, a los que siguen períodos de nuevas hegemonías, etcétera. Mi conjetura sería que si esta ley española representa un acuerdo provisional entre, si no todos, al menos sí muchos de los poderes inmersos en la sociedad, a fin de lograr la igualdad entre mujeres y hombres, entonces éste podría ser un momento de relativa hegemonía, pero estoy segura de que lo que cuenta como igualdad real será discutido y será materia de conflicto en un próximo período.

En 1997, hace diez años, en *Iustitia Interrupta*², denunciaba la falsa antítesis entre las demandas económicas y culturales como una perspectiva ideológica que impedía atender a los retos de la justicia social. Hablaba usted de una perspectiva dualista que permitiría mostrar la imbricación entre economía y cultura. La idea básica era pensar el subtexto económico de la política cultural y el subtexto cultural de la política económica. Esta perspectiva analítica ¿es lo suficientemente fuerte para quebrar los límites de una esfera pública en la cual las reglas de poder deciden quién puede hablar y quién no?

No creo que ninguna perspectiva analítica pueda ser lo suficientemente fuerte como para superar las agudas asimetrías de poder. El modo de superarlas, o al menos alcanzarlas, si acaso, es a través de la lucha política y no a través de un pensamiento filosófico o analítico. Lo que el pensamiento filosófico y analítico puede hacer es aclarar la situación y quizá aportar una reflexión que ayude a la gente a distinguir dentro de las orientaciones políticas entre mejores y peores. Pero, por sí misma, una perspectiva analítica no cambia las cosas. Podría citar la famosa undécima tesis

“Muchas de las luchas políticas más interesantes de la actualidad incluyen reivindicaciones transfronterizas que suponen un reto al marco estándar de las luchas por la justicia, que hasta hace poco era principalmente de carácter nacional”.

sobre Feuerbach de Marx que dice que “los filósofos interpretan el mundo”, esto es, que son las luchas y los movimientos sociales los que lo cambian. Pero creo que Marx también pensó que la reflexión política, en el espíritu de una teorización crítica, podía ayudar a clarificar e iluminar la situación dentro de la cual las luchas políticas tienen lugar. Por mi parte, propongo otra fórmula, que está presente en mis escritos, y es la de la autoclarificación de las luchas y deseos de la época. Ahora bien, aun cuando la distinción entre la reflexión analítica y la práctica política pudiera ceder, no son lo mismo; lo que uno esperaría es que ambas puedan mantener, sin embargo, una relación provechosa en medio de las tensiones que siempre existen entre ellas. Se trata de niveles distintos de compromiso; lo que he intentado es un tipo de comunicación entre niveles en el que ninguno de ellos se pliegue al otro.

Su perspectiva metodológica está articulada en el principio normativo de la *paridad participativa*, que permite pensar la representación política. En este sentido, parece que el principio ayuda a validar la legitimidad de la esfera pública. Sin embargo, la relevancia dada a esta legitimidad, ¿no impide que los contrapúblicos introduzcan cambios en el discurso hegemónico?

La paridad participativa es un ideal interpretativo de la justicia social, y como tal no existe. En consecuencia, quienes deseen vivir en la condición de paridad participativa deben utilizarla como un ideal crítico para, precisamente, descubrir las disparidades existentes de participación, las asimetrías y los bloqueos del poder, etc.; sobre todo, los obstáculos que están arraigados en las relaciones sociales.

Y la pregunta en este caso sería: ¿cuáles son las condiciones estructurales que impiden la paridad participativa? Es así como entiendo este ideal, como una forma de irradiar una luz sobre los obstáculos de la justicia. Esto es preferible a intentar legitimar cualquier cosa que exista, puesto que de lo que se trata es de dirigir la atención hacia la distancia entre lo real y lo ideal; es decir, llamar la atención, acogiéndonos a una noción abstracta de justicia, a fin de que esto nos ayude a reconocer la injusticia. De manera que yo no contemplo esa noción como una forma de legitimación de ninguna esfera pública existente.

De hecho, la noción de esfera pública cuenta, además, con un cierto ideal de igualdad que justamente es lo que yo defiendo, aunque únicamente si es usada como una herramienta de diagnóstico para revelar injusticias, disparidades, limitaciones, el cierre de la publicidad, los bloqueos a ciertos sujetos... Estos ideales deben ser utilizados como

herramientas de diagnóstico, pero en absoluto de legitimación. Se trata de mantener una actitud diferente hacia los conceptos ideales.

Su respuesta a la política del reconocimiento es el modelo del estatus. El término “estatus” remite en su teoría al estatus para participar como par en la esfera pública, de modo que el problema del reconocimiento es el problema de la subordinación social. ¿Podemos superar la subordinación social gracias a las cuotas de género? ¿Son estas cuotas políticas afirmativas o transformadoras?

Hay dos cosas que decir respecto a mi modelo del estatus. La primera es que lo ofrecí como una alternativa al modo habitual en que se piensa sobre ello –lo que he llamado “el modelo de la identidad”–. En muchas teorías se considera que, cuando te dedicas a la política del reconocimiento, lo que ha de ser reconocido es tu identidad como una forma específica de ser: una mujer, una persona de color, un gay o una lesbiana, etc. Pero el enfoque de la identidad tiene serios problemas, por lo que desarrollé el modelo del estatus como un modo de evitar la reificación autoritaria y la lógica conformista del modelo identitario³.

Lo segundo que hay que decir es que no me interesa limitar la idea de estatus a la participación en la esfera pública en el sentido de la arena político-discursiva. La justicia requiere que la gente tenga la posición, el estatus para participar como pares en cualquier arena importante de la vida social; esto es, en la vida familiar, en el mercado del trabajo, en la sociedad civil y, sí, claro, en la política y en la esfera pública política, pero no sólo en éstas. Ahora bien, esta pregunta por las cuotas de género es una pregunta de cultura política. Los argumentos que se dieron en Francia sobre la ley de paridad (*parité*) –un tipo de sistema de cuotas– conformaban una serie de argumentos muy esencialistas, que no me convencieron del todo, en los que consideraban que la especie humana sólo podía ser de dos tipos: mujeres y hombres. Con esto me pareció que se ocultaban otras líneas de la diferenciación social que merecían representación, como la raza-ethnicidad o las minorías religiosas.

Al haberse dirigido hacia un enfoque tan afirmativo, que naturalizaba la diferencia de género y que no fue cuestionado, lo que hicieron fue usar esa diferenciación en contra de otras líneas de pensamiento social importantes. Sería interesante que nos preguntáramos: ¿tendrían, en el sentido francés, las cuotas institucionales de género dentro del sistema político, de hecho, el efecto de hacer descender la representación de las minorías étnicas, inmigrantes y musulmanes o la de otras minorías religiosas? Aún no tene-



© Eva Guillamet

mos respuesta para esto, pero soy escéptica al respecto. Por otra parte, podríamos preguntarnos si en otro contexto la idea de las cuotas de género podría articularse de un modo diferente, no esencialista, de manera que, además de vincularse con otras luchas por la justicia social, lo hiciera con otras líneas de diferenciación social que tuvieran que ver con la cuestión de la representación del inmigrante o la de minorías étnicas racializadas, gente de color, etc. Es posible que si pudiera repartirse una cuota que fuera más abierta a estos tipos de cosas, tal vez tendríamos un efecto mucho más transformador. Un modo de lograrlo es, al menos, mantener la mente abierta con respecto a ello.

En su reciente libro *Escalas de justicia*⁴ habla sobre el cambio de la gramática en las reivindicaciones políticas actuales. Este cambio parece tener consecuencias sobre un nuevo orden mundial e implicaría una forma diferente de encarar la “justicia doméstica”. En este contexto, las reivindicaciones de justicia aparecen como un reto nuevo para el uso de la clave “política del en-marque”. ¿La “política del en-marque” funciona como estrategia política de los movimientos sociales o como un punto de vista teórico?

Pienso que ambas cosas. He llegado a esta idea observando ambos desarrollos en el plano teórico y en el plano práctico político. En este último he estado considerando los diversos movimientos que cuestionan las injusticias transfronterizas,

Nancy Fraser (Baltimore, 1947) es filósofa política feminista y profesora de teoría política en el New School for Social Research of New York. Su trabajo recupera la visión crítica de la filosofía para abordar las dinámicas sociales actuales. “Escalas de justicia” es su última obra editada.

injusticias que cruzan los límites de las fronteras, cuando hablamos de asuntos de externalización, de temas ambientales, del acceso a las drogas farmacéuticas en los países pobres, de subsidios a la agricultura en los países ricos, de la propiedad intelectual –algo palpable en los pueblos indígenas que no pueden usar su agricultura tradicional o sus semillas o medicina, etcétera. De modo que muchas de las luchas políticas más interesantes hoy en día parecen incluir estas reivindicaciones transfronterizas, que presentan un

“La tarea de los intelectuales críticos es facilitar a la gente las herramientas para ayudarle a descubrir cuáles son las formas reales de la dominación; desmitificar la apariencia de igualdad y democracia y mostrar el carácter opresivo y dominante de las relaciones sociales”.

culado conceptual y teóricamente, sobre la base de crear un lenguaje y argumentos para estas ideas podemos aportarles más, tomarlos más en serio.

El año pasado se celebró el centenario del nacimiento de Simone de Beauvoir. ¿Cuáles cree que serían las metas del movimiento feminista hoy?

Simone de Beauvoir fue una figura extraordinaria, una gran pensadora. Es muy interesante que haya escrito *El segundo sexo*, su obra maestra, en un momento en el que no existía el activismo de un movimiento feminista y que, por tanto, fuera inmediatamente reconocido como un gran libro, pues no fue hasta un poco más tarde –de hecho, en 1970– cuando encontró su verdadera audiencia, al irrumpir la segunda ola del feminismo. Así que es bastante curioso que alguien en su entorno, sin el activismo del movimiento feminista, hubiera podido formular estas ideas. Pienso que De Beauvoir, en ocasiones, es subestimada como filósofa. A menudo es vista como si sencillamente aplicara las ideas de Sartre a cuestiones más prácticas; pero, de hecho, su posición, filosóficamente hablando, es diferente de la de Sartre, diría, más novedosa, más interesante, porque no transmite la aguda dicotomía que él plantea entre el individuo y la sociedad, entre el *para-sí* y el *en-sí*, entre inmanencia y trascendencia, tiene más tacto para las mediaciones entre estos opuestos. Así que creo que dentro de un tiempo, a largo plazo, su importancia será mayor para nosotros.

Sobre las metas del feminismo actualmente, resulta curioso ponerlas en relación con De Beauvoir, quien a veces es vista como una pensadora cuya idea de la meta del feminismo era que las mujeres llegaran a ser sujetos en el mismo modo en que pensaba que los hombres lo eran, y quien ha sido acusada de considerar aspectos de las experiencias de las mujeres como la maternidad, etc. como enteramente negativos. No creo que esto sea del todo justo para ella. Pero hoy, en un cierto nivel, el feminismo de la segunda ola quizá haya cuestionado con una mayor profundidad los ideales de una subjetividad libre que tanto ella como Sartre expusieron de una forma tal vez demasiado androcéntrica, individualista y poco cercana a aquellas formas de relación que en ocasiones se asocian a la vida de las mujeres. No es que sean formas de relación femeninas, sino que culturalmente han estado asociadas a la vida de las mujeres. Estas formas de relación son tan valiosas y fundamentales para la condición humana como las nociones de libertad individual frente a la sociedad, y de la libertad desde las relaciones.

Así que las metas del feminismo a este nivel no son, y no deberían ser, construir sujetos femeninos basados en el modelo masculino sartreano del individuo sobrecargado, sino construir una forma de vida para todos, mujeres y hombres, en la cual exista un buen equilibrio entre la libertad individual y el vínculo social; no es una u otra...

Una de las marcas de la sociedad sexista es que las dos nociones han llegado a estar separadas, que la libertad individual es asociada con los hombres y la forma de los vínculos sociales con las mujeres, como si necesitáramos dos tipos de persona: una para expresar la libertad individual y otra la relación social. Propondría como meta del feminismo que lográramos un buen equilibrio para todos entre la libertad individual y las formas de relación social.

¿Cuál es el papel del intelectual para la sociedad?

Yo preferiría una sociedad en la que no hubiera una aguda separación entre los intelectuales y el resto de las personas, ya que todos tienen la capacidad de pensar en profundidad. El ideal sería que la vida intelectual trabajara más integrada con otras formas de práctica social.

Sin embargo, es cierto que en las condiciones en las cuales vivimos, algunas formas de dominación, de ilegitimidad del poder social, son algo difíciles de ver, pues no vivimos en una sociedad con una esclavitud o un feudalismo explícitos. Hay personas que no comprenden cuáles son las actuales relaciones de poder de la sociedad en que viven; al menos en Estados Unidos, esto es algo que queda oculto, que está escondido bajo la fachada del consumismo. Los intelectuales críticos tienen que facilitar a la gente las herramientas que le permitan ver claramente las formas reales de la dominación. Uno de nuestros principales trabajos consiste precisamente en desmitificar esta apariencia de igualdad, la apariencia de la democracia, y mostrar las formas en las que, efectivamente, vivimos relaciones sociales muy dominantes y opresivas.

El feminismo ha sabido plantear muy bien esto en relación a la subordinación de género; el feminismo de la segunda ola hizo un trabajo fantástico al enseñar que las relaciones de género que se consideraban sencillamente buenas relaciones, relaciones normales, en realidad eran relaciones de poder; en mi opinión ésta ha sido su contribución más importante. Desde el lado de la teoría crítica, de la Escuela de Frankfurt, esta tradición del pensamiento desarrolló la izquierda hegeliana y un modelo marxista heterodoxo de investigación que vinculaba a la filosofía con la historia, la crítica cultural y el psicoanálisis, etc., y

que intentaba realizar un cuadro de la sociedad que pudiera revelar aquellas formas de dominación que no siempre son claramente visibles. Corresponde a los intelectuales críticos llevar a cabo esta labor.

¿Cómo puede ayudarnos la “perspectiva dualista” para entender la campaña presidencial de Estados Unidos, la confrontación entre John McCain-Sarah Palin y Barack Obama-Joseph Biden? Es evidente que hubo un juego político que usaba el subtexto del género y la raza.

Actualmente no uso la “perspectiva dualista” sino la de las “tres dimensiones”. Estoy de acuerdo en que aquí se implicaron niveles diferentes. Están los niveles de la buena y vieja política distributiva, que desde los últimos ocho años de Bush, e incluso desde Clinton, ha sido un período de una política distributiva regresiva, en la que el bienestar ha ido alejándose de la gente trabajadora y ha pasado a redistribuirse entre los ricos. La situación se ha disfrazado con una viciosa política del reconocimiento por parte de la derecha; ha sido la forma en que el primer y el segundo Bush, el ala derecha de los Estados Unidos, han perfeccionado, y no con poco ingenio, la habilidad de lograr que la gente vote en contra de su propio interés económico, al crear todo un mundo de políticas del reconocimiento. Así, la razón por la que una familia atraviesa un período difícil no se busca en el problema de los puestos de trabajo o en cualquier otra cosa de este tipo, sino en que las mujeres abortan, los gays no respetan la institución del matrimonio, etc. Son formas de usar el reconocimiento como un tipo de política negativa que oculte su nefasta política distributiva. Resulta lamentable el uso exitoso de esta cortina de humo para distraer la atención de errores colosales.

Respecto a la candidatura de Sarah Palin, se trató de un claro intento de cooptar un cierto feminismo que apoyara a John McCain. Pero después de un par de días de euforia, la candidatura fue un desastre, al punto que le costó el apoyo de las madres, de los independientes y de otras personas con las que podría haber contado. Fue un acto imprudente si consideramos el riesgo de que a McCain le hubiera ocurrido algo una vez elegido, ya que no es un hombre saludable, no es joven. También fue lamentable el tipo de ataques que dirigía contra Obama: que si era amigo de los terroristas, que no era uno de los nuestros, alguien en quien pudiésemos confiar... Argumentos, todos, veladamente racistas, aunque la gente no le siguió el juego. Años antes esto habría funcionado, pero lo interesante es que ya no funcionó más. Otro elemento a destacar es que el feminismo se ha vuelto un fenómeno tan positivo que hasta el ala derecha pretende cooptarlo, cuando la primera derecha sencillamente lo rechazaba con el argumento de que trataba de manipularnos, aunque lo que de verdad querían era que las madres se quedaran en casa y cosas similares. Pero esto tampoco funciona ya, el feminismo se ha vuelto casi una ideología hegemónica, como en el



© Jacques Pavlovsky / Sigma / Corbis

caso de la ley efectiva sobre la igualdad, que ha superado los embates sobre lo que significa igualdad; es a esto a lo que me refiero con hegemónico. La elección de Palin se basaba en la idea de que el feminismo tiene una posición hegemónica que puede ser usada para sus propósitos. El feminismo está disponible como un cierto tipo de poder, de discurso hegemónico, que puede ser articulado en formas diferentes para propósitos distintos, por grupos diversos, por personas que se consideran a sí mismas feministas, pero que no son parte del feminismo y lo usan para otros propósitos. Así es como Sarah Palin cree que es feminista.

David Harvey habló recientemente en Barcelona sobre el neoliberalismo como “estrategia del poder de clase” que se adapta a las necesidades históricas cambiantes. Por eso hoy el neoliberalismo asume la contradicción de una postura a favor del intervencionismo. ¿Qué piensa de esta estrategia neoliberal?

Es posible que el neoliberalismo tal y como lo hemos entendido, como un proyecto de libre mercado, esté en crisis, y no queda claro si el proyecto hegemónico del capitalismo permanecerá o si la crisis financiera marcará el inicio de un desplazamiento hacia una nueva forma de capitalismo o algún nuevo régimen. En el período venidero, el neoliberalismo luchará por restablecer su hegemonía. Ahora bien, quienes consideran una tarea clave sacar adelante la agenda neoliberal se precipitan ahora a inyectar fondos del Estado en los bancos con el fin de evitar el colapso general.

Simone de Beauvoir en su piso parisiense, octubre de 1976. Nancy Fraser considera que a veces se subvalora a la filósofa, ya que su posición no supone una mera aplicación práctica de las ideas de Sartre.

En la página siguiente, casas abandonadas en Cleveland, EE.UU., a causa de la crisis de las hipotecas. En la última página, manifestación de afectados por la quiebra de Lehman Brothers, Madrid, octubre de 2008. Para la pensadora norteamericana, la crisis financiera plantea el reto de reflexionar sobre el fin del neoliberalismo como modelo capitalista hegemónico.



© David Howells / Corbis

“Tambaleándose de una crisis a la siguiente, el capitalismo se ve continuamente obligado a desarrollar regímenes nuevos de regulación y acumulación para salvarse a sí mismo. Esto es simple oportunismo”.

Siempre ha sido así, y es una de las contradicciones del capitalismo, como dice Harvey. Tambaleándose de una crisis a la siguiente, el capitalismo se ve continuamente obligado a desarrollar formas nuevas, regímenes nuevos de regulación y de acumulación a fin de salvarse a sí mismo para sí mismo. Esto es sencillamente oportunismo; aquellos que han estado comprometidos con los neoliberales harán lo que sea para mantener el sistema vivo y quizás muchos de ellos se volverán genuinos conversos de la idea de establecer un modelo de regulación más amigable, mientras otros quizá esperarán a que haya alguna estabilidad para volver a abandonar las regulaciones.

¿Cómo afecta la actual crisis económica a su teoría política?

Estamos comenzando a pensar sobre ello. La crisis del capital financiero está desplegándose aún y creo que tomará algo de tiempo entender qué está pasando y qué significa.

Yo no dispongo del conocimiento económico técnico que me permita realizar una contribución a ese nivel, pero diré algo al respecto. En mi conferencia hablé sobre cómo entiendo la historia del feminismo de la segunda ola, y fue bajo la inspiración o bajo la presión de la actual crisis financiera cuando decidí revisar mi comprensión de aquella historia y considerar los tres momentos del capitalismo: capitalismo de Estado organizado, capitalismo neoliberal y, luego, el gran signo de interrogación: ¿qué puede venir? Porque es posible que estemos presenciando los comienzos de una transición del neoliberalismo a algún otro tipo de formación social del capital, y si esto resultara, podemos esperar un período de luchas e impugnaciones muy intensas sobre el aspecto del capitalismo post-neoliberal. Me gustaría empezar a pensar, junto a otras feministas y teóricos críticos, cómo podríamos contribuir al debate de las impugnaciones; ayudar a desarrollar una perspectiva emancipatoria progresiva respecto a esto. Lo que se nos plantea en esta crisis es la posibilidad de este corte, el fin o el desenlace del neoliberalismo como modelo hegemónico del capitalismo y la posibilidad de una transición a algo más. Esta es la ruta en la que estoy pensando ahora.

¿Puede decirnos algo sobre su próximo trabajo?

Me interesa mucho reflexionar sobre qué aspecto podría tener el orden social post-neoliberal, en el mejor escenario, en el peor y en el intermedio. Esto resulta de gran importancia para mí, teniendo en cuenta que he vivido dos cambios



históricos relevantes. He vivido el paso del capitalismo de Estado hacia el neoliberalismo, por lo que buena parte del trabajo que he hecho gira en torno a la problemática de la redistribución y el reconocimiento. En esa época tenía el objetivo de entender los cambios y cuáles habían sido los efectos del período de la nueva izquierda sobre los movimientos progresistas, incluyendo la segunda ola del feminismo y cuyos efectos son bastante mixtos. Ahora estoy viviendo otro *momentus* equivalente, la transición histórica hacia otra cosa y me interesa, como anteriormente, hacer de esto un tema explícito en mi trabajo.

El segundo proyecto en el que he estado pensando es el proyecto de la justicia anormal. En el capítulo dedicado a ello en *Escalas de justicia* he desarrollado un marco para pensar cómo las luchas sobre la justicia están organizadas, pero quizá sea mejor decir, desorganizadas en un período en el que no contamos con una gramática de la justicia que pueda reconocerse como hegemónica o, en otras palabras, estamos en un tipo de situación de discurso anormal. Actualmente el incremento de la anomalía en los discursos en torno a la justicia conduce al incremento de la incertidumbre en la política de las luchas sociales por la justicia y contra la injusticia. Quizá podamos vincular esta idea con aquella de la crisis de la formación social del neoliberalismo y este período de transición e incertidumbre. Vivimos un momento en el que el neoliberalismo está perdiendo su hegemonía no únicamente en el sentido del colapso financiero, sino porque afortunadamente es ampliamente criticado desde distintas posiciones sociales. También tenemos la incertidumbre de los marcos: ¿las luchas por la justicia deben organizarse sobre una base nacional?, ¿sobre una base global?, ¿transnacional?, ¿o las tres a la vez?, y ¿cómo? Todas éstas son formas de incertidumbre y anomalía en las que la gente no se pone de acuerdo. Pero aun dada esta situación de falta de acuerdo, a pesar de la incertidumbre y la anomalía, la lucha contra la injusticia continuará y debe continuar, no podemos detenernos y esperar una nueva gramática para resolver estos problemas. Mi idea es que tenemos que ser capaces de hacer las dos cosas a la vez; tendríamos que ser capaces de mantener la lucha contra la injusticia en el sentido concreto en que nos ocupamos de estas nuevas condiciones de incertidumbre. ^M

Notas

- 1 "Struggles over needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture". En: *Unruly Practices: Power, discourse and gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press and Polity Press, 1989. Versión castellana de Marta Lamas: "La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío". En: *Debate feminista*. Año 2, vol. 3, 1991. D.F., pp. 3-41.
- 2 *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 1997.
- 3 Véase Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Ediciones Morata / A Coruña, Paideia, 2006.
- 4 *Escalas de justicia*. Barcelona, Herder, 2008.



De dónde venimos

Un transporte despilfarrador

A dónde vamos

Crisis y revisión del modelo energético

No hay nada que pueda crecer sin fin en un planeta finito. La explosión de la movilidad motorizada que ha tenido lugar auspiciada por el petróleo barato será la primera víctima cuando se recrudezca la crisis energética mundial.

La globalización de la enfermedad del transporte

Texto **Ramón Fernández Durán** Ecologistas en Acción
Fotos **Albert Armengol**

El nuevo modelo productivo y territorial que el capitalismo global ha impuesto a escala mundial en los últimos treinta años implica un auge sin precedentes de la movilidad motorizada a todos los niveles: un salto cualitativo en relación con la etapa previa, ya de por sí altamente basada en el transporte motorizado*. Es más, la valoración social de las ansias de movilidad motorizada privada, sobre todo por carretera y aérea, en automóvil y en avión, adquiere en estos años una trascendencia absolutamente inusitada, y afecta ya prácticamente a todas las culturas y a todo el planeta. La enfermedad del transporte, pues, se ha globalizado, y en algunos territorios se ha hecho verdaderamente patológica, habiendo traspasado fronteras que parecen ya de no retorno. Sin embargo, no hay nada que pueda crecer sin fin en un planeta finito, ni nada humano que sea eterno. La explosión de la movilidad motorizada que ha tenido lugar en este último periodo auspiciada por el petróleo barato será la primera víctima propiciatoria cuando se recrudezca la crisis energética mundial, como ya está sucediendo. Hemos entrado de lleno

en la era (efímera) de la hipermovilidad, en la que las distancias diarias que recorre una parte importante de la población mundial y sobre todo las mercancías se han disparado.

El transporte motorizado ha estado creciendo en todo este periodo a un ritmo sustancialmente superior al ritmo del crecimiento económico, y éste ha sido muy importante a lo largo de estos tres decenios. En un informe encargado por la Comisión Europea en los años noventa se alertaba de que el transporte motorizado estaba creciendo a un ritmo que casi duplicaba el crecimiento económico; y esto lo podemos extender fácilmente a escala planetaria, pues el comercio internacional crece a un ritmo muy superior al crecimiento de la economía mundial, como resultado de la profundización de los procesos de globalización. Lo mismo podemos decir de los flujos comerciales en los mercados regionales planetarios, que crecen a un ritmo muy superior al crecimiento de las economías nacionales, como resultado de las transformaciones que acontecen en la división internacional del trabajo y del progresivo predominio de la pro-

ducción a gran escala. Igualmente, la expansión espacial de la lengua de lava metropolitana no hace sino crear continuamente lejanía, por lo que las necesidades de desplazamiento cotidiano no hacen sino acentuar la movilidad motorizada obligada. Pero también experimenta un verdadero estallido la movilidad motorizada libremente deseada, debido al fuerte auge de la tasa de motorización mundial. Finalmente, la cada vez mayor desigualdad social, y la concentración de riqueza en una parte pequeña pero considerable de la población mundial, provoca una intensificación de

especialmente intenso en los espacios “emergentes”, y muy en concreto en China, donde en pocos años prácticamente han desaparecido las bicicletas de sus principales metrópolis. China, además, se ha convertido ya en el primer productor mundial de automóviles. Es de resaltar la fuerte atracción que el automóvil ha ejercido en las poblaciones no occidentales, tanto del Este como del Sur. El icono del automóvil occidental de elevadas prestaciones y bellas formas ha sido sin ninguna duda la mercancía más preciada en el tránsito acelerado de las sociedades “comunistas” hacia su integra-



la movilidad de larga distancia (turismo continental e intercontinental), ante el atractivo del conocimiento de lo exótico y lejano. Ochocientos millones de turistas se mueven al año en el mundo desde las sociedades centrales. El “más lejos” y el “más deprisa” se consolidan, pues, como valores incuestionables y como elementos esenciales de la dinámica aceleradora de nuestras sociedades.

En este periodo el número de coches a nivel internacional se duplica, saltando de unos 400 millones a 800 millones. El grueso del crecimiento hasta principios de este siglo ha tenido lugar en los países de la OCDE (el 90% aproximadamente), en donde paulatinamente las tasas de motorización han ido acortando distancias respecto a las de EE.UU., aunque éstas no han dejado de aumentar, y hoy alcanzan ya casi los ochocientos vehículos por cada mil habitantes. Pero en los últimos tiempos el crecimiento de la motorización está siendo

ción en el capitalismo global, o en el de las periféricas hacia su mayor modernización.

En estos casi treinta años, por tanto, el automóvil se ha transformado en el emblema por excelencia de la modernidad a escala mundial, y en el verdadero símbolo civilizatorio de la sociedad industrial avanzada. Es más, en las sociedades centrales el paso a la edad adulta está marcado actualmente por el acceso al carné de conducir y al uso del automóvil, y el coche se ha convertido en el instrumento ideal para la penetración de los valores dominantes y la domesticación del conjunto de la sociedad. No solo porque la posesión de un vehículo ha sido una de las vías para doblegar las resistencias y las culturas obreras –ya que el endeudamiento que comporta implica que las luchas remiten ante el temor de no poder pagar el crédito–, sino también porque la compra de un vehículo de alta potencia se convierte en la vía ideal para

el desclasamiento rápido de los sectores trabajadores, aunque les resulte difícil llegar a fin de mes. Cuando una persona va conduciendo un BMW se convierte en objeto de envidia de los que le contemplan, y nadie sabe de dónde procede, dónde habita, ni en qué trabaja. Igualmente, cuando un inmigrante mexicano en EE.UU., o un magrebi en la UE, va a pasar las vacaciones a su país de origen en su flamante automóvil despierta la admiración de sus congéneres, pues, en principio, parece una muestra palpable del éxito alcanzado. Pero nadie sabe las penurias a las que tiene que hacer frente para poder desplegar esa capacidad de seducción, pues para pagarlo seguramente se ha tenido que endeudar hasta las cejas.

La veneración del automóvil, por tanto, se ha universalizado, ha pasado a convertirse en una auténtica religión y el coche se ha mostrado como el virus más eficaz para facilitar que la modernidad occidental colonice y doblegue otras culturas, incluso aquellas más reacias a sus postulados. Es más, el transporte por carretera se ha convertido en uno de los medios principales de homogeneización planetaria (señales de tráfico y por carretera, códigos de circulación, estaciones de servicio, etc.). El automóvil ha transformado el paisaje de los territorios más modernizados, e incluso de aquellos en trance de modernización, pues es capaz de llegar ya a todos los lugares del planeta. Esa es la meta que nos vende la publicidad en relación con los 4x4, en el mundo onírico de deseos y sensaciones que nos promete. Y hasta la Fórmula 1, un deporte de elite que empezó de forma balbuciente en 1950, ha acabado penetrando en nuestra vida cotidiana, actuando como un atractivo cóctel de competitividad, velocidad, escaparate de la alta tecnología, espectáculo, negocio y feria de las vanidades, que ha globalizado ya el circo de su representación continua prácticamente a todo el planeta.

El elixir de la velocidad, una especie de éxtasis que la revolución tecnológica ha brindado al ser humano, se intenta vender en diferentes dosis a “toda” la humanidad. Recientemente acaban de salir al mercado automóviles a dos mil euros, producidos por la empresa india Tata, un gigante industrial en expansión (que acaba de comprar las empresas Jaguar y Land Rover), para ayudar a extender la tasa de motorización en la India y en el resto de países periféricos, haciendo accesible este preciado bien a franjas aún más amplias de la población mundial; aunque éstas acceden también a través de la compra de los vehículos de tercera o cuarta mano que se “reciclan” de las sociedades centrales a las periféricas y dentro de ellas. El intenso avejentamiento es una de las características prominentes del parque móvil en los países periféricos; allí los Estados no se pueden permitir planes “Renove”. Y quién sabe si no intentarán vender las bagatelas de los coches a dos mil euros en los países centrales, en esta época de crisis. Los planes son, por tanto, volver a duplicar el parque mundial de vehículos en los próximos veinte o treinta años, si lo permiten el llamado pico del petróleo y el fin de la era de la energía barata, así como otras resistencias sociales y la crisis global en marcha.

La expansión incontenible del transporte motorizado, y todo lo que ello conlleva, se está convirtiendo ya en el núcleo

duro de la crisis ecológica mundial. Los medios de transporte que se han potenciado más en este periodo son los más consumidores de energía y los de mayor impacto ambiental. El transporte por carretera consume *grosso modo* dos veces más de energía (por pasajero/km y tonelada/km) que el ferrocarril convencional, que experimentó un gran declive en este periodo, especialmente en grandes Estados semiperiféricos, en los que se había desarrollado de forma importante en el siglo XIX y principios del XX: Argentina y México, donde prácticamente ha sido desmantelado en los últimos años. El fuerte crecimiento de vehículos de alta cilindrada y de 4x4, junto con la expansión de los kilómetros recorridos por vehículo, han contrarrestado totalmente cualquier efecto positivo que haya podido tener el incremento en la eficiencia energética de los vehículos (“efecto rebote”); los 4x4, por ejemplo, consumen dos veces más de energía que el avión. Por otro lado, el transporte aéreo consume tres veces más energía que el ferrocarril convencional. Y además, se ha propiciado la expansión del ferrocarril de alta velocidad, que es un gran consumidor de energía. El consumo total de energía que cabría atribuir al transporte sería del orden del 50% de la energía final consumida, si es que consideramos la energía consumida por los vehículos “desde la cuna hasta la tumba”. Todo ello acentúa las emisiones de CO₂, lo que agrava el efecto invernadero y el consiguiente cambio climático. Además, la industria del transporte en general, y las del automóvil y del transporte por carretera en particular, son las más demandantes de recursos minerales de todo tipo. Esta demanda de minerales está provocando que el mundo se esté convirtiendo en una gran mina debido al intenso desarrollo de la minería a cielo abierto para satisfacer esta sed insaciable de minerales, que hace posible el petróleo y que provoca un tremendo impacto ambiental. Igualmente, la creación de infraestructuras de transporte implica un elevado impacto paisajístico y trocea el territorio, provocando un paisaje roto, lo que repercute en una fuerte pérdida de biodiversidad.

De cualquier modo, el inicio del fin de la era de los combustibles fósiles en el que todo indica que estamos a punto de entrar pondrá fin a la expansión urbana a escala mundial, que ha sido especialmente intensa a lo largo de todo el siglo XX, y en especial en los últimos treinta años. Asimismo, el declive energético planetario impactará con especial fuerza en las metrópolis y sobre el transporte motorizado y la agricultura industrializada, por lo que muy probablemente asistiremos a una regresión hacia un mundo menos urbanizado, menos industrializado y menos globalizado, así como más ruralizado y más “localizado”, con una brusca contracción de la movilidad motorizada mundial. **M**

Nota

* Una parte de mis investigaciones están disponibles *online* en versiones más extensas en www.ecologistasenaccion.org.

Bibliografía

Fernández Durán, Ramón. *El tsunami urbanizador español y mundial*. Barcelona: Virus, 2006.

El crepúsculo de la era trágica del petróleo. Barcelona: Virus, 2008.



Los medios de transporte que se han potenciado son los más despilfarradores de energía y los que tienen más impacto ambiental. El transporte por carretera (arriba) consume el doble de energía que el ferrocarril convencional, y también el tren de alta velocidad (página anterior) es un gran consumidor.



© Ian Berry / Magnum Photos

Incluso apostando decididamente por las energías renovables, las previsiones apuntan a que en el año 2015 el transporte todavía dependerá en un 92% del petróleo, para posteriormente, en 2030, situarse en torno al 89%.

El eslabón más débil del sistema energético

Texto **Mariano Marzo** Catedrático de Recursos Energéticos. Universitat de Barcelona

Sin duda, el petróleo es más que transporte. De los 159 litros contenidos en un barril, un 76,5-82% se utiliza como combustible en el transporte, un 1% para lubricantes, un 10-12% como fuente de calor, un 2-3% como asfaltos, y el 5-7,5% restante en la industria petroquímica para la manufactura de fibras, plásticos, detergentes, medicamentos y un largo etcétera de más de tres mil productos de uso cotidiano, entre los que destacan los abonos y fertilizantes, básicos para la producción de alimentos a gran escala.

Sin embargo, transporte es sinónimo de petróleo. Hoy en día, cerca del 94% de la energía primaria consumida en el mundo por el sector del transporte proviene del petróleo.

Un 5% proviene del gas natural, ya sea en forma líquida o comprimida, y un 1% de los biocarburantes. No es exagerado, por tanto, concluir que el sector del transporte es absolutamente dependiente de los combustibles líquidos derivados del petróleo.

De cara al futuro, los escenarios previstos por la Agencia Internacional de la Energía (AIE) en su *World Energy Outlook 2007* (WEO 2007) no dejan entrever grandes cambios respecto a la situación actual. Si seguimos con los hábitos y tendencias actuales, el escenario de referencia de la Agencia prevé rebajar la dependencia del petróleo del sector del transporte en un 1% en el año 2015 y en un 2% en 2030. Lo

“ Al margen de imprevistas complicaciones geopolíticas, existen riesgos e incertidumbres a propósito de la seguridad del suministro de petróleo a medio y largo plazo. Urge adoptar estrategias para minimizar estos riesgos”.

malo es que, tal y como se recoge en el escenario alternativo de la Agencia, incluso apostando decididamente por las energías renovables, muy especialmente por los biocarburantes, las previsiones apuntan a que en el año 2015 el transporte todavía dependerá en un 92% del petróleo, para posteriormente, en 2030, situarse en torno al 89%.

De concretarse estas previsiones, la estrecha y aparentemente indisoluble relación existente entre petróleo y transporte constituye una clara amenaza para el medio ambiente. No en vano el escenario de referencia de la AIE calcula que las emisiones globales de dióxido de carbono generadas por el sector transporte pasarían de los 5.370 millones de toneladas (Mt) alcanzadas en 2005, a 6.524 Mt en 2015, y a 8.293 Mt en 2030. Unas cifras, estas dos últimas, que en el escenario más verde o alternativo se rebajan, respectivamente, a 6.188 y 7.102 Mt, pero que en cualquier caso seguirían representando alrededor del veinte por ciento de las emisiones totales a escala global.

Pero eso no es todo. Además de la amenaza ambiental comentada, el binomio petróleo-transporte constituye ya en estos momentos el eslabón más débil del sistema energético global. Básicamente, porque, al margen de imprevistas complicaciones geopolíticas, existen riesgos e incertidumbres a propósito de la seguridad del suministro de petróleo a medio y a largo plazo. En los párrafos que siguen se exponen tales riesgos e incertidumbres y se concluye la necesidad de adoptar urgentemente estrategias para gestionar y mitigar los riesgos asociados.

La AIE (WEO 2007) prevé que durante el periodo 2005-2030 la demanda mundial de petróleo crecerá anualmente un 1,3%, pasando de 84,7 millones de barriles diarios (Mbd) en 2006, a 98,5 Mbd en 2015, para alcanzar los 116,3 Mbd en 2030. Del aumento de 31,6 Mbd previstos entre 2006 y 2030, las regiones en desarrollo contabilizarán el 77,5%, del que el 42% corresponderá a China e India.

El sector del transporte será el principal impulsor de la demanda de petróleo en la mayoría de las regiones. A escala global, el porcentaje del consumo total de petróleo atribuible al transporte aumentará del 47% en 2005 al 52% en 2030. Las proyecciones del escenario de referencia de la AIE indican que el consumo mundial de petróleo por el sector del transporte crecerá a un ritmo anual del 1,7% durante el periodo 2005-2030. La demanda aumentará más rápidamente en las regiones en vías de desarrollo, en la medida en que sus habitantes disfrutarán de un mayor poder adquisitivo y sus gobiernos incrementarán las

inversiones en infraestructuras. En la actualidad, existen alrededor de 900 millones de vehículos (excluyendo los ciclomotores) en las carreteras del mundo, y para 2030 se espera que su número sobrepase los 2.100 millones. La mayor parte de los nuevos vehículos circularán en Asia y se espera que el parque en los países que no pertenecen a la OCDE sobrepase al del conjunto de los países de la OCDE en 2025, y lo supere en un 30% en 2030. Con toda seguridad, en la mayoría de las regiones, las mejoras en las prestaciones de los carburantes ralentizará el crecimiento de la demanda de gasolina y diesel, pero no serán suficientes para revertir la tendencia.

Las estimaciones sobre los recursos de petróleo recuperables del subsuelo del planeta difieren considerablemente entre sí, según que los cálculos incluyan, o no, los petróleos no convencionales (petróleos pesados o muy viscosos, arenas asfálticas y pizarras bituminosas) y el petróleo que se encuentra en el subsuelo de áreas marinas ultraprofundas o en zonas árticas, y según se maximicen o minimicen los efectos del previsible progreso tecnológico futuro en las actividades de exploración y producción.

Simplificando la cuestión, puede afirmarse que las opiniones de los expertos varían entre dos polos extremos: la de los “pesimistas” y la de los “optimistas”. La AIE se decanta por la posición más optimista, afirmando que los recursos y reservas mundiales de petróleo, aunque no se encuentran uniformemente distribuidos, son suficientes para cubrir la demanda prevista para el año 2030. En cualquier caso, merece la pena señalar que la AIE no oculta que las cifras de reservas probadas de las que el mundo dispone son las suministradas por los gobiernos y que existen dudas sobre la fiabilidad y exactitud de las mismas, ya que nunca han sido sometidas a auditorias o verificaciones por parte de organismos externos independientes.

La AIE estima que para cubrir la demanda prevista durante el periodo 2005-2030 los miembros de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP), particularmente los de Oriente Medio, tendrán que aumentar sus porcentajes de extracción, a medida que esta decline en otras regiones ya maduras. Las previsiones son que la extracción en los países que no son miembros de la OPEP alcance su cenit en el año 2010 y que a partir de ese momento inicie un lento declive. A medio plazo, fuera de la OPEP, los únicos países productores que pueden experimentar un auge significativo en la extracción de crudo son Rusia, Kazajstán, Azerbaiyán, Brasil y Angola.



Pozos de extracción en los campos petrolíferos de Bakú, Azerbaiyán, a las orillas del mar Caspio, entre barrizales contaminados de crudo.



© Jean Gaumy / Magnum Photos

Para cubrir el incremento de la demanda, una parte de la nueva producción deberá utilizarse para compensar la pérdida de capacidad extractiva o declive natural ligado al envejecimiento de los yacimientos. La AIE admite no conocer ese volumen a ciencia cierta, pero asume que el declive medio de los campos actualmente en explotación se sitúa en torno al 3,7% anual. Con este porcentaje, los proyectos actualmente en marcha sólo podrían absorber el crecimiento de la demanda hasta el año 2012.

“El panorama es inquietante. El delicado equilibrio entre oferta y demanda podría acentuar la volatilidad de los precios, propiciar el juego político y exacerbar las tensiones entre los grandes consumidores”.

Varios factores pueden hacer posponer las inversiones necesarias para incrementar la extracción de crudo y satisfacer la creciente demanda global: una hipotética escalada de la inestabilidad en los países de Oriente Medio, decisiones gubernamentales que supongan un aumento de la capacidad extractiva más lento de lo esperado, o restricciones en el flujo de capital necesario para acometer los proyectos previstos. En ese escenario, el balance energético mundial se vería notablemente alterado y el mundo tendría que reducir su consumo, poniendo especial énfasis en recortar y gestionar su demanda.

La expansión del comercio global del petróleo aumentará el riesgo de interrupciones temporales de suministro, no solo por la crónica inestabilidad política de algunos de los principales países exportadores, sino porque, para alcanzar los mercados, el crudo debe atravesar algunos estrechos especialmente vulnerables a acontecimientos (accidentes, piratería, ataques terroristas o conflictos bélicos) que pueden acarrear su cierre o bloqueo temporal.

Desde 1970, el mundo ha experimentado diecisiete interrupciones de suministro de una magnitud igual o superior a los 0,5 millones de barriles diarios. Todas ellas, salvo tres, estuvieron relacionadas con acontecimientos en países de Oriente Medio y el Norte de África. A raíz de estos hechos, la AIE obliga a sus Estados miembros, entre ellos España, a mantener en todo momento unas reservas estratégicas equivalentes a un mínimo de tres meses de consumo. La acción coordinada de todos los países miembros de la AIE, donde cualquier miembro con problemas puede disponer de las reservas estratégicas del resto, constituye un poderoso colchón de seguridad, cuya eficacia puede ser complementada, además, con otra serie de medidas.

El petróleo no se encuentra formando bolsas en el subsuelo, sino impregnando los poros existentes entre las partículas minerales que integran las rocas. Es decir, extraerlo implica una alta dificultad. Esto se encuentra relacionado con el hecho de que la historia de explotación de un campo de petróleo sigue una curva en forma de campana, en la que pueden identificarse claramente dos limbos, uno ascendente y otro descendente. Ambos están separados por una zona de inflexión que se inicia, aproximadamente, cuando se ha



© Ian Berry / Magnum Photos

Sobre estas líneas, un área industrial de Kazajstán, con un gaseoducto en primer plano. En la página de la izquierda, la plataforma Frigg, propiedad de dos petroleras francesas, dedicada a la investigación y a la extracción de gas y petróleo en el Mar del Norte.

bombeado la mitad del crudo recuperable. Esta zona, conocida con el nombre de cenit o pico de producción, se identifica con el momento en el que surgen los problemas de producción. Los esfuerzos técnicos y financieros pueden disminuir la tasa de declive, pero no invertir la tendencia a la baja de la producción. La incógnita es cuándo se alcanzará el cenit de la producción mundial de crudo. Algunos, los “pesimistas”, lo sitúan a finales del actual decenio. Otros, “los optimistas” posponen este momento hasta el año 2030. En cualquier caso, podemos afirmar que la cuenta atrás para afrontar un estancamiento o declive del suministro mundial de petróleo ha comenzado ya o lo hará en breve.

Como hemos visto, el futuro del suministro global de petróleo aparece plagado de desafíos e incertidumbres. El panorama es inquietante. El delicado equilibrio existente entre oferta y demanda, junto a los crecientes riesgos, podría acentuar la actual tendencia a la volatilidad en los precios, propiciar el juego geopolítico y exacerbar las tensiones entre los grandes consumidores. Asegurar tales suministros, cada vez más concentrados en Oriente Medio, requerirá enormes inversiones en exploración y producción, que nos sitúan al final de la era del petróleo fácil y barato, con su consiguiente repercusión negativa sobre la economía. Una nueva situación que requerirá una reestructuración en profundidad del sistema energético global, muy particularmente del sector del transporte.

Mientras esperamos la concreción de futuras revoluciones tecnológicas, en el caso del transporte terrestre y desde la perspectiva de la demanda, la citada reestructuración podría iniciarse mediante la aplicación de una batería de

medidas que potenciaran: 1) la cultura del ahorro energético; 2) un cambio en los hábitos individuales de transporte, propiciando el transporte colectivo y el ferrocarril para recorridos de larga distancia, y el paseo, la bicicleta y el transporte público para los desplazamientos cortos; 3) el uso eficiente y eficaz del vehículo privado; y 4) una reducción del transporte de mercancías por carretera a favor del ferrocarril.

En cuanto a la oferta, habría que: 1) impulsar una mayor penetración de vehículos con motores de combustión de bajo consumo y bajas emisiones, que en la actualidad ya existen en el mercado; 2) apostar de forma decidida por la electrificación del transporte y los vehículos eléctricos e híbridos, y 3) promover la sustitución parcial de la gasolina y el diesel por otras fuentes de propulsión alternativas, como el gas natural, los biocarburantes de segunda generación y, tal vez, el hidrógeno.

En estos momentos en que la polémica energética en nuestro país está casi exclusivamente centrada en cuestiones relacionadas con la generación y distribución de electricidad (tal es el caso del rifirrafe nuclear *versus* renovables), convendría no perder de vista que en España la electricidad representa alrededor del veinte por ciento del consumo final de energía, mientras que el sector del transporte absorbe cerca del cuarenta por ciento. Insisto: el binomio petróleo-transporte constituye el eslabón más débil del sistema energético de los países industrializados, y no podemos obviar que, a fin de cuentas, la fortaleza de dicho eslabón es la que mide la seguridad del conjunto. **M**

Historias de vida

Sus vidas como muertos

Texto **Lilian Neuman**
Fotos **Christian Maury**

Hay personas que creyeron que al morir conseguirían el anonimato que llevaban tanto tiempo buscando. Pero si la muerte no tiene lugar en un hospital o en la propia casa, con el médico de cabecera que certifique las causas, desencadena unas primeras actuaciones y acaso muchas más. Estos muertos se convierten en protagonistas de un legajo y un juez rige sus destinos sin dificultad y con sentido común.

Una mañana del año 2001, aunque estaba especialmente cansada, no le faltaron fuerzas para asomarse por la ventana de su pequeño piso de la primera planta –hoy un cubículo inhabitado– y levantar la vista por ese callejón de La Ribera, gritando lo mismo que llevaba gritando desde hacía años: “¡Guarros, guarros, no tenéis alma!” Una vez más, algún vecino de arriba acababa de arrojar un cubo de agua a las decenas de palomas que aquella anciana de pelo largo y voz chillona volvía a alimentar por la noche, hablándoles con palabras cariñosas. Y también les hablaba a las tres o cuatro que había adoptado y que vivían en su habitación. Aquellas tristes palomas que pasaban el día efectuando cortos y aburridos vuelos desde el televisor a un mueble añejo y soso, y de allí otra vez al televisor.

Por ese mismo barrio de La Ribera se siguen los pasos de un muchacho, en ese mismo año 2001, por esta ciudad que para él sería un lugar muy extraño, o –teniendo en cuenta sus altibajos emocionales– tal vez no. Entre sus últimas actividades en esta ciudad “objetivadas por los Servicios Sociales”, estuvo la de caminar desde el Moll de la Fusta, seguir el paseo y, posiblemente –no, posiblemente no; seguro que sí–, detenerse en algún momento y mirar el mar. Lo indudable es que, antes o después, este “varón con características mixtas de caucasoide y oriental” dejó de tocar tierra y se convirtió en un enigma que emergió dos meses después, una mañana de abril, avistado por una embarcación que a su vez avisó a un sargento primera de la Guardia Civil. Su vida había terminado, pero su historia –y las diligencias previas de su historia, y los primeros protocolos de actuación– acababa de empezar. Una historia de la que él –que parecía haber buscado su propia extrañeza y lejanía– no iba a tener noticia.

Se puede morir en un hospital, se puede morir en la propia casa, lejos del país natal o en una calle cualquiera, de camino al comedor social (y el carné del comedor social será lo único que identificará a esa persona dejada de la mano de Dios). Se puede morir en el sofá de un piso compartido con gente extraña, mirando el televisor. Un piso en el que nadie sabía bien –ni le importaba– quién era ella, ni quién podría

responder por ella. Y por ella, ya muerta –dos horas muerta, estamos en el mes de septiembre del año 2008– acaba respondiendo un juez que se encuentra ante un caso “prototípico”: Un cadáver en el que “no concurren causas violentas” (tampoco concurrirían en aquel muchacho flotando en el mar), una mujer de treinta y ocho años ante un televisor encendido, que –según informan los mossos después de haber recibido el informe forense– tenía antecedentes policiales. Causa de su muerte: intoxicación por drogas. Quince días después, esta muchacha que padecía hepatitis, alcoholismo, epilepsia y esquizofrenia protagoniza una serie de diligencias debidamente archivadas en un tomo de treinta o cuarenta folios. Es el pequeño libro de su muerte, que crece poco a poco y que, identificado con un número, forma parte de una numeración mayor, siempre creciente, en el Juzgado de Instrucción de lo Penal.

Han pasado quince días desde su muerte, y desde su despacho en el Tribunal Superior de Justicia de Cataluña, este juez sí responde por ella. Responde ante el forense, que nada más puede decir, y que le solicita, en palabras menos poéticas y desde luego precisas, que decida su destino una vez más. Y, posiblemente, por última vez.

En busca de un judicial

Se puede llevar muchas horas muerto, aparentemente dormido, esperando el metro. Se muere en la oscuridad de un piso atestado de basura, en el que los transportistas sanitarios –cubiertos con mascarillas y embutidos en monos especiales y dobles guantes (y otras veces necesitan arneses, y planchas de salvamento)– deben tirar la puerta abajo y elevarse sobre cuarenta centímetros de cosas inútiles y malolientes. Se puede morir en el Barrio Chino y esa muerte puede ser intuida con amargura por los dos transportistas de la ambulancia –grandes conocedores de la ciudad, desde Vallcarca hasta la Barceloneta, rescatando a sus muertos– cuando ya están llegando y reciben las primeras señales de los conocidos travestís del barrio: “¡Es por aquí, por aquí!”... “Sí, tal vez el muerto que esta vez nos aguarde sea María la Loca, ¿te acuerdas de ella?, la que en los noventa chuleaba a los conductores en el paseo de Sant Joan”. Se puede morir premeditadamente e, incluso, convencido de que no se dará trabajo, ni dolores de cabeza a nadie. Pero, al fin, ese día, la ambulancia de Transportes Sanitarios Parets, que ha recibido la llamada del juez para acudir al levantamiento de “un judicial”, es interceptada (como casi todos los días) por la Guardia Urbana. Y entonces ya no podrán aparcar delante de la ordenada casa de aquel que murió dejando la puerta abier-

“ A veces estos muertos tienen quien responda por ellos y todo acaba aquí. Pero otras veces comienza un largo proceso en que incluso puede intervenir la Interpol. Un muerto puede ‘incoar’ un procedimiento, o no llegar a hacerlo”.

ta, y un reguero de etiquetas sobre el lugar en el que encontrarían la comida del gato, o las facturas de la luz. “Ya les he dicho que no se puede subir la ambulancia a la acera”, les ha gruñido el guardia. Y entonces, dejarán el vehículo en una esquina en la que se acabará bloqueando el tráfico –a causa de los curiosos– hasta que por fin esa camilla que podría haber salido de aquella ordenada casa, casi sin ser vista, será la causante del colapso de la próxima avenida principal.

Ya sea un muerto previsor o una anciana rodeada de paquetes de magdalenas vacíos (y con la ropa interior adherida al cuerpo), si la muerte no ha tenido lugar en un hospital o en la propia casa, con el médico de cabecera que certifique la causa de la defunción, se desencadena una red de primeras actuaciones y tal vez mucho más. A veces, estos muertos tienen quien responda y documente por ellos, y todo termina ahí. Pero otras veces, como aquel muchacho que paseó a orillas del mar, comienza un largo proceso en el que, también, como en su caso, puede inter-

venir la Interpol. Un muerto puede “incoar” un procedimiento, o no llegar a hacerlo. Puede desencadenar un largo proceso y, como nuestro muchacho solo y perdido, hasta protagonizar una ponencia en un simposio forense y ser observado –sus series de fotos, vivo y muerto– por esta periodista en la pantalla de un ordenador de un juzgado de guardia. Tal vez ni él, ni la señora de las palomas, ni la anciana desde hacía años abandonada creerían en un dios que regía sus vidas, ni en ningún otro poder superior. Pero “sus vidas como muertos” son dirigidas por un juez de instrucción.

El fin del anonimato

Hay personas que han creído que, al morir, llegaría por fin ese anonimato que llevaban tanto tiempo buscando. El de un cajero –tan habitual antes de la Barcelona olímpica, donde tantos morían de sobredosis, también en los rincones de los parkings–, el de una ciudad en la que se había

Una parte de las veintiocho cámaras frigoríficas del Institut de Medicina Legal, en el Hospital Clínic, donde son trasladados los cuerpos de las personas que mueren lejos de un hospital o de un médico de cabecera para investigar la causa de la defunción.



pedido ayuda a los servicios sociales para al fin ser un cadáver “flotando a la deriva en posición decúbite prono ligeramente arqueada”. Y hay personas que han buscado el anonimato en un país lejano y una ciudad lejana a la de ellos –ésta- y que ignoraron, con sus muertes silenciosas e inexplicables, que al fin, alguien en los *mossos d’esquadra* recordaría, cotejando sus bases de datos con el informe forense, que sus restos podían ser los de un individuo que hacía dos años había desaparecido en su país natal, Alemania, Holanda... El forense no recuerda este tipo de contenidos, pero recuerda a la perfección el estudio antropométrico de quien alguna vez fue una persona perdida y no reclamada –tampoco aquí, en Barcelona-, y que vuelve a ser quien era –aunque sólo sean restos óseos hallados por casualidad- porque alguna vez, en el pasado, tuvo la necesidad de dirigirse a un hospital. Y así, aquel día lejano en su propio país, aquel hombre sin familia, aquejado de sinusitis, se sometió a una radiografía. ¿Cómo podría imaginarse que, años después, esa placa que mostraba sus senos frontales –digitalizada y superpuesta a la placa efectuada cuando él ya no es quien supo ser- sería decisiva para su identificación? ¿Y cómo podría saber el indigente que un altercado con los *mossos* el año anterior acabaría con su anonimato (no ser nadie, no tener a nadie, no necesitar a nadie, que no me busque nadie)? ¿Cómo podría saber que aquel día en que tuvo la idea de enfrentarse a los *polis* con un “Eh, eh, qué pasa tío”, acabaría desmantelando su esforzado proceso de derrumbe y desintegración: “Te has muerto, y sabemos ya mismo –aunque hacía años que no querías que se supiera nada sobre ti- quién eras porque estabas fichado, porque te metiste con nosotros y te tuvimos que encerrar”?

Los que al fin lo han recogido del suelo visten de negro, coleccionan multas de tráfico y tienen, en su equipo, una sola chica. Lo han visto todo, han subido por barrancos imposibles y han cargado personas de enorme peso. Y también saben intuir, antes de cualquier informe, que ese hombre caído en la cocina de su casa ha muerto de muerte natural. Pero ese golpe en la frente puede indicar otra cosa. O tal vez solo indica que al desplomarse –*post mortem*- se golpeó. Pero también eso, aunque pueda deducirse a simple vista, debe ser comprobado en el Instituto de Medicina Legal. Y allí irá aquel hombre, rápidamente, –la ambulancia es blanca, lleva sirena y tiene un símbolo azul que pareciera estar entre una flor y una cruz- y entrará en el Clínic por la misma puerta por la que entran las ambulancias de urgencias. Todo habrá sido expeditivo para ese muerto solitario, aunque con su vida ya no haya nada que hacer. E ingresará en la *morgue*, para ocupar una de las veintiocho neveras. Será un “NN hombre” o un “NN mujer”, o tal vez no, porque antes, los mismos *mossos* han salido a la calle y han llevado una foto de ese hombre muerto y han preguntado a los vecinos del lugar.

LA MARI
no sabia el que
LA CLAU
potser p
EN JO
seguiria

NECESSITEN LA TEVA
CADA DIA MOREN A EUROPA 3 NENS PER VIOLÈNCIA DOMÈSTICA

93 301 30 62
www.aldeesinfants.cat

comercial V PASA
TUPINAMBA



En la ciudad de Barcelona tienen lugar unas mil autopsias al año. El servicio del Clínic que se encarga de ellas cuenta con cinco médicos forenses –además de su director–, y es visitado a diario por los mossos, que trabajan conjuntamente en la identificación. El mismo juez que decidió el destino de

“ En Barcelona se realizan unas mil autopsias al año. El servicio del Clínic que se encarga de ellas dispone de cinco médicos forenses además del director, y recibe a diario la visita de los ‘mossos’ ”.

aquella muchacha muerta por sobredosis, incoa un procedimiento simplemente por un fémur, o un cráneo hallado por casualidad. Exactamente, en sus palabras: “un hueso: un expediente”. Y siempre aparecen restos óseos en esta ciudad, aunque no se los quiera tener en cuenta, o aunque haya muchos que sólo querrían volverlos a enterrar.

Del otro lado de ellos

Montjuïc es una ciudad con muchísimas calles y tiene, además, una señalización secreta. Su director de operaciones, y el hombre que siempre está allí, en la administración y admi-

sión (y que todo lo sabe sobre esta ciudad, la conoce palmo a palmo), llevan en los bolsillos esa pequeña libreta plagada de números y letras que no consigo descifrar.

Andando por la Via Sant Carles, a la izquierda, se encuentra la tumba de Buenaventura Durruti. Y un poco más adelante, cuesta arriba, se acaba llegando a ese sitio que, casi siempre, es el destino final.

No se han desperdigado ni esfumado, ni confundido con otros. No forman parte de la piedra, ni polvo del polvo ni pasto del pasto. Y no es difícil identificarlos: Montjuïc tiene todavía mucho espacio para ellos –y para nosotros–, que son reconocibles por una sola razón: sus nichos, preferentemente en las plantas bajas. No están cubiertos de mármol. Parecen nichos vacíos y pueden confundirse con los vacíos que también se intercalan por allí. Pero, si se mira con atención, estos últimos no tienen lo que sí tienen los otros, los que estoy buscando: las pequeñas señales del material con el que un día la lápida se selló.

Todos ellos abandonaron la nevera para darle espacio a un nuevo difunto. Y muy de mañana, muy pronto, salieron de Sancho de Ávila y llegaron hasta aquí. Si hubiesen muerto en el siglo pasado, se les hubiese aplicado el artículo 340 de la Ley de Enjuiciamiento Criminal, de 14 de septiembre de 1882. Por dicha ley, sus cadáveres habrían sido expuestos ante el público durante veinticuatro horas, antes de practicarse la autopsia. No ha habido otra ley desde hace 126 años y, por



Hay personas que creyeron que, al morir, les llegaría el anonimato que habían estado buscando durante mucho tiempo: el de un cajero o un rincón de parking, el de una ciudad donde un día pidieron ayuda a los servicios sociales, el de un país diferente al suyo, sin imaginar que un día pasarían a ser objeto de la atención de un buen grupo de personas por un tiempo más o menos prolongado: sanitarios, policías, jueces, médicos legales...

tanto, –y así lo expresa el juez que decidió el destino de la muchacha que miraba el televisor–, todas las diligencias que se han llevado a cabo se han basado, ni más ni menos, que en el sentido común.

En este siglo, antes de salir de Sancho de Ávila, estos muertos fueron colocados en un féretro “de forma recta, fabricado con fibras y placado sintético”. Y si algo ha hablado de su solitaria condición ha sido el hecho de que nadie ha estado allí para acompañarlos, además de los dos operarios, y que fueron colocados en estos nichos muy temprano, mucho antes de que comenzaran las inhumaciones “normales”, el promedio de dieciocho que tienen lugar cada día en Montjuïc. Si a alguno de ellos, en su momento, se le tuvo que someter a “un barrido radiográfico”, esa prueba se llevó a cabo en un hospital a altas horas de la madrugada, para que ningún vivo se topara con ellos en la sala de espera de radiología. Y también, a la hora del entierro, llegaron aquí viajando en soledad.

No hay mucho que mirar, me dice el jefe de operaciones. Es cierto. O no es cierto. Sé que detrás de esas lápidas están quienes se llamaron “el difunto” o “el presunto”. Sé, por ejemplo, que la muchacha muerta por sobredosis no vendrá aquí, porque su juez –su destino– ordenó su entierro en Collserola. Sé que, teóricamente, nadie preguntó por ellos, o los que a duras penas tuvieron que ver con ellos no se sintieron responsables de sus entierros, llamados de “beneficencia”. Pero ¡cuántas personas han trabajado preguntándose por ellos, al final!

“Las tumbas son ambiguas”, reflexiona el escritor holandés Cees Nooteboom. “Conservan algo y, sin embargo, no conservan nada” (...) “Cuando se trata de tumbas, todo es irracional. Llevamos flores a nadie, arrancamos los hierbajos para nadie y aquel por quien vamos no sabe que estamos allí.”

Y esto es exactamente lo que pasa. Estaría muy bien que ellos, del otro lado, supieran que una periodista que teme a la muerte está aquí, en este lado, y que supieran que todavía protagonizan un libro, o legajo, y que el juez puede seguir rigiendo sus destinos sin dificultad y con sentido común. Si alguien preguntara por ellos, también de aquí a cinco años, cuando ya no serían cadáveres, sino restos en un sudario, todo volvería a empezar con un “alcánceme ese expediente, por favor”. Del mismo modo que, si un joven llegado de Francia llegase a Cementerios de Barcelona preguntando por su padre muerto en la Guerra Civil –y así sucedió–, todo volvería a empezar.

No están allí y están allí, tras esas paredes rugosas. No pueden saber que la muerte –la de ellos– también tuvo su recorrido y su peripecia, su inicio, su nudo y su desenlace. Fueron protagonistas de peculiares relatos. Mucho tiempo después de haber saludado por última vez a unas palomas en un callejón, o de haber mirado el mar, pensando –erróneamente– que todo terminaría allí. **M**



Un debate abierto

Transiciones jurídico-políticas: ¿olvido o memoria?

Texto **Roberto Bergalli** Profesor jubilado de la Universitat de Barcelona y Presidente del Comité Científico Internacional del Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos de la UB

Cuando se habla de los nuevos regímenes surgidos en Occidente como producto de una transición, y sobre todo apoyados en elecciones democráticas, se justifica la pregunta que emerge de una crucial paradoja: ¿olvido o memoria? Olvido puede significar cancelación del recuerdo o amnesia, pero también preterición, postergación o relegación de la memoria con el fin de impulsar más adelante un rebrote de las demandas de justicia. En la primera alternativa, el olvido de las violaciones de los derechos humanos acontecidas durante un período de régimen ilegítimo puede suponer un afianzamiento del nuevo régimen democrático, como sucedió al comienzo de la transición española; una situación, no obstante, que todavía sigue siendo discutida. En la segunda alternativa, la simple postergación de la memoria impide el cierre de las heridas y sus reaperturas pueden condicionar la estabilidad de las nuevas instituciones, tal como ha ocurrido en Argentina y Chile. (*)

Después de la Segunda Guerra Mundial y el holocausto, el mundo occidental presenció un elevado número de procesos de transición, desde regímenes políticos no legítimos hacia otros legitimados por la voluntad de los pueblos que habían padecido a los primeros. Entre las diversas explicaciones que tienden a interpretar tales transiciones, la que resalta con fuerza es aquella que puede definirse como la creciente irrupción en la cultura jurídico-política de Occidente de lo que con suficiente propiedad se denomina como “constitucionalismo social”. Esta orientación de la historia constitucional moderna ha de reconocerse por la aprobación de constituciones que conllevaron la atribución de ciertos rasgos a la forma-Estado, asumida por aquellas sociedades necesitadas de dar firmeza y estabilidad a sus instituciones y organizaciones políticas, las que estuvieron comprometidas, afectadas o sencillamente canceladas por el sino autoritario de un régimen político anterior. El afianzamiento de estas instituciones y organizaciones supuso, por una parte, en la tradición continental europea y en sus áreas de prolongación (como Latinoamérica), el compromiso por una estricta limitación de los poderes

“Hay estudios de gran profundidad acerca de cómo la investigación y juzgamiento de los hechos de atrocidad masiva por medio del derecho fortalece la memoria colectiva, y de hasta qué punto la memoria promueve la solidaridad social.”

políticos a la forma del Estado de derecho, dentro de los marcos de actuación previstos en las Cartas Constitucionales escritas. Por otra parte, en el ámbito del *common law*, ha representado el riguroso cumplimiento de los principios del derecho común, como su supremacía sostenida por la jurisdicción por encima de cualquier decisión arbitraria de la Administración sobre los ciudadanos (*rule of law*). De todos modos, el sometimiento y la obediencia ciudadana otorgaron a su vez una legitimidad a esas instituciones y organizaciones que, en tiempos de gobiernos o regímenes autoritarios, actuaron fuera de los límites fijados por los ordenamientos jurídico-políticos acordados o ratificados por las sociedades civiles, aun cuando dichos regímenes ilegítimos hubiesen establecido sus propias legalidades *de facto*.

Transición y transiciones: el caso argentino

Precisamente por el hecho de provenir de regímenes autoritarios, algunos particularmente brutales, tales procesos de transición tuvieron generalmente que asumir las violaciones de derechos humanos en que aquellos hubieron incurrido. No debe olvidarse que el discurso sobre los derechos humanos se había afianzado en el plano interna-

cional con la aprobación por parte de la Organización de las Naciones Unidas de la Convención sobre los Derechos del Hombre de 1948. Y fue en virtud de este documento cuando, al menos en Occidente, se instauró una nueva conciencia. Los juicios de Núremberg y Tokio, establecidos sobre el derecho de los aliados en la Segunda Guerra Mundial, aunque tuvieron lugar violando algunos principios fundamentales del sistema penal moderno (véase Jiménez de Asúa 1964: 1.253-1.285), fijaron, sin embargo, unas pautas que deberían haber regido en el futuro. Estas pautas son aquellas que dejaron arraigados los conceptos de “crímenes contra la humanidad” y “genocidio”. Sobre esta base se asentaron los grandes procesos instaurados para determinar las responsabilidades de los jerarcas de regímenes posteriores al nazi del Tercer Reich y al imperial japonés, en hechos que de forma general se denominan como “atrocidades masivas”. El proceso mediante el cual se determinó una condena para los coroneles griegos que dieron el golpe de 1964 fue, sin duda, el primero que se asentó sobre aquellas pautas. En tiempos más recientes, en lo que con propiedad puede denominarse como el “caso argentino”, conviene distinguir dos períodos, como veremos a continuación.

El primero de dichos períodos es el que comienza con el juicio a los integrantes de las tres Juntas Militares que tomaron el poder en Argentina, después del golpe de 23 de marzo de 1976. Este hecho es, con certeza, el que más expectativas había despertado sobre la posibilidad de alcanzar la verdad y la justicia en relación con lo ocurrido durante la vigencia del terror de Estado. La realización de ese juicio fue considerado como un gran logro de la democracia reconstituida, a partir del 10 de diciembre de 1983. El amplio triunfo electoral obtenido por la opción que proponía la Unión Cívica Radical, encabezada por Raúl Alfonsín, estuvo constantemente apoyado en el discurso sobre los derechos humanos. La promesa de aplicar el orden constitucional para juzgar a quienes resultaron responsables del genocidio, la tortura, las detenciones irrestrictas de miles de ciudadanos y residentes no nacionales, aparte de enmarcarse en la forma del Estado de derecho, se creyó iniciada con la creación de la Comisión Nacional de Desaparición de Personas (CONADEP). La investigación llevada a cabo por esta Comisión, concluida con el informe que se conoce por su título editorial (*Nunca Más*), debía constituir el sustento probatorio para el proceso penal que determinaría la culpabilidad de los nueve comandantes de las Fuerzas Armadas y de más de un millar de oficiales y suboficiales, habiendo sido posteriormente los primeros los únicos acusados por la Fiscalía de ser responsables de los gravísimos hechos imputados.

No obstante, por los motivos que he intentado explicar en muchas otras oportunidades (véase, sobre todo, Bergalli, 1987), no únicamente la Fiscalía limitó su acusación a un número muy inferior de hechos comprobados por la CONADEP, sino que la sentencia de la Cámara Federal, pronunciada el 9 de noviembre de 1985, aunque condenatoria para algunos de aquellos comandantes, dejó establecida la posibilidad de lo que posteriormente se

configuró como la exculpatoria de cientos de subordinados militares, muchos de ellos autores materiales del genocidio: aludo al principio de “obediencia debida”, polémico punto 30 de la sentencia (por todas, en la originaria publicación del CIDOB, Bergalli, 1985). De aquí en adelante, las concesiones que el Gobierno democrático presidido por Alfonsín hizo al poder militar provocaron que este comenzara una etapa de veloz rearme. Los no pocos retrocesos en que incurrió la política de derechos humanos del Gobierno democrático culminaron, primero en la aprobación de dos leyes ignominiosas, conocidas por las denominaciones populares de “punto final”, en diciembre de 1986 (Ley 23.492), y de “obediencia debida”, en junio de 1987. Y más tarde, en 1990, ya en funciones el siguiente Gobierno presidido por Carlos S. Menem, se dictaron los indultos que beneficiaron, junto a los comandantes condenados, también a quienes se denominaron jefes guerrilleros.

De este modo, cuando se habla de los nuevos regímenes surgidos en Occidente como producto de una transición, y sobre todo apoyados en elecciones democráticas, se

justifica la pregunta que emerge de una crucial paradoja: ¿olvido o memoria? Olvido puede significar cancelación del recuerdo o amnesia, y por tanto recurrir a la amnistía como vía jurídico-política para sellar esa cancelación. Pero también puede entenderse como preterición, postergación o relegación de la memoria y, en consecuencia, poder impulsar un posterior rebrote de las demandas de justicia. En la primera alternativa, el olvido de las violaciones de los derechos humanos, acontecidas a lo largo de un período de régimen ilegítimo, puede suponer que esa extinción del recuerdo tenga excepcionalmente un efecto de afianzamiento para el nuevo régimen democrático, como sucedió al comienzo de la transición en el caso de España. Esta es una situación que, aunque probada y reclamada su asunción colectiva a lo largo de los treinta años de sistema democrático e imperio de principios constitucionales, todavía sigue siendo discutida, pese a la reciente aprobación de una polémica Ley de Memoria Histórica (cuya denominación exacta es Ley de Extensión de Derechos a los Afectados por la Guerra Civil y la Dictadura). En la

Los juicios de Núremberg contra dirigentes nazis, en 1945. En la portada del artículo, los tres principales miembros de la junta militar argentina, Emilio Eduardo Massera, Jorge Videla y Orlando Ramón Agosti, durante la celebración de la fiesta nacional del país sudamericano.





© Reuters / Corbis

Excavaciones en un enterramiento colectivo de republicanos fusilados por los franquistas durante la Guerra Civil en Piedrafita de Babia, León. Julio de 2002.

segunda alternativa, la simple postergación de la memoria impide el cierre de las heridas y se ha dicho que sus reaperturas pueden condicionar la estabilidad de las nuevas instituciones (tal como ha ocurrido en Argentina y Chile, donde el paradigmático caso Pinochet ha generado no pocas incertidumbres en su sistema político y sólo en estos últimos tiempos ha parecido constituir un punto de consolidación para la democracia chilena).

Los estudios sociológicos sobre la memoria (Halbwachs, 1925) han puesto de manifiesto que los procesos que la hacen inteligible son de naturaleza exclusivamente “colectiva”. Mediante este tipo de procesos no sólo se reconocen los grupos sociales, sino que también se les da continuidad y se los hace persistentes en la medida en que mantienen viva la memoria colectiva. En este sentido, por lo tanto, las decisiones que permiten continuar investigaciones, profundizar averiguaciones, establecer relaciones entre autores, cómplices y víctimas, imputar delitos no atribuidos antes o, por fin, propender a deslindar jurisdiccionalmente responsabilidades, es decir, siempre a través del derecho vigente, en tanto que constituyan el resultado de impulsos colectivos, constituyen esfuerzos que no únicamente tienden a mantener viva la memoria sino que también, contrariamente a lo sostenido, dan vigor democrático a las nuevas estructuras políticas que surgen después de una transición. Hay estudios de gran profundidad acerca de cómo la investigación y juzgamiento de los hechos de atrocidad masiva por medio del derecho, teniendo en cuenta el caso argentino entre otros, fortalece la memoria colectiva, y hasta qué

punto la memoria promueve la solidaridad social (cfr. Ossiel 1995a; 1995b y 2005).

Lo que he intentado anunciar es que no usaré el adjetivo “histórica” para calificar a la “memoria” de la que me ocuparé. En efecto, pese a que el uso de tal calificativo parecería aportar un matiz de mayor expresividad al sustantivo “memoria”, pienso que procediendo así se incide en una redundancia viciosa de palabras o en un pleonismo, toda vez que, desde que se habla de ella, en el sustantivo “memoria” se inscriben recuerdos comunes que obviamente pertenecen a la historia. Por otra parte, esta demasía de las palabras, haciendo un uso innecesario del adjetivo, no existe en el lenguaje especializado, ni se encuentra en los orígenes del uso del concepto de “memoria” en las disciplinas sociales, y diré algo más al respecto. Ni Durkheim, –que fue el primero que recurrió a la categoría de la memoria colectiva, extraída de los fundamentales conceptos de solidaridad y conciencia colectiva (véase Durkheim, vol. I: 94)–, ni tampoco Ricoeur –para citar al más conspicuo de los autores recientes que se han ocupado de la cuestión (Ricoeur 2000 [2003])– han recurrido al empleo de la redundancia para calificar a la memoria. Sin embargo, el empleo de la locución “memoria histórica” parece, por lo menos con sorpresa para mí, haberse generalizado sin justificación epistemológica y metodológica algunas en el tratamiento que se da a las tentativas que se vienen realizando en España y en Cataluña, orientadas a la recuperación de todos aquellos sucesos, acontecimientos, participación de personas, decisiones, etc. configurados en

“El empleo de la locución ‘memoria histórica’ parece haberse generalizado sin justificación epistemológica y metodológica en el tratamiento de las tentativas que se realizan en España y en Cataluña orientadas a la recuperación de todos aquellos sucesos”.

los recuerdos que por olvido, ocultamiento, disimulación o falsedad forman parte de un período de la historia atravesado por acciones y situaciones extremadamente tensas y pasiones conflictivas.

“Movimentismo” social: Madres, Abuelas e H.I.J.O.S.

Las anteriores reflexiones no sólo pretenden dar énfasis, sino también señalar hasta qué punto la labor llevada a cabo en la República Argentina por los movimientos sociales de los familiares de víctimas del terrorismo de Estado ha permitido no únicamente mantener viva la memoria colectiva sobre el genocidio, sino asimismo dar nueva fuerza y vigor democrático a instituciones que habían demostrado una debilidad manifiesta frente al poder, aun cuando éste fuere legítimo pero ejercido con desprecio de dicha memoria.

Estoy aludiendo, obviamente, al proceso de ejemplar conducta ética demostrada por las Madres de Plaza de Mayo (en particular, Línea Fundadora), Abuelas de Plaza de Mayo, H.I.J.O.S. y demás asociaciones que, tanto en territorio argentino como en el exterior, han llevado a cabo, a lo largo de veinticinco años, una lucha contra la impunidad. El resultado de esta lucha se ha convertido en el espejo en el que se refleja tanto la corrupción de unos regímenes oprobiosos –como lo fueron las burocracias militares, antes la de 1966-1973 y luego la de 1976-1983–, como la connivencia de ciertos sectores de la sociedad argentina con la ignominia que supuso la brutal represión ejercida por esos regímenes sobre la disidencia. Basta recordar la celebración en 1978 en Argentina del Campeonato Mundial de Fútbol para ratificar la tolerancia más o menos consciente prestada al régimen militar por aquellos sectores sociales que apoyaban la dictadura y difundían, mediante una paráfrasis vergonzante, que ellos eran “derechos y humanos”, con el fin de menguar el fuerte impacto causado en la opinión internacional por el enunciado de *Argentinien die Folterrepublik*, difundido por los exiliados.

Un cuarto de siglo después del fin del último de los regímenes *de facto* (el más sangriento y despiadado), todos los argentinos –en particular los jóvenes– pueden comenzar a mirar hacia atrás con el convencimiento de que, gracias a la persistente labor de denuncia y reclamo de la verdad, las generaciones presentes y las futuras podrán hablar sin tapujos de ese negro período de su historia nacional. En efecto, después de las regresiones en que incurrieron los dos primeros gobiernos de la democracia reconstituida, a que hice mención antes, la incesante y pertinaz actividad de las Abuelas de Plaza de Mayo, con apoyo en un equipo de juristas íntegros, logró demostrar que el régimen militar

encabezado por Jorge Videla y Emilio Massera, en particular la Marina de Guerra, había llevado a cabo un siniestro plan sistemático de sustracción de menores cuando sus madres parturientas se encontraban secuestradas y desaparecidas. Más de quinientos niños siguieron ese camino, de los cuales noventa y seis hasta hoy han sido recuperados gracias al obstinado trabajo de Abuelas de Plaza de Mayo. Dichos hechos son constitutivos de unos delitos que inexplicablemente no fueron considerados por la Fiscalía, ni ciertamente por la Cámara Federal que dictara las condenas a los comandantes en noviembre de 1985.

Pero el ejercicio de esta actividad de denuncia de Abuelas ha sido tan eficaz que, hasta un sector de la clase judicial, siempre tan dependiente del poder político –como ha quedado demostrado por las manipulaciones de que fueron objeto en especial la Corte Suprema de Justicia y la jurisdicción federal, particularmente por el Gobierno de Menem–, se está revelando sensible a las exigencias de investigación, y varios jueces, algunos incluso que antaño no habían demostrado esta disposición, han procedido declarando procesamientos y detenciones (aunque estas fueran de carácter domiciliario, en su comienzo) contra los inductores o autores intelectuales que resultan ser, en gran medida, aquellos mismos comandantes indultados.

La justicia universal de los derechos humanos

Esta nueva situación en Argentina ha sido producto de los intensos reclamos formulados desde España por el Juzgado de Instrucción nº 5, a cargo de Baltasar Garzón, y por el mismo pleno de la Audiencia Nacional, según querrela inicial de la Asociación Progresista de Fiscales, encabezada por su secretario general, Carlos Castresana, y a la que se agregaron de inmediato otras instituciones y organizaciones de derechos humanos, para que un número de ciento setenta y ocho oficiales militares fueran puestos a disposición del primero en el proceso promovido por diferentes organizaciones. Pero igual repercusión –y quizá aún mayor– han tenido varios procesos, tramitados casi todos ante la Corte d’Assise de Roma (*cfr.*, por muchos, Miglioli, 2001). A consecuencia de ellos, en aplicación del principio de justicia universal, en una causa han sido condenados en contumacia al *ergastolo* o reclusión de por vida los ya conocidos represores, antiguos oficiales argentinos: Guillermo Suárez Mason (hoy fallecido) y Santiago Omar Riveros, junto con otros oficiales y suboficiales; en otra causa, a la misma pena han sido condenados los tristemente famosos miembros de la Escuela Mecánica de la Armada (ESMA): Jorge Eduardo Acosta, alias “Tigre”,

“El principio de justicia universal, en virtud del cual todo delito contra la humanidad puede ser perseguido y juzgado en cualquier jurisdicción en la que se promueva la acción, está acogido en los ordenamientos jurídicos español e italiano, dato que ensalza y prestigia ambos ordenamientos”.

En la página de la derecha, arriba, los nueve miembros de la junta militar argentina ante el tribunal de Buenos Aires, setiembre de 1985. Debajo, las Madres de la Plaza de Mayo en una de sus manifestaciones semanales ante el palacio de gobierno argentino.

Alfredo Ignacio Astiz, alias “Cara de Ángel”, Antonio Vanek, Héctor Antonio Febres (recientemente asesinado en las cómodas dependencias de la Prefectura Nacional Marítima que ocupaba) y Jorge Raúl Vildoza. Y en tiempo más próximo, la juez de Roma, Luisiana Figliola, según requerimiento del fiscal Giancarlo Capaldo, ha dispuesto las órdenes de captura internacionales de 140 militares argentinos, chilenos, paraguayos, bolivianos y brasileños que en la década de 1970 fueron organizadores y ejecutores del conocido como Plan Cóndor, que constituyó una auténtica multinacional del terror de Estado y de la desaparición de personas (cfr. Blixen 1998; Tognonato, *Il Manifesto* 27. Diciembre 2007).

El principio de justicia universal, en virtud del cual todo delito contra la humanidad –que responde a las características de lo establecido por la Convención de las Naciones Unidas (Convención de 26 de noviembre de 1968 de Naciones Unidas sobre Imprescriptibilidad de Crímenes de Guerra y de Lesa Humanidad)– puede ser perseguido y juzgado en cualquier jurisdicción en la que se promueva la acción, sin respeto a la *lex loci*, está acogido en los ordenamientos jurídicos español e italiano. Este dato ensalza y prestigia ambos ordenamientos, frutos de una filosofía constitucional, social y democrática de derecho. La resistencia estatal argentina, manifestada en tiempos de los gobiernos constitucionales surgidos después de la caída de la dictadura militar en 1983, a proceder como lo había solicitado la Audiencia Nacional española y como luego requirió la jurisdicción italiana si se aplica la condena solicitada, se amparó, por el contrario, en una visión restringida de la jurisdicción territorial a los límites fronterizos, principio que fue propio a la concepción del Estado nación, fruto del desarrollo de los Estados europeos durante el siglo XIX y trasladada a América en los procesos de descolonización e independencia de las metrópolis. Dicha forma-Estado quedó aferrada a un principio de soberanía interior que hoy está siendo vencido por el de la mundialización de la justicia. Este último fenómeno, insospechado hasta la Segunda Guerra Mundial, se considera en la actualidad como un rasgo de la nueva concepción del mundo globalizado pero, extrañamente, no responde ni a la revolución tecnológica, ni a la transfronterización del comercio (*lex mercatoria*), ni siquiera a la fluidez y movilidad del capital, ni tampoco a los impulsos de un poder supranacional. Antes bien, y quizá por el contrario a todos estos últimos, es la lógica consecuencia de lo que parecía una extraviada racionalidad, que ha sido, precisamente, la de los derechos humanos con la

que fue impulsada la Modernidad por el pensamiento iluminista, el origen y fundamento de tal rasgo.

De acuerdo con lo señalado, es sorprendente la porfiada obstrucción de llevar a término el Tratado de Roma (julio 1998), mediante el cual se decidió el establecimiento de una Corte Penal Internacional, precisamente ejercida por aquellos Estados más renuentes a ejercer una auténtica protección de los derechos humanos, como es el caso de los EE. UU. y China entre los siete que se opusieron desde un principio al Tratado. Porque, con la amplitud de información y conocimiento a la que se ha llegado en todo el planeta, ya no es más posible asistir impasiblemente a las graves y bárbaras violaciones de derechos humanos que se producen no sólo internacionalmente –por ejemplo, las atrocidades cometidas como consecuencia de una falsa “injerencia humanitaria” practicada por la OTAN en los Balcanes–, sino, asimismo, en el interior de los territorios nacionales por sus propias fuerzas de seguridad (por ejemplo, cuerpos policiales de Los Ángeles o Nueva York, cfr. Chevigny, 1995), hasta el punto de que el mundo ha tenido que asistir a las detenciones sin procesos legales de una categoría de personas bajo la denominación de “combatientes enemigos” en los campos de la prisión de Guantánamo (Cuba), o a las torturas y sevicias probadas de la prisión de Abu Ghraib en Bagdad (Irak) o a las más vergonzosas *extraordinary renditions* de personas que a través de numerosos aeropuertos europeos (entre ellos algunos españoles) en vuelos de la CIA, después de ser torturadas en lugares específicos de países de la Unión Europea, terminaban alojadas en alguno de los campos de Guantánamo (Informe emitido por el eurodiputado Claudio Fava, ponente de la comisión específica del Parlamento europeo presidida por el diputado suizo Dick Marty: www.europarl.europa.eu/comparl/tempcom/tdip/default_en.htm).

El segundo de los períodos con que me he permitido distinguir lo que llamé el “caso argentino” arranca con la nueva institucionalidad democrática que se instala en Argentina, tras la profunda crisis económica y sociopolítica de los años 2000 y 2001. Las sucesivas y veloces sustituciones de presidentes de la nación amparados en una institucionalidad sumamente frágil, aunque en el marco constitucional, propició una opción de minorías que instaló en la escena política a Néstor Kirchner, anterior gobernador de la provincia de Santa Cruz. Este fue sustentado por un denominado Frente para la Victoria, reunión de flecos del Partido Justicialista (PJ) y extrapartidarios. El PJ, más allá de reflejar serios enfrentamientos internos entre facciones que se declaraban



© Carlos Carrión / Sygma / Corbis



© Patrick Zachmann / Magnum Photos

herederas del peronismo histórico, estaba intervenido por la justicia electoral. Kirchner supo conquistar consenso en sectores de la antagonista Unión Cívica Radical, así como en otros ámbitos de la izquierda democrática, y se presentó a la convocatoria electoral de presidente de la nación Argentina el 25 de mayo de 2003. Tras una segunda vuelta electoral (*ballotage*) a la que no se presentó la opción encabezada por Carlos S. Menem, sucedió a Eduardo Duhalde, quien debiendo completar el mandato inconcluso de Fernando de la Rúa, renunció antes de tiempo, por lo que Kirchner ejerció su mandato en los cuatro años correspondientes además de los pocos meses restantes del mandato inconcluso del ex presidente radical De la Rúa.

Una de las más fuertes razones que afirmaron a Kirchner no sólo en el seno del electorado que lo votó, sino también en otras vastas áreas de la ciudadanía, fue la enérgica y consistente política de derechos humanos que había reclamado en su campaña política. La derogación de las ignominiosas leyes “del olvido” se convirtió en un *desideratum* de dicha política. No obstante, conviene resaltar que para alcanzar este objetivo el terreno ya había sido debidamente preparado. Había que considerar el elevado número de causas penales que, iniciadas en su momento contra jefes militares y subordinados por gravísimas violaciones de derechos humanos (detenciones-*desapariciones*, torturas, violaciones, vejaciones de todo tipo), habían sido archivadas cuando los acusados interponían la prescripción autorizada por la ley de “punto final” o la excusa de “obediencia debida”. Un primer antecedente lo constituyó la derogación de ambas leyes por el Parlamento argentino el 24 de marzo de 1998 (aniversario del golpe de Estado de 1976), y mediante la Ley 24.952, por la cual ningún acusado por hechos cometidos durante la represión dictatorial podría excusarse a partir de esta última fecha con el aberrante principio de la “obediencia debida”, principio que ya había sido desnudado en toda su entidad falaz y encubridora por una doctrina jurídico-penal democrática (cfr. Baigún, 1986; 2000; Rivacoba y Rivacoba, 1987).

Mas el detonante decisivo para desencadenar el proceso de eliminación de obstáculos a fin de llegar al definitivo procesamiento de los responsables por la barbarie criminal y genocida fue la sentencia del juez federal Gabriel R. Cavallo de 6 de marzo de 2001, recaída en un proceso en el que se alegaba la excusante. Sin embargo, el fallo tomó arraigo en una sentencia de la Corte Suprema de Justicia (fallos 310-1.162, causa n° 44) en la que se asimilaban ambas leyes –de prescripción privilegiada o de “punto final” y la de “obediencia debida”– a la creación de un ordenamiento *sui generis*, ajeno al Estado de derecho, violatorio de los principios constitucionales por asumir, con los efectos que las leyes provocaban, una capacidad de olvido, pues ellas traducían sus consecuencias en una auténtica amnistía, lo que constitucionalmente no era asimilable.

Pero, si bien el marco legislativo comenzaba a aclararse en el sentido de eliminar impedimentos para profundizar el análisis jurídico-penal de las graves violaciones de derechos humanos, quedaban aún pendientes de remover aquellas situaciones que trababan el definitivo procesamiento de los aberrantes delitos de lesa humanidad, mientras que los procesos por desapoderamientos de hijos nacidos en cauti-



“En la difícil transición jurídico-política de la República Argentina, pese a todos los frenos y retrocesos producidos desde 1983, se ha impuesto la más fuerte presencia de un discurso sobre los derechos humanos tanto en la doctrina como en la jurisprudencia.”

verio y entregados a supuestos padres adoptivos habían continuado su andadura, pues semejantes ilícitos no habían quedado cubiertos por las leyes del olvido. Mas, para que aquella sentencia del juez Cavallo y alguna otra posterior dictada por el juez Bonadío con la misma orientación afirmaran una jurisprudencia que se generalizase a cualquier otra situación semejante, fue necesario que el Congreso Nacional declarase la nulidad de las dos leyes ignominiosas, lo que aconteció el 25 de agosto de 2003. No obstante, como en Argentina únicamente la jurisdicción puede declarar la inconstitucionalidad de leyes, fue la Corte Suprema de Justicia la que, en un fallo histórico de 14 junio de 2006 y contando con una mayoría de siete de sus miembros (los otros tres restantes, por diversos motivos, se abstuvieron o divergieron), declaró la inconstitucionalidad de las leyes de impunidad. La misma Corte, aunque también por mayoría, decidió el 13 de julio de 2007 la inconstitucionalidad del indulto que había favorecido al ex general Santiago Omar Riveros y la nulidad del Decreto 1002 que el entonces presidente Menem había emitido en 1990, con el que se incluía a 37 miembros de las Fuerzas Armadas que estaban procesados, aunque nueve de ellos ya habían fallecido, y a otros nueve dirigentes de la organización armada Montoneros.

Pero como el indulto en la legislación penal argentina es una medida de perdón que extingue únicamente la pena y sus efectos, pudiendo ser decretado por la jurisdicción sólo respecto a personas individuales y a delitos concretos, la consecuencia de aquella nulidad se proyectó sobre todas las situaciones que habían beneficiado a militares e integrantes de otras fuerzas de seguridad, procesados y/o condenados por crímenes cometidos durante la dictadura. Así quedó cerrado el proceso legislativo y jurisdiccional mediante el cual se reabrieron las causas penales archivadas por aplicación de la prescripción privilegiada o la excusa justificatoria que habían impulsado las dos leyes del olvido, en las que en el presente están recayendo sentencias o bien se alentaron la apertura de otras contra miembros de las fuerzas armadas y cuerpos de seguridad, acusados de las gravísimas violaciones de derechos humanos hasta 1983. Ocurrió lo propio en aquellas en las que el indulto sólo había paralizado la pena.

Ahora bien, la presentación de este cuadro legislativo y jurisprudencial que hasta ahora ha servido para las condenas de algunos pocos represores (Julio Simón, Etchecolatz, Von Wernich), pese al vasto consenso social que han alcanzado, ha dado lugar, no obstante, a que se alcen opiniones y algunos llamamientos de medios de comunicación que preguntan e insisten en por qué las leyes y las sentencias condenatorias

únicamente se declaran respecto a las violaciones de derechos humanos llevadas a cabo por miembros de Fuerzas Armadas y de Seguridad o elementos civiles que actuaron junto a aquellos, pero no dicen lo propio respecto a antiguos militantes o jefes de organizaciones armadas que, en su momento, actuaron contra los gobiernos militares de la represión. Este es un asunto que merece algunas consideraciones últimas.

En efecto, a estas alturas de la exposición no es posible entrar en profundidad en un eventual debate sobre la naturaleza de los delitos sobre los que está planteado el juzgamiento de los militares acusados. A todas luces se trata de delitos de lesa humanidad, y son los mismos que aquellos a los que se refieren varias convenciones internacionales, pero, en especial la Convención sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y de los Crímenes de Lesa Humanidad de 1968-1970. Mas, en lo que atañe a la imprescriptibilidad de este tipo de delitos y a quiénes pueden ser sus autores, el artículo II de dicha Convención dejó establecido que sólo pueden considerarse como tales los delitos cometidos por los representantes de la autoridad del Estado y por los particulares que participen en su comisión (*cfr.* art. II Convención 1968-1970). Esta ha sido la interpretación e instrucción dada por el Procurador General de la nación Argentina a todos los fiscales para que sólo consideren delitos de lesa humanidad los cometidos desde el aparato del Estado y la que ha aplicado la Sala I de la Cámara Federal de Buenos Aires en una causa en la que se juzgaba a siete componentes de una organización armada por la colocación y explosión de una bomba en un comedor del Departamento Central de Policía que causó veinticuatro muertos y numerosos heridos, recogiendo tres fallos de la Corte Suprema de 2004 y de 2005 recaídos en los casos de Arancibia Clavel (asesinato del general chileno Prats y su esposa Sofía Cuthbert, en Buenos Aires), el de Julián Simón (o caso “Poblete”), y al denegar la extradición del etarra Jesús Lariz Iriondo acusado de participar en atentados en España, respectivamente. Todos estos siguiendo la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, conocida como “Barrios Altos”.

Siendo esto así, y en aplicación del concepto de “crímenes de guerra”, queda desterrada de tal interpretación la posibilidad de atribuir a las organizaciones armadas que actuaron en Argentina en el período del terrorismo de Estado el hecho de haber cometido delitos de lesa humanidad. Y ello es así puesto que la actividad de estas últimas no tuvo ni la duración ni la intensidad necesarias para haber podido mantener un conflicto armado interno, pese a haber realizado hechos aberrantes con daños inconmensurables



© Tramonto / Age Fotostock

Estudiantes detenidos por la policía argentina en el transcurso de una manifestación contra la dictadura en Tucumán, julio de 1972. En la página anterior, Videla y Massera durante la celebración del juicio contra la junta militar en Buenos Aires, septiembre de 1985.

(cfr. a este respecto la reciente contribución de Schiffrin 2008). Por lo demás, la tipificación penal del terrorismo no existe en la legislación argentina y tampoco se podría incluir en esa calificación los hechos que se atribuyeron a las organizaciones armadas. Mas, ha habido recientemente interpretaciones divergentes y en algunos casos (como en el que dio lugar a la interpretación opuesta del Procurador General antes citada) se insistió (por parte del fiscal general de Rosario-Santa Fe Claudio Palacín y el juez Germán Luis Antonio Sutter Schneider) en que los hechos en cuestión (secuestro y muerte del coronel Argentino del Valle Larrabure en 1974), obra de una organización militar, habían constituido delitos de lesa humanidad y cometidos en un contexto de conflicto armado interno. Esta tesis (llamada ahora “justicia completa” por sectores simpatizantes con la represión militar) reaviva la más antigua denominada “teoría de los dos demonios”, la cual supuso una demonización de ambos contendientes y respondía a un deseo de la sociedad civil de arrojar el mal lejos, fuera de sí misma, y ocultar,

de ese modo, que los denominados terroristas y los represores no venían de quién sabe dónde, sino que surgían de la entraña misma de la sociedad argentina.

En este marco de profunda contradicción jurídico-política no puede evitarse mencionar las decisiones y el comportamiento de jueces que en pleno desarrollo de gobiernos constitucionales más fuertes, como los del presente período, demuestran unos posicionamientos proclives a favorecer las situaciones de los represores en prisión (caso Bisordi, actualmente juez jubilado de la Cámara Nacional de Casación Penal). Estas situaciones traen el recuerdo de otra semejante, provocada también en el comienzo de la recuperación democrática en 1983, con y por jueces que provenían de un pasado inconstitucional, a quienes el gobierno democrático del presidente Alfonsín, pudiendo desplazarlos constitucionalmente, prefirió confirmar en sus cargos, facilitando así no sólo su *travestimiento* democrático, sino también el procesamiento y enjuiciamiento de los militares genocidas por quienes habiendo sido nombrados en sus cargos por los

propios jefes militares, ahora acusados, condenaban a sus mandantes de entonces (cfr. Bergalli, 1985, *op cit.*). Mas, en la actualidad y a partir de la reforma de la Constitución en 1994, el Estado argentino (y también sus provincias) cuentan con órganos de gobierno de la Administración de justicia (los conocidos como Consejos de la Magistratura), los cuales son los únicos entes con capacidad para entender en las cuestiones relativas a la disciplina y responsabilidad de los jueces, tarea que se espera cumplan respecto a jueces que aún hoy reivindican el pasado.

Llegados a este punto, y para concluir, hay que decir que en la difícil transición jurídico-política que se ha verificado en la República Argentina, pese a todos los frenos y retrocesos producidos a lo largo de los veinticinco años transcurridos desde su comienzo en 1983, se ha impuesto la presencia más intensa de un discurso sobre los derechos humanos tanto en la doctrina como en la jurisprudencia, que ha mejorado aun la tradición establecida en el derecho penal internacional desde su configuración en la segunda posguerra mundial. Este laboratorio jurídico está permitiendo reconstruir paulatina y trabajosamente los lazos de la solidaridad, base y entramado de la memoria colectiva en Argentina, aun cuando todavía haya sectores que traten de impedirlo. **M**

30 de septiembre de 2008.

Referencias

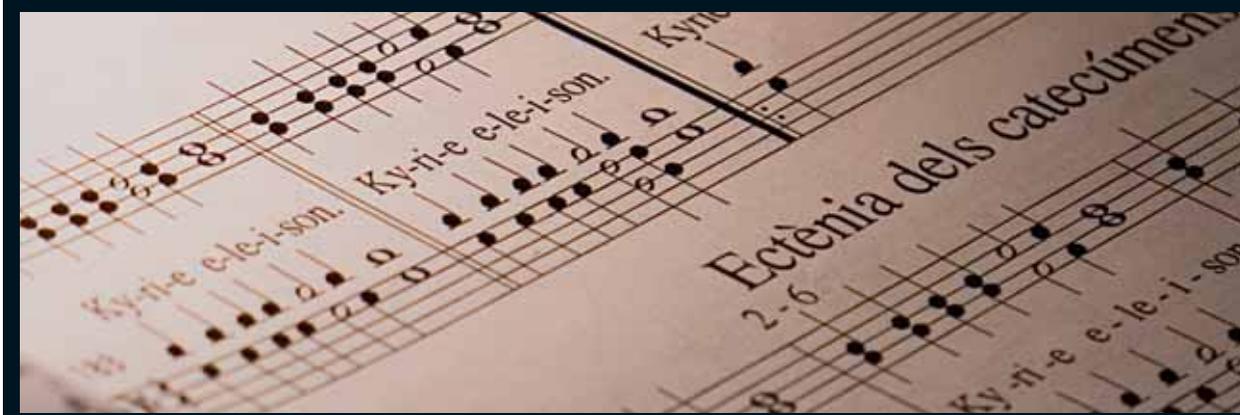
- Artículo II de la Convención sobre imprescriptibilidad** (véase abajo), 1968-1970: "Si se cometiere alguno de los crímenes mencionados en el artículo I, las disposiciones de la presente Convención se aplicarán a los representantes de la autoridad del Estado y a los particulares que participen como autores o cómplices o que inciten directamente a la perpetración de alguno de esos crímenes, o que conspiren para cometerlos, cualquiera que sea su grado de desarrollo, así como a los representantes de la autoridad del Estado que toleren su perpetración."
- Bergalli, R.** (1985). "Argentina: aspectos de una sentencia y sus repercusiones". *Afers Internacionals* n.º 7, otoño-invierno (Crónica). Barcelona: CIDOB: 121-124. [También en diferentes publicaciones de países latinoamericanos.]
- Bergalli, R.** (1987). "Argentina: cuestión militar y discurso jurídico del olvido". En: DOXA - *Cuadernos de Filosofía del Derecho* 4, Alicante - Madrid: 381-395.
- Blixen, S.** (1998). *Operación Cóndor: Del archivo del Terror y el asesinato de Letelier al caso Berríos*. [Presentación de Roberto Bergalli.] Barcelona: Virus Crónica.
- Convención sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y de los Crímenes de Lesa Humanidad** 1968-1970. Adoptada y abierta a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2391 (XXIII), de 26 de noviembre de 1968. Entrada en vigor el 11 de noviembre de 1970, de conformidad con el artículo VIII. En la República Argentina esta convención tiene rango constitucional por la Ley 25.778.
- Chevigny, P.** (1995). *Edge of the Knife. Police violence in the Americas*. Nueva York: The New Press.
- Durkheim, E.** (1985). *De la división social del trabajo*. Vol. I y II [trad. G. Posada.] Barcelona: Editorial Planeta- De Agostini.
- European Parliament 2006 Resolution on the alleged use of European countries by the CIA for the transportation and illegal detention of prisoners, adopted midway through the work of the Temporary Committee (2006/2027(INI))**. 6 de julio de 2006. Comité temporal sobre la supuesta utilización por parte de la CIA de países europeos para el transporte y la detención ilegal de prisioneros. Bruselas: TDIP. (http://www.europarl.europa.eu/compar/tempcom/tdip/default_en.htm)
- Halbwachs, L.** (1994 [1925]). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Editions Albin Michel. [Existe versión en castellano (trad. M. A. Baeza y M. Mújica), postfacio G. Namer, 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Editorial Anthropos.]
- Jiménez de Asúa, L.** (1964). 3ª ed. *Tratado de Derecho Penal*, t. II. Losada: Buenos Aires.
- Miglioli, G.** (2001). *Desaparecidos. La sentenza italiana contro i militari argentini*. Fondazione Internazionale "Lelio Basso". Associazione Culturale "Ponte della Memoria", Roma: Manifestolibri.
- Osiel, M.** (1995a). "Dialogue with Dictators: Judicial Resistance in Argentina and Brazil". En: *Law & Social Inquiry-Journal of the American Bar Foundation*. Vol. 20, número 2, primavera: 481-560, The University of Chicago Press.
- Osiel, M.** (1995b). "Ever Again: Legal Remembrance of Administrative Massacre". En: *University of Pennsylvania-Law Review*. Vol. 144, número 2, diciembre: 463-704.
- Osiel, M.** (2005). "The Banality of Good: Aligning Incentives Against Mass Atrocity". En: *Columbia Law Review*, Columbia University Press, Vol. 105, 1751: 1751-1862.
- Ricoeur, P.** (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Editions du Seuil. Existe una versión en castellano (trad. A. Neira) 2003. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta, 539-591.
- Schiffirin, L.** 2008. "Delitos de lesa humanidad y delitos políticos". En *Página/12*, Buenos Aires. N.º13, octubre.
- Tognonato, C.** 2007. "Caccia al Condor, si parte in Italia", en: *il Manifesto*. Roma. N.º 27, diciembre: 9.

Nota

- * Habiendo sido entregado ya este texto a la dirección de la publicación con un par de meses de antelación a la fecha en la que se introduce la presente nota (15 de diciembre de 2008), se difunde al conocimiento público la decisión adoptada en 16 octubre por el juez D. Baltasar Garzón a cargo del Juzgado nº 5 de la Audiencia Nacional, por la cual el nombrado resuelve básicamente declarar su competencia para entender en las actuaciones previas promovidas ante la presentación de veintidós asociaciones denominadas de la "memoria histórica", y diez particulares, entre diciembre de 2006 y septiembre de 2008, todas ellas por presuntos delitos de detención ilegal basadas en los hechos que se describen en las mismas, fundamentalmente por la existencia de un plan sistemático y preconcebido de eliminación de oponentes políticos a través de múltiples muertes, torturas, exilio y desapariciones forzadas (detenciones ilegales) de personas a partir de 1936, durante los años de Guerra Civil y los siguientes de la posguerra, producidos en diferentes puntos geográficos del territorio español. (Primero de los Hechos del Auto del juez Garzón). No resulta sencillo sintetizar en una nota los otros puntos de la decisión ni tampoco emitir una valoración de la misma, en particular por las evoluciones y desarrollo procesal que ella pueda tener. Desde ya, al día siguiente de tal decisión, el mismo magistrado convirtió en sumario tales actuaciones, con lo que la Fiscalía ante la Audiencia y los propios denunciados se encontrarán presumiblemente obligados a presentar solicitudes de reforma en lugar de recursos de apelación ante la propia Audiencia, valiéndose de disposiciones procesales que los regulan, lo que todavía otorgará más margen al juez Garzón para seguir resolviendo en el mismo sumario. Pero sí conviene minimamente referir que por el auto de Garzón se pide a los registros civiles certificado de defunción de Francisco Franco y de otros 34 responsables "del derrocamiento del Gobierno legítimo de España"; se reclama al Ministerio del Interior la identificación de los máximos dirigentes de Falange Española entre el 17 de julio de 1936 y 1951; se constituye un grupo de expertos para estudiar, analizar y dictaminar sobre el número, lugar, situación e identificación de las víctimas en el período, cuyos restos se encontrarían en fosas diseminadas en buena parte del territorio de las distintas comunidades autónomas; se conforma un grupo de Policía Judicial que pueda acceder a registros públicos o privados para obtener información; y, se autorizan -por el momento- diecinueve inhumaciones solicitadas por las asociaciones demandantes, entre las cuales podrá encontrarse la del poeta Federico García Lorca.
- En consecuencia, el inclito juez Garzón presuntamente ha querido investigar la insurrección contra el Gobierno de la República española, aunque deberá ceñirse, a lo sumo, a indagar sobre el destino de las personas "desaparecidas", cuyo número se calcula en 114.266, según los denunciados. Sin embargo, el sumario a cargo del juez Garzón se inscribe en el marco contextual de unos delitos que han de ser calificados como crímenes contra la humanidad. Con ello, y pese a todas las objeciones que han comenzado a levantarse -en su mayoría procedentes de posiciones ideológicas y políticas vecinas a la tradición conservadora o de derecha-, las decisiones de Garzón pueden constituirse como puntos de ruptura en el acervo de lo que ha sido denominado como la "transición" política hacia la democracia, la que a lo largo de treinta años pareció haber optado por el "olvido" y no por reconstruir la memoria colectiva. Pero la investigación judicial de Garzón no ha prosperado, pues ante el discutido recurso del fiscal que fuera aceptado en 7 de noviembre de 2008 por la Audiencia Nacional, ésta suspendió en "vía cautelar" la apertura de las fosas con presuntos restos de fusilados. Ante ello, el juez se adelantó y declinó su competencia en favor de los juzgados en cuyas jurisdicciones se encuentran tales fosas. Sin duda, es prematuro llegar a valorar estas alternativas jurisdiccionales, no únicamente porque no sea posible decir en este punto que las posibles decisiones jurisdiccionales futuras puedan "abrir la caja de los truenos" sobre la Guerra Civil y sus causas, sino también porque ciertos sectores de la sociedad española comienzan a poner en tela de juicio los comportamientos osados o audaces de Garzón, algunos de los cuales caen bajo la sospecha de un mero oportunismo, pese a ser radicalmente adoptados en el contexto jurídico de la forma-Estado constitucional y social, democrático de derecho.



DEU ÈS AMOR





Los dioses de la ciudad

Fotos **Pere Virgili**



La sociedad madura con el diálogo entre religiones. Y éstas cambian al dialogar entre sí y con todas las tradiciones de pensamiento. El espacio urbano contribuye a descubrir la riqueza del intercambio para edificar los valores compartidos desde la necesaria diferencia.

Campanarios, chimeneas y cielos

Texto **Jordi López Camps**

Ex director general de Asuntos Religiosos de la Generalitat

En Cataluña, la religión ha contribuido a determinar la identidad de las ciudades. Algunos rostros de la ciudad reflejan la influencia del hecho religioso. La silueta urbana que se recorta en el horizonte está presidida por el campanario de la iglesia. La trama urbana de muchas ciudades y pueblos está dibujada en torno a un centro donde coinciden ayuntamiento e iglesia. Las fiestas, las calles y los barrios poseen claras referencias religiosas. El paisaje, el tiempo y el espacio urbano muestran directamente la huella de lo religioso.

En las ciudades se construye civilidad. Las metrópolis son lugares de encuentro donde se viven el diálogo, la tolerancia y el respeto. Son urbanidad. Basta observar con atención cualquier acontecimiento urbano para apreciar en él los diversos modos de ser y pensar, de vivir y convivir. Avenidas, calles, jardines y plazas son otros tantos escaparates de la diversidad cultural. En ellos se manifiestan los valores, tradiciones, esperanzas e ilusiones que estructuran el alma de una ciudad. La mirada atenta muestra que la armonía y el diálogo articulan esa diversidad construyendo urbanidad.

Las tradiciones religiosas son parte de la diversidad cultural de la sociedad. Las confesiones religiosas, desde la más presente y arraigada en la realidad social hasta las nuevas religiones, algunas venidas a través de los flujos migratorios, están presentes en la plaza pública. La mayor parte de las religiones tienen origen urbano. Las urbes modernas, sus espacios públicos, vuelven a ser nuevas ágoras para definir proyectos de convivencia a partir de la interacción de distintos modos de entender el mundo y la vida. El espacio urbano se convierte en lugar privilegiado de diálogo y mestizaje. La sociedad va madurando su alma mediante el diálogo entre las distintas religiones. Y éstas cambian cuando dialogan entre sí y con las distintas tradiciones del pensamiento. Basta tener mirada curiosa y espíritu abierto. Las identidades seculares se transforman cuando las distintas visiones del mundo interactúan desde la sinceridad de sus particularidades. Ahora bien, ninguna religión puede pretender tener el monopolio de la salvación o de la feli-



ciudad. El espacio urbano contribuye a relativizar las verdades particulares y descubrir la riqueza del diálogo para construir los valores compartidos desde la necesaria diferencia.

El espacio público se ha secularizado. Los poderes públicos, en lugar de legitimarse por la voluntad divina, lo hacen por decisiones de la voluntad popular. Esta circunstancia concede a las religiones más libertad para proponer sus juicios morales. La laicidad se ha convertido en la mejor garantía de libertad para las religiones modernas, pese a que algunas piensen lo contrario. El espacio público laico da a las religiones la oportunidad de ofrecer sus valores y exigir respeto a su misión. Gracias al respeto y la tolerancia, virtudes propias de las comprensiones positivas y abiertas de la laicidad, las religiones pueden dar razón de su esperanza sin temor a verse perseguidas o reducidas a la marginalidad en la periferia de la historia.

La laicidad del espacio público se complementa con la defensa y fomento de la libertad religiosa, como claro complemento de la libertad de conciencia. Gracias a ella los creyentes pueden vivir y celebrar públicamente su fe, y las instituciones religiosas pueden expresar sin impedimentos a la sociedad sus propuestas de sentido. Las religiones son un conjunto de experiencias personales y comunitarias que no pueden quedar recluidas en las comunidades de fe o en las vivencias particula-

res. Sin religión, no hay ciudad. Baudelaire lo expresa bien en uno de sus poemas: “Las manos bajo el mentón, de lo alto de la mansarda / veré cantar los talleres y charlar mañana y tarde / campanarios, chimeneas: mástiles de la ciudad / y también enormes cielos que evocan la eternidad” (“Cuadros parisinos”, poema número 86 de *Las flores del mal*).

Las ciudades ofrecen a la cultura contemporánea el entorno idóneo para renovar las conciencias personales y construir conjuntamente los principios y valores universales que permiten una convivencia ordenada y pacífica, fuente primera de felicidad y bienestar. La democracia urbana se basa en las interacciones en la plaza pública para afirmar los valores de convivencia. En las ciudades se proponen las virtudes cívicas; en las ciudades, con su carácter plural y mestizo, se destilan los valores cívicos universales a partir de la interacción de una pluralidad de principios particulares procedentes, entre otros orígenes, de las religiones. Las ciudades deben facilitar que las religiones estén presentes en el proceso de definición de los valores de convivencia identificados como valores universales. Son valores que tienen que proponerse como absolutos porque no pueden transgredirse en ningún caso. Las religiones deben contribuir activamente a definir dichos valores, junto a otras tradiciones de pensamiento, algunas de las cuales pueden tener de manera concreta en sus idearios la consideración de que las religiones tienen que desaparecer. Gracias al diálogo sobre los valores se humaniza la sociedad. Las religiones, en este sentido, tienen mucho que aportar porque tienen propuestas de esperanza que van dirigidas al corazón de las personas. Las religiones deben comunicar su mensaje. Este diálogo, especialmente el interreligioso, facilita que algunas religiones, habituadas a expresarse en otra matriz cultural, se adecuen al patrón cultural de nuestra sociedad.

El gobierno de la ciudad debe garantizar que las religiones puedan aportar sus valores en las mismas condiciones que otras formas del pensamiento contemporáneo. Este encuentro para construir la civilidad es la mejor estrategia para combatir el relativismo de valores propio del momento actual. La incapacidad de discernimiento moral no es una virtud que deba considerarse principio universal; es un fracaso de determinada cultura o modelo de sociedad. Por eso los poderes públicos, sin abandonar su carácter laico, deben fomentar aquellas tradiciones de pensamiento y religiosas que quieran compartir sus valores. Porque ese es el camino que hay que seguir para identificar aquellos valores que permiten ordenar la convivencia en forma de propuesta moral para el momento presente. El elogio del relativismo y su favorecimiento no hace mejores nuestras ciudades.

El diálogo urbano entre las religiones no significa diluir su identidad en un magma de tradiciones y creencias. El valor de la diversidad religiosa es un bien si las tradiciones religiosas son fieles a sus respectivas identidades particulares. La construcción de la civilidad humanizada reclama la práctica sincera de los valores propios de cada una de las religiones. Hay que rehuir los sincretismos buenistas. Hay que afirmar las identidades propias desde la diversidad. Pluralismo no significa uniformización, sino respeto a la diferencia y afirmación de las identidades que hacen posible la diferencia. La ciudad de la diferencia respeta aquello que cada uno tiene de particular y que lo hace único y distinto al otro, a la vez que defiende la igualdad y la no discriminación dentro de esa pluralidad. **M**

El paisaje, el tiempo y el espacio urbano muestran directamente la huella religiosa. En la imagen, panorámica de Barcelona desde el tanatorio de Sant Gervasi, con la cúpula de la capilla del centro en primer plano.





Los dioses de la ciudad

El espacio comunitario

La ciudad, donde se registra la mayor concentración de población, es uno de los emplazamientos privilegiados para las comunidades religiosas. La religión nace, crece y se expande a partir de la ciudad, y desde ésta llega después a las zonas rurales y a cada casa.

La religión, siempre en medio de la ciudad

Texto **Francesc Romeu i Torrents**
Sacerdote católico y periodista

El concepto mismo de religión, que etimológicamente viene del latín, de la palabra *re-ligare* (de “religar”, por tanto), presupone e implica la idea de una comunidad de creyentes que se sienten muy estrechamente vinculados por una misma noción de trascendencia o por una misma imagen de Dios. Dicho de otro modo, creyente no es sólo aquel que se siente religado, unido más estrechamente, a un Dios trascendente, sino que también lo es aquel que se siente religado a otros creyentes, con los cuales forma la comunidad religiosa. No serviría aquí aquello que decían nuestras abuelas y que todavía repetimos algunos de nosotros: “Que todo el mundo crea lo que quiera, mientras no cause daño a nadie”, sino que lo que convendría decir es: “Que todo el mundo crea lo que quiera mientras eso lo acerque, lo hermane y lo ligue con alguien”.

De ello podríamos concluir que, allí donde hay gente, hay creyentes, y donde hay creyentes hay comunidades religiosas. Por eso afirmamos –y en este artículo nos dedicaremos a ello suficientemente– que la ciudad, que es uno de los lugares de máxima concentración de población, es uno de los emplazamientos privilegiados para las comunidades religiosas. O, incluso, podríamos atrevernos a afirmar todavía más: la religión nace, crece y se expande a partir de la ciudad y, desde ésta, llega después a las zonas rurales y a cada casa, esté donde esté. No al revés. El Cairo, Jerusalén, Atenas, Constantinopla, Roma y muchas otras son las ciudades de las religiones. Como también lo son para nosotros Tarragona (la Imperial Tarraco) o Barcelona (la Barcino romana).

Lo sagrado y lo profano

Como muy bien nos señalaron los estudiosos de la fenomenología de la religión, lo primero que toda religión hace es separar dos espacios fundamentales: lo sagrado y lo profano. Lo sagrado se convertirá en el espacio de Dios, mientras que lo profano será el espacio de los hombres. Uno permanecerá en lo oculto o quedará reservado únicamente a unos cuantos, mientras que el otro será un espacio abierto para todos. Mientras que lo profano estará expuesto a la luz y a la mirada

de todos (del latín *pro-fanus*); en cambio, lo sagrado permanecerá escondido a la mirada, oculto por un velo, y precisará, por tanto, de una “re-velación” para que sea llevado a la luz.

Dicho esto, y si pensamos que las dos coordenadas de la vida de los humanos son el tiempo y el espacio, debemos afirmar a continuación que habrá un espacio sagrado y un tiempo sagrado; del mismo modo que habrá un espacio profano y un tiempo profano. En las dos realidades, tanto en el espacio como en el tiempo, la religión ha hecho distinciones y separaciones. Por lo que se refiere al tiempo podemos asegurar que todas las religiones han hecho su propio calendario y son las religiones las que han distinguido cuáles son los días de trabajo y cuáles los días festivos. Todavía hoy, nuestros calendarios son una serie de fiestas religiosas, y durante muchos años el gran medio de comunicación de las religiones ha sido su propio calendario.

Y por lo que se refiere al espacio, las religiones, todas, han establecido una separación bien clara de territorios. Incluso la religión cristiana –que es la de la encarnación de Dios, del Dios hecho hombre, y que por tanto cree que Dios ha abandonado su espacio sagrado (propio) para pasar a ocupar un lugar más en el espacio de los hombres (ajeno), en Jesucristo– ha seguido marcando espacios reservados (el sagrario, el presbiterio, el altar). Aunque para el cristiano siempre exista la duda de que el otro puede ser Dios que pasa, y que por tanto hay que tratar a todo el mundo como si fuese Dios mismo.

Sorprende mucho en este sentido la identificación que hace Jesús con el pobre, el hambriento, el que tiene sed, el que no tiene ropa, el que está enfermo o en prisión (Mt 25,31-46). En cierto modo, si nos tomásemos esto al pie de la letra, el cristiano rompe totalmente la separación entre sagrado y profano y hace que lo que es más sagrado (Dios) pase a ser lo más profano (una persona humana); para que lo más profano (la persona humana) pueda tener después la vida sagrada (la vida de Dios). Así, el tiempo de los hombres (limitado) pasa también a ser el tiempo de Dios (eterno). El hecho central de



© Kurwenal / Prisma



© The Art Archive / Corbis

Sobre estas líneas, el **Llibre Vermell de Montserrat** (siglos XIV-XV), que se conserva en la biblioteca del monasterio, y ruinas del templo de Ártemis en Éfeso. A la derecha, judío ortodoxo en el Muro de las Lamentaciones, en Jerusalén. Abriendo el artículo, la iglesia cristiana ortodoxa del Santo Sepulcro, también en Jerusalén.

esta afirmación pasa por la Resurrección de Jesucristo, núcleo de la fe de los cristianos.

Del lugar de culto a la ciudad de los creyentes

Todo esto, que puede parecer que no venga al caso, era para trazar una clara distinción entre lo que es un lugar de culto y lo que es una comunidad de creyentes. Si lo distinguimos, podremos entender que haya lugares sagrados en zonas rurales o aisladas de los lugares en los que vive la gente o incluso en zonas desérticas –eso son los santuarios de las religiones–, pero la comunidad de creyentes únicamente podemos encontrarla en la ciudad, la villa o el pueblo. Las religiones primitivas sacralizan muchos espacios de culto en la naturaleza o en las fuerzas telúricas, anteriores a ellas, y que hoy en día todavía son santuarios de las religiones más evolucionadas, en lo alto de las cumbres de las montañas o en enclaves muy estratégicos (como por ejemplo, entre nosotros, Montserrat), pero las comunidades religiosas primitivas eran totalmente urbanas.

Por ejemplo, las antiguas raíces hebreas habían dado sentido a un amplio territorio que era la Tierra Prometida (la tierra de los cananeos, Palestina, el actual Israel). En esa gran franja



© Erich Hartmann / Magnum Photos / Contacto

de tierra había ya muchos lugares de culto anteriores, cananeos o fenicios, pero éstos se fueron entrelazando más tarde con los de la más genuina raíz judía. Así encontramos el lugar en el que Dios llamó a Abrahán, en Betel (que en hebreo quiere decir “la casa de El”, es decir, la casa de Dios), donde se construyó un altar (el primer santuario del judaísmo, según Gn 12,8 y 28,19). Posteriormente Jacob puso allí también una piedra plantada (una estela, como ya hacían antes las religiones mesopotámicas) ungida con aceite (es decir, consagrada), como un pilar (símbolo de la presencia de una divinidad). Pero aquellos lugares de la antigüedad, por su importante culto, pasaron luego a ser pueblos importantes o grandes ciudades. A semejanza de lo que nos puede haber pasado actualmente en Lourdes o Fátima.

Pero todo esto todavía se fue concretando más durante los siglos X y IX antes de Cristo, en la etapa de la monarquía de Israel, con los reyes David y Salomón. Es entonces cuando se da toda la importancia a la ciudad sobre la montaña de Sión: Jerusalén, y, más concretamente, al templo urbano, el único lugar en que un israelita puede ofrecer sacrificios al único Dios. Por consiguiente, la ciudad de Jerusalén se con-

“Hay lugares sagrados en zonas rurales o aisladas, los santuarios de las religiones; pero la comunidad de creyentes sólo podemos encontrarla en la ciudad, la villa o el pueblo”.

vertirá en el único lugar en el que podrá practicarse la religión judía, allí es donde estarán los levitas, una de las doce tribus de Israel que no tenía ningún territorio asignado porque eran ellos los que se cuidaban del culto: la tribu sacerdotal por excelencia.

De la ciudad al mundo: “urbi et orbi”

Israel ya había vivido con anterioridad lo que representa el paso de una religión nómada del desierto a una religión sedentaria e institucional; el paso de la tienda, del Tabernáculo, al Templo de Salomón; el paso del Arca de la Alianza al Ara del Sacrificio. Algo semejante le ocurre también, en el siglo primero, al cristianismo naciente, que se verá obligado a abandonar Jerusalén, destruida en el año 70 de nuestra era, y a diseminarse por todas partes hasta volver a establecerse en la ciudad de Dios, Roma, y de allí, *urbi et orbi* (para la ciudad y para el mundo), volver nuevamente a propagarse y a establecerse.

San Pablo, hombre de ciudad (nacido en Tarso pero establecido en Damasco), el gran propagador del cristianismo naciente, lo tuvo muy claro y no dudó en expandir la nueva religión por las grandes ciudades del Imperio romano de su tiempo. En sus cuatro viajes (del 45 al 65 d.C.), marcó un itinerario concéntrico desde la capital donde los seguidores de Jesús de Nazaret fueron denominados por vez primera con el nombre de “cristianos”: Antioquía de Siria. En su primer viaje, muy cortito, pasó por las capitales de Chipre y llegó a las ciudades más próximas del Asia Menor: Perga, Antioquía de Pisidia, Iconium, Listra y Derbe; pero en el segundo viaje, mucho más audaz, llegó ya a las capitales griegas (de Macedonia) de Lidia, Filipos, Tesalónica, Atenas y Corinto, y el gran puerto y capital del Asia Menor: Éfeso. En el tercer viaje repite casi el mismo recorrido, centrándose algo más en las comunidades del Asia Menor. Finalmente, el cuarto viaje es ya la llegada a la gran capital del Imperio romano, donde, con los atributos de su ciudadanía romana, morirá ejecutado a espada. Así, Roma, con el martirio de Pedro y Pablo, pasará a detentar la nueva capitalidad del cristianismo.

De todas estas ciudades de Pablo, quedémonos con un ejemplo: Éfeso. Pablo es hombre muy inteligente y sabe perfectamente que apoyándose en la capitalidad de las grandes ciudades puede expandirse el cristianismo por todas partes, llegando primero a los judíos que viven en la diáspora, pero valiéndose también de los paganos, los gentiles desengañados de toda religión, pero que viven en los grandes centros del Imperio. Éfeso era un puerto importante, centro comercial, religioso y cultural de toda el Asia Menor, conquistado por Alejandro Magno (en el siglo IV a. C.) y convertido en capital

de provincia del Imperio (desde el siglo II a. C.). Allí se encontraba la diosa de la fertilidad, Artemisa (para los griegos) o Diana (para los romanos), y dicen que su culto movía grandes cantidades de dinero y que daba mucho trabajo a los plateros (Hechos 19,23-40). Allí llega Pablo y desembarca con la Buena Nueva del Evangelio, que predica más de dos años. Lo mismo podemos decir de Corinto. Finalmente, si queremos ver cómo llegó el cristianismo a las ciudades del Imperio, no nos perdamos la predicación de Pablo en el Areópago de Atenas (Hechos 17,16-34).

De la ciudad a la parroquia rural

Si damos un gran salto en el tiempo y miramos ahora nuestros días, nuestros pueblos y nuestras ermitas, podemos preguntarnos: ¿cómo llegó el cristianismo desde la ciudad de Éfeso a nuestras zonas rurales? La solución la tenemos en el hecho y el concepto de la parroquia. Así lo expuse en la presentación que realicé en otoño de 2006 del libro *900 anys de la parròquia de Santa Maria Magdalena d'Esplugues de Llobregat* (editado por la propia parroquia). Se fundó el 11 de octubre del 1103 en un terreno perteneciente a la ciudad de Barcelona, más concretamente al monasterio de Sant Pere de les Puel·les, y demuestra perfectamente lo que afirma Casiano Floristan en su libro *Para comprender la Parroquia* (Editorial Verbo Divino. Estella, Navarra, 1994) cuando afirma, nada más empezar, que “la parroquia surgió para adaptar la acción pastoral de la primitiva comunidad urbana a las zonas rurales nada más evangelizarse”. Quede bien claro, por tanto, que la dirección evangelizadora de Europa siempre fue de la ciudad a los pueblos y nunca a la inversa. Sí es cierto que, desde el siglo VI hasta rebasado siglo XI, los monasterios benedictinos fueron difundiendo por toda Europa las dos culturas o los dos cultivos: el cultivo de las letras (lo que hoy llamamos “cultura”) y el cultivo de las tierras (lo que hoy llamamos “agri-cultura”).

Durante esa época, que abarca unos seis siglos, la ciudad era lo mismo que la diócesis: en ella vivían los obispos con sus presbíteros (sacerdotes) y diáconos. Y fuera de los muros de las ciudades, fuera de la muralla, estaban las iglesias llamadas parroquias, que debían tener como mínimo cuatro elementos importantes: en primer lugar un edificio (o sea una ermita o una iglesia, dedicada a un santo o santa); en segundo lugar, un rector (o sea alguien que representase la jerarquía eclesiástica); en tercer lugar, un territorio (que correspondía al término parroquial); y en cuarto lugar, feligreses (o sea una comunidad amplia). Por lo que se refiere al término de “parroquia”, etimológicamente hablando, viene del latín *parochia*, que a su vez viene del griego *paroikia*, que quiere decir “vecin-

dad”. De ahí vendría *paroikos*, que quiere decir “vecino”, o *paroiken*, que quiere decir “residir”. Por lo tanto, serían parroquia “quienes viven juntos (o habitan) en un vecindario”. El lector puede consultarlo en el *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, de J. Coromines (Gredos, Madrid, 1954).

Por su parte, Casiano Floristan, en su libro antes mencionado, nos hace observar el significado bíblico de la “parroquia” y hace que advirtamos que, según la traducción de los Setenta, vendría a equivaler a “extranjero”, “emigrante”, “aquel que peregrina” o aquel que “vive como forastero con un domicilio en un país”; por lo tanto sería como “un protegido por la comunidad pero sin derecho a ciudadanía”. En cambio, para la traducción latina de la Vulgata, significa directamente “peregrinación”.

Así, en el Antiguo Testamento, sería “el pueblo de Dios que vive en el extranjero sin derecho a ciudadanía” y, en el Nuevo Testamento, la Iglesia primitiva sería la *paroikia*, es decir, la “comunidad de creyentes que se consideran extranjeros en todas partes”. Es tal como lo podemos encontrar e interpretar en Efesios 2,19. O los que están “de paso”, en 1Pe 1,17; o los “emigrantes”, en 1Pe 2,11; o “peregrinos” en He 11,13. Por lo tanto, lo que viene a decir todo este recorrido terminológico es que el término “parroquia” ha ido cambiando y evolucionando en su concepto, desde un significado más nómada a otro más sedentario; o tal vez pasó a tener un doble significa-

do: por una parte, aquellos que peregrinan por el extranjero; por otra, los que viven en vecindad.

La diócesis cristiana es urbana

Si echamos una ojeada a la historia de nuestra era cristiana, podemos afirmar que, durante el periodo que abarca del siglo I al III, esa comunidad de creyentes se identifica con la ciudad, la *civitas* romana, que es donde está el obispo y, por tanto, diócesis y parroquia son lo mismo. A partir del siglo IV esas realidades nacientes tienen ya su propia liturgia, y no será hasta el siglo V cuando encontraremos las “parroquias rurales”, pero hasta esa época sólo eran parroquias las urbanas, las que eran los *tituli* (edificios de culto); es decir, las basílicas de las grandes ciudades. En aquellos lugares se llevaban a cabo tres cosas: en primer lugar el culto dominical, la catequesis y el bautismo; en segundo, ocuparse de las necesidades de los fieles, y en tercero, procurar por la educación del pueblo. Así, muy poco a poco, a partir del siglo IV (con la proclamación del cristianismo como religión oficial única) se va pasando de la *domus ecclesiae* (la casa de la iglesia doméstica y clandestina) a la *ecclesia paroecialis*, es decir, a la iglesia pública y de masas; hasta el punto de no distinguir entre lo cívico y lo cristiano. Todo se entremezcla en una única institución que es a la vez temporal y cristiana. Aquí es donde empieza el concepto de “territorialidad” parroquial que ha llegado hasta nosotros.



Por lo que a España se refiere, sabemos que en el siglo IV ya tenemos la realidad de las parroquias urbanas, como puede entenderse en el Concilio de Elvira. Y en el siglo V ya contamos con iglesias en el campo cuando se celebra el primer Concilio de Toledo (447), y esa realidad, la del cristianismo rural, se irá desarrollando hasta finales del siglo VI. Será en esa época cuando el papa Gregorio Magno dará impulso a la primera organización eclesial y territorial, si bien ésta no llegará a su máximo exponente hasta los siglos VIII y IX, con la reforma carolingia. Entonces los señores feudales construyen iglesias propias y buscan beneficios para sufragar los gastos. Ese es el momento en que parroquia y territorio son lo mismo, algo que actualmente sólo vemos en Andorra, donde los municipios siguen llevando el nombre de “parroquia”. Y será Carlomagno quien lanzará la reforma territorial del Imperio, que dividirá en diócesis y parroquias, en el siglo VIII, y quien obligará a obispos y sacerdotes a residir en ese territorio, procurándoles lo necesario para poder vivir: el beneficio propio. Así, al proporcionarles cierta estabilidad, se acabará aquello de que obispos y sacerdotes fueran misionando. Esto es lo que hace que durante los siglos IX, X y XI se creen tantas parroquias, a la vez que es una época de gran expansión cultural.

Será en el siglo X cuando se empiecen a formular los derechos y deberes de los presbíteros (los sacerdotes), y también de los “parroquianos”, procurando que exista entre ellos inter-

acción, es decir, que junto a la obligación, por parte de los sacerdotes, de administrar los sacramentos, habrá igualmente la obligación, por parte de los fieles parroquianos, de “cumplir” con el culto religioso. En contrapartida a tanto orden establecido, los siglos XII y XIII serán la época de los abusos: habrá gran ignorancia y poca formación entre el clero, se celebrarán actos litúrgicos con objetivos meramente lucrativos, comenzarán las largas ausencias de los presbíteros de su residencia y de los rectores de sus parroquias, mientras otros se dedicarán a la caza, a la agricultura o a organizar grandes fiestas... Nada tiene de extraño que en todos los concilios de la época se pida a los sacerdotes y obispos que regresen a la santidad, a la oración y a su dedicación ministerial. Aquel estado de crisis espiritual y de escaso nivel religioso se prolongó hasta los siglos XIV y XV, y por eso el XVI fue el de la reforma, sobre todo a partir del concilio de Trento (1543-1563).

Los pueblos como las ciudades

Será este Concilio de Trento el que considerará que la parroquia es el principal órgano de la pastoral de la iglesia católica y aconsejará que cada pueblo (núcleo de casas), a semejanza de todas las ciudades (grandes núcleos), tenga su propia parroquia, con su pastor. Dicho pastor tendrá dos obligaciones básicas, predicación y celebración de sacramentos. Y para la realización de estas funciones, ese pastor deberá tener la debi-



Estatua de Martín Lutero en la plaza de Wittenberg, ciudad alemana donde el reformador religioso vivió, estudió y enseñó, con la iglesia de Santa María al fondo.

En la página anterior, mapa de la parroquia de Santa María de Foix, acuarela del siglo XVIII que se conserva en el Archivo Diocesano de Barcelona. En la página siguiente, un ciudadano practicando tai-chi en el Parc de la Ciutadella.



da formación, que se procurará en los seminarios, lugar de formación de los sacerdotes. Por eso nuestros seminarios de Cataluña se llaman todavía *conciliars* (conciliares), pues son fruto del Concilio de Trento.

Ahora bien, el siglo XVI es también el de la Reforma protestante. Recordemos que fue el 31 de octubre de 1517 cuando Martín Lutero colgó en la puerta de la iglesia de Wittemberg

“Vivimos inmersos en un supermercado de religiones en el que cada cual puede entrar y confeccionarse su propio sistema de creencias”.

sus 95 tesis contra la doctrina oficial del Papa León X. Pese a que el problema inicial no fue sobre todo teórico o teológico, sino más bien práctico o económico: por el cobro de las indulgencias para terminar la fachada del Vaticano. En 1520, Martín Lutero recibió del papa León X una bula que le reclamaba la retractación, que Lutero no aceptó, y en 1521 fue condenado por la Dieta de Worms, presidida por Carlos V (rey de España y Alemania), emperador del Sacro Imperio Romano, y se ejecutó la excomunión. Pero de ahí nace y se configura una nueva realidad eclesial, el protestantismo, con acento propio. De este modo, si los católicos ponen el énfasis en la jerarquía del rector, casi con autoridad sagrada, los protestantes ponen el énfasis en el sentido de la asamblea comunitaria reunida en torno a la Palabra divina.

Como resultado de la contrarreforma iniciada con el Concilio de Trento, el siglo XVII será en el campo católico un

momento de creación de muchas parroquias y de fraccionamiento de las grandes parroquias urbanas, cosa que traerá consigo el nombramiento de más sacerdotes para atenderlas, con más rectores y con la nueva figura de los vicarios, los adscritos y los beneficiados. Así, las parroquias procurarán también que los sacerdotes puedan vivir de su servicio pastoral y que, por lo tanto, adquieran independencia económica. Finalmente, los siglos XVIII y XIX serán los que hagan que el sacerdote se convierta también en figura popular y maestro del pueblo. En una sola persona, por tanto, confluirán los distintos papeles del control moral (de la sexualidad sobre todo), de ordenamiento público (sobre todo como defensor de la propiedad privada) y divulgador de cierta teología de la resignación y de la aceptación del propio estado, fundamento del conformismo político de la época.

El Código de Derecho Canónico del año 1917, aprobado por Benedicto XV (anterior al actualmente vigente, de Juan Pablo II, 1983), en su canon 216, definía la parroquia como realidad (1) dependiente de una diócesis, (2) con un territorio determinado, (3) con templo propio, (4) con feligresía concreta y (5) con un responsable adecuado, un pastor, que tiene a su cargo la “cura de las almas”.

Terminemos este rápido repaso histórico con el siglo pasado, el siglo XX, y también con un gran concilio, el Vaticano II (1962-1965), que nos dejó, en el campo católico, no una conciencia más profunda de lo que son los rectores y los sacerdotes, sino los fieles, todos los bautizados. Me refiero a la teología del laicado, del pueblo de Dios, de la comunidad cristiana, teología que recorta totalmente el papel y las funciones del clero (evitando cierto clericalismo que imperaba hasta aquellos momentos y que todavía hoy hay quien quisiera restablecer. Un segundo aspecto, referido también al clero, es que, así



como el Concilio de Trento representó una renovación en la formación de los sacerdotes, el Concilio Vaticano II ha representado una renovación espiritual del clero. En tercer lugar, finalmente, el Vaticano II comportó también la definitiva separación y autonomía entre los poderes económicos y políticos por una parte, y la religión y la Iglesia, por otra. Separación de territorios y de ámbitos de competencias que no siempre ha quedado clara del todo y que a menudo todavía es motivo de discusión. Como la perpetua discusión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el ámbito de la política española.

La religión hoy: un producto más

Veamos ahora el momento presente. Cuando parecía que la profunda secularización de estos últimos años nos conducía hacia una sociedad sin religión, y que la fuerte descristianización nos abocaba a un mundo en el que no había más esperanza que la razón y la ciencia, resulta que hoy aparecen todo tipo de espiritualidades que vienen a llenar el vacío del mundo interior. Lo que sí hay ahora es una inmensa mayoría de gente completamente indiferente a todo Absoluto y unos cuantos militantes del agnosticismo y el ateísmo. Pero, en general, como bien nos alertaban los sociólogos norteamericanos (como Peter L. Berger), tras la secularización no viene la increencia, sino una etapa llena de toda clase de credulidades. Un espacio en el que termina siendo creíble todo lo nuevo.

Estos últimos años, en nuestro entorno más cercano y de la mano de la inmigración, hemos vivido la llegada de las nuevas religiones. Son lejanas pero atractivas por su carga exótica, dado que lo desconocido nos cautiva. Su llegada nos ha pillado con el paso cambiado. Cuando empezábamos a interiorizar más la religión y a regular su expresión en el espacio público, ahora vienen las religiones que (como el islam) se mueven con

una presencia y una identidad fuerte, cosa que nosotros ya habíamos olvidado. Al propio tiempo, nuestra tradición religiosa, el cristianismo, que hasta ahora se ha movido con el monopolio exclusivo, está pasando por una profunda crisis institucional, como todas las instituciones intermedias de nuestra sociedad desarrollada, en la que el ciudadano se entiende perfectamente con la Administración sin necesidad de mediación alguna. Y más si esas instituciones se presentan con una fuerte apariencia controladora o moralizante. Asimismo, el hombre y la mujer religiosos no precisan que nadie les diga qué deben pensar o qué deben creer, mientras que para saber qué dice el Papa tampoco hay que acudir a la parroquia del barrio o del pueblo. Gracias a la televisión, Benedicto XVI entra directamente en casa de cada ciudadano (todavía lo hacía más Juan Pablo II). Bastantes religiones, ente un mundo tan adverso, levantan un muro y reaccionan con fundamentalismo, integrista y fanatismo, mientras que muchos sectores de la población encuentran muy aceptable un liberalismo religioso, o incluso un sincretismo a la búsqueda de una panreligión.

En el supermercado de las religiones

Las nuevas espiritualidades son meros productos de consumo en el tiempo libre y no piden ninguna vinculación institucional ni formar comunidad creyente. Hoy en día se cree individualmente, y al cabo del día se han hecho cuarenta actos de fe en todo. Creemos en los buenos resultados de una medicina alternativa que nos pide convencimiento o de unas técnicas de relajación descontextualizadas de su universo religioso. Hablar de los *chakras* interiores, de la fuerza de las energías positivas, del *yin* y el *yang*, resulta más convincente que el misterio de la Trinidad o el dogma de la Virginitad de María. Nuestros jóvenes llegan antes a la religión a través del yoga, el zen, el reiki o el taichi que a través de la familia o la escuela. Las nuevas religiones se viven más en los centros cívicos que en las iglesias de los barrios. Vivimos inmersos en el supermercado de las religiones, donde cada cual puede entrar y confeccionarse su propio sistema de creencias, formándose una mezcla de productos espirituales tomados de una gran variedad de religiones, donde se encuentran indiscriminadamente la telepatía y la reencarnación al lado de la filantropía o la vida eterna; una religión a la carta con productos descontextualizados y trivializados. Ese es en gran parte el estudio que hicieron durante los años 2000 y 2001 en la ciudad de Sabadell los jóvenes sociólogos Ferran Urgell Plaza y Maria del Mar Griera Llonch, galardonados en el 2003 con el XV Premio Duocastella con un estudio becado por la Fundació Jaume Bofill y publicado en la *Revista Catalana de Sociologia* en el año 2002 (n.º 18, pág. 179-199).

Todo ello lo viven muy mal nuestras religiones tradicionales, como un auténtico desastre apocalíptico, mientras que, como los buenos empresarios, tendrían que vivirlo más como un reto o una nueva oportunidad. Una sociedad profundamente secularizada y sin referentes religiosos, pero con necesidades espirituales, es un campo siempre preparado para acoger un nuevo anuncio. Bien pensado, es más fácil empezar de nuevo que volver a enderezar lo torcido. Como hemos visto, no es que lo tuviesen mejor en el siglo primero los apóstoles Pedro y Pablo en aquel decadente Imperio romano que también era un mercado de religiones. Eso sí: un mercado dentro de una gran ciudad. 

Los dioses de la ciudad

Crisis y dudas



El regreso a la catacumba es la única estrategia clara de la cúpula católica frente al escepticismo actual, mientras la llegada de miles de fieles de otras religiones, con firmes creencias, desconcierta por igual a la jerarquía, la ciudadanía y los poderes públicos.

Uso y abuso religioso ante un Estado indeciso

Texto **Alex Masllorens** Periodista y escritor

¿Vivimos en un Estado laico o en un Estado aconfesional? Me atrevo a decir que la mayoría de la población no lo sabe ni tiene, o hasta ahora no ha tenido, mucho interés en pensar qué significan una y otra cosa y saber qué diferencia existe entre las dos.

¿Y qué distinción existe entre laicismo y laicidad? Me permito pensar que ésta es una cuestión que casi únicamente interesa a unos cuantos intelectuales, teólogos, opinadores... sean o no católicos, pertenezcan o no a cualquier otra religión.

¿Cómo puede denominarse católica una población que, en su gran mayoría, prescinde olímpicamente de los dictados de la jerarquía, casi no pone los pies en templo alguno y se niega sistemáticamente a apoyar con su dinero los gastos de la Iglesia? No se trata ya tan sólo de las aportaciones durante las colectas dominicales, que suelen ser ridículas habida cuenta de que tienen la pretensión de servir para el sostén de los gastos de la parroquia; es que, además, han disminuido las aportaciones fijas mediante domiciliación de recibos, y las asignaciones destinadas a la Iglesia católica en las declaraciones de renta no han cesado de bajar, año tras año. ¡Y eso que marcar la famosa cruz no tiene coste añadido alguno para los presuntos fieles!

Pero, al mismo tiempo, ¿cómo puede llamarse aconfesional y progresista un Gobierno que, desde que subió al poder, no ha cesado de incrementar los recursos directos a una sola Iglesia, mientras olvidaba acuerdos firmados que obligaban a las partes a que la asignación a la Iglesia católica se ajustase a la voluntad de los creyentes mismos, expresada en la declaración de renta?

Pienso que, al final, el nuestro es un país de ácratas empedernidos, que lo llevan en la sangre, que han mamado poca educación cívica (y poca también de las otras), que han sido secularmente mal gobernados y nunca han pasado por un periodo ilustrado. Aquí casi no hemos tenido revoluciones burguesas, ni de las otras, ni republicanismos ni liberalismos auténticos, sino guerras civiles, fratricidas, trágicas constitucionales y contrarreformas religiosas que siempre llegaron antes de que hubiéramos podido oler

siquiera las reformas. España ha sido tierra de oscurantismo y de “vivan las caenas”, y también Cataluña ha ido llena de *lauras en la ciudad de los santos*.

Religiosidad popular y oscurantismo

Cierto es que, pese a todo, el Principado ha estado más próximo a Europa y más abierto a los cambios y al progreso que la España profunda, pero a fin de cuentas, también aquí las revoluciones y las ideas políticas, sociales y sindicales más avanzadas se han visto afectadas y condicionadas por los procesos políticos españoles. Casi siempre, desde hace varios siglos, hemos sido más “cabeza de ratón” que “cola de gato”... pero ratón al fin y al cabo.

Y el caso es que:

“Alguna vez se ha dicho: las cabezas son malas; que gobiernen las botas. Esto es muy español, amigo Mairena.

“Eso es algo universal, querido don Cosme. Lo específicamente español es que las botas no lo hagan siempre peor que las cabezas”.

(Machado *dixit* –claro que eso lo escribió antes de la guerra y del franquismo.)

Aquí, en definitiva, lo que ha privado ha sido la religiosidad primaria, inculta e iletrada y supersticiosa. Incluso algo pagana, si nos atenemos al culto –tan extendido– a las diversas vírgenes y figuras de santos, que no dejan de ser, a mi entender, una derivación del paganismo más primitivo: no basta con un dios, y el pueblo de la religiosidad popular necesita adorar diferentes “divinidades” locales.

El tantas veces mitificado pueblo de Madrid del “2 de Mayo”, tan loado hoy por la carcunda ibérica, o el “*timbaler del Bruc*” en el imaginario más de nuestra tierra, debían escoger entre el ocupante más o menos ilustrado y liberal y la tiranía “auténticamente española” del rey absolutista, y prefirieron la segunda opción. Tampoco hubo aquí muchos amigos de los *gabachos* (término que en la Cataluña francesa significa simplemente forastero); tal vez porque, inmediatamente, se trataba de elegir entre un francés y un Borbón, y tampoco se veía tanta diferencia.



Pero sigamos por donde íbamos. Triunfó el oscurantismo cuando en otros lugares lo hacían la razón y la separación de Estado e Iglesia, y la libertad religiosa. Aquí la Iglesia católica ha sido durante la mayor parte del tiempo la única y la oficial; la de los reyes y jefes de Estado. Y lo pagamos todavía hoy.

He aquí, sin embargo, que este monopolio ha ido acompañado por ese espíritu indolente y pícaro, descreído y desconfiado, incluso un poco cínico, de buena parte de la población. Y en eso andamos. La mayoría todavía se declaran católicos, pero ¡vayamos a ver las misas!... Observemos los confesionarios, preguntemos entre los creyentes mismos cuánto hace que no ponen los pies en una parroquia, si no es para ir a una boda, un bautizo, una comunión o un funeral.



Católicos sin Dios

El 79,9% de los españoles se declaran católicos, pero tan sólo el 42% cree firmemente en la existencia de Dios. ¿Y cómo se puede ser católico sin creer en Dios? De ahí se deducen unos porcentajes más bajos de “católicos” que niegan dogmas básicos de esa religión. En muchos casos, ni siquiera los conocen.

Buena parte de los autodenominados creyentes no saben muy bien qué creer. Otra parte se autodenomina religiosa pero le molesta que la identifiquen con una Iglesia (y, sobre todo, con una jerarquía) que no le gusta o incluso que le avergüenza. Los mismos jerarcas de la que se pretende Iglesia de referencia son incapaces, por su parte, de convencer a los suyos para que llenen los templos hasta medio aforo, más allá de unos barrios acomodados (pero ¿no era la religión de los pobres?) y de unos grupos sectarios conservadores que han sabido vender seguridad en tiempo de turbulencia.

Cuanto más hablan el Papa y la jerarquía de determinados valores y comportamientos, más parecen huir de ellos la mayor parte de quienes deberían seguir sus enseñanzas (“Cuanto más habla él de su honradez, más nos apresuramos nosotros a contar las cucharillas”, escribió Emerson). No hay más que ver cuántos hijos tienen de media los católicos, o cuántas separaciones o divorcios hay entre ellos, o cuántos se casan por lo civil. Es obvio que buena parte del “pueblo de Dios” se siente huérfano de referentes válidos en su casa, y lejos, muy lejos, de la jerarquía eclesíastica.

Tampoco es extraño, cuando ésta ha politizado de modo partidista e interesado su acción pública; participa en manifestaciones sectarias y antigubernamentales, ofendiendo en buena parte los sentimientos de muchas de sus supuestas ovejas. Ovejas que nunca la han visto en manifestaciones contra la pobreza, o por los derechos humanos, o contra la guerra de Irak, por poner sólo algunos ejemplos.

La Iglesia es la institución que más desconfianza suscita entre la población en el Estado español, por detrás del Ejército, la Policía o la política.

Cada vez hay más ovejas que se sienten huérfanas. En una Iglesia que pierde millones en Gescartera. La misma que clama contra los anticonceptivos y es accionista de la multinacional Pfizer, que los produce y los comercializa en todas partes. La misma que predica la paz y después invierte en economía de guerra o deposita cantidades ingentes en ban-



“Hemos llegado a admitir cuestionamientos inaceptables del derecho religioso. Mientras el paisaje está lleno de templos católicos, los de las demás religiones se disimulan”.

En la página anterior, de arriba abajo: celebración de una misa en la iglesia de los Josepets, procesión de la Virgen del Carmen por una calle de Ciutadella, en Menorca, y exposición de imágenes en el escaparate de una tienda de objetos religiosos. En la página de apertura del artículo, la sacristía de los Josepets, poco antes de dar comienzo un oficio.

cos que son accionistas de las principales fábricas de armamento para la guerra y para la muerte. La misma Iglesia que tiene un Papa cabeza de Estado que obliga al presidente obispo Fernando Lugo, de Paraguay, a abandonar definitivamente los hábitos y lo suspende en el ejercicio sacerdotal, por la simple, comprensible y coherente razón de que “ser presidente de un país no es compatible con las obligaciones del ministerio episcopal ni con el estado clerical”.

Si prescindimos ahora de grupos cada vez más numerosos de fieles de otras religiones recién llegados a nuestro paisaje urbano, la mayor parte de la gente hace actualmente caso omiso del hecho religioso. Les parece arcaico y acientífico, contrario a la razón. Lo cual es chocante si tenemos en cuenta que a todos nos siguen interpelando más o menos las mismas cuestiones, las mismas grandes preguntas sobre el sentido de la vida y sobre la trascendencia que a los *homos* más o menos *sapiens* que nos han precedido en el uso de la existencia (y, quizás, también de la razón).

Mala gestión del hecho religioso

En definitiva, se ha gestionado muy mal el hecho religioso por parte de quienes tenían la principal responsabilidad de hacerlo. Su odio visceral a la modernidad y al liberalismo (a veces incluso a la propia democracia), la negativa a admitir con todas las consecuencias la separación del Estado y la Iglesia, la permanente negativa a aceptar de veras la libertad de pensamiento y de conciencia... han conducido a una situación tan absurda como que nuestro paisaje urbano esté lleno de grandes templos vacíos (iglesias sin feligreses), pero mucha gente busque respuestas, más o menos rápidas y fáciles, en otras opciones espirituales y corrientes de pensamiento, o simplemente en la vaciedad nihilista de la nada o la satisfacción inmediata de los impulsos más primarios en los templos del consumo (religiones sin Iglesia).

La situación actual es la de una Iglesia católica que se parapeta y se blindo frente a una sociedad posmoderna que no sabe muy bien en lo que cree y en la que existe una minoría visible que pretende certificar la muerte de Dios. La cúpula católica no tiene otra estrategia que el regreso a la catacumba; es decir, que una minoría de “puros” se refugie en unos cuantos reductos para mantener la autenticidad hasta que vengan tiempos mejores. Todo ello, sin embargo, sin querer renunciar a los privilegios, las prebendas y la visibilidad acumulados durante siglos de connivencia con los poderes.

Mientras la gran Iglesia parece que ya tan sólo confíe o espere (¿desea?) que un cataclismo universal o alguna gran confrontación cósmica conduzca de nuevo a la humanidad

hacia una postura más humilde y menos confiada en sus propias capacidades, han aparecido en nuestra casa cientos de miles de seres humanos con ideas y creencias religiosas muy arraigadas; nuevos ciudadanos con un elevado sentido de la religiosidad, entre los cuales se encuentran también altos porcentajes de creyentes practicantes. Tal hecho aumenta el desconcierto de todos. De una jerarquía a quien le aparece una fuerte competencia en el terreno de la práctica religiosa. Una ciudadanía que no está intelectualmente preparada para afrontar el fenómeno, puesto que nunca ha reflexionado en profundidad sobre el sentido del derecho a la libertad religiosa y que históricamente sólo ha vivido la permeabilidad entre las instituciones políticas y las religiosas. Y una clase dirigente que tiene bien aprendidas unas cuantas frases sobre la separación de poderes, pero que, a la hora de la verdad, no ha sabido cómo ponerse manos a la obra y ha sido incapaz de superar los propios fantasmas (no hay más que ver los funerales de Estado, las tomas de posesión de altos cargos o las misas de fiesta mayor...).

Todos estos miedos e inseguridades nos han llevado a admitir, como si fueran normales, cuestionamientos groseros e inaceptables del derecho de otras comunidades a la práctica religiosa. Mientras el paisaje está lleno de grandes templos católicos, los de otras religiones tienen que ser siempre más pequeños y encontrarse más disimulados (protestantes, testigos de Jehová, budistas...), y al final de este escalafón se encuentran los oratorios de los musulmanes, que, por alguna razón que normalmente no tiene nada que ver con la ley, es mejor que estén lejos de las zonas urbanas en las que viven los practicantes. Y así resulta que la religión que más ha crecido proporcionalmente en los últimos años es la que tiene más problemas para expresarse, no sólo públicamente, sino incluso privadamente. Primero los obligamos a estar en locales pequeños e insalubres, y después los multamos por haberlo hecho de ese modo y los expulsamos en dirección a las zonas periféricas y deshabitadas.

Todo ello, sumado a nuestra secular incapacidad para consensuar un modelo laico y moderno de separación y distanciamiento del Estado y las Iglesias, hace muy difícil que la mayor parte de los recién llegados interioricen el modelo republicano, donde lo más importante es la categoría de ciudadano o ciudadana, por encima de las necesarias diferencias particulares, modelo que nos ofrece a todos los seres humanos la posibilidad de ser más iguales que en ninguna otra región del mundo. 

Los dioses de la ciudad

Cuestión de dinero



Cuando se pronuncian juntas las palabras “Iglesia” y “dinero” es más que probable que nos venga a la cabeza la idea de que la Iglesia es rica y que vive de nuestros impuestos. Pero los números actuales de la economía eclesial desmienten este lugar común.

Cuando lo que es del César también es de Dios

Texto **Jordi Llisterra** Director de la revista *Foc Nou* y editor del blog laetoanimo.blogspot.com

“Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (Mateo, 22,21). Esta es la respuesta de Jesús cuando le preguntaron si se tenían que pagar los tributos que exigían los cobradores de impuestos del Imperio romano. La pregunta en realidad era una trampa: si decía que sí podía parecer un colaboracionista a ojos del pueblo judío, y si decía que no, un revolucionario a ojos de los romanos. Pero la respuesta, más allá de una salida ingeniosa (si en las monedas está la cara del César, eso quiere decir que son del César), posee un gran mensaje de fondo: las cosas de Dios y el orden concreto de las cosas terrenales son planos absolutamente distintos.

Probablemente ello es lo que ha llevado a la Iglesia a tener durante su historia una relación ambivalente con el dinero. Por un lado, es bien conocida la acumulación de riquezas y patrimonio de la institución eclesial y sus representantes jerárquicos cuando esta ha sido un factor de poder determinante. Pero, por otro lado, también ha sido constante en la historia del cristianismo un menosprecio a todo lo material. Y, por tanto, ver el dinero como una cosa fea que más vale no tocar para evitar ensuciarse el alma.

En todo caso, sin llegar a ninguno de estos dos extremos, la Iglesia, como cualquier institución humana, también funciona con dinero, aunque sea para pagar la factura de la luz, el recibo del agua o la seguridad social de los sacerdotes.

En cambio, cuando se pronuncian conjuntamente las palabras Iglesia y dinero lo más probable es que vengan a la mente tres ideas contradictorias: una, que la Iglesia es rica; otra, que vive del Estado, es decir, de nuestros impuestos; y, finalmente, que hay muchos cristianos que ayudan a los pobres. Sólo acercándose a los números de la economía de la Iglesia se puede hacer una aproximación a la realidad actual al margen de mitos, estereotipos y realidades históricas pasadas.

El dinero público

La Iglesia recibe dinero público. Es tan verdad como que lo reciben entidades deportivas, culturales, ecologistas, etc. Es decir, hemos convenido socialmente que el Estado puede apo-

yar iniciativas privadas que responden a intereses particulares pero que por sus finalidades merecen ser subvencionadas. Este es el gran argumento que utiliza la Iglesia para reclamar su derecho a recibir dinero público: de su actividad social, cultural y espiritual se benefician muchos ciudadanos que, en el porcentaje y grado que sea, se sienten identificados con el catolicismo, y también ciudadanos que no se declaran católicos. Otro tema es cómo se recibe este dinero del Estado.

La cuestión más polémica y que todos conocemos porque nos la encontramos anualmente en nuestra declaración de la renta es la asignación tributaria. Los ciudadanos podemos escoger si el 0,5239% del dinero que cada año aportamos a Hacienda (el 0,7% desde el ejercicio fiscal del año 2007) va a parar a la Iglesia. El Estado entrega este dinero a la Conferencia Episcopal Española y esta lo reparte entre las 67 diócesis que hay en España. Esta intervención directa del Estado en la financiación de la Iglesia puede parecer una rémora del presupuesto de “Culto y clero” del Estado nacional católico, pero las causas se encuentran más atrás.

De hecho, desde 1837 la Iglesia (exceptuando el período republicano) siempre ha recibido dinero del Estado. Son consecuencia de las diversas desamortizaciones del siglo XIX con las que el Estado expropiaba los bienes patrimoniales de la Iglesia y los vendía a particulares, con lo que la Administración se quedaba con los beneficios de la operación, y los particulares (con suficientes recursos para adquirir estos bienes, no el pueblo), con la posibilidad de sacar rendimientos económicos.

Este proceso, junto con la eliminación de los diezmos, provocó un beneficio moral para la Iglesia, porque por fuerza se tuvo que desprender de gran parte de su riqueza material acumulada y que no correspondía con su misión evangélica. Pero este despojamiento terrenal no tendría que haber sido ejecutado como una manera de imposibilitar su actividad propiamente religiosa. Por eso, en los períodos de políticas de restauración del siglo XIX se establecieron como compensación dotaciones económicas a la Iglesia procedentes del Estado que, con diversas modalidades, se han mantenido hasta hoy.



El advenimiento de la democracia representó un cambio en el sistema de dotación de “Culto y clero”. Era inevitable porque habían tenido lugar dos cambios sustanciales. Por un lado, con la Constitución España dejaba de ser un Estado católico y se convertía en un Estado aconfesional. Por otro lado la Iglesia también había efectuado su reforma: el Concilio Vaticano II (1962-1965) había certificado la independencia recíproca entre la Iglesia y el Estado, abriendo nuevas vías de relación que se tenía que basar en la sana colaboración y el respeto a la libertad religiosa. Así pues, el Concordato de 1953 cayó por un interés mutuo de las dos partes y los nuevos pactos económicos quedaron regulados en los acuerdos de 1979.

El acuerdo sobre asuntos económicos de 1979 recoge que el Estado se compromete a colaborar en el “adecuado sostenimiento económico” de la Iglesia católica y por ello prevé un sistema de recaudación tributaria en el que los ciudadanos puedan decidir si parte de sus impuestos se destinan a la Iglesia.

Pero el mismo acuerdo afirma que el sistema tributario tiene una vocación provisional. El texto recoge el propósito de la Iglesia “de conseguir por sí misma los recursos suficientes para la atención a sus necesidades” y que cuando se llegase a este punto “ambas partes se pondrán de acuerdo para sustituir los sistemas de colaboración financiera” descritos, es decir “un porcentaje del rendimiento de la imposición sobre la renta”.

Lo cierto es que este acuerdo nunca se ha llegado a aplicar del modo en que estaba previsto. La Iglesia era consciente de que no podía vivir del Estado, y el Gobierno de que no podía dejar a la Iglesia con una mano delante y otra detrás. Y, por tanto, la previsión en aquel momento fue que sería un sistema transitorio mientras la Iglesia buscaba, a través de los fieles y de la modernización de la gestión de su patrimonio, su propia financiación.

Este acuerdo provisional tiene ya treinta años de vigencia y su aplicación se ha llevado a cabo con una lentitud secular. No es hasta diez años después del acuerdo cuando por fin aparece la crucecita de la Iglesia en la declaración de la renta. Mientras tanto, se habían ido manteniendo unas aportaciones mensuales dictadas por la discrecionalidad del Gobierno del momento. El famoso 0,5239% aparece en la declaración del ejercicio fiscal de 1987 y se mantiene con algunas variaciones normativas hasta la última campaña de la renta, el ejercicio fiscal de 2007. En este primer período el sistema no ha sido mucho más que una encuesta. Es decir, se pactó que los primeros años las aportaciones que se adelantarían a la Iglesia a través de los presupuestos generales del Estado serían definitivas, fuese cual fuese el resultado de la campaña de la renta. Esto fue así porque se creyó que la mayoría de ciudadanos que en las encuestas se declaraban católicos marcarían la crucecita. En cambio, en los últimos años el porcentaje se ha movido entre el 35 y el 40% de declaraciones.

Al cabo de veinte años de funcionamiento de este sistema, tres factores han confluído para cambiarlo. En primer lugar, cada año el saldo ha sido a favor de la Iglesia y por tanto, en última instancia, la aportación definitiva queda en manos de la arbitrariedad del Gobierno, no de lo que dicen los contribuyentes. En segundo lugar, a pesar de que el catolicismo sigue siendo la religión inmensamente mayoritaria en España, ya tienen un relieve significativo otras prácticas religiosas que también pugnan por tener un sistema de financiación asimi-



“El dinero que el Estado aporta a la Iglesia ha pasado de unos 40 millones de euros en 1978 a unos 150 actualmente. Un crecimiento absoluto que en realidad ha sido una disminución”.

La financiación tributaria no es el único ingreso dinerario que recibe la Iglesia católica del Estado, ya que toda su labor social, educativa, asistencial y sanitaria concurre con el resto de iniciativas civiles a las ayudas y subvenciones finalistas de la Administración pública. En la página anterior, arriba, colecta durante una misa en la iglesia de los Josepets de Gràcia. Debajo, El Talleret de Càritas en Sant Cugat del Vallès. Abriendo el artículo, Clínica de Nostra Senyora del Remei, en la calle Escorial de Barcelona.

lable al de la Iglesia. Y, por último, que ya no se podía retrasar más la aplicación de la directiva europea que prohíbe la exención en el pago del IVA de la que disfrutaban gran parte de las actividades de culto de la Iglesia.

Así, finalmente, a finales de 2006 se llega al acuerdo de modificar el modelo. Por un lado se sube el porcentaje del 0,52 al 0,7%, a cambio de que todas las actividades de la Iglesia tributen según el IVA que les corresponde. Dicho cálculo, que se aplica por primera vez en la campaña de la renta de la primavera de 2008, se realizó con la previsión de que una cosa compensaría la otra y la Iglesia quedaría más o menos igual. Pero se produce otro cambio sustancial: por primera vez la Iglesia sólo recibirá el importe que resulte de la asignación tributaria. Ni más ni menos. En el momento de terminar este artículo aún no han salido los datos del ejercicio de 2007 que lo certifiquen, pero parece que la Iglesia está razonablemente satisfecha con ello.

Las medias verdades sobre la financiación

La disertación anterior ilustra cómo se ha tardado treinta años en aplicar sólo una primera parte de los acuerdos en materia económica entre la Santa Sede y el Estado español: un sistema tributario en el que sean los contribuyentes quienes fijen el importe definitivo que se transfiere a la Iglesia. Pero hay que reconocer que de esta lentitud también se puede culpar a la utilización de medias verdades y mucha carga ideológica en el debate sobre el modelo. Veamos algunas de ellas.

En primer lugar, hay que tener muy claro de qué estamos hablando. La cifra del dinero que el Estado ha aportado a la Iglesia durante los últimos decenios ha pasado de unos cuarenta millones de euros en 1978 a unos 150 en la actualidad. Es un crecimiento en términos absolutos que en realidad ha representado una disminución de la aportación real del Estado si se descuenta la inflación. ¿Y eso es mucho dinero o poco dinero? Pues depende de las cifras con las que se quiera comparar. Sólo se trata de ir a buscar ejemplos en los presupuestos anuales del Estado para que cada uno juzgue por sí mismo: el Ministerio de Cultura, con transferencias traspasadas a las comunidades, tiene un presupuesto anual de 830 millones de euros; el Instituto Nacional de Estadística cuesta 237 millones; para fomento del deporte se gastan 168; el Centro de Arte Reina Sofía de Madrid cuesta 58 millones al año, y el funcionamiento del Tribunal Constitucional, 26.

Es decir, ¿la Iglesia católica recibe mucho dinero del Estado? Pues quizás no tanto en relación con la actividad que despliega en todo el territorio: 22.000 parroquias, 20.000 sacerdotes, etc.

Por otro lado, también hay que destacar que de este dinero,

gran parte corresponde al importe final resultante de la asignación tributaria. Excepto en los tres primeros años, los ingresos procedentes de la crucecita de la Iglesia nunca han estado por debajo del 75% del importe que presupuestaba el Estado, y en los últimos años este porcentaje rondaba el 90%. Y en el ejercicio 2006 se invirtió esta tendencia y lo recaudado quedó por encima de lo que había cobrado la Iglesia.

Pero este juicio no puede ocultar otra realidad: la autofinanciación. La aplicación en este punto de los acuerdos entre la Iglesia y el Estado ha sido claramente incompleta. Primero, por los treinta años de retraso, y después por una media verdad. Con el nuevo método de 2007, la Iglesia sólo recibirá el dinero que digan los contribuyentes que marcan la crucecita. Los portavoces oficiales de la Iglesia consideran que esto representa alcanzar la autofinanciación. Sería totalmente cierto si el Estado sólo hiciera de mediador de una aportación extraordinaria de los católicos (o de cualquier otra confesión) a su institución religiosa, como pasa en Alemania. Pero es difícil entender que autofinanciación sea recibir una subvención del Estado, aunque haya sido por un destino finalista del dinero que le corresponde pagar a cualquier contribuyente, sea cual sea su creencia. Es autofinanciación en el sentido de que la Iglesia no tiene que negociar con el Estado el dinero que recibe. Pero no lo es según la idea de los acuerdos de 1979, en los que se dice que se acabará sustituyendo el sistema basado en “un porcentaje del rendimiento de la imposición sobre la renta”.

A la vez, esta financiación tributaria no es el único ingreso de dinero que recibe la Iglesia de las administraciones públicas. Toda la labor social, educativa, asistencial, sanitaria de la Iglesia concurre en igualdad de condiciones con el resto de iniciativas civiles a las ayudas y subvenciones finalistas de la Administración pública. El ejemplo más claro es Càritas y Manos Unidas (con un presupuesto anual de 180 millones y 60 millones de euros, respectivamente), algunas de las ONG católicas que reciben dinero procedente de la crucecita en “Otras finalidades sociales”, no de la crucecita en “Iglesia”.

En definitiva, se puede no discutir si la Iglesia católica, como cualquier otra entidad social, tiene derecho a ser subvencionada por el Estado. Lo que claramente se puede discutir es que el sistema actual sea un modelo de autofinanciación. Pero debemos ser conscientes, además, de que en España hay pocas entidades sociales que realmente se autofinancien y que no cuenten con el apoyo de las administraciones públicas.

La realidad catalana

Desde los años ochenta, cada año las diez diócesis catalanas presentan públicamente las cuentas a final de año. Los datos



Una parte importante del dinero que recibe la Iglesia católica se dedica a actividades que revierten en la sociedad. A los 80 millones de euros que mueve al año la iglesia diocesana catalana hay que añadir la actividad del "sector privado": religiosos, escuelas, centros sanitarios y residencias, asociaciones, actividades de ocio... Arriba, el colegio Sant Francesc d'Assís, en la plaza Universitat de Barcelona. En la página siguiente, aula de la Associació Educativa Itaca, en Hospitalet de Llobregat.

actuales muestran que el movimiento económico ordinario de la Iglesia diocesana en Cataluña es de unos ochenta millones de euros anuales. Las partidas principales son 23 millones para pagar los sueldos de los sacerdotes (15 millones) y de los laicos (5,3 millones) y su seguridad social; 4,6 para el culto; 11 para conservación de patrimonio y templos; 12 para labores pastorales y asistenciales; y 10 para aportaciones solidarias a otros organismos. ¿Y de dónde salen estos 80 millones? Pues, en el caso concreto del año 2006, la asignación tributaria representaba sólo el 18% de los ingresos, 14,7 millones de euros. Por el contrario, las aportaciones directas de los fieles por colectas y donativos ascendían a 56,3 millones, el 69% del presupuesto. Otro dato ilustrativo es que por rentas del patrimonio el conjunto de la Iglesia catalana ingresó 7,4 millones de euros, pero conservar dicho patrimonio costó 11.

Estos porcentajes indican que el dinero de la aportación de la asignación tributaria es significativo pero que no es –ni mucho menos– el dinero que hace que la Iglesia se mueva. Lo que cuenta de verdad es lo que los católicos dan a sus parroquias o al obispado. ¿Cuántas entidades sin afán de lucro hay en Cataluña que se autofinancien en un 70% a través de las cuotas de sus socios?

Existen dos factores más a tener en cuenta para saber qué representa la asignación tributaria. Estos ochenta millones sólo se refieren al movimiento de lo que se podría llamar el "sector público" de la Iglesia. Es decir, el dinero que mueven anualmente las 2.100 parroquias y los diez obispados de Cataluña y el sueldo de unos 1.600 sacerdotes y diecisiete obispos (siete jubilados). Pero no tiene en cuenta el "sector privado" que no depende directamente de los obispados y que tiene economías separadas: religiosos, escuelas, centros sanitarios, residencias, asociaciones, actividades de ocio...

El cálculo global que representa de movimiento económico en Cataluña del conjunto de estas entidades no está contabilizado en ningún sitio y es casi imposible realizar una estimación. Así, sólo por imaginar lo que sería una aproximación del dinero que mueve anualmente la Iglesia catalana, se pueden dar algunas referencias. Por ejemplo, una escuela cris-

tiana (en Cataluña hay más de cuatrocientas), sin contar el sueldo de los docentes, puede mover casi cinco millones de euros al año. Un *esplai* o centro recreativo (en Cataluña hay más de trescientos), donde nadie cobra por su trabajo, puede mover unos 30.000 euros durante el curso y una cifra parecida durante las colonias. Cáritas de Barcelona (hay siete más en el resto de Cataluña) mueve trece millones al año. Haciendo algunas multiplicaciones se puede ver cómo estos ochenta millones que mueven las diócesis catalanas se quedan pequeños al lado del resto del movimiento económico del conjunto de la actividad de la Iglesia. Igual que queda pequeño el dinero que se recibe a través de la asignación tributaria.

En parte de este movimiento también aparece dinero de las administraciones públicas, pero estas entidades lo reciben no por su finalidad religiosa sino por la actividad social, cultural o educativa que realizan en concurrencia con cualquier otra entidad. De igual modo, tampoco podemos ocultar que muchas de estas iniciativas ahorran también dinero al erario público. Sólo un ejemplo: se calcula que el coste que representa para la Administración un niño escolarizado en un centro público se acerca al doble del que representa en un centro concertado. Además, la Administración no ha tenido que asumir la compra de los terrenos y la construcción del edificio. La lista de ejemplos podría ser mucho más larga.

Pero, ¿la Iglesia tiene que recibir dinero del Estado?

Volvamos a los tópicos enunciados al principio del artículo sobre la Iglesia y el dinero: la Iglesia es rica, la Iglesia vive de nuestros impuestos, y hay muchos cristianos que ayudan a los pobres. El tercer tópico no es objeto de este artículo, pero su veracidad está ampliamente documentada.

Sobre el segundo tópico se puede afirmar que la Iglesia recibe dinero del Estado, pero no que vive del Estado. Sin la asignación tributaria lo tendría más difícil pero tampoco se hundiría. Igualmente, esta afirmación no disipa la duda de si la Iglesia católica tiene derecho a recibir una asignación procedente de los presupuestos generales del Estado, sea cual sea su importe o método de recaudación.



La respuesta tiene sobre todo un contenido ideológico; depende de cómo se adjetiva la laicidad (sana o excluyente) o de si se considera la religión como un hecho más privado que la pasión por el fútbol. Pero en la respuesta también puede ayudar ver qué pasa en nuestro entorno. La “católica” Italia o Portugal tienen un método parecido a la asignación tributaria española. En Portugal se ha implantado recientemente y en Italia existe una diferencia respecto a nuestro sistema. El porcentaje es del 0,8%, que también se reparte entre Iglesia y otras finalidades sociales, pero en este caso el dinero de la gente que no pone la crucecita se reparte en partes proporcionales al resultado obtenido. Es decir, si la mitad de los italianos no ponen la crucecita y los que lo han hecho por la confesión católica son el 40%, la Iglesia recibe el dinero del 80% de los contribuyentes, y el resto de opciones, el 20% restante. En el Reino Unido, tanto la Iglesia católica como la anglicana cuentan con numerosas subvenciones públicas por las actividades propiamente de culto, y además disponen históricamente de un rico patrimonio rentable que nunca ha pasado a manos privadas. En Holanda (con cuatro veces menos población que España), las religiones reciben 115 millones de euros de aportación directa, aparte de otras subvenciones finalistas. En la laica Francia, la Administración mantiene los edificios religiosos y en algunas regiones como Alsacia y Lorena los ministros religiosos de católicos, luteranos, reformados y judíos cobran el sueldo público. Y, por último, Alemania es el caso más radical: todo bautizado de cualquier confesión cristiana debe pagar al land correspondiente el impuesto del culto, entre un 8 y 9% que se suma a su impuesto de la renta. Pero, además, este cobro se efectúa mediante la retención en la nómina y sólo se pueden librar de él los que han apostatado. Por lo tanto, el Estado no aporta fondos propios, pero son las administraciones públicas y las empresas quienes hacen de recaudadores de las confesiones religiosas. Con este sistema, la Iglesia católica alemana recauda el 80% de su presupuesto.

Europa se mueve, así, en la diversidad de modelos por razones históricas. Y ello permite ver que –al menos en lo que al dinero se refiere– España no es ni de lejos el Estado más

confesional de Europa. También hay que recordar que en Europa existen hoy seis Estados que se definen como confesionales (Reino Unido, Noruega, Suecia, Islandia, Finlandia y Grecia), además de Liechtenstein y Mónaco.

Por tanto, el hecho de que el Estado aporte dinero para las actividades religiosas no es la excepción en Europa ni es un privilegio exclusivo de la Iglesia católica. Además, hay otras religiones que ya tienen un arraigo notorio en España que reclaman la aplicación de un modelo parecido al que tiene hoy la Iglesia católica.

Creer no es gratis

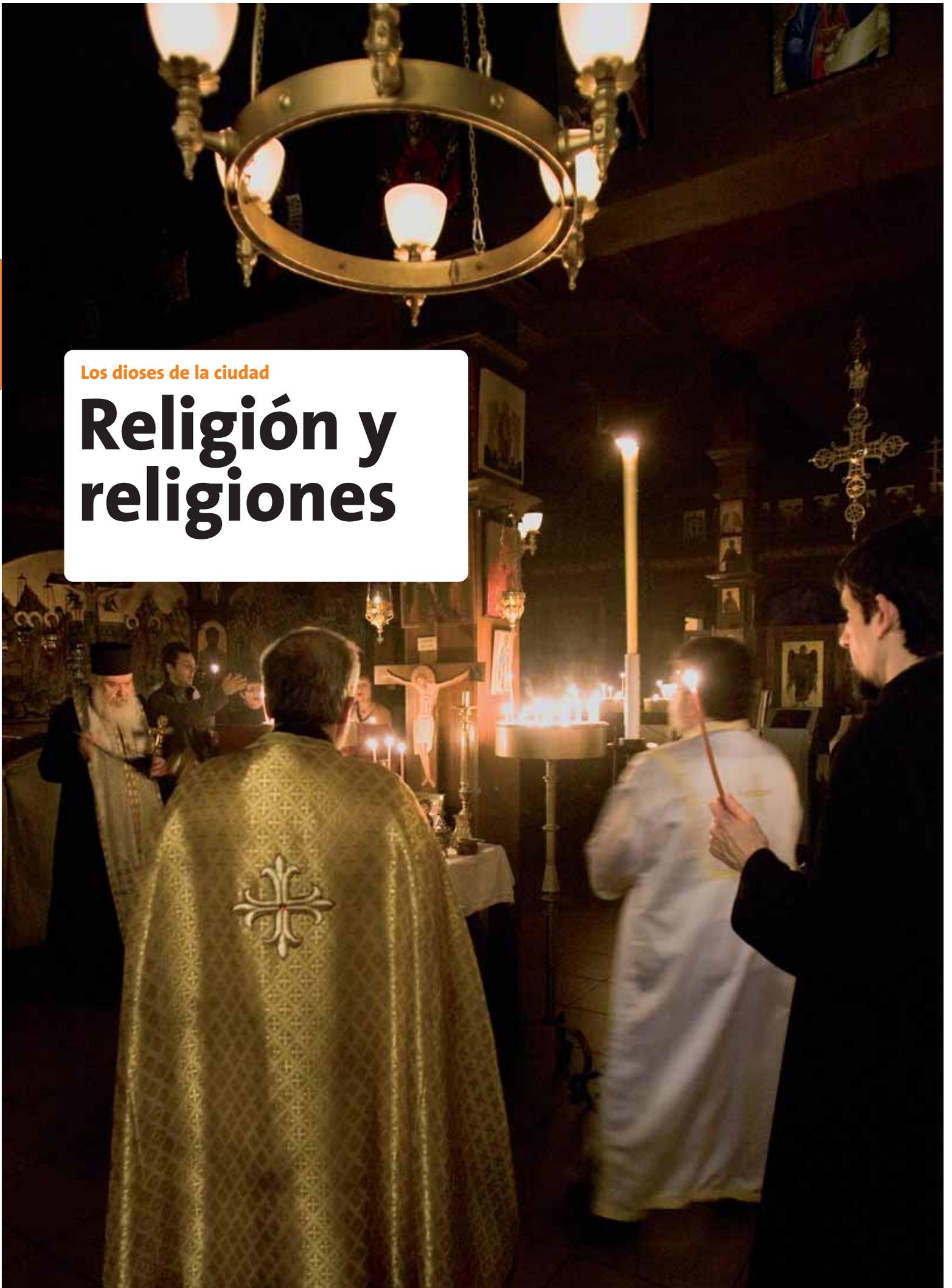
Todos estos elementos no han logrado borrar la imagen de una Iglesia rica en la que sobra el dinero. En cambio, hoy tener una catedral lo es todo menos negocio, y los sacerdotes reciben un sueldo neto de unos 800 euros en doce pagas y los obispos no llegan a mileuristas.

Pero existe otro problema que probablemente es uno de los más importantes que la Iglesia no ha superado: hay muchos católicos que todavía piensan que creer es gratis y que ya está todo hecho habiendo pagado los impuestos. La asignación tributaria en realidad es tan sólo una ayuda al mantenimiento de la Iglesia. En definitiva, puesto que 150 millones de euros ninguno de nosotros los ha visto nunca juntos, puede parecer que con eso a la Iglesia incluso le tiene que sobrar dinero. Y, por eso, cuando se hace la colecta en misa mucha gente cree todavía que sólo hay que dejar propina, sin tener en cuenta lo que cuesta mantener el edificio que está utilizando. Si la imagen de la Iglesia es de riqueza (y algunas de las muestras externas tienden a favorecer esta imagen), sólo hay que entrar en cuatro balances de cualquier diócesis o parroquia para ver que la realidad no es así.

Los rectores de parroquia hace tiempo que se esfuerzan en romper esta imagen. Pero aún resulta feo pedir una contribución para cubrir gastos de una boda o de la catequesis. Queda un gran trabajo por hacer para que la Iglesia disponga realmente de lo que necesita para financiar sus actividades. Que también pueda tener la parte del César que le corresponde. **M**

Los dioses de la ciudad

Religión y religiones



En Barcelona hay unas ochocientas entidades y equipamientos religiosos de casi veinte tradiciones diferentes. La evidencia de la diversidad plantea interrogantes sobre su inclusión en las redes sociales y en las políticas municipales.

La diversidad de creencias reclama su espacio

Texto **Cristina Montey's Homar** Coordinadora de la Oficina de Asuntos Religiosos del Ayuntamiento de Barcelona

No hace mucho que se hablaba del fenómeno religioso como de algo en vías de extinción en el espacio público o que, cuando menos, se iba volviendo más y más superfluo a medida que la sociedad se secularizaba y tomaba conciencia de la necesidad de la laicidad como espacio de democracia y de igualdad entre todas las opciones de conciencia. Sin embargo, la situación actual nos muestra que este fenómeno ha sufrido una evolución muy distinta de la que se podía prever. El hecho religioso sigue muy presente en la vida de la ciudad, pero de un modo totalmente transformado. La referencia a “la religión” (en singular) posiblemente ya no sea adecuada a la nueva realidad de diversidad religiosa, espiritual y de convicciones, que ya forma parte del tejido social de Barcelona y que reclama su espacio en el ámbito público.

En estos momentos, existen en Barcelona aproximadamente ochocientas entidades y equipamientos religiosos de casi veinte tradiciones diferentes, además de ONG, empresas, escuelas y centros de formación, centros de estudio o investigación, bibliotecas, centros sanitarios y asistenciales, etc. Pese a que más de la mitad de estas entidades y equipamientos pertenecen a la Iglesia católica, la evidencia de la diversidad nos plantea todo un nuevo conjunto de interrogantes referentes a su inclusión en las redes sociales de la ciudad y en las políticas municipales. A eso habría que añadir otro fenómeno que, aunque nuevo, está adquiriendo una relevancia considerable. Se trata de los grupos y personas que viven su espiritualidad o sus creencias de un modo más individual, fuera de las instituciones y las estructuras religiosas, así como de los grupos e iniciativas que promueven prácticas que podríamos llamar parareligiosas, a menudo desde una vertiente más terapéutica o de bienestar y crecimiento personal. A diferencia de lo que sucede con las actividades de tipo estrictamente religioso o de culto, este tipo de prácticas e iniciativas no sólo proliferan en el ámbito privado, sino que es habitual encontrarlas entre la oferta de actividades de muchos equipamientos públicos.

Parece que no hemos sido conscientes de esta diversidad hasta que a las diferencias religiosas se han añadido otras, como la nacionalidad o determinados rasgos culturales. Es así

como, con una mirada superficial, se puede dar una percepción de la diversidad religiosa basada sólo en la apariencia externa o en el lugar de origen de las personas, que genera estereotipos y que no permite conocer y valorar la complejidad y la riqueza de esa diversidad.

Por un lado, nos puede llevar a pensar que la diversidad religiosa es, fundamentalmente, una consecuencia del hecho migratorio y que, por lo tanto, es una cuestión que debe gestionarse desde las políticas de inmigración y siempre en relación con la población inmigrante. Pese a que la relación entre ambos fenómenos es evidente, conviene no perder de vista que la libertad de conciencia y de religión (una de cuyas realizaciones prácticas es la libertad de culto) es un derecho fundamental de todas las personas, que, por tanto, posiblemente tenga mucho más sentido gestionar y garantizar desde la perspectiva de los derechos civiles. La confusión entre nacionalidad y religión, es decir, el hecho de presuponer la religión de alguien en función de su origen, nos puede conducir también al error de creer que todos los recién llegados tienen una religión diferente de la “nuestra” y que “nosotros” tenemos todos la misma. Simplificando mucho, no todos los extranjeros son musulmanes (en Barcelona existen en estos momentos comunidades cristianas chinas, coreanas, nigerianas o filipinas, además, naturalmente, de latinoamericanas y de la Europa del Este) ni todos los autóctonos son cristianos (de hecho, son autóctonas muchas –a veces la mayoría– de las personas que componen los centros budistas y otras tradiciones orientales, así como determinadas comunidades islámicas). Los datos reales desmienten esa impresión, también surgida de esta mirada superficial, de que el islam experimenta un crecimiento importante mientras que el cristianismo se estanca.

Por otro lado, el desconocimiento y la desconfianza que se desprende de lo que hemos denominado “una mirada superficial” llevan a considerar la diversidad religiosa como una fuente de conflicto, por razones muy diversas. De entrada, porque se ponen en juego valores y maneras de entender la vida y las relaciones humanas y sociales diferentes de las que la mayoría entiende como correctas o deseables. A menudo por el recha-

“El desconocimiento y la desconfianza derivados de una mirada superficial llevan a considerar la diversidad religiosa como fuente de conflicto”.

zo y por la experiencia de la integración (léase la adopción absoluta de las costumbres y los valores occidentales) sin dejar espacio al diálogo y el acercamiento, ni tener en cuenta el papel socializador y de arraigo que desempeñan las comunidades religiosas o la posibilidad de contar con sus recursos comunitarios y espirituales para trabajar en beneficio de la convivencia y de las necesidades de un barrio, por ejemplo.

Sin embargo, tampoco hay que ser ingenuo. Los conflictos se dan, generalmente a consecuencia del ruido o de ocupaciones no habituales de la vía pública. El modo en que se resuelvan estas situaciones tiene mucho que ver con el cumplimiento de las normativas municipales por parte de las comunidades religiosas, que deben adaptar sus locales a fin de garantizar su seguridad e higiene, así como el derecho al descanso de los vecinos. Pero también tiene que ver con el reconocimiento y la garantía del derecho a la libertad de culto, independientemente de si nos gusta más o menos tener por vecinos a personas que los ponen en práctica.

Por último, y a veces con la mejor de las intenciones, esta mirada superficial nos puede llevar a convertir la diversidad religiosa en folclore, a valorarla sobre todo por lo que tienen de exótico algunos rasgos culturales vinculados a determinadas tradiciones, como son la comida, la música o el vestido, pero sin profundizar en los valores, las creencias y la espiritualidad que han dado lugar a estos elementos culturales y que dan sentido a la vida de las personas que los tienen como propios y que buscan un espacio para un tipo de experiencias con las que ya no contábamos.

Una vida de puertas adentro

De hecho, la vida de las comunidades religiosas de Barcelona se desarrolla, sobre todo, de puertas adentro. Es por este motivo por lo que la cuestión de los lugares de culto adquiere una relevancia enorme. Toda comunidad aspira a tener su espacio propio, que sirve de punto de encuentro para las celebraciones religiosas, pero también para la vida social, la formación, el apoyo moral y espiritual, y también material, en caso de necesidad. Teniendo en cuenta la situación del mercado inmobiliario en Barcelona, llegar a conseguir un espacio así es una aventura muy difícil para las comunidades pequeñas y con pocos recursos, que es el caso de la mayoría de las de nueva creación. Por eso, muchas veces se ven forzadas a utilizar locales que habían sido tiendas, almacenes, garajes o, incluso, salones de baile, poco adecuados para el uso que las comunidades les dan y que, a menudo, es muy difícil (o muy caro) adaptar a las normativas municipales que afectan a los locales de pública concurrencia; una muestra de la situación de precariedad de las comunidades religiosas minoritarias en Barcelona es su poca visibilidad desde el punto de vista urbanístico, el hecho de que prácticamente no haya edificios religiosos singulares

de confesiones diferentes de la católica. Estas normativas se refieren sobre todo a seguridad (salidas de emergencia, medidas antiincendios, seguridad de la estructura y de las instalaciones, etc.), higiene (ventilación, servicios) y accesibilidad, así como a otras medidas que eviten molestias al entorno (insonorización, situación de salidas de humos, climatización y extractores, entre otros). El hecho de que el uso religioso de un local, al tratarse de un derecho fundamental, no requiera una licencia de actividad (es decir, no hay que pedir permiso al Ayuntamiento para abrir un local de culto) no evita que, de vez en cuando, haya que precintar algunos de estos locales porque no se adaptan a la normativa.

En ocasiones especiales, no obstante, las comunidades pueden tener la necesidad de salir de sus sedes habituales y buscar espacios más grandes para celebrar sus festividades, para acoger a líderes o maestros espirituales cuando visitan la ciudad o bien para organizar reuniones o asambleas de las diversas comunidades de una misma confesión. Los espacios asequibles que la ciudad les puede ofrecer son espacios públicos, sobre todo centros cívicos y polideportivos. Es importante que los criterios para compatibilizar el uso habitual de estos espacios con las demandas de las comunidades religiosas estén muy claros y tengan en cuenta los derechos de todos.

Pero las comunidades religiosas no se dedican sólo al culto y la oración. La labor social suele representar un aspecto relevante en la vida de la mayor parte de las comunidades de Barcelona. Dicha labor se concreta de maneras muy diversas, desde el reparto de ropa y comida hasta grandes proyectos de cooperación internacional, pasando por la acogida de personas recién llegadas, servicios de asesoramiento jurídico y laboral, diversas actividades de formación, acompañamiento de personas enfermas y personas mayores, etc. Es muy interesante, además, el hecho de que este tipo de tareas son más fáciles de compartir con personas de fuera de la comunidad que otras cuestiones más relacionadas con las creencias y las convicciones profundas, como puede ser la oración. Por eso ya hace tiempo que algunas comunidades religiosas de diferentes confesiones participan en coordinadoras de entidades de barrio u otros tipos de plataformas similares. Además, pueden surgir nuevas iniciativas muy interesantes, como la del Grupo Interreligioso de Gràcia, que reúne a miembros de las comunidades católica, evangélica, judía y budista del distrito, con el fin de sumarse a un proyecto de acompañamiento de personas mayores liderado por los Servicios Sociales del Distrito de Gràcia, con la colaboración de la Cruz Roja. La Oficina de Asuntos Religiosos (OAR) es el instrumento del Ayuntamiento de Barcelona, adscrito a la Concejalía de Derechos Civiles, para gestionar todos los aspectos relacionados con la diversidad religiosa y con el derecho a la libertad de conciencia y religión en Barcelona. La principal razón de ser de





la OAR es facilitar la realización del derecho a la libertad de conciencia y de religión, tal como se proclama en la *Carta Europea para la Salvaguarda de los Derechos Humanos en la Ciudad*, de la que la ciudad de Barcelona es uno de sus firmantes iniciales. Por ello, una de las principales labores de la OAR es ser un puente entre los diversos organismos municipales y las comunidades religiosas en relación con cuestiones que tienen que ver con la realización práctica de este derecho. Esto significa facilitar decisiones que favorezcan la libertad religiosa, pero también la convivencia entre personas con distintas convicciones. En la práctica, ello se traduce en facilitar el uso de equipamientos públicos para actos o celebraciones religiosas, asesorar a las comunidades sobre las normativas referentes a la apertura y funcionamiento de los lugares de culto, dar apoyo a los distritos y otros organismos municipales en sus relaciones con las comunidades, etc. Por otro lado, esta labor tiene mucho que ver con el reconocimiento. Por esta razón, la Oficina organiza cada año una recepción del alcalde con representantes de las comunidades religiosas y de conciencia.

La segunda área de trabajo de la Oficina es la intervención en conflictos que tienen algún tipo de componente religioso. A veces se pueden dar con el propio Ayuntamiento, en el contexto de las relaciones ordinarias entre las organizaciones religiosas y la Administración local, debido a la dificultad de marcar los criterios que se aplican para valorar los límites del derecho a la libertad religiosa. Más comunes son los conflictos entre una comunidad religiosa y su entorno, como ya se ha comentado anteriormente. En estos casos, se pueden iniciar procesos de diálogo en los que se cuenta con la dimensión religiosa o espiritual de las partes implicadas con el fin de favorecer el respeto y la confianza. Además de ser parte del problema, la religión puede ser parte de la solución. Es muy interesante el papel que los grupos y las iniciativas de diálogo interreligioso pueden desempeñar en este tipo de situaciones. Tanto el hecho mismo de que existan como las actividades que organizan poseen un valor preventivo importante.

Por último, el tercer eje de la tarea de la OAR es la organización y el apoyo a actividades que favorezcan la cohesión social a través del conocimiento y el respeto de la diversidad religiosa y de opciones de conciencia en Barcelona. Así, la OAR organiza, a menudo en colaboración con los distritos o con las entidades del territorio, charlas, mesas redondas, talleres y visitas para escuelas, actividades de formación, exposiciones, etc., cuyo objetivo es dar a conocer y crear conciencia de la diversidad religiosa de la ciudad y de su integración en un contexto de laicidad, siempre desde la perspectiva de los derechos humanos.

En la misma línea, se trabaja también para favorecer la cooperación entre comunidades religiosas a través del apoyo a iniciativas de diálogo interreligioso, o favoreciendo la cesión de espacios para el culto de unas comunidades a otras, en caso de necesidad, como ya se ha dicho. Eso sin olvidar la necesidad de integrar a las comunidades religiosas en la vida asociativa de la ciudad, promoviendo su participación en las redes, coordinadoras y plataformas existentes en los territorios.

Así pues, la cuestión de la diversidad religiosa en Barcelona, seguramente como en todas partes, tiene que ver, sobre todo, con la garantía de los derechos fundamentales de las personas en pro de la cohesión social. Un largo camino para ir más allá de la tolerancia. **M**

La cuestión de la diversidad religiosa tiene que ver, sobre todo, con los derechos fundamentales de las personas. A la izquierda, asamblea en el templo sikh de la calle Hospital. En la página de apertura del artículo, oficio en la parroquia ortodoxa de la Mare de Déu, en la calle Aragón.

A photograph showing a group of men in profile, facing right, engaged in prayer. They are wearing various styles of head coverings, including white kufis and a tan flat cap. The men are dressed in casual to semi-formal attire, such as jackets and sweaters. The background is slightly blurred, focusing attention on the individuals in the foreground. The overall atmosphere is one of quiet devotion.

Los dioses de la ciudad

El islam en Cataluña

Unos 300.000 residentes en Cataluña se unen anualmente a la comunidad musulmana mundial para celebrar el Ramadán. Durante este mes conmemoran la revelación del Corán ayunando, orando y meditando.

La ciudad hace Ramadán

Texto **Maria Sancho** y **Eulàlia Tort**

Oficina de Asuntos Religiosos del Ayuntamiento de Barcelona

“¡Oh gentes! Ciertamente se encuentra ante vosotros el bendito mes de Alá. Un mes de bendiciones, misericordia y perdón. Un mes que, para Alá, es el mejor de los meses; sus días, los mejores días; sus noches, las mejores noches; y sus horas, las mejores horas. Éste es el mes que os invita a ser los huéspedes de Alá y os invita a estar entre los que se encuentran cerca de Él. Cada respiración que hacéis Le glorifica; vuestro sueño es una adoración; vuestros actos son aceptados y vuestras súplicas son respondidas. Así pues, pedidle a Alá, vuestro Señor, que os dé un cuerpo sólido y una mente brillante para que podáis ayunar y recitar su Libro, ya que Él únicamente se muestra descontento con aquel que no busca Su perdón durante este gran mes.”

Inicio del discurso del Profeta Muhammad sobre el Ramadán

Prohibido comer, beber, fumar o mantener relaciones sexuales desde la salida del sol (*El Fajr*) hasta su puesta (*El Maghrib*). Hablamos del Ramadán, uno de los pilares del islam, y un mes lleno de significado para los musulmanes. Celebran la revelación del Corán al profeta Muhammad y por ello, además de ayunar, se dedican más que nunca a la oración y la meditación trabajando la autodisciplina y la obediencia escrupulosa a los mandamientos de Alá. “La palabra *yihad* significa, literalmente, “esfuerzo”. Así, el Ramadán es *yihad* en tanto que se refiere al esfuerzo y al autocontrol necesarios para llevar a cabo el ayuno durante treinta días de sol a sol”. Nos lo comenta Mercedes Fonte, una catalana convertida al islam que hemos conocido en el Consell Islàmic Cultural de Catalunya (CICC), ubicado en la avenida Meridiana, y que coordina y representa a la mayoría de los musulmanes de Cataluña. No todo el mundo, sin embargo, está obligado a practicar el Ramadán. Quedan excluidas las mujeres embarazadas, las madres que amamantan a sus hijos, las mujeres en período menstrual y las personas con cualquier enfermedad crónica que requiera de medicación en horarios determinados. Para estos casos, la ley islámica prevé la compensación, es decir, ofrecer una comida al día a un musulmán necesitado o bien aplazar el ayuno.

“La primera vez que hice Ramadán completo fue a los nueve años. Pero antes había practicado haciendo sólo unos cuantos

días, para irme acostumbrando: al principio lo hacía hasta el mediodía, después hasta la tarde, y cada vez durante más horas hasta que a los nueve años decidí hacerlo entero”. Este es el testimonio de Fátima, una niña de quince años nacida en Barcelona pero de familia siria. La encontramos sentada en un rincón del oratorio del Centro Islámico una noche de oración. Evidentemente, en el espacio reservado a las mujeres. Fátima tiene la menstruación y por eso no participa activamente en la celebración. Aprovechamos esta circunstancia para hablar con ella y conocer qué supone para una adolescente catalana la vivencia del Ramadán. Según nos dice, lo peor son las clases de gimnasia porque “la profesora nos hace correr mucho y acabamos todos agotados, y yo aún más porque no puedo beber agua. Pero sigo la clase como los demás porque a esta profesora le es indiferente y yo prefiero no decirle nada”.

Musulmanes en Cataluña

El 2 de septiembre pasado todos los musulmanes del mundo se unieron para iniciar el Ramadán. Van al trabajo o a la escuela, como cualquier día, pero sabiendo que no podrán comer, beber ni tener relaciones sexuales hasta que caiga el sol. Como cada día, rezarán cinco oraciones: la primera a la salida del sol, la segunda a mediodía, después por la tarde, a la puesta de sol y por la noche, y todas las harán mirando a La Meca. En Cataluña, en el Barcelonès, hay diecisiete oratorios islámicos, según indica el estudio *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*, dirigido por el sociólogo Joan Estruch y elaborado por el centro Investigacions en Sociologia de la Religió (ISOR) de la Universitat Autònoma de Barcelona. Durante el último decenio ha aparecido una docena de nuevos oratorios cada año, de manera que actualmente los musulmanes disponen de unos 170 centros de culto en más de cien municipios de Cataluña, contando los de adscripción suní (la mayoritaria), chií y sufí, las tres ramas principales del islam.

Mohammed Chaib, diputado en el Parlament de Catalunya por el grupo de los Socialistas y el primer musulmán en alcanzar este cargo, nos comenta: “El principal problema de la comunidad musulmana es el de las mezquitas. De hecho, en Cataluña no hay ninguna mezquita, sino que todo son orato-

rios, locales comerciales reconvertidos en centros de culto que no nos dignifican porque acostumbran a ser espacios degradados". Según el estudio, el fenómeno de la inmigración y las conversiones son las principales causas del incremento del número de oratorios. En Cataluña hay aproximadamente 300.000 musulmanes, de los que 3.000 son conversos, según el portavoz del Consejo Islámico Cultural de Cataluña, Muhammad Halhoud. El grupo más numeroso es el de los musulmanes de origen magrebí, seguidos de los subsaharianos (sobre todo alrededor de Girona) y de los paquistaníes (en el Barcelonès).

Un día de Ramadán

Vamos al oratorio de la Asociación Islámica Camino de la Paz, un sábado por la tarde. Está situado en el casco antiguo de Barcelona y para entrar hay que quitarse los zapatos y limpiarse bien. A mano derecha hay unos grifos para lavarse primero la boca, después la nariz, la cara, las manos –primero la derecha y después la izquierda–, los cabellos y los pies hasta la altura del tobillo. Una vez realizado este proceso, ya se puede acceder a la zona de plegaria; es una sala enmoquetada casi por completo y sin apenas mobiliario. El imán, el líder de la comunidad, hace la llamada a la oración. En los países islámicos se realiza a través de los minaretes de las mezquitas y toda la comunidad lo oye gracias a los altavoces. Aquí, la llamada se

hace en el interior del oratorio para evitar molestar a los vecinos. La oración comienza y los hombres se ponen uno al lado del otro aprovechando un dibujo de la moqueta que delimita el espacio que cada uno tendrá para hacer sus oraciones. No se oye ningún ruido, tan sólo al imán, que habla en árabe, y a la comunidad que responde. Entonces comienzan los movimientos que caracterizan el rezo de los musulmanes. La posición de partida es de pie, con las piernas ligeramente abiertas. A continuación, inclinan el tronco de manera paralela al suelo y al oír la señal acústica que hace el imán vuelven a ponerse en vertical. Después, se arrodillan en el suelo y se inclinan hasta que tocan el suelo con la cabeza y así permanecen durante unos segundos. Levantan otra vez el tronco y vuelven a prosternarse también durante unos segundos. Repetirán esta serie de movimientos llamada *rakat* unas cuantas veces hasta que el imán dé por concluida la oración.

Cuando llega la caída del sol a las ocho de la tarde aproximadamente, empieza una gran fiesta. Los musulmanes comen muy variado, cada uno sigue las costumbres de su país. Rabah, un argelino que vive en Barcelona, nos explica que en su país es típica la *charda*, una sopa a base de carne y fideos que sirve para romper el ayuno. No obstante, nos confiesa que hoy se ha preparado una sopa de pescado buenísima aprovechando una oferta del supermercado. Por su parte los marroquíes toman la *harira*, una sopa a base de tomate,

Las imágenes que ilustran el artículo corresponden todas al centro cultural islámico Camino de la Paz, que tiene su oratorio en unos bajos de la calle Erasme de Janer de Barcelona. El principal problema de la comunidad musulmana catalana es la falta de mezquitas.



“El principal problema de la comunidad musulmana es la falta de mezquitas. En Cataluña solo hay oratorios, locales reconvertidos que suelen ser espacios degradados”.

fideos, garbanzos, cilantro, carne, apio, sal y mucha pimienta. Para Fátima, de padres sirios, su plato preferido es el *shakriyi*, un yogurt hecho en casa con trozos de carne y especias acompañado con arroz. Ahora bien, lo imprescindible en toda cena musulmana durante el Ramadán son los dátiles, la leche y el agua. Como dice Rabah: “Comemos un número impar de dátiles. Normalmente tres porque el profeta así lo hizo, pese a que el máximo son siete”. Mercedes Fonte nos explica que durante el mes del Ramadán las comidas son mejores y la casa está más ordenada porque por las noches acostumbran a hacerse visitas entre amigos y familiares.

El ayuno en las religiones monoteístas

La abstención de comer durante el día no puede ser equiparada al ayuno prescrito por otras religiones. A diferencia del cristianismo o del judaísmo, el ayuno del islam no está relacionado con la aflicción del alma ni con la contrición, sino que consiste básicamente en una lucha de los creyentes por superarse a sí mismos. En árabe “ayuno” se dice *siyâm* y tradicionalmente se ha afirmado que hay tres niveles. En primer lugar, el ayuno general, que consiste en abstenerse de comer, beber y mantener relaciones sexuales durante el día: este es el ayuno de Ramadán y cuarto pilar del islam. Pero después existe otro nivel más profundo que se refiere a abstenerse de todo mal: es un ayuno que el musulmán debe aplicar siempre, aunque durante el mes de Ramadán se intensifican los esfuerzos por evitar toda violencia, mentira o injusticia. Y, en último término, está el ayuno de los perfectos, es decir, abstenerse del mundo.

Mohammed Halhoul, portavoz del Consejo Islámico Cultural de Cataluña, afirma que el ayuno educa a la persona en el amor y también enseña al hombre a autocontrolarse. Además, es una manera de ahorrar y comunitariamente iguala a ricos y pobres. De algún modo, el rico experimenta la privación que sufre el pobre cada día y este sentimiento de dolor le hace prestar más ayuda a los necesitados. El Ramadán, además, tiene una dimensión universalista, ya que en su conciencia está presente el hecho de saber que todos los musulmanes están haciendo el Ramadán y, por tanto, se sienten acompañados por todo el mundo musulmán. Como afirma Mercedes, “el Ramadán es una obligación muy esperada por todos debido a la alta recompensa que supone para un musulmán. En estos tiempos, todos intentamos dar más de nosotros mismos”.

Son muchos, también, quines apuntan los beneficios del Ramadán para la salud gracias al descanso del sistema digestivo. La ligereza del estómago comporta beneficios medicinales siempre que la persona que practique el Ramadán esté sana y no se encuentre en ninguna de las situaciones en que queda eximida.

También tiene otro tipo de beneficio, más espiritual: “Lo que me aporta el ayuno es que me hace más fuerte, hace que tenga más fuerza de voluntad y hace que sea más solidaria con la gente” dice la joven Fátima, quien no se desmarca del beneficio físico: “Lo aconsejaría a una amiga porque va bien para el cuerpo; dicen que funciona mejor, puesto que puede trabajar tranquilamente entre comida y comida. También hace que tengas más tiempo libre, ya que como no tienes que comer, tienes el mediodía libre”.

Los últimos diez días

De los treinta días que dura el Ramadán, los diez últimos son un período de devoción particularmente intenso debido en gran parte al hecho de que se conmemora la revelación del Corán al profeta Muhammad. La tradición más extendida considera que la noche del 26 al 27 del mes de Ramadán se produjo esta revelación y la convierte en una de las noches más especiales para los musulmanes: la llamada Noche del Destino. Vamos con Rabah al oratorio del CICC después de que él haya llamado a su familia a Argelia para desearles una feliz Noche del Destino. Nos recuerda que es un requisito indispensable habernos duchado y vestir prendas lo más amplias posible. Como nos explica, la comunidad musulmana ora durante toda la noche leyendo el Corán, y “en Argelia hoy también se reparten premios y regalos entre los jóvenes que han leído y memorizado el Corán”.

El oratorio está lleno. Entramos y dejamos los zapatos en las estanterías y nos aseguramos de que llevamos el cabello bien cubierto. Nos dirigimos directamente al espacio reservado para las mujeres, separado por unas cortinas blancas que dejan entrever qué sucede en el otro lado de la sala. Cuando llegamos, la comunidad está haciendo la oración especial de los días de Ramadán, la *salat tarawih*, y se prepara para llevar a cabo las oraciones específicas para esta noche tan especial. Según nos explica el Rabah, esta oración se realiza de un modo diferente en función del país. El imán empieza recitando un largo pasaje del Corán en árabe y a continuación se llevan a cabo cuatro *rakats* (secuencia de plegaria que se compone, sucesivamente, de una posición de pie, una inclinación, una postración y una posición sentada). Después de hacerlas, se produce una pausa de unos diez minutos que aprovechamos para hablar con las mujeres. Encontramos muchas conversaciones, chicas jóvenes catalanas que han decidido convertirse al islam. Nos explican que rezar hoy supone un beneficio de 84 años y que esta noche se acabará de leer el Corán, lectura que empezó con el primer día de Ramadán. Después de esta breve pausa, vuelven a iniciar la oración con la llamada del imán y empieza otra serie de cuatro *rakats*. En total, se han hecho ocho *rakats* de acuerdo con la tradición argelina o de



Arabia Saudita, pese a que en países como Pakistán es costumbre hacer veinte. A la una de la madrugada abandonamos el oratorio, pese a que aún quedan muchas personas rezando. Rabah confiesa sentirse muy feliz porque “Dios está con todo el mundo musulmán dándonos la paz, la salud y la felicidad”.

La otra cita imprescindible en el calendario del Ramadán es el *Aid al-fitr*, la fiesta que conmemora el fin del Ramadán. El acto principal de esta fiesta es una oración comunitaria celebrada a primera hora de la mañana. En Barcelona, las diferentes comunidades acostumbra a pedir permisos municipales para ocupar una plaza o un polideportivo para poder llevar a cabo esta plegaria. Así, el Consejo Islámico Cultural de Cataluña pudo celebrarlo en el Polideportivo de la Trinitat, pese a que la falta de una única autoridad religiosa en Barcelona impide que se pueda determinar de manera unitaria la finalización del Ramadán. Por otro lado, la comunidad de la Asociación Islámica Camino de la Paz se ha reunido en el polideportivo de Can Ricart del barrio del Raval de Barcelona. Allí se han congregado unas dos mil personas, principalmente de origen pakistaní, que se han tenido que dividir en tres turnos para participar en la tradicional oración del fin del Ramadán.

A pesar de ser una fiesta que dura tres días en los países musulmanes, en Barcelona se limita a una sola jornada: este año pasado fue el 1 de octubre. Vestidos con sus mejores ropas, se felicitan por el fin del Ramadán, y es obligado visitar a amigos, familiares y también enfermos. Rabah, que está solo en Barcelona, nos explica que ha ido al Hospital de la Vall d’Hebron y ha preguntado en recepción en qué habitación había algún árabe enfermo. Aun sin conocerlo, lo ha visitado y le ha llevado regalos y comida porque “hay que compartir la alegría”. Por otro lado, Fátima lo vive igual, pero diferente a la vez, seguramente por su condición de muchacha adolescente: “La fiesta ha ido muy bien, nos hemos reunido para ir a rezar y después he ido con mis amigas a almorzar. Hemos pasado un buen rato y no hemos ido al instituto”. Fátima ha pedido a su tutora de cuarto de ESO autorización para no asistir a clase en este día tan especial, y contenta nos dice que se lo ha concedido.

Un doble desafío

Vivir el Ramadán en un contexto migratorio incrementa su relevancia. Como afirma Jordi Moreras, autor del libro *Musulmanes en Barcelona*, editado por la Fundación CIDOB, la comunidad adquiere conciencia de sí misma y el musulmán puede identificarse con su grupo de referencia. La comunidad religiosa se convierte en punto de referencia principal para el inmigrante, cumpliendo más funciones que las estrictamente espirituales, como por ejemplo la social, cultural, laboral o incluso lúdica. Para Rabah, vivir el Ramadán lejos de la familia y en un país no musulmán resulta un tanto duro. “En Argelia lo celebramos todos juntos, todos los musulmanes comemos a la misma hora, pero, afortunadamente, en Barcelona hay una comunidad musulmana y oratorios, y entre todos nos ayudamos”. Del mismo modo se expresa Mercedes Fonte, que, aunque es una catalana conversa, afirma que vivir el Ramadán en Barcelona es “como si un europeo celebrase la Navidad en algún país musulmán”. Ella, que ha vivido durante treinta años en el Líbano, dice que echa de menos “el ruido de los niños corriendo por las calles y el silencio anterior a la llama-

da a la oración que rompe el ayuno”. Mohammed Halhoul, portavoz del Consejo Islámico Cultural de Cataluña, afirma que “hacer el Ramadán en Barcelona supone un doble desafío porque tienes más tentaciones. El reto es ser capaz de hacer una vida normal en un país en el que no se sigue el Ramadán”.

¿Qué pasa si un musulmán no cumple con el Ramadán? Ismael L’Aziri, experto en islam, nos responde: “Sólo tú y Alá sabéis si lo cumples o no. Ahora bien, hay cosas bastante peores a ojos de la comunidad como, por ejemplo, los musulmanes que hacen el Ramadán sin tomárselo seriamente”. Esta visión choca con algunas noticias que nos llegan de países como Argelia, donde a principios de octubre –según informaba *El País*– condenaron a seis hombres a cuatro años de prisión y a 100.000 dinares de multa (unos 950 euros) por “no respetar uno de los pilares del islam”. Estos hombres fueron sorprendidos por la policía mientras jugaban a cartas y comían en un parque, poco antes de la hora de ruptura del ayuno. En Marruecos, en cambio, fueron los propios ciudadanos quienes la emprendieron a golpes con un hombre que bebía agua en la calle antes de la ruptura del ayuno en Fez. Lo arrastraron a la comisaría más cercana, según informó el diario *Al Ahdad Al Magrebia*. Los policías lo encerraron en el calabozo hasta que acudieron a rescatarlo diversos miembros de su familia provistos del certificado médico que aseguraba que el hombre era diabético y estaba exento de cumplir con el Ramadán. Son casos puntuales pero que reflejan otras maneras de vivir el Ramadán.

La importancia de la mediación

Así como en el Norte de África se han producido algunos incidentes, en Cataluña también ha tenido lugar algún pequeño conflicto. Ese es el caso de un centenar de musulmanes que el 26 de septiembre pasado tuvieron que rezar en la calle en Lleida ante la imposibilidad de poderlo hacer en el interior del oratorio de la calle del Nord, porque no cabían con el alud de fieles que acudieron. Ante esta situación, se vivieron momentos de tensión porque algunos vecinos no estaban de acuerdo con este uso de la vía pública para llevar a cabo las oraciones. En este tipo de problemas resulta fundamental la figura del mediador. Manu Pérez-Browne ejerce esta función en el Centro Unesco para el Diálogo Interreligioso y nos explica que por Ramadán las comunidades musulmanas que suelen tener oratorios pequeños piden poder disponer de espacios mayores especialmente para los días señalados y también para los viernes, día en el que los musulmanes oran juntos en la mezquita y escuchan la prédica del imán. En lo que a la mediación se refiere, no siempre se está a tiempo de conseguir espacios grandes que contenten a todo el mundo.

Mohammed Chaib, diputado al Parlamento de Cataluña, afirma que “en el Gobierno de la Generalitat está la Dirección de Asuntos Religiosos, que se dedica precisamente a trabajar para que haya una relación más fluida entre la comunidad musulmana y los catalanes. Se ha hecho mucho en los últimos años, sobre todo estructurando la comunidad para convertirla en una institución interlocutora”. A la vez, “los propios musulmanes son quienes se dan a conocer para acercarse a la población organizando encuentros de puertas abiertas. Por ejemplo, durante el Ramadán se intensifican estos actos comunitarios con rupturas del ayuno colectivas. Esto es fundamental de cara a la convivencia”. En cambio, Ismael reconoce que “no tengo



Para acceder a la zona de oración de la asociación Camino de la Paz se requiere quitarse los zapatos y lavarse bien, primero la boca, después la nariz, la cara, las manos, los cabellos y los pies hasta la altura del tobillo.



demasiadas esperanzas depositadas en ningún poder para que favorezca al islam. El islam siempre ha crecido en opresión. En un ambiente de islamofobia mundial creciente sería pedir demasiado que los musulmanes fuesen tratados en igualdad con el resto; es decir, uno puede hacer un templo budista, bahaí o brahma y no pasa absolutamente nada, pero en el momento que se habla de una mezquita, ya tenemos sarao”.

En estos momentos está sobre la mesa el Proyecto de Ley sobre los centros de culto o de reunión con fines religiosos. Como afirma Mohammed Chaib, “se ha pedido la comparecencia de las diferentes entidades para poner orden, conocer los derechos y deberes para la apertura de oratorios, eso se tiene muy en cuenta. En estos momentos, se encuentra en debate en la Comisión de Bienestar e Integración y estamos a la espera de que tire adelante con el apoyo de los partidos políticos”.

Todo ello pone de relieve que hay un largo camino por recorrer. El principal reto según Chaib es “generar confianza entre unos y otros, en un ambiente de normalidad. Por un lado, los musulmanes tienen que hacer un esfuerzo de participación en los barrios, teniendo en cuenta a los vecinos, dándose a conocer. Y, por el otro, los catalanes tendrían que hacer un esfuerzo de acercamiento y conocimiento, de aceptar la realidad que existe. En definitiva, poder ser catalán y musulmán, que sea compatible. Los musulmanes se sienten catalanes porque trabajan aquí y sus hijos también han nacido aquí. Pero no pue-

den completarse como musulmanes si no se les da apoyo. Por ejemplo, desde las instituciones se podría empezar a tener en cuenta que el día del fin del Ramadán se enviara una carta de felicitación a todos los musulmanes... El Parlamento tendría que tratar de ser más cercano, tener más gestos de acercamiento”. Por su parte, Mercedes considera que “lo primero que habría que hacer es una escuela en lengua árabe, del mismo modo que hay la escuela francesa, la inglesa o la alemana. Necesitamos la libertad de elegir la lengua de escolarización de nuestros hijos”. Otro de los aspectos a conciliar es la vida laboral con la práctica religiosa que en el islam les obliga a rezar cinco veces al día, a unas horas determinadas. Pese a ello, Chaib reconoce que “en el Parlamento no acostumbro a hacerlo; lo reservo para cuando estoy en casa, o según donde esté, si tengo una mezquita cerca, lo aprovecho”. 10

“¡Oh gentes! Ciertamente en este mes las puertas del Paraíso están abiertas, así que pedid a Alá que no las cierre para vosotros. Las puertas del Infierno están cerradas, así que pedid a Alá que las mantenga cerradas para vosotros. En este mes, Shaitan (Satanás) se convierte en prisionero, así que pedid a vuestro Señor que no le otorgue ningún poder sobre vosotros”.

Final del discurso del Profeta Muhammad sobre el Ramadán

Los misioneros se han instalado en todos los barrios, en pequeños bajos, tiendas e incluso algunas naves industriales. Rótulos de nombre sorprendente y expresivo, que son testimonio de una religiosidad diferente, han sustituido a los carteles comerciales.

Los nuevos protestantes de Barcelona

Texto **Jordi Puig i Martín**

Sociólogo. Técnico de la Oficina de Asuntos Religiosos del Ayuntamiento de Barcelona

El pastor se arrodilla y levanta la persiana metálica que cierra la iglesia. Es la mañana de un domingo fresco en el barrio del Besòs de Barcelona. O en el barrio de Verdum, o en el Poble Sec, o en Gràcia, da igual. Enciende las luces y comprueba que todo esté en su lugar: las sillas, los instrumentos musicales, el púlpito con la vieja Biblia... Al fin y al cabo, no necesita nada más. Es domingo, y pronto empezarán a llegar los fieles, sus fieles.

El protestantismo en Barcelona ha cambiado mucho en los últimos años. En todos los barrios, pequeños bajos, antiguas tiendas e incluso algunas naves industriales han visto llegar nuevos misioneros que han ido sustituyendo los antiguos carteles comerciales por rótulos de una gramática nueva y extraña: Iglesia del Júbilo Cristiano, Avivamiento Internacional, Iglesia Jesús Pan de Vida, Ministerio Caminando bajo la Luz de Cristo, Mensaje de Salvación, Ebenezer, Maranatha... Nombres que sorprenden al transeúnte, poco acostumbrado a estas muestras tan expresivas de religiosidad. Los viejos protestantes se lo miran, con recelo algunos, con poco disimulado menosprecio otros. ¿Acaso los años de persecución, de lucha para reivindicar su presencia –se preguntan–, tenían que servir para eso?

Entretanto, los herederos de las misiones evangélicas de Latinoamérica, Asia y África, ajenos a ese escrutinio, buscan en los nuevos inmigrantes protestantes el público que debe llenar sus salones de culto. Colombia, Brasil, Perú, Ecuador, Bolivia, esos son los principales territorios de origen de los evangélicos latinoamericanos, mientras que Nigeria y Ghana lo son de los africanos, y Corea del Sur y China lo son de los asiáticos. Países, todos ellos, que en su momento recibieron la semilla del Evangelio de manos de misioneros europeos y americanos, unos misioneros que ya no eran los teólogos liberales del protestantismo de la Reforma, sino portavoces de un nuevo protestantismo renovado, pero renovado en el sentido de la lectura literal de la Biblia, el rigorismo moral y, en muchos casos –últimamente la mayoría– la experiencia emotiva y vivencial de la fe.

Las nuevas familias de protestantes –o evangélicos– han roto con la tradición histórica y hoy se encuentran repartidas por toda la ciudad, situadas cerca de donde están los fieles, y allí donde el precio del suelo lo hace más accesible. Sin embargo, no todos son protestantes llegados de fuera. La renovación se ha apoderado también de muchos catalanes que han abrazado la fe evangélica, y entre ellos destacan, por su número y por su especificidad, los gitanos y sus iglesias de Filadelfia. La cultura gitana ha visto, en esta nueva iglesia, la posibilidad de vivir la fe en la plenitud de su cultura, con su música, sus oratorios, su expresión y, sobre todo, sus pastores.

Los nuevos protestantes de Barcelona han irrumpido sin complejos en la ciudad. Acostumbrados muchos de ellos a vivir la fe sin la herencia de nuestra historia, hacen visible su espiritualidad a través de pegatinas en el coche, camisetas bíblicas y gustos musicales exclusivamente centrados en las letras de temática cristiana. Sus prácticas dominicales desbordan energía por todos lados, tanto por los cantos a pleno pulmón, como por los sermones que predicán los pastores, unos pastores que tienen que parar a menudo a beber agua y secarse el sudor, puesto que no sólo transmiten conocimientos y reflexiones, sino también sentimientos, sensaciones y emociones. Son, efectivamente, pastores de la comunidad, y de ella depende, en definitiva, el éxito de su misión.

La llegada de los nuevos protestantes, sin embargo, no siempre ha sido bien acogida en todos los barrios de la ciudad, ni en todos los momentos. Y no sin motivo. Iluminados por la misión para la que han sido llamados, muchos misioneros se lanzan a comenzar su actividad religiosa en locales pequeños, poco ventilados, angostos, sin insonorización, cuando no directamente insalubres. Debemos reconocer el esfuerzo de muchos evangélicos por adaptar sus lugares de culto a la normativa municipal, y por tratar de causar el mínimo número de molestias a los vecinos, pero también es cierto que hay nuevos protestantes que hacen un flaco favor a la buena imagen de su movimiento en los barrios en los que se





La iglesia de Barcelona-centro reúne una de las comunidades protestantes veteranas de la ciudad con unas maneras de hacer bien diferentes de los nuevos colectivos que han ido surgiendo en todos los barrios durante los últimos años.

instalan, y ello a causa de problemas de ruido, aglomeración de personas, uso abusivo de los espacios comunes de las fincas, equipos de ventilación o climatización con deficiencias en la instalación, y tantas otras faltas de previsión, conocimiento o voluntad. Y es que algunas iglesias, que tienen todo el derecho del mundo a celebrar culto, muy a menudo se muestran poco empáticas con la situación que viven los que las rodean, que también tienen sus derechos. “¡Oh, –dicen– es que no tenemos dinero para insonorizar el local!”. Sí, es cierto, pero quizá todavía no era el momento de empezar a celebrar culto. O tal vez se debía haber admitido que el local excedía a las posibilidades de la comunidad. O, incluso, hubiera estado bien plantearse si era realmente necesario crear una nueva comunidad en vez de trabajar codo con codo con las comunidades ya existentes, para hacer un protestantismo menos ato-

mizado y dividido... La consecuencia de esta improvisación es la aparición de movimientos vecinales que, bajo la apariencia de luchar contra los excesos de los templos, esconden el interés latente de querer expulsar de su zona de influencia toda forma de organización constituida por inmigrantes, y los primeros perjudicados de ello terminan siendo los evangélicos que quieren hacer –y hacen– las cosas bien hechas.

La labor social

Un hecho menos conocido, pero valiosísimo, de las iglesias evangélicas es su labor social. No encontraremos ninguna iglesia que no dé alimentos a las familias con problemas económicos, o que no ofrezca algún tipo de apoyo a personas con dependencia de las drogas, o que no atienda quejas o demandas a causa de problemas relacionados con la falta de recursos socioculturales. La labor social de las iglesias evangélicas, además, es en muchos casos el alma que justifica, incluso, la existencia misma de las comunidades religiosas. Esta labor para con los necesitados, pese a haber pecado siempre de voluntarismo excesivo y de una actitud demasiado impetuosa, se está convirtiendo últimamente en un instrumento de integración de las comunidades religiosas en su territorio, ya que, puesto que no es una actividad plenamente religiosa, tiene más facilidades para entrar a trabajar en red con iniciativas de otras iglesias, de otras entidades religiosas, de otras entidades no religiosas o de los propios servicios sociales municipales.

No obstante, esto no siempre ha sido así. Y es que el aislamiento y la discriminación de los protestantes habían llegado hace unos años al extremo de cuestionar absolutamente todo cuanto hacían, y su labor social no era una excepción. Ahora, sin embargo, esa labor representa una bocanada de aire fresco con que los miembros de la comunidad buscan la complicidad del resto de entidades, asociaciones y oenegés del barrio, y los hace sentirse todavía más orgullosos de su trabajo, que ven reconocido como hecho positivo por todos los ciudadanos.

Aquel pastor que antes hemos visto, se arrodilla ahora y baja la persiana metálica que cierra la iglesia. Es el atardecer de un domingo fresco en el barrio del Besòs de Barcelona, o en el barrio de Verdum, o en el Poble Sec, o en Gràcia. Y, mientras se aleja del lugar en el que ha pasado hoy todo el día, brotan los recuerdos de las experiencias vividas en estos pocos años transcurridos desde que abrió el local. Construir la comunidad, ganarse a los vecinos, hacer las obras del local y conseguir los permisos, tener que pedir préstamos, devolverlos, endeudarse de nuevo, acompañar a los fieles en los momentos difíciles, y también en los días de alegrías, renunciar a los domingos de excursión con la familia, animar a los jóvenes a que participen en encuentros internacionales... El pastor camina titubeante, y de repente se para. ¿Qué le traerá el futuro? ¿Cuáles serán los retos de las iglesias evangélicas en los próximos años? ¿Sabrán integrarse las iglesias en la vida social de sus barrios? ¿Conseguirán ser un espacio, no sólo de acogida del inmigrante, sino también de puerta hacia la sociedad barcelonesa? ¿Romperán la imagen de grupo cerrado, así como los estereotipos que se les imponen? Finalmente, ¿lograrán ser consideradas un hecho normal y positivo de la Barcelona plural y diversa? Y, mientras se pregunta eso, la silueta del pastor se vuelve a poner en marcha, y se funde silenciosamente en la noche de las calles de Barcelona. 

La población judía de Barcelona la forman unos cuatro mil adscritos a comunidades y unos dos o tres mil no afiliados, la mayoría de clase media. Su actividad es notable y demuestra que es posible una integración enriquecedora sin forzar la asimilación.

Los judíos: una pequeña comunidad muy activa

Texto **León A. Sorensen** Comunidad Judía ATID

Parece que hay constancia de una primera presencia judía en Barcelona en el siglo I d.C. Su estancia en nuestra ciudad duró casi 1.200 años. Durante este largo período de tiempo estos barceloneses judíos llevaron una existencia que podríamos calificar de agridulce. Junto a periodos de cierta bonanza y permisividad, hubo otros mucho más largos, de tristeza, persecuciones, intolerancia y exclusión. Dicen que los barceloneses judíos lograron su máxima prosperidad bajo el reinado de Jaime I el Conquistador, aunque fuera en tiempos del Papa Gregorio IX cuando la Inquisición se instauró en Barcelona, según las crónicas con un alto grado de rechazo.

Cuando el 5 de agosto de 1391 fue asaltada y destruida la judería barcelonesa, lo que hoy conocemos como *call* (esta palabra posiblemente deriva del hebreo *kahal*, y con el tiempo se ha catalanizado como vocablo que significa “barrio de los judíos”), quedaron atrás nombres insignes que durante siglos habían considerado Barcelona su hogar.

Astrólogos, astrónomos, matemáticos, filósofos, geógrafos, comerciantes, rabinos, alquimistas, personajes de una gran talla como el famoso astrólogo Savasorda, el literato y filósofo Yahya ha-Barceloní Bahya ibn Paquda, el gran comentarista del Talmud Ishaq ben Reubén ha-Barceloní, el insigne médico y traductor Jafuda Bonsenyor, el mayor filósofo judío barcelonés Hasday Cresques, el escritor, erudito y traductor Selomó ben Adret, de Sheshet ben Isaac y su padre Yosef Benvenist, médicos particulares del conde Ramon Berenguer IV, del matemático Abraham ben Semuel ha-Leví ibn Hasday, fueron barceloneses judíos insignes entre una larga pléyade de estudiosos y sabios. Son unos personajes y un pasado que ciertamente hacen que nos sintamos muy orgullosos.

Todo acabó definitivamente para la que había sido patria de los judíos catalanes con el decreto general de expulsión de los judíos de los Reinos de Castilla y Aragón y la posterior declaración de los Reyes Católicos sobre el Edicto de expulsión de 4 de mayo de 1492, efectivo el 2 de agosto del mismo año. Tendrían que pasar más de quinientos años de ausencia prácticamente total, excepto el caso de los secretos *anusim* (vocablo hebreo que define a los judíos conversos al cristia-

nismo que siguieron observando en secreto sus preceptos), para que volvieran a pasear judíos por las calles de Barcelona.

El origen de la que durante más de setenta años fue la única comunidad judía no sólo en Barcelona, sino en toda Cataluña, se remonta a los años veinte del pasado siglo. Provenientes mayoritariamente de Salónica, Grecia, hacia 1915 llega a Barcelona un primer grupo de judíos sefarditas, comerciantes en su mayoría, que se unirían para celebrar las grandes festividades. Años más tarde se unirían a este grupo otras familias sefarditas que debido a la situación bélica en Turquía decidieron establecerse en Barcelona. Y así, más de quinientos años después, volvían a la que había sido su ciudad, familias con apellidos tales como Arias, Covo, Salmona, Benveniste, Navarro, Béjar, Danon, Ventura, Basat, etcétera.

La población judía, con casi trescientas almas, decidió constituir una organización comunal, y así el 31 de diciembre de 1918 se presentaron ante el gobernador civil González Rothwos los estatutos de la primera comunidad judía en Cataluña desde 1391. A título de curiosidad se puede citar que no será un sefardí, sino un judío de origen alemán, Edmundo Metzger, quien se convertiría en su primer presidente. La primera sinagoga de la nueva judería en Barcelona se encontraba en la planta baja de una torre situada en la confluencia de las calles Provença y Balmes. El rabino Alazraky fue el primer rabino oficial comunitario.

Hacia 1929 ya vivían en Barcelona dos mil judíos procedentes de Bulgaria, Grecia, Turquía, Ucrania y Alemania. Es en 1929 cuando el teniente de alcalde delegado de Beneficencia y Cementerios del Ayuntamiento de Barcelona, Ventalló, acuerda destinar una extensa parcela del cementerio de Les Corts como necrópolis hebrea. Ya en 1932 Barcelona contaba con dos rabinos residentes; uno sefardí, Behor Ishac Nahum, y otro polaco de Galitzia, Menahem Kistingner.

Esta ya nonagenaria comunidad ha soportado, en solitario, situaciones difíciles, en calidad de verdadera pionera en las muy diversas situaciones políticas atravesadas por Cataluña. Gracias al esfuerzo y dedicación de las juntas directivas, muchas veces contracorriente, el judaísmo se mantuvo





Una boda en la sinagoga de la comunidad judía Bet Shalom, con sede en la calle Pérez Galdós. En Barcelona hay cuatro comunidades: además de esta, de reciente creación y orientación progresista, existe otra también reformista; una ortodoxa, la más antigua y numerosa, y una enmarcada en el movimiento religioso internacional, también ortodoxa.

vivo en Cataluña. Momentos difíciles fueron los tiempos de la dictadura de Primo de Rivera, que continuaron, pese al corto periodo de total libertad religiosa republicana, durante 36 años, en que hubo casi de todo (desde idioteces como las del general Cabanellas, primer presidente del gobierno de Burgos, que afirmaba que la guerra era una lucha de la civilización contra el marxismo y el judaísmo, pasando por el asalto y saqueo de la sinagoga de la calle Provença con la entrada de las llamadas tropas nacionales, hasta los esfuerzos de un Manuel Fraga, muy presionado desde el exterior, por normalizar una situación anómala). Con la llegada de la democracia y la autonomía, la situación de los judíos barceloneses, como la de todos sus coetáneos, empezó a entrar en un período de absoluta normalidad.

Entre 1960 y 1970 llega a Barcelona un elevado número de judíos procedentes especialmente del antiguo protectorado de Marruecos, en su gran mayoría comerciantes y pequeños empresarios. Durante los años ochenta y primera mitad de los noventa llegará otra oleada inmigratoria procedente del cono

sudamericano, sobre todo de Argentina, Chile y Uruguay, que ejercieron generalmente profesiones liberales como odontólogos, arquitectos, psicólogos, etcétera. Hace quince años nació la segunda comunidad judía de Cataluña, de carácter reformista-liberal, y uno de los principales movimientos religiosos organizados en el mundo judío, compuesta mayoritariamente por judíos inmigrantes del continente americano. Las comunidades judías se definen y adhieren a los diferentes movimientos religiosos ortodoxos, conservadores o reformistas-liberales en función de su interpretación y aplicación a la vida cotidiana de los libros sagrados judíos.

Hoy en día, a pesar del escaso número de judíos de Barcelona –no más de 4.000 adscritos a comunidades, más unos 2.000 o 3.000 no afiliados, la gran mayoría de clase media–, lo cierto es que su actividad es espectacular. Hay un colegio judío reconocido como de extraordinaria calidad; diversas fundaciones y asociaciones culturales dedicadas al estudio y divulgación del presente y pasado judío y recuperación del pasado histórico; un centro recreativo y social; dos bibliotecas comunitarias con miles de volúmenes de interés; diversas organizaciones de beneficencia; un festival internacional de cine judío que ya va por su XI edición; estudios de hebreo permanentes a todos los niveles; diferentes grupos de estudios religiosos; actividades semanales de formación y centros recreativos o *esplais* para niños, jóvenes y adultos, y un pequeño y moderno supermercado donde pueden adquirirse todo tipo de productos *kosher*.

Se realizan actividades religiosas diarias a cargo de tres rabinos residentes además de algunos rabinos visitantes, y existen varias sinagogas en las diferentes comunidades, con un total de cuatro: una ortodoxa, la más antigua y numerosa; una perteneciente al movimiento religioso internacional de inspiración ortodoxa; una reformista; y otra de reciente creación de corte igualmente progresista y liberal.

Las relaciones de las organizaciones judías barcelonesas con las instituciones, tanto el Ayuntamiento de Barcelona como la Generalitat, pueden calificarse de buenas y en continua mejora. El interés de las autoridades por el legado judío se ha concretado, entre otras iniciativas, en la reciente inauguración del Centro de Investigación del Call en la que fue la casa del judío barcelonés Yosef Bonifaz. Igualmente desde la Generalitat, especialmente desde la Dirección General de Asuntos Religiosos, se les brinda, como a las otras confesiones, apoyo de carácter logístico, operativo y económico. La Red de Juderías está ofreciendo excelentes resultados tanto en la potenciación del turismo judío y no judío como en la recuperación de un rico pasado.

La comunidad judía es un claro ejemplo de cómo es posible una integración enriquecedora sin forzar en absoluto la asimilación que le haría perder su identidad particular. Hoy en día se encuentran barceloneses judíos en las instituciones, en los negocios, en las empresas, en el paro, en la universidad como profesores o catedráticos o alumnos, etcétera. Hay judíos *periquitos* y *culés* (casi llega a haber un presidente del Barça judío, y conociendo su perseverancia, es muy capaz de conseguirlo). Y se han integrado en esta sociedad barcelonesa a la que pertenecen de pleno derecho, por voluntad propia y con el orgullo, para muchos, de residir donde lo hicieron sus antepasados. **M**

Los dioses de la ciudad

Experiencia en Marsella



© Paolo Pellegrin / Magnum Photos / Contacto



© Paolo Pellegrin / Magnum Photos / Contacto

La Fraternidad de San Pablo de Marsella intenta insertar los ideales del monaquismo original en un contexto actual de frontera, en zonas de la ciudad en las que existen problemas de exclusión social, fuerte presencia extranjera y diversas culturas y religiones en convivencia.

Nuevas formas urbanas de vida religiosa

Texto **Miquel Calsina** Profesor de Ciencia Política en la UAB

A menudo, religiosidad (o espiritualidad) –no entraremos a distinguir aquí entre los dos conceptos, que en Occidente presentan matices y diferencias que sin embargo no hay que olvidar– y vida urbana se han visto presentadas como dos realidades aparentemente difíciles de compatibilizar. Existe la idea, ampliamente extendida, de que el origen y despliegue de las grandes tradiciones religiosas, por ejemplo, tiene más que ver con la ruralidad y con las tradiciones de pequeñas comunidades humanas que con la realidad de los grandes entramados urbanos. Esto no ha sido exactamente así. Algunos estudiosos han puesto de manifiesto, por ejemplo, que las primeras comunidades cristianas paulinas, las primeras células cristianas formadas por san Pablo –un judío de cultura griega–, no se desplegaron a través de las regiones más remotas y rurales de Palestina, aparente centro neurálgico del cristianismo, sino en las principales ciudades estratégicamente situadas en la cuenca nororiental del Mediterráneo.

Algunos de los principales sociólogos que elaboraron las teorías de la modernidad –Durkheim, Weber, etc.– pronosticaron que una de las características propias de las sociedades modernas, acaso la más significativa, consistía en la *retirada* definitiva de la religión como fundamento cohesionador en colectividades caracterizadas por la eclosión del capitalismo, la aparición de las grandes concentraciones urbanas y el conocimiento científico. No les faltaba razón. El paso a un mundo *desencantado* –en palabras de Max Weber– ha sido la pauta dominante de un mundo centrado en el dominio de la racionalidad práctica.

Con todo, hoy, paradójicamente, algunas dinámicas propias de este mismo mundo –la secularización, la desaparición de determinadas formas de expresar la espiritualidad difícilmente compatibles con la mentalidad actual o el creciente pluralismo religioso de nuestras sociedades complejas y las demandas de reconocimiento público que exigen algunas tradiciones religiosas a las sociedades laicas– implican que la ciudad, el mundo urbano, se convierta en el campo de pruebas por excelencia de nuevas experiencias e iniciativas de vida religiosa en

ciudades que beben de la experiencia, y enlazan con ella, pero que se esfuerzan por encontrar nuevas vías de expresión.

Experiencias, por ejemplo, como las de Simple Way (<http://thesimpleway.org/>) en Estados Unidos o, más cercana, la de la Fraternité Saint Paul de Marsella (<http://pagesperso-orange.fr/frat.st.paul/Menu.html>) responden a esta dinámica. En este artículo daré un breve apunte sobre la experiencia de intentar crear un nuevo monaquismo en los *quartiers nord* de la ciudad de Marsella, que pude conocer en persona hace unos meses.

“Banlieues”, “quartiers” y “cités”

Hace pocos meses, el Gobierno francés aprobó un importante plan de choque –*Espérance banlieue*– para hacer frente y paliar una parte de las carencias estructurales que afectan a más de 250 barrios marginales de las grandes concentraciones urbanas del país. Era la materialización de una promesa que, en el año 2005, el entonces ministro del Interior y actual presidente de la República, Nicolas Sarkozy, hizo a raíz del estallido de los graves episodios de violencia urbana que inflamaron algunas de las *banlieues* más importantes de Francia. El análisis de las causas de aquellos hechos dio pie a varias interpretaciones: consecuencia de la marginación, en especial de los más jóvenes; el paro clamoroso; la falta de expectativas y la imposibilidad de definir un proyecto personal con futuro por parte de muchos de sus habitantes; el bloqueo del ascensor social en uno de los Estados del bienestar más sólidos de Europa y, en última instancia, un modelo de integración de la inmigración que se ha demostrado poco eficaz a largo plazo.

Que los barrios periféricos de Marsella resistiesen el efecto mimético de aquella espiral de violencia de hace casi tres años es una paradoja si nos atenemos al hecho de que la segunda mayor ciudad de Francia después de París cuenta con importantes núcleos urbanos con desequilibrios y carencias muy complejos y de gran calado. Lo curioso de todo ello es que varios actos vandálicos de otoño del año 2006 registraron más dramatismo y más gravedad –quema de varios autocares inte-

En la página anterior, arriba, barrio de inmigrantes al norte de Marsella. Debajo, y arriba en la página siguiente, plaza del barrio marsellés de Belsunce donde suelen encontrarse grupos de argelinos en paro. Los barrios periféricos de Marsella resistieron la espiral de violencia que afectó a otras ciudades francesas en otoño de 2005 (fotos inferiores de la página siguiente).

rurbanos- que los sucesos que allí ocurrieron el año anterior. Sociólogos y urbanistas lo justifican aduciendo la diferencia existente entre lo que es propiamente una *banlieue* y un *quartier* o una *cit *, mucho más conectados estos últimos –pese a su realidad periférica– al resto de la trama urbana. Existe otra razón que tal vez habría que considerar: Marsella es una ciudad con un índice de inmigración muy elevado y con una prolongad sima experiencia en cultura de acogida de recién llegados, en especial del Magreb. Y ello ha provocado –como me explicaba *in situ* un argelino oriundo de Or n y habitante de un barrio del norte de la ciudad– que en algunos aspectos y en determinados espacios, el estilo de vida que all  se desarrolla no diste mucho del que se puede encontrar en algunas ciudades más o menos occidentalizadas de la ribera sur del Mediterráneo. Hablábamos de todo ello en su piso HLM (vivienda de protección social y de promoción municipal) mientras su hija de dieciseis años, nacida en Francia, miraba embobada la teleserie de un canal en lengua árabe que no fui capaz de identificar. La particularidad de Marsella, pues, ha favorecido un clima de convivencia e integración más positivo y consolidado que en otras ciudades en los que la fuerte oleada migratoria de los últimos cuarenta años ha provocado tensiones importantes. Pese a ello, conviene no olvidar dos datos importantes: Marsella es una ciudad de 820.000 habitantes con casi un 25% de inmigración y una de las ciudades de Francia con una media de paro más elevada: un 12%, frente al 8% de la media estatal.

Monjes en el corazón de los “quartiers-nord” de Marsella

 Es posible, en el contexto social y cultural de estos barrios, marcado también por una presencia hegemónica de familias de confesión musulmana, imaginar el arraigo de una comunidad con vocación de seguir encarnando de modo nuevo la intuición monástica del *ora et labora*? Pues sí. No hablamos de una comunidad religiosa de vida activa en el ámbito social o educativo, sino de una fraternidad monástica directamente inspirada –como recoge su propia regla de vida (*Chemin d’Incarnation. Pour une vie monastique en cit *, publicada en 2003)– en la regla de san Benito y la de san Basilio... Y es que, en la tradición monástica –dice el prólogo del texto–, «las comunidades han intercambiado y compartido sus formas y estilos de vida, igual que los cocineros se han transmitido unos a otros sus más preciadas recetas».

Según el propio Henry C. Quinson, uno de los iniciadores y fundadores de este proyecto junto con Karim De Broucker en 1997, lo más característico del monaquismo desde sus orígenes no es la opción por desarrollar una función o una actividad determinada dentro de la Iglesia, sino sobre todo la opción y la elección de un lugar concreto en el que desplegar una vida de oración, de trabajo, y en comunidad.

«Actualmente conviven –dice Henry– tres “lugares monásticos”: el mundo rural (los monasterios tradicionales), el centro de las ciudades (las fraternidades de Jerusalén nacidas en París son ejemplo de ello) y la periferia urbana... Nuestro deseo es estar presentes y hacer presente el espíritu monástico en los barrios desfavorecidos y en los suburbios de las grandes ciudades donde se encuentran muy presentes las religiones no cristianas, en especial el islam». Es ciertamente

palpable de inmediato que aquí el cristianismo –muy minoritario– y el Islam –mayoritario– viven cara a cara y día a día. Uno de los grandes desafíos que afronta la Fraternidad de San Pablo es la proximidad de vecindad con el mundo musulmán en el corazón mismo de una ciudad europea. «Así como el desierto tuvo una carga simbólica determinante en el nacimiento del monaquismo, hoy la ciudad, con todas sus contradicciones y complejidades, puede convertirse en un lugar monástico por excelencia». Por otra parte, recuerda, «las primeras comunidades cristianas fundadas por san Pablo estuvieron muy marcadas por un mundo dividido religiosamente (judíos y no judíos), culturalmente (griegos y bárbaros), socialmente (esclavos y hombres libres) y económicamente (ricos y pobres)...  y la realidad del tercer milenio en los barrios periféricos de una gran ciudad como Marsella no dista mucho de aquello!».

Hace poco más de diez años, Henry y Karim se instalaron en un piso HLM con un objetivo bastante sorprendente: seguir las huellas de la tradición monástica de los Padres del desierto en pleno *quartier* del norte de Marsella. Más tarde llegaría Jean Michel, que tras unos años pasados en el monasterio trapense de Tami  se integr a a la Fraternidad de San Pablo de Marsella para exportar más tarde la experiencia al corazón mismo de Argelia, instalándose en Buduaw, una *banlieue* de Argel. Posteriormente se sumarían a la Fraternidad también Gautier y Jean Paul, sacerdote de la diócesis de Namur, en Bélgica, que llegó a la fraternidad hace tan sólo unos meses.

Los siete monjes del monasterio Thibirine asesinados a manos del GIA en 1996 son un referente importante para la Fraternidad. Jean Michel, junto con otros monjes trapenses, entre ellos Ventura Puigdom nech, actualmente hermanito de Jesús en el Assekrem, punto central del itinerario espiritual y personal de Carlos de Foucauld, ya vivieron un periodo relativamente largo de tiempo en Thibirine después de la tragedia.

 Y por qué el nombre de “Fraternidad de San Pablo”? “El nombre no es ocioso –explica Henry–. De entrada es el nombre de la *cit * donde estamos; tomar su nombre es poner de manifiesto nuestra voluntad de arraigar en ella y de nuestra presencia prioritaria en el barrio, un barrio construido a principios de los años sesenta para albergar con cierta urgencia a los repatriados de Argelia. Hoy, aquellos *pied-noirs* han sido sustituidos por los numerosos argelinos llegados después de la independencia, por tunecinos, comorianos y gitanos. Saint Paul es un barrio con más de un cuarenta por ciento de paro.  Por otra parte, *fraternit * es un concepto con una carga y unas connotaciones que no pasan desapercibidas para el espíritu republicano francés...! Pero, más allá de esto, recalca nuestra voluntad de establecer una alianza, de llegar a ser *hermanos* de nuestros vecinos, de formar parte de esta *familia*».

La Fraternidad de San Pablo es hoy, en definitiva, una experiencia que intenta insertar y vivir los ideales del monaquismo original en un contexto original de frontera, una comunidad católica de inspiración monástica cuyos miembros viven una presencia cristiana de “vecindad evangélica” en zonas urbanas o barrios en los que el encuentro entre nativos y extranjeros, entre personas excluidas y otras con mejor suerte, entre culturas de procedencia diversa, o entre religiones





© Paolo Pellegrin / Magnum Photos / Contacto



© Victor Tonelli / Reuters / Corbis



© Jean-Michel Turpin / Corbis

disparos –especialmente entre cristianos y musulmanes– es hoy una realidad abierta. Siguiendo la línea del movimiento de renovación monástica manifestada en las doce columnas del nuevo monaquismo expresadas en Durham en el año 2004, sus miembros apuestan por una opción de vida monástica hecha realidad y encarnada en los barrios pobres de las grandes ciudades, en comunión con sus obispos y formando parte de sus diócesis. En la Declaración escrita el 2 de noviembre de 2001 del cardenal arzobispo de Marsella, Mon. Panafieu, fue reconocida como “comunidad católica que trabaja en estrecha colaboración con él y bajo su responsabilidad”. Su estilo de vida se concreta en lo que ellos denominan los siete pilares: 1. celibato; 2. oración común tres veces al día (“es esencial –dice Henry– porque es la que ritma nuestra jornada”); 3. vida en ciudad o en barrios y zonas urbanas periféricas; 4. trabajo a tiempo parcial (media jornada); 5. hospitalidad; 6. convivencia fraternal y atención a los vecinos, y 7. participación en la comunidad parroquial local.

Son las siete de la tarde. Comenzamos la oración de vísperas en el espacio del piso habilitado como oratorio. Hace poco menos de veinte minutos, este lugar y la adjunta sala de estar-comedor estaban ocupados por numerosos niños y niñas de la *cité* Saint Paul, que dos o tres tardes por semana vienen para recibir clases de apoyo escolar por parte de Henry, Karim, Gautier, Jean Paul y algunos voluntarios amigos de la Fraternidad. “Este servicio no nos lo propusimos desde el comienzo –dice Karim–, fueron los propios vecinos quienes nos lo pidieron... Fue fruto de la proximidad y las relaciones normales entre vecinos”. Después de las vísperas, empezamos a cenar. Llamamos a la puerta... Un vecino de ocho o nueve años del piso de arriba nos trae un cuenco con la especialidad argelina que cenará él con su familia, y que su madre ha tenido el detalle de prepararnos. La frugalidad de la cena monástica quedará, por un día, en segundo plano. Después de la cena, hacia las diez, nos retiraremos cada uno a su habitación. A la mañana siguiente, a las seis, los cantos y la recitación de los salmos de laudes acompañarán rítmicamente los ruidos de cualquier barrio que despierta. La hora larga de *lectio* individual dará paso al desayuno rápido que precede a una jornada laboral concentrada en la mañana. Henry y Karim irán al instituto en el que imparten clase; Gautier, a la entidad estatal de protección de la infancia donde ejerce de abogado, y Jean Paul, recién llegado de Bélgica, seguirá buscando trabajo. Al mediodía regresarán a casa para la oración y la comida. Por la tarde... los encontraréis a los cuatro en la *cité* Saint Paul, en el discreto monasterio HLM de la travesía de La Palud, número 40, edificio B1, apartamento 28.

Experiencias como la de la Fraternidad de San Pablo de Marsella ponen de manifiesto, en definitiva, la irrupción de nuevas formas monásticas como consecuencia de las profundas transformaciones de las sociedades occidentales actuales, entre las cuales destacan la preeminencia del mundo urbano, la secularización, la aparición masiva de nuevas comunidades étnicas, culturales y religiosas que plantean nuevos retos a los que también tiene que poder dar respuesta el nuevo monaquismo desde lo más esencial que representa la Iglesia. Uno se pregunta si en Cataluña, en Barcelona, no sería necesario también, hoy, una presencia monástica de rostro nuevo. 

Propuestas/ respuestas

Òscar Bardají considera que la Iglesia católica, y más en general las religiones, no deberían tener miedo a “venderse” para mostrar los testimonios de su actuación dentro de la sociedad, sobre todo la que realizan en favor de los más necesitados. Para Antoni Matabosch, la creciente diversidad religiosa ofrece oportunidades y estímulos para el diálogo entre las diferentes creencias, y de paso acostumbra a toda la sociedad a entrar en el camino del diálogo. En opinión de Dani de Torres, el aumento de la visibilidad y la pluralidad del hecho religioso, en unos momentos de asentamiento de la nueva inmigración, plantea retos que obligan a definir criterios de actuación imaginativos.

Vender religión

Texto **Òscar Bardají** Director de Comunicación del monasterio de Montserrat

¿Tiene que venderse la religión? ¿Hay que ganar adeptos a través de los medios de comunicación? Más que adeptos, más que captar gente, me decantaría por mostrar qué hace por la sociedad determinada religión. Mediante el testimonio, mediante el trabajo del día a día, puede generarse una opinión favorable a la labor que hace una religión. Precisamente tengo constancia de que la religión católica está preocupada porque no sabe “venderse” y, en consecuencia, se siente rechazada por muchos sectores. Su aportación a la sociedad es muy grande, tanto en el plano de la salud –con hospitales, residencias y centros médicos que dependen de la Iglesia católica– como en el campo de la enseñanza –escuelas, centros de formación que también forman parte de esa institución– o en el terreno de la ayuda a los pobres, a los más necesitados –comedores sociales, alquileres a precio cero a entidades que velan por los marginados... No se tiene la habilidad de dar a conocer estos tres simples ámbitos para que el ciudadano tenga otra idea, otro concepto de la Iglesia. Sin ir más lejos, contar qué hace Cáritas por los pobres es ya la mejor carta de presentación. Ahora bien, ¿debe la Iglesia promocionar de lo que hace?

La respuesta debería ser “sí”. ¿Por qué no puede una institución como la Iglesia explicar a los barceloneses, por ejemplo, que existe una comunidad religiosa que atiende a drogadictos en el barrio de la Barceloneta, que les da de comer y vela por los hijos de esos marginados sociales? ¿Por qué no puede explicarse que la Comunidad de San Egidio da de comer diariamente en la ciudad a un centenar de pobres y que cuida de ellos también en fechas en las que todo el mundo está en casa celebrando las grandes comidas de Navidad? ¿Por qué no contar la historia de una persona que se ha convertido, o que ha creído toda su vida? Seguramente si los medios de comunicación fuesen más receptivos a las historias, a los alarmantes datos que Cáritas (que es la gran ONG de la Iglesia) proporciona sobre la situación de pobreza en la que viven muchas personas, la sociedad tendría otro concepto de la Iglesia.

Particularmente, no soy partidario de hacer campañas publicitarias del tipo: “¡Entra en la Iglesia y no te arrepentirás!”, “Hazte católico, la mejor opción”, “Vive el Ramadán”... Partiendo de la base de que un anuncio es algo muy directo, la gente sabe que está pagado –y el que paga manda, claro!– y el mensaje que dé puede no ser objetivo. Prefiero gestionar reportajes en televisiones, entrevistas de radio o buenos artículos de prensa. En este caso, puesto que el canal difusor de la información no está condicionado y escoge personalmente los temas que quiere tratar, la historia que debe dar a conocer será, a la vez que atractiva,

impresionante. Eso sí que es un buen servicio a la religión. A partir del testimonio que puede darse a conocer a través de los medios de comunicación, sí habrá personas que cambien su idea de la Iglesia –si seguimos con este ejemplo–, sin hacer caso de los prejuicios existentes.

Lo que sí debemos tener muy claro como ciudadanos es que la religión es una opción de vida, aquello que da sentido a la vida de cada uno de nosotros, pese a que mucha gente la considere prescindible, inútil. Sería muy interesante presentar historias de personas que creen y que están convencidas de su fe, y que eso les ha hecho bien humanamente y les ha ayudado a salir de situaciones desesperadas. Nos ha tocado vivir en unos tiempos, en una sociedad, que podríamos llamar de increencia generalizada. Parece que no creer sea lo que está de moda, lo que está socialmente aceptado. Esto es una causa más de una sociedad que ha perdido la cultura del esfuerzo, que la ha dejado de fomentar.

Las religiones, unas más que otras, ayudan en los momentos difíciles y, sobre todo, cuando uno ve la muerte cerca. Tal vez sea este un buen momento para “vender” la religión. En momentos de alegría y de felicidad, la gente no se acuerda de las cosas importantes. Ni que decir tiene que la amistad, la estima verdadera, se demuestra en los malos momentos; cuando estás en un buen momento, en que todo te viene de cara, los supuestos amigos salen de debajo de las piedras; pero quizá no son amigos de verdad, claro. La religión, por tanto, puede aportarnos lo que no alcanza a aportarnos el materialismo hoy reinante, lo que no alcanza a aportarnos la situación desahogada y nada necesitada de muchas familias –que afortunadamente siguen siendo más numerosas que las pobres–, o lo que no alcanza a aportarnos el mal entendido progresismo: los valores, el hacer algo por los demás sin esperar nada a cambio, la cultura del esfuerzo; independientemente de la transmisión del Evangelio, que sería la música de fondo en el caso del cristianismo.

Barcelona es una ciudad de vanguardia por lo que se refiere al diálogo entre religiones. No sólo el ayuntamiento se ha preocupado por que las diferentes religiones se encuentren, compartan puntos de vista o hagan de mediadores ante posibles conflictos. El Grupo de Trabajo Estable de Religiones (GTER), un grupo de encuentro de representantes oficiales de las confesiones religiosas mayoritarias en Cataluña, creado en Barcelona el año 2004, se ha convertido en una propuesta pionera del trabajo interreligioso. La actividad propia de este grupo, que promueve la paz y la

armonía entre las religiones, y se convierte en punto de referencia del diálogo entre las religiones, vende por sí misma. Sería conveniente que los medios de comunicación se hiciesen eco de lo que hacen: sería un modo de superar la idea que la sociedad pueda tener de las religiones como fuente de conflicto.

Desde el monasterio de Montserrat también se ha potenciado el diálogo entre religiones. A raíz de la celebración del Parlamento de las Religiones, en julio de 2004, en Montserrat se celebraron sesiones previas, preparatorias del acontecimiento que tuvo lugar en Barcelona. El padre abad de Montserrat, Josep. M. Soler, ha participado en los encuentros internacionales que convoca la Comunidad de San Egidio. Recientemente, el pasado julio, personalidades internacionales provenientes de diferentes tradiciones religiosas y de la sociedad civil se encontraron en el monasterio de Montserrat para aprobar la denominada Declaración de Montserrat. Es un contundente mensaje de rechazo contra el abuso y el mal uso de los sentimientos y pertenencias religiosos como instrumento de confrontación y conflicto violento, así como de reafirmación del papel de las diferentes tradiciones religiosas, conjuntamente con la sociedad civil y las instituciones, como factores de construcción de paz y concordia. Este encuentro, por tanto, fue una contribución al diálogo intercultural y religioso. Y finalmente no me gustaría dejar de citar la participación de la comunidad, a través de un monje, en el Diálogo Interreligioso Monástico (DIM). El DIM organiza encuentros con representantes de monasterios de distintas regiones que debaten cuestiones referentes al diálogo entre las diferentes religiones, especialmente las que fomentan en su seno una presencia monástica, como el budismo o el hinduismo. Las acciones del DIM también serían un modo de “vender” el diálogo interreligioso y la religión como elemento positivo de la sociedad.

Lo que está claro es que los medios de comunicación buscan mucho el “color” de las religiones; el que se encuentren representantes de distintas religiones con su atuendo de trabajo es algo que siempre consideran atractivo, interesante, y cubren este tipo de informaciones. A menudo, lo que hacen estos líderes o representantes no es vinculante, pero “es bonito” –dicen–. La religión va más allá de la fachada, pero actualmente los medios están más por envolver el producto que por mostrarlo por dentro. Por eso es importante mostrar testimonios, la actividad oculta, la que no ve nadie pero trabaja para los más necesitados, que es el aspecto más positivo. 



Propuestas/respuestas

La esperanza que surge del pluralismo

Texto **Antoni Matabosch**

Grupo de Trabajo Estable de Religiones (GTER)

La sociedad catalana en general y muy especialmente la de Barcelona ha cambiado mucho a lo largo de los últimos cuarenta años. En concreto, el pluralismo en materia religiosa ha crecido de modo extraordinario. Hasta los años sesenta del siglo pasado nuestra sociedad era mucho más uniforme en modos de pensar y en criterios religiosos. El conjunto de la población era católica, o al menos era considerada católica, y los otros modos de pensar o de creer eran excepción. Otras formas de cristianismo, otras religiones, el ateísmo o el agnosticismo, se consideraban formas curiosas y llegadas de fuera. Sólo el protestantismo, desde la Primera República, tenía cierta implantación, pero era testimonial y se sabía muy poco de él. A partir del Concilio Vaticano II se inició una etapa de interés para conocer la realidad protestante, hoy llamada evangélica. El periodista Robert Saladrigas, en *Las confesiones no católicas de España se aproxima a la realidad religiosa*, y el pastor Joan González a la protestante, particularmente en *El protestantisme a Catalunya*. Sólo el libro de Joan Estruch *Los protestantes españoles* se atreve a cuantificar y distribuir geográficamente las comunidades protestantes. Estruch calcula que en 1961 había en Cataluña unos 5.000 protestantes, repartidos en 82 comunidades. Se desconoce el número de fieles de otras religiones que había, pero se tiene constancia de la existencia de una sinagoga y de un par de comunidades ortodoxas, y poco más. El conocimiento que podía tenerse de otras religiones venía a través de libros y de viajes. El fenómeno religioso en Cataluña tendía a identificarse con el catolicismo.

En cuatro décadas ha cambiado sustancialmente el panorama, ya que la diversidad religiosa se ha ido incrementando. En primer lugar, ha aumentado el número de agnósticos y se mantiene un pequeño porcentaje de ateos; el conjunto de los que no tienen creencias religiosas ya constituye un 25%, como mínimo, de la población barcelonesa. Las comunidades protestantes se han más que quintuplicado en Cataluña y ahora disponen de 453 lugares de culto; los ortodoxos, de dieciocho, mientras que antes tan sólo tenían dos; y los lugares de oración musulmana son 169. El aumento de la diversidad religiosa se ha debido a distintos fenómenos: el incremento vegetativo, las conversiones y, de manera muy especial, debido a la inmigración de América Latina (protestantes), de la Europa del Este (protestantes y ortodoxos) y de África y Asia (musulmanes sobre todo).

Ante este pluralismo religioso creciente los ciudadanos han reaccionado de modos muy diversos. Unos emplean mecanis-

mos de autodefensa y tienden a construir guetos culturales y religiosos separados e impenetrables. Otros se inclinan por la indiferencia, no quieren mirar y viven como si los otros, distintos, no estuviesen ahí. Los hay que se dejan llevar por el miedo y reaccionan contra todo lo que es nuevo y acusan a los recién llegados de toda clase de males. Otros incluso ven ahí una oportunidad de provecho injusto y despiadado. Muchos miembros de la Iglesia católica catalana tienen también esas reacciones erróneas, pero hay que recalcar que en la Iglesia se han hecho y se siguen haciendo muchos y buenos esfuerzos para potenciar las relaciones ecuménicas e interreligiosas. En todo caso, la diversidad religiosa ha removido las aguas de la sociedad barcelonesa. Nadie puede permanecer indiferente ante los cambios sociales en el ámbito religioso. El cristianismo meramente sociológico, por costumbre, simplemente heredado, se ve cuestionado de modo natural ante la realidad del pluralismo religioso. La fe religiosa, en este nuevo contexto, es más personal, una decisión propia, una opción que se toma entre diversas religiones presentes y posibles. Y ello, en todos los ámbitos, es positivo: crea ciudadanos con opciones propias y con valores personalmente adquiridos y practicados. La diversidad religiosa ofrece oportunidades y empuja al diálogo entre las distintas religiones y de rebote acostumbra a toda una sociedad a entrar en el camino del diálogo. Diálogo es cualquier forma de comunicación entre personas, grupos o comunidades, en una atmósfera de sinceridad, de confianza mutua, de respeto y libertad, en que los dialogantes pretenden ayudarse en una mejor comprensión de la verdad, con apertura a las opiniones y posiciones de los demás, a partir de los propios criterios o de la propia identidad. No cabe ninguna duda de que practicar y difundir las actitudes dialogales entre las religiones contribuye a que la iglesia mayoritaria y el conjunto de la sociedad se muestren más dispuestos a escuchar, a enriquecerse mutuamente y a ser tolerantes; en definitiva, a construir una sociedad mejor, con más esperanza.

En Barcelona existen desde hace tiempo una serie de instituciones que trabajan en el campo interreligioso. En el área de las administraciones públicas contamos con la Dirección General de Asuntos Religiosos, de ámbito catalán, y la Oficina de Asuntos Religiosos del Ayuntamiento de Barcelona. En el ámbito de las entidades privadas contamos con la AUDIR del Centro Unesco. Y en el terreno propiamente religioso, la colaboración entre religiones la ejerce el Grupo de Trabajo Estable

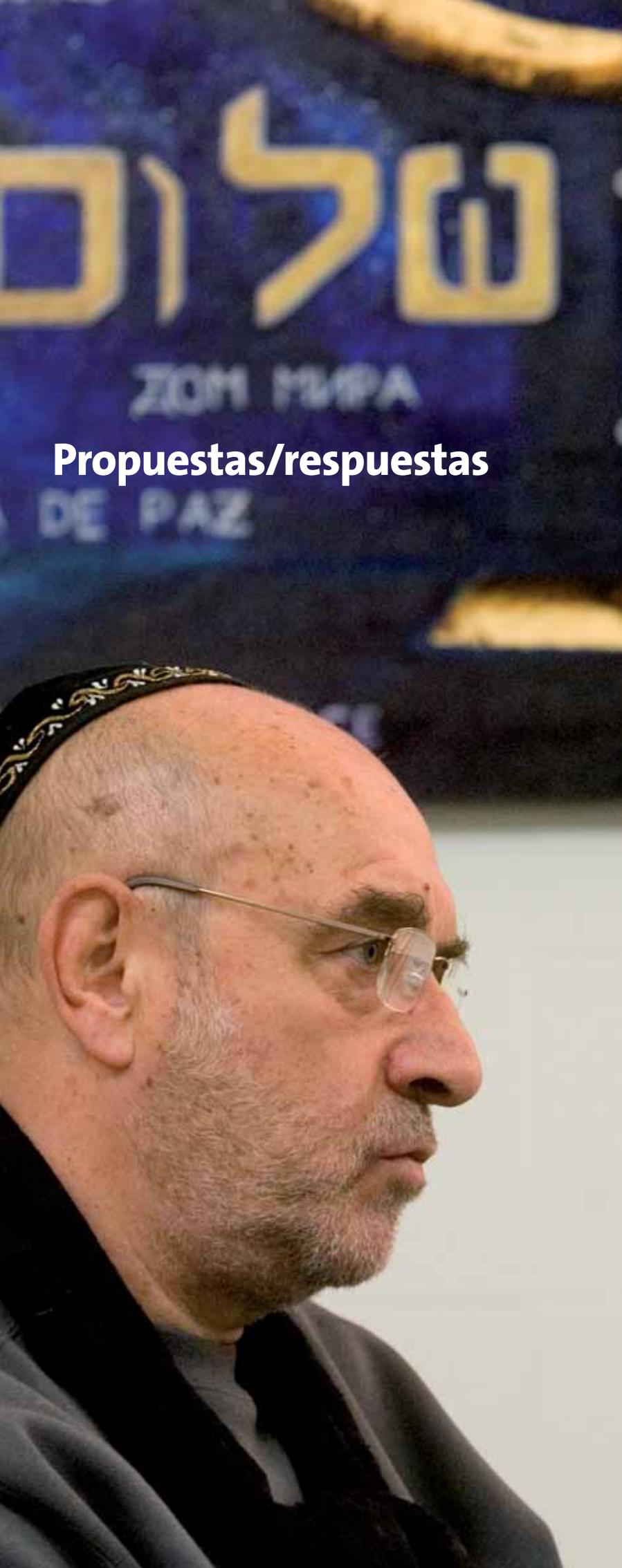
de Religiones (GTER). El diálogo entre expertos se lleva a cabo en el Grupo de Investigación Islamo-cristiano de Barcelona (GRIC). En el campo católico están la Delegación de Ecumenismo y Relaciones Interreligiosas, el Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB), que ofrece tres másteres en diálogo interreligioso (uno de ellos conjuntamente con la Universidad Pompeu Fabra), el Grupo de Investigación Identidad y Diálogo Intercultural de la Universidad Ramon Llull y la Fundación Migra Studium, de los jesuitas.

No cabe duda de que la presencia de las religiones en la ciudad de Barcelona repercute en una serie de aportaciones muy positivas. Las instituciones de colaboración, diálogo y enseñanza contribuyen a crear un nuevo clima de entendimiento, de acercamiento entre las personas y entre las instituciones, de supresión de prejuicios históricos tanto del pasado como presentes. Todas las comunidades religiosas ayudan a establecer en la sociedad una serie de valores de alto valor social: solidaridad, fidelidad, bondad, responsabilidad, libertad, amistad, belleza, paz, tolerancia, amor, perdón, espíritu de servicio, etc. Como ocurre inevitablemente en toda persona y en toda institución, no siempre las religiones han sido fieles a estos valores, pero sí que estos se han encontrado siempre en su tradición más genuina y profunda, lo cual las ha ayudado a repensar continuamente lo que proclaman y lo que hacen.

Todas las religiones, en Barcelona, contribuyen de modo muy eficaz a la integración de los recién llegados a la sociedad barcelonesa. La inmensa mayoría de los inmigrantes tienen una religiosidad profunda, y al llegar buscan la comunidad religiosa. Las diferentes comunidades que se encuentran en Barcelona acogen y acompañan con constancia y eficacia a los recién llegados.

Al mismo tiempo que acogen, las religiones llevan a cabo una inmensa labor social, de ayuda, proporcional a su implantación en Barcelona. La acogida va siempre acompañada de ayuda material: dinero, alimentos, piso, etc. Baste mencionar el buen trabajo de la Iglesia católica, el Consejo Evangélico o el Centro Cultural Islámico.

La ciudad de Barcelona no sería la misma sin la diversidad de religiones; sería mucho peor. Las religiones, cada una según sus posibilidades, ayudan de muchos modos a dar esperanza a la ciudad porque le dan valores para vivir y convivir, un entorno comunitario acogedor y unas ayudas materiales para vivir y sobrevivir. **M**



Propuestas/respuestas

Una oportunidad para la convivencia

Texto **Dani de Torres** Comisionado para la Inmigración. Ayuntamiento de Barcelona

La Barcelona de hoy es resultado de las migraciones de ayer. La historia de la ciudad aporta diferentes ejemplos de oleadas migratorias que han determinado su realidad demográfica, social y cultural. En la actualidad estamos viviendo un nuevo periodo intenso de llegada de inmigración caracterizado por su globalización, con gran diversificación de países de origen y no menor heterogeneidad de perfiles sociales. Esta nueva inmigración está suponiendo un importante proceso de transformación social e incorpora nuevos factores de complejidad a una sociedad que ya de por sí es diversa y plural, y en la que se emplean constantemente los conceptos de incertidumbre e inestabilidad para describir la realidad social. En tal contexto, hay que partir de que el aumento de la diversidad sociocultural es a la vez fuente de complejidades y de oportunidades, y el hecho de que prevalezca un factor u otro dependerá de cómo se interprete ese aumento y de cómo gestionemos esa diversidad. Para abordar los retos que plantea el acomodo de la nueva diversidad hay que realizar un ejercicio riguroso en la identificación de los factores que favorecen o dificultan los procesos de integración y de cohesión social. Tal identificación no es simple, y a menudo puede ponerse un énfasis excesivo en las cuestiones culturales, religiosas o identitarias y subestimar la importancia de las variables socioeconómicas y urbanísticas. Pero tampoco podemos cometer el error contrario y obviar que una de las cuestiones principales que plantean los procesos de acomodo consiste en nuestra capacidad para combinar, por un lado el reconocimiento y respeto a las diferencias y, por otro, el refuerzo de los vínculos que nos unen como ciudadanos.

En la base del debate sobre la construcción del nuevo modelo de convivencia, se encuentra la necesidad de establecer un equilibrio complejo entre diversidad y unidad. Para dar respuesta a ese reto se precisa una estrategia global que combine las respuestas basadas en la mejora de las oportunidades sociales con otras centradas en reforzar los vínculos de confianza y solidaridad entre los ciudadanos.

En Barcelona nos encontramos ya en una fase de asentamiento de nueva inmigración, en la que el aumento de reagrupamientos familiares nos muestra que se ha superado una primera fase de acogida. Ese asentamiento implica una mayor necesidad de ir construyendo nuestro propio modelo de integración y acomodo de la diversidad. Es en este contexto global en el que tenemos que analizar los retos que plantea el aumento de pluralidad y visibilidad del hecho religioso, aumento que coincide en el tiempo con un importante proceso de secularización de la sociedad, pues estos dos factores no son incompatibles. Esa pluralidad no es en ningún caso consecuencia única de la aparición de las nue-

vas religiosidades aportadas por los inmigrantes, sino que viene dada por la suma de distintos factores, entre los que destacan el aumento de la individualización y flexibilidad de la experiencia religiosa, la visibilidad de cultos minoritarios ya tradicionales o el aumento del interés en otras religiones, como las orientales.

Esa mayor presencia del hecho religioso en la ciudad provoca la aparición de nuevas necesidades que obligan a definir criterios para articular nuevas respuestas. Estamos hablando de cuestiones que afectan de modo muy directo a la vida de las personas, y no siempre se encuentran soluciones en la aplicación del marco jurídico. Muchos son los ejemplos de las cuestiones que se nos plantean al abordar la pluralidad religiosa en su cotidianidad y –más allá de las relacionadas con la situación de nuevos lugares de culto o el debate sobre el uso del velo– encontramos otras menos mediáticas pero relevantes y complejas de abordar:

—¿Qué criterios empleamos para dar respuesta a las demandas de uso de espacio público para actividades religiosas?

¿Cabe justificar respuestas que varíen en función de cuál sea la confesión solicitante?

—¿Aceptamos que, en distintos centros públicos como escuelas, hospitales o prisiones exista una oferta de menús adaptados a las demandas religiosas?

—¿Cómo respondemos a algunas demandas que se producen en ámbitos como el laboral para que las personas puedan cumplir con importantes ritos o festividades religiosas que difieren del calendario oficial?

—¿Cómo deben adaptarse los servicios de los cementerios para dar respuesta a las especificidades que plantea el entierro de los barceloneses respetando la diversidad religiosa?

Partiendo de las premisas básicas de garantizar la libertad religiosa y la neutralidad de los poderes públicos para con el hecho religioso, el margen de actuación para resolver estas situaciones es amplio. Por otro lado, la percepción ciudadana y el grado de aceptación de esa realidad difieren notablemente respecto a una u otra confesión. En este sentido, el culto islámico es el que provoca las reacciones más contrarias y mayores resistencias, puesto que muchos ciudadanos consideran que implícitamente trae aparejados unos valores poco compatibles con los que predominan en nuestra sociedad. En todo caso, es importante que el debate sobre cómo abordar el nuevo contexto del hecho religioso en la ciudad se enmarque en un debate más general sobre el modelo de gestión de la diversidad a definir entre todos.

A modo de conclusión, apuntaré algunos aspectos que me parecen relevantes para el debate:

—Destacar la importancia de ahondar en el conocimiento de las nuevas realidades sociales y de adoptar una actitud proactiva

sin miedo a equivocarse. De los errores se aprende.

—Aceptar que deben emplearse el diálogo, la negociación y los procesos deliberativos a fin de buscar soluciones de consenso para situaciones y conflictos que aparecen en el marco de una sociedad plural. Aceptar cierto margen de flexibilidad para alcanzar las soluciones más razonables es muy necesario en el ámbito local.

—Aceptar que la nueva diversidad aporta un mayor grado de complejidad a un marco identitario ya complejo y heterogéneo en sí mismo. Hay que aceptar con naturalidad la compatibilidad del pluralismo identitario, con un sentido de pertenencia compartido.

—Combinar la defensa de unos valores fundamentales y democráticos irrenunciables con el reconocimiento de los valores positivos que también nos aporta la nueva inmigración (hospitalidad, capacidad emprendedora, etc.) que son básicos para la cohesión social.

—Defender un concepto de cultura que sea abierto, no esencialista, en constante proceso de evolución y que, partiendo de nuestro patrimonio cultural y lingüístico, considere que la nueva diversidad es una oportunidad para enriquecer y estimular la cultura del país.

—Apostar por un concepto de ciudadanía basado en el reconocimiento de los mismos derechos para todos, incluido que los extranjeros tengan derecho de voto en las elecciones municipales, y basado también en la exigencia del cumplimiento de los mismos deberes y obligaciones por parte de todos sin ninguna excepción.

—Promover la interacción positiva, el intercambio y el conocimiento mutuo entre los ciudadanos para hacer hincapié en los aspectos que nos unen más que en los que nos separan, reforzando los vínculos de confianza y solidaridad necesarios para garantizar la cohesión social y la convivencia.

Por último, creo que nos hallamos ante una doble oportunidad. Por un lado, la necesidad de abordar el reto que supone el aumento de la diversidad nos obliga a repensar buena parte de los fundamentos que configuran nuestra vida en sociedad. Por otro, tenemos una gran oportunidad para reivindicar el papel de la política entendida en el sentido más amplio, y no sólo desde la perspectiva de las políticas públicas, sino como principal instrumento colectivo para debatir y abordar los temas más relevantes que afectan a la “cosa pública”. En este sentido, es desde la proximidad del ámbito local desde donde tenemos no sólo una importante responsabilidad, sino también una oportunidad apasionante. **M**



Cuando la Mercè está contenta,
sonríe y da palmas

Jaume Sisa

Pregón de las Fiestas de la Mercè 2008



Ciudad y poesía

Lo ha cantado Pau Riba, yo también quiero cantarlo, recogiendo la alegría, traduciéndola: ¡la Mercè está contenta porque ya es Fiesta Mayor!

Barceloneses, barcelonesas y barceloninos, niños y niñas, barceloneros del éter transmutacional, barcelonautas de la virtualidad intangible y encarnada, barcelonistas del buen sufrir y la queja perenne y, de tanto en tanto, de la euforia y la esperanza, todos los barceloneses, todos, y también los finlandeses, japoneses y oriundos del Peloponeso que por azar o bien por decisión propia o inducida han venido a dar a esta ciudad condal, prodigiosa y codiciada, turística y doméstica, del diseño y la anarquía, centralista y malgastada dentro del principado de Cataluña y, en otros tiempos, salida al mar del muy noble Reino de Aragón, cuyos Dama y Archivos son bien reconocidos en nuestra casa.

También hay que extender este saludo y posterior invitación a los españolistas del fútbol más real y a los habitantes de antiguos pueblos vecinos que hoy agrandan la capital, como ahora los gracienses, los de Sant Andreu y los de Sants y de Hostafrancs, sin olvidarnos de los del barrio de Sarrià, famosos por sus capellanes y pasteleros, ni de los hortenses de las históricas masías. Comentario aparte merecen aquellos que ponen sal a la cotidiana vida urbana desde la orilla del Mediterráneo, hasta el barrio de la Ostia, también llamado Barceloneta.

Sed bienvenidos todos a vuestra casa, como lo son los socios del Club del Forastero que desde lo más recóndito del alma sienten Barcelona como algo suyo, situado en un lugar muy íntimo.

Por millares se cuentan los extranjeros y gente de paso, que transitan calles y aceras en busca de la imagen y el aliento que con seguridad justificarán el viaje. Desde Australia y Perú, Egipto y Mongolia, desde Andorra la Vella y China la Nueva, desde la negritud tropical, el Islam profundo y el blanco polar, desde el primero, segundo, tercer mundo, y desde la cuarta dimensión, de todas partes y por diferentes caminos llegan solitarios del congreso, emparejados o en grupos, con frecuencia como una invasión sutil y en días determinados, propiamente como una marabunta, a punto de ahogar la ordenada fluidez de los sentimientos.

Puesto que en verdad estamos hablando de sentimientos, cuando intentamos reencontrar la esencia húmeda de esta metrópolis tan antigua y señorona bajo los derribos multitudinarios, como proclamaba Antonio Molina:



Mira, mira malagueña,
malagueñita.
Mira, mira Barcelona,
ay, qué grande y señorona
y qué bonita.

Cuando escucho una sardana
ya no se olvida.
Y cantando y trabajando
con afán va progresando
así en la vida.

Barcelona, Barcelona,
que trabaja y que sueña.
Tan sencilla y tan altiva,
tan moderna y tan antigua,
tan severa y tan risueña.

Yo te admiro, Barcelona,
y por eso en mi cantar
quiero hacerte una corona
que rodee Barcelona
desde el Tibidabo al mar.

Este sentimiento que nos hace querer el asfalto que pisamos; calle abajo, como sabéis, quedan la playa y las flores más perfumadas.

Tengo la suerte de haber nacido en Poble Sec, en una calle que lleva el nombre de un poeta monárquico olvidado. Una calle ni muy ancha ni muy estrecha que enfila hacia Montjuïc, cuyos peldaños desaparecen de tanto ascenderlos, entre las torretas de la clase media barrial, con la pedregosa breña que tapizaba la montaña en aquellos años, todavía con un buen trozo virgen, y poblado por las barracas de la miseria, otro buen trozo. Aguadas por donde ascendían los niños a robar higos y beber agua de la Font del Gat. He visto, entre lágrimas que el tiempo borrará, a Olivella, defensa central del Barça, rematando imprevistamente, como un heroico y triunfal transeúnte, una pelota de goma en un partido infantil, amistoso, pero acabado a garrotazos contra la tribu del Pinchaúvas que tanto solía arreglar paraguas como quitar bollos de las cacerolas o robarnos los muebles viejos que guardábamos para la hoguera de San Juan.

He oído contar de boca de mis padres el *continuum* de día y noche del Paral·lel republicano, donde había establecimientos que ni siquiera conservaban la llave de la puerta, y he oído a mi padre haciendo la crónica de un mitin de Lerroux, y del éxito apoteósico de Josep Santpere en el Ambos Mundos. Todo eso y más: los juegos y la libertad en la calle, las campanas escolares, los bizcochos con chocolate de la granja Gustems, los bautizos en la parroquia de San Salvador.

Tirad caramelos,
que están podridos.
Si no queréis tirar
el niño morirá.

La primera comunión en Santa Madrona, mi madre llorando y mi padre que esperaba afuera, fumando. Lluís el del colmado sobando a sus clientas, la fábrica de botones frente al *meublé* del puente del funicular, las lagartijas con la cola



cortada y el hermano de Ausensi cantando por el patio de luces mientras los *caramellaires*¹ de la Nova Colla ensayaban en el casino la *Cançó de matinada* de Juanito y los más grandes hacían cola para espiar a las coristas del Molino a horcajadas y a través de un ventanuco.

Todo eso lo he imaginado más tarde, convertido en canciones, aunque tal vez sobrevivan en la memoria de alguien, que tarde o temprano el viento se llevará. Todos nosotros nos volveremos nada, en un magma impensado, pero aquí y ahora –es decir, en la única eternidad documentada–, sólo puedo comprobar que constituyen una serie de recuerdos, imágenes, sonidos y aromas de este Hogar que nunca podré olvidar. Esta es mi ciudad y lo será mientras viva.

*La ciudad para mí suena
se me ofrece poco a poco,
Y recuerdo madre mía,
cuando llegabas del pueblo
siendo niña todavía,
a la Barcelona buena.*

Venían de una guerra poco civil, y una postguerra muy militar los unió en aquel pisito de alquiler con cocina económica. Él, represaliado, bajaba del Maresme con las manos en los bolsillos, y ella, hija de un maestro de obras, lo hacía de Sallent. La madre que me parió lo hizo justamente en la clínica La Lactancia, el día más festivo y patronal de la ciudad que la había acogido. A mí me tocaba llamarme Mercè, naturalmente, pero las convenciones de la época no lo permitieron y Paquita, la tejedora del 2º 4ª, tuvo un pequeño disgusto porque no pudo ver satisfecho su deseo. Para rematarlo, mi padre se distrajo unos días, detenido por la lluvia de manera persistente, bajo el abrigo de los plátanos, y dejando pasar los atardeceres, uno tras otro, tampoco pudo conseguir inscribirme en el registro con la fecha feliz y crucial que cada año celebramos cuando el verano cae en el otoño. Desde entonces arrastro la enorme nostalgia de no ser Mercedes.

Oh altísima Señora de todas las gracias, donde encontrarán sosiego nuestras dificultades y fatigas, al abrigo del mismo flujo que mueve las mareas y ordena las esferas motorizadas. Presidarios de la cosmogénesis en la fe material de la liberación que de vos esperamos y queremos creer. Interceded por nosotros.

*El Santo Espíritu libre
es un misterio de largo alcance,
lo llevas dentro. Es tu mirada,
que nada pide. Vive y deja vivir.
El libre Espíritu Santo,
El Santo Espíritu Libre.*

En pro de la poderosa, conmovedora plenitud que siempre vuestra presencia nos anuncia, haced que aquella muchacha de las trenzas doradas y el niño con rizos y gafas vivan la devoción primeriza en la virtud del tierno amor que los arrebató. Haced que los embates que trasiegan el ritmo impío y de gran malignidad no les arranque el goce de la pureza animal y se ahorren el sufrimiento de no poderos alcanzar. Y dedicad así, sobre el entero mundo de la antigua Barcanova, de tanta magnificencia como antaño consentisteis a estas almitas atribuladas, dándonos, Señora, la gracia de la celebración científicamente eterna, aunque sólo unos pocos días sean –roguemos– luminosos, brillantes y despojados del putísimo miedo y desbordados aún más por la extrañísima vida.



Hablemos del sentimiento, pero también del instinto y la razón, porque los tres caminos de conocimiento conforman la síntesis de la visión o el punto de vista galáctico. En tal sentido, un esclarecido e iluminado William Blake dejó escrito que cuando las puertas de los sentidos se abren claramente a una percepción de la realidad sin prejuicios, esta realidad se nos manifiesta tal como es ciertamente, o sea, infinita. Una triangulación delicada entre el individuo, el vértigo y la naturaleza marcará los límites. Propongo entonces dirigir la mirada a estas Fiestas de la Mercè y hacer una parada interactiva de antenas, desplegando a la vez un ensayo de percepción amplia y decidida, esférica y sin ambages del potencial galácticamente poético que sustancie los planos y dimensiones evidentes pero ignorados habitualmente.

En la plaza de Sant Jaume, en la del Surtidor, en el Fossar de les Moreres y la calle dels Robadors. La Paloma en la catedral, Santa Eulalia en el Laberinto de Horta, el Túnel de la Risa, los *caballitos* de Lizano, el Mercado del Peix, el Observatorio Fabra y siempre, siempre la Rambla, que como tantos otros recién llegados, descubrió el Gato Pérez:

*Una mañana de primavera
de la que pronto hará doce años,
llegaba yo a la ciudad
por la puerta que da al mar,
en un barco transatlántico
desde un continente austral,
chico viajero que traía
una gran curiosidad.*

*Ambiente cosmopolita
y de gran actividad,
tal es la grata sorpresa
de ese muchacho al llegar.
Treinta años de cautiverio
no habían podido cambiar
a la enérgica ciudad,
que empezaba a despertar.*

*Hay gitanos y judíos,
colombianos, portugueses.
Andaluces y argelinos,
baleares y aragoneses.
Y unas Ramblas que están llenas
de fecunda humanidad.
Un oasis de tolerancia
imposible de ocultar.*

La Rambla por donde paseaban Maragall calibrando el lirismo de la Gran Encisera, la peña del Ateneu, Riba, Carner, Sagarra y el gran Pujols encabezando la fila, embridando a una tortuga de diecisiete mil años, la que trasegaron los camareros del quiosco de Canaletas y la Monyos. Los vendedores del *Goles* y el Salvat Papasseit de la Rosa de Foc, que falleció en la calle de Argenteria gritando “¡Luz, más luz!”



La Rambla de un impecable Rusiñol vendiendo duros a cuatro pesetas, pero también la de los pistoleros de la patronal que asesinaron al Noi del Sucre. La de la Bodega Bohemia, el Jazz Colón. La de Gil de Biedma saliendo del Copacabana y Marsé y Goytisolo entrando al Marsella, la de las carniceras de la Boqueria y la de la divinidad bocacciana del Ampurdà derrapando Pegasos descapotables de color turquesa, esmeralda, rubí de la calle Muntaner a la plaza Reial, y la de las paraditas de pájaros donde tu abuelo y mi abuelo compraban jilgueros y periquitos.

Este es el nervio estimulador sentimental de una Barcelona que preferiría con menos turistas meones y más viajeros ilustrados, con menos chandal olímpico vulgar y más buscasetas de inocencia desnuda con la cabeza en las estrellas, y con los burócratas almacenados en el Museo de Cera y los tiburones especulando con casitas recortables y huertos metafísicos y no con techos y paredes – ¡que estaría bien que no fueran de nadie!-. Una Rambla, una Barcelona y una urbanidad que muchos creyeron posible que concerniera más al sueño que a la eficacia económica, a la imaginación enfrentada a la ley de la gravedad, y a la libertad creadora en contra de la corrección ideológica. Un punto suave cuando los vivos morían por exceso de vida y los muertos vivían por falta de muerte, se abandonaban binoculares en los palcos del Liceu y ascendían cometas subterráneas. Cuando la Ciutadella vertía aviones de papel y autobuses de hojalata mientras se orientaban los velámenes irisados de las naves de los soñadores Llobregat arriba y Besòs abajo.

Ahora, de nuevo, anhelantes, descalzos, bien vestidos, pasmados, ¡ha llegado el momento de la fiesta!

Debemos aprovechar el entendimiento para montar de nuevo un desfile de burbujas cuánticas que nunca ha dejado de transitar por debajo, por encima o al margen de la guía municipal y de las listas del padrón.

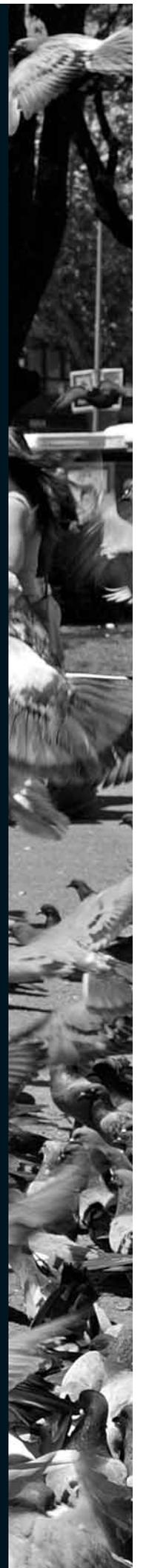
Debemos hacerlo para que los toreros fosforescentes reciban ciencia infusa de pie en medio de la plaza de Cataluña.

Debemos invitar a los barcelonetes carbonarios, conspiradores en las pinedas de Sant Adrià, saturadas de luna, organizando asociaciones con los francmasones del Eixample y los simpáticos petardistas de la nueva era.

También los barcelonetistas que al compás de músicos con *flabiol*² y *guitarro*³, visitando los pentagramas y el solfeo, han suscitado alboradas rondando por los callejones de los oídos sordos, despertándolos para recibir otra melodía que fuera tradición y ruptura al mismo tiempo.

Se sumarán a ellos con entusiasmo toda clase de cantantes, cantadores, cantautores y cantamañanas, orfeonistas, corales, grupos *heavy* y de habaneras, raperos, jazzistas y folklóricos, alzando voces, vocecillas, y vozazas armonizadas en un mapa sonoro intemporal y transnochado en sintonía con el ruido de fondo y el constante rumor del universo.

Y los *zelestiales* hijos e hijas de los planetas y del movimiento de las constelaciones, inspirados por Paracelso y con los pies sobre la barra, buscando el más limpio y vitalista de los refrescos con los amigos de la pipa, que entre espirales de humo han preservado la memoria de Els 4 Gats, de Els 3 Tombs y de los siete caballeros de defensa en las torres de vigilancia más altas de circunvalación, que hoy son apenas vestigios de una plaza conquistada al esplendor más pujante y burgués.



Asimismo y sin pereza, quitaremos las sombrillas blancas, cuadradas, asépticas y obligatorias de las terrazas de los bares e instalaremos otras de mil y un colores y variadas formas. Parasoles y toldos bajo los cuales dará mucho gusto leer tebeos de segunda mano al rigor del mediodía. Los más audaces borrarán del Bicing la “n” de nuestra y la “g” de guerrero, y cogiendo la bici de Bobalicón, de Iluso, de Cándido, de Ingenuo, intentarán llegar con un impulso aerodinámico hasta el último peldaño de la escala de la vida, la conciencia de los ángeles, con tal de fundar la Quinta Internacional Voladora.

Que vengan las modistas de los entresuelos más humildes y de los talleres más ruidosos, subiendo carretones de encajes de bolillos, y los sastres y modistas -Marcelina, Sospedra, Pellicer- quienes tras bambalinas han vestido risas de baile y cortejos fúnebres, como el del entierro de la sardina que a tantas criaturas hizo pasearse blandiendo la caña como pescadores de río seco. Quitaos los tapones de los oídos vosotros, jóvenes nerviosos, impacientes, conductores de ambulancias y furgones, mozos y urbanos, y también más de un bombero, y parad las sirenas agresivas, ensordecedoras y asesinas de tímpanos, trompas y martillos, y aprended a silbar por la ventanilla canciones románticas a las Colometes de la Mercè que tienden la ropa en los pasajes recónditos y en las terrazas sobrevoladas por un diseño todavía irresoluto.

Abramos la cabalgata a las solteronas devotas para que luzcan visillos y tapetes y a los ojos cautivos que desde los miradores modernistas vieron caer a Gaudí y transformar los caballos de los tranvías en rieles de acero nórdico por los cuales se deslizaban fuera de servicio el *Ou com balla*, la Pascua Florida, el carnaval y la Navidad gloriosa cuando la Feria de Santa Lucía recibía los primeros copos de nieve y Copito aprendía a contar con los pies la danza más escalofriante, emotiva y ardiente.

Cerrad las puertas, tenderos de lápiz en la oreja y guardapolvos azul grisáceo, que habéis pesado cincuenta céntimos de pimienta roja y habéis separado sacos de patatas y judías y jamones y bacalao desde

el Born a la Bonanova, por todos los rincones de esta ciudad trágica y mística, frívola y cómica, con muchas ganas de todo.

Volved, pregoneros del pasado, a tocar la trompeta atómica y divulgad los mensajes del futuro, la voz del oráculo con renovada e incitante pasión, invitando triciclos y patinetes o gastando alpargatas, enfilando hacia la plateada Arcadia.

Oh brujas despeinadas, fabricantes de estaño en los subterráneos, olor de vaquerías en Les Corts, devotos del Price y de la Cibeles y las bailarinas del Somorrostro en blanco y negro, la florista Vicenta, que no morirá nunca y siempre volverá a florecer hacia mayo, los seguidores y los discípulos de Frègoli, Oriol Regàs, tan elegante, los encantados de Sant Antoni, consignatarios de cojos madrugadores, los artistas de la vía pública, heridos por la intemperie, los poetas de los juegos verbales más juguetones y letristas, ¿cuántos cuartillos de perdulastres no se habrán extrovenido un poquitín a la inversa del espliego con jauja, cuca o incluso incienso, sobornando catalifleumas y tahúres milanados de gamboirías, eeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeh?

Corred los adictos a la sopa boba, los santos barones pendientes de estar con un pastel de nata en la mano. Id pasando jinetes funámbulos del circo estratosférico acompañando a las fieras más educadamente salvajes y a las soberbias y ufanas Amazonas de la policía montada del Barcenadá.

Además, los travestidos interiores y los clientes y proveedores de la Gran Mandungarria, Sociedad Incorpórea.

Adelante noctámbulos marineros de Ribera peregrinando alegres a un palmo de tierra, de la Ceca al Pla de Palau, a la Torre del Reloj y a la estación de las Golondrinas hasta el Rompeolas de las ilusiones pasadas de moda.





Y así tantos y tantos que, desde las galaxias de la imaginación, no querrán nunca irse del todo de esta Barcelona del *seny* y el corazón delirante, inflamada y serena, porque saben que el Parnaso más sublime, la voladura más absoluta no tendría sentido en el fondo, resultaría vana y nada más que fantasía, sin el tejido imprescindible de los vecinos y vecinas que barcelonean por todas partes.

No la estructura oficial, administrativa ni institucional, no los políticos profesionales, sino la humanidad anónima, las personas una a una que fundamentan y arraigan la vida y la existencia y que hacen posible la historia que entre todos escribimos cada día. Repartidores sudando la camiseta, señoras risueñas con ordenador o con bata de boatiné, hombres apresurados con corbata. Basureros a cualquier hora y funcionarios a casi ninguna. Las pocas porteras que van quedando. Dependientas de mercería y cajeras del súper. Los veteranos de la petanca y las abuelas que aguantan a los nietos. El gremio del pendiente y el *tattoo*. El payo que hace recados a pie y el chava motorista. Los ciegos enmudecidos en las cabinas, parados muy activos, monjas modernas, quinquis y empleados de “laCaixa”.

La gente del barrio, trabajadora, que madruga, fraternal, depositaria de una exquisita filosofía de la calle, y contenta de vivir. En fin, el pueblo de Barcelona. Real, sediento de poesía, bailando la sardana y la rumba en una mezcla complementaria y enriquecedora. Lo que somos, lo que tenemos, lo que soñamos.

Desde aquí invitamos a todos, barcelonazas, barcelonitas, a comerse la fiesta y a beber a chorro o en porrón la alegría de vivirla con cordial intensidad.

¡Lanzad los cohetes, y a mercedar!

*Súbete a Colón, súbete a Colón,
desde allí verás la gran Barcelona.
Súbete a Colón, súbete a Colón,
más cerca del cielo te sentirás.
Súbete a Colón, súbete a Colón,
en el ascensor, a pie o en avión.*

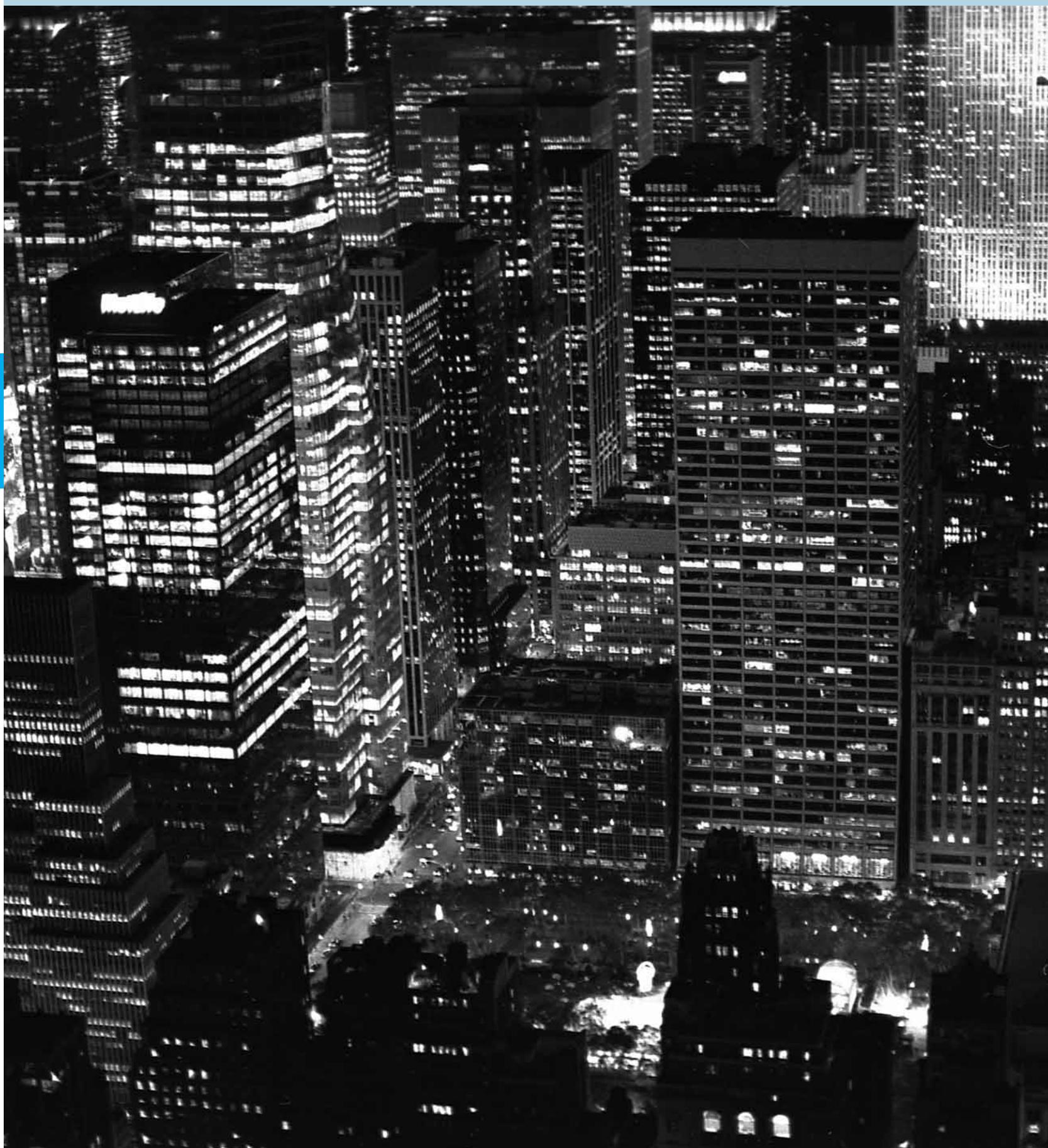


Notas del traductor

- 1 Grupo tradicional de cantores de Pascua que recorrian las calles y casas interpretando canciones y recogiendo regalos y propinas del público.
- 2 Flauta tradicional con boquilla y sonido agudo.
- 3 Pequeña guitarra de cuatro cuerdas.

Daniel Alcoba

OBSERVATORIO





Nueva York, Barcelona y fotografía

Texto **Jordi Calafell** Artista fotógrafo

El mes de noviembre de 2008 estuve en Nueva York. Allá, si el frío no te paraliza, el otoño es sinfónico. El motivo de mi visita, reencontrar a un amigo escultor, Sebastià Salas, y recorrer juntos la ciudad, yo como un turista y él como un residente bregado. Para muchos artistas, vivir en la metrópolis es la opción vital, única. Nueva York es la que sanciona y reparte visas a la creación contemporánea, y ante el resto del mundo representa lo sublime de la modernidad urbana.

Habitualmente, lo que nos ilustra y conocemos de la cultura urbana son las imágenes. Pese al reciente auge de las ciudades del Extremo Oriente, Nueva York es, de lejos, la ciudad más representada y, gracias a la fotografía y al cine, se ha convertido en la ciudad por excelencia, la Ciudad con mayúscula. Desde el invento de la fotografía, el territorio urbano no ha dejado de grabarse y representarse y todos coincidiremos en que la fotografía y sus hijos –el cine y el vídeo– son las herramientas de representación óptimas. Cultura imagénica y cultura urbana se integran y resulta imposible la existencia de la una sin la otra. Podemos convenir, pues, que si la ciudad es el territorio donde se origina y se regenera la modernidad, el registro fotográfico es, al mismo tiempo, testigo y síntoma de lo que entendemos por moderno.

Este año será el 170 aniversario de la primera fotografía hecha en España. Fue el 10 de noviembre de 1839 cuando Ramon Alabern, grabador y discípulo de Daguerre, realizó el primer daguerrotipo en la plaza Palau de Barcelona, de cara al edificio de la Llotja, en una demostración pública del nuevo invento acabado de llegar de Francia. Esta efemérides debería estar integrada sin fetichismos en nuestra cultura, como el Ictíneo, los Juegos Olímpicos y los últimos alcaldes.

Pero históricamente Barcelona ha valorado poco la fotografía. En medio del ir y venir entre la vindicación ciudadana –o nacional– de todo aquello que recuerda con nostalgia que Barcelona fue una vez el *Paris du Sud*, y la fuerza aniquiladora de una modernidad de rentabilidad rápida, la fotografía, las fotografías, no han recibido la atención merecida. El resultado de este comportamiento tan nuestro es la incapacidad por integrar patrimonio fotográfico y conocimiento en una normalidad cultural que, al margen de festivales y aniversarios, posibilite generar nuevos discursos.

Durante este periodo de ciento setenta años, que es el de la historia de la fotografía –si es que puede hablarse de *histo-*

ria de la fotografía–, el registro fotográfico de nuestra ciudad ha sido discontinuo y, a menudo, ha estado de espaldas a la modernidad. Teresa Navas constataba en una conferencia en la Fundació Tàpies en 2007, en un ciclo que significativamente se titulaba *La construcción fotográfica de Barcelona*, la inexistencia de un registro fotográfico seriado y sistemático de las zonas de crecimiento urbano en Barcelona hasta bien entrado el siglo XX. La reforma de la Via Laietana el año 1909 y la remodelación de la montaña de Montjuïc en 1915 producirán los primeros registros fotográficos masivos. Y no será hasta los Juegos Olímpicos que se volverá a realizar un encargo municipal de este tipo. Esta infravaloración del registro fotográfico en el ámbito institucional posiblemente constituye una de las causas importantes de la inexistencia de una cultura fotográfica en nuestra ciudad. Este desinterés por el encargo y una difusión muy marcada por la nostalgia y enemiga del debate historiográfico ha relegado las fotografías al estatuto de simple ilustración o de objeto valioso inmune a cualquier debate.

Las discontinuidades institucionales en el registro fotográfico de nuestra ciudad, especialmente de las zonas periféricas, también las podemos interpretar como la consecuencia de una contradicción. La escasez de series documentales podría ser una señal, un índice, de la contradicción latente en nuestra ciudad entre el crecimiento, moderno por definición, y la conservación, políticamente correcta pero poco rentable. Modernidad y conservación (*-durismo*) son dos ideas que, desde los inicios del Novecentismo, han marcado el espíritu del *barcelonés* de pura cepa. Es significativo que los motivos de buena parte de la producción de muchos fotógrafos *amateurs* de la pequeña burguesía, durante el siglo XX, sean los jardines de la Exposición en Montjuïc y los rincones del Barrio Gótico, los domingos a las ocho de la mañana cuando aún todo el mundo duerme, en un ejercicio enfermizo de autodefensa y nostalgia a despecho de una Barcelona mucho mayor que crecía alejada del centro histórico.

Deambulé por la ciudad. Buscaba fotografía. Y estaba lleno de ella: el MoMA, el Metropolitan, el Whitney, el P.S.1, el New Museum, las galerías de Chelsea... Me dejé para el final el International Center of Photography. Fundado en 1974, las exposiciones, la biblioteca, sus fondos y su escuela hacen del ICP un centro de primer orden en la generación de

Mientras que en Manhattan –fotografía de la página anterior– cada rascacielos es símbolo y metáfora del poder y la individualidad, en Barcelona la burguesía optó por la comodidad horizontal del piso principal de las fincas del Eixample, relegando el panorama de las azoteas a las porterías.

cultura fotográfica en la ciudad de Nueva York. Junto a los grandes museos se ha convertido en el pilar indiscutible en torno al que pivota buena parte de la red fotográfica nueva-yorquina. En las salas de la ICP, convivían distintas maneras de explicar fotografía en igualdad de condiciones y todas disfrutaban de buena salud. Una exposición antológica sobre el trabajo de la fotoreportera Susan Meiselas y otra de colodios mostraban en aquel espacio de la isla de Manhattan dos formas de explicar historia contemporánea –las fotografías son documentos históricos–, interrogando directamente a la naturaleza de la fotografía. Si en *Susan Meiselas: in history* las fotografías, la búsqueda histórica y los multimedia servían para establecer un diálogo a muchas bandas entre pasado, presente, historia, memoria y fotografía, sumergiendo al espectador en una verdadera experiencia fotográfica, en *America and the tintype* la exhibición de doscientos colodios, una técnica del siglo XIX también denominada el daguerrotipo de los pobres, servía para desarrollar un discurso que, rehuyendo el recurso fácil de la nostalgia y el fetichismo, giraba en torno a la función social de aquella técnica fotográfica y de su valor en el ámbito de la autorepresentación de las clases populares.

Desde hace unos cinco años, en Barcelona se han hecho exposiciones de fotografía extraordinarias; algunas de ellas son irrepetibles. El papel jugado por el MACBA (Robert Frank, 2004, Archivo Universal, 2008, Programa de Estudios Independientes) es incuestionable. A pesar de todo, existe alguna diacronía entre el gran público y la difusión fotográfica en nuestra ciudad, que hace que a menudo predomine la desconfianza por encima de la mirada. No hay duda de que la carencia de cultura fotográfica es determinante y, en este aspecto, tiene mucho que ver la democratización muy tardía, a partir de los años 60 del siglo XX, de la técnica fotográfica. Pero esta incredulidad tampoco es ajena a aquel sentimiento contradictorio entre la conservación (*-durismo*) y la modernidad, como si todo aquello que se sitúa entre los dos polos, el de una cierta miseria y el de un cierto despotismo, no pudiera respirar y generar sus propios discursos. El resultado final es un tejido discontinuo de individuos, colectivos e iniciativas que no llega a consolidarse como red, con unos grandes perjudicados que son los binomios creación-patrimonio y difusión-consumo, dos pilares esenciales de la cultura fotográfica.

Este año 2009, el Archivo Fotográfico de Barcelona ha logrado la independencia del Archivo Histórico de la Ciudad. Esta antigua sección del AHCB tiene ante sí el reto de convertirse en una entidad que se integre en el tejido fotográfico barcelonés y, desde su situación de centralidad, pueda ejercer un liderazgo escrupulosamente respetuoso con todas las ini-

ciativas que ya existen. Esta nueva etapa del AFB abre nuevas vías al conocimiento de la fotografía, conservando el patrimonio, pero sobre todo impulsando el encargo y haciendo una difusión moderna, crítica y abierta a la interdisciplinariedad. El nuevo AFB tiene la oportunidad y el deber de explicar fotografía, porque la fotografía es cultura. Este año, centenario de la Semana Trágica, el AFB nos invita, a partir del mes de junio, a la exposición *1909: fotografía, ciudad y conflicto* que, rehuyendo estereotipos previsibles, nos propone una lectura política de las fotografías que, sobre Barcelona y sus ciudadanos, circularon a principios de siglo XX.

En la parte superior del Empire State, tenía todos los rascacielos por debajo y me imaginaba cómo aquellos prismas de hormigón y vidrio subían y bajaban, en una mecánica incansable de demolición y construcción, como los émbolos de un motor cósmico que arrastra el mundo. Me encontraba en la cumbre de la ciudad, imaginando la mirada que el poder tiene desde sus despachos. De día, desde el mirador privilegiado de Manhattan adivinabas, por el rumor de debajo, la circulación de unas calles y avenidas que, desde arriba, sólo veía como unos surcos sombríos. De noche, con el mismo rumor, sabía que no hay pausa. Lejos, entre las sombras de los edificios, las fantasías sobre el hielo del Rockefeller Center y la luminaria de Times Square.

Cada ciudad tiene sus atalayas. En Barcelona todas se encuentran en su periferia. No sé si existe alguna relación entre cómo se fotografía una ciudad y su cultura fotográfica, pero lo cierto es que mientras en Manhattan cada rascacielos es símbolo y metáfora del poder y de la individualidad, en Barcelona la burguesía optó por la comodidad horizontal del piso principal de las fincas del Eixample, relegando el panorama de las azoteas a las porterías. El punto de vista hace al objeto y normalmente la imagen –o la fotografía– de cada ciudad es el reflejo del modo como sus clases dirigentes la han imaginado. El ingeniero Pearson y los intelectuales orgánicos del Novecentismo hicieron este ejercicio político subiéndose a la cumbre del Tibidabo. *Te daré...*

Aquella burguesía barcelonesa nunca tuvo un rival fotográfico. Si en Nueva York el daguerrotipo de los pobres era la herramienta de autorepresentación de las clases populares, en la *Rosa de fuego* era el dibujo y la caricatura, mucho más baratos que la fotografía. La democratización de la fotografía en nuestro país llegó muy tarde, en la segunda mitad del siglo XX, en pleno franquismo. Si la democracia es una característica de las sociedades modernas y la fotografía un índice de la modernidad, podemos suponer que todavía tenemos mucho trabajo por hacer. Hay que explicar fotografía, porque la fotografía es cultura. **M**

La función del teatro

A lo largo de la historia occidental, el teatro ha tenido funciones diferentes según las características de cada sociedad: en la Atenas clásica tanto la tragedia como la comedia eran, fundamentalmente y de manera profunda, políticas, y en cambio en la Roma republicana y en la imperial el teatro oscilaba, según los periodos, entre ser una distracción popular, un hecho social culto o un refinado ejercicio de recreación literaria. Para cualquier observador mínimamente informado resulta evidente que la función de las ingeniosas evasiones francesas conocidas como *pièces bien faites* no es comparable a los dramas de Ibsen, por mucho que el maestro noruego aprendiera más de un recurso técnico de los artesanos franceses, y resulta igualmente claro que la grandeza de Shakespeare no es equivalente a la grandeza también cautivadora de Brecht. Y podríamos seguir comparando nombres y circunstancias *ad infinitum*.

Parece, pues, que bajo el nombre genérico de teatro agrupamos experiencias en sí mismas muy distintas. Pero una cosa les es común: la necesidad del público, el “encuentro” imprescindible entre el espectáculo y su destinatario.

De hecho, es algo similar a lo que en los factores de comunicación se denomina nivel de relación: con independencia del contenido, “B” puede confirmar o bien desconfirmar la definición que “A” hace de sí misma porque esta clase de comunicación básicamente define el vínculo que desea establecerse. Dicho de otro modo: Roma negaba la tragedia en los teatros porque, sin democracia, el hecho trágico o cómico visto desde la política, en el sentido más noble del término, carecía de sentido.

¿Dónde se produce este “encuentro” teatral en nuestro mundo? ¿Qué características tiene este nivel de relación que define la clase de vínculos escénicos que se establecen? La respuesta no es fácil y, lógicamente, varía según las circunstancias. No es lo mismo hablar de la situación teatral en Alemania que en los Estados Unidos, y también depende en buena medida de si dominan las empresas privadas o estamos hablando de teatros públicos. En cualquier caso parece evidente que Europa dedica una cantidad importante de dinero público a las artes escénicas y, por lo tanto, el nivel de relación no puede quedar automáticamente definido por la taquilla. Cataluña también lo

hace así, tanto de modo directo a través de los teatros públicos como por el apoyo prestado a las empresas privadas.

De hecho, si pensamos en el coste real de los centros de formación y producción, en las inversiones y las amortizaciones de infraestructuras y equipamientos, si pensamos en la difusión y en el conjunto de gastos inevitables para que la actual realidad escénica catalana sea posible, tendremos que constatar que hablamos de docenas de millones de euros anuales. Puesto que son cifras relativamente importantes, la clase de comunicación que se establezca entre “B” y “A” en modo alguno puede ser fundamentalmente evasiva. Dicho más claramente: gastar tanto dinero para distraer a la sociedad y enriquecer a algunos profesionales no parece el mejor planteamiento.

En Cataluña esta reflexión está por hacer. Parece que los teatros, sean públicos o privados, sólo tienen la obligación de llenar la platea —lo que tampoco llevan a cabo completamente— y que sólo a las salas denominadas alternativas se les reclama una cierta función cultural. Los teatros hay que llenarlos, claro está, y es preciso aplicar las estrategias oportunas para lograrlo, pero lo más importante, aquello que de verdad es trascendente, tiene que ver con la clase de vínculo que se establece entre la oferta y el receptor. Si la función del teatro debe ser tan sólo cultural, quizás estamos hablando de algo que muy bien podría ser, por ejemplo, un nada deseable teatro arqueológico bien hecho. Si debe ser evasiva, superficial, eminentemente estética y cultural sólo en el sentido de desarrollar actividades recreativas, ciertamente es un caso diferente. Y si entendemos que debe ser profundamente política (que no propagandística ni partidista), entonces estamos hablando de otra cosa y hay que admitir que aquí las lecturas que se hagan de las obras, las dramaturgias, las actualizaciones, serán capitales. En fin, puesto que nos cuesta tanto dinero, no nos haría ningún daño entrar de manera amplia en estas cuestiones, que aquí sólo han sido señaladas de forma esquemática.





Marc Ayza, un jazzman iconoclasta

© Dani Codina

Offering ha sido sin duda la sorpresa más excitante del presente curso jazzístico. Este cóctel iconoclasta, agitado por el batería Marc Ayza y enriquecido con generosas dosis de soul y de hip hop, hace estragos por donde se sirve. No en vano, nos encontramos con Ayza tras el éxito de la presentación de su disco en Valencia (donde se vendieron todos los ejemplares que llevaba) y antes de un par de grandes citas en el Jamboree con la presencia del *rapper* norteamericano Core Rhythm, uno de los MC (maestros de ceremonias) más respetados de la escena del hip hop underground.

“Cada concierto –asegura Ayza– es una fiesta diferente, pero con Core todo coge una nueva dimensión. Él reacciona a los estímulos como los otros instrumentistas, y juega rítmicamente e improvisa con nosotros. Es una manera distinta de hacer de MC. Incluso pide una silla...” El DJ Helios, el pianista Roger Mas y el contrabajista Tom Warburton son los otros elementos de un grupo ciertamente insólito por estos parajes, y que supone un giro copernicano respecto del disco anterior de Ayza, con una instrumentación y unas ideas muy convencionales. Según él, “aun cuando el último tema del primer disco ya apuntaba hacia aquí, ahora intento ser yo sin el menor asomo de complejo y hacer la música

que me sale del estómago. *Offering* refleja cosas que he mamado de pequeño (Stevie Wonder, Marvin Gaye, Beatles, músicas en general muy melódicas...), así como el hip hop que he escuchado después. Ya he hecho cosas armónicamente más sofisticadas con grandes músicos como el saxofonista Perico Sambeat, pero ahora quiero hacer lo mío”.

Aparte del tema que da nombre al álbum, original del tándem Gil Scott Heron & Brian Jackson, las demás composiciones son obra de un Ayza muy inspirado: “La idea me viene tocando la batería, pero para componer necesito el piano. Con este grupo, me puedo permitir el lujo de hacer cosas que no haría con un combo de jazz más tradicional. El tema puede ser un ritmo, como las canciones de James Brown en donde la melodía está en la línea de bajo”. ¿Y qué valor concede a la improvisación? “Todo. Hay pautas necesarias para que el tema funcione, pero a partir de aquí hay plena libertad”. Dado que la reacción del público es muy buena, Marc Ayza tiene previsto grabar un disco en directo y un DVD. Mientras tanto, su música se está vendiendo muy bien tanto aquí como en el Extremo Oriente, y en el próximo mes de abril será uno de los invitados estelares al prestigioso Jazzahead de Bremen.

25 años de Fresh Sound

Tras grabar su primer álbum hace cuatro años en el desaparecido sello ilderdense Satchmo (*Deejah*), Marc Ayza ha publicado *Offering* dentro de la serie New Talent de Fresh Sound, precisamente el año del 25 aniversario de esta compañía barcelonesa fundada por el productor Jordi Pujol i Baulenas. Con más de 500 discos publicados en su catálogo, Fresh Sound se ha convertido con los años en una de las referencias mundiales en el ámbito del jazz. “Al principio –explica Pujol– la idea era reeditar elepés del sonido West Coast, que no se encontraban, pero a partir de 1992 creamos la serie New Talent para grabar músicos jóvenes y emergentes. Con el jazzman catalán Jordi Rossy como contacto en Estados Unidos, hemos tenido la oportunidad de poder grabar los primeros discos de futuras figuras de alcance planetario como Brad Mehldau o The Bad Plus, entre otras”. Habituales en las listas de mejores discos del año de *The New York Times*, entre los trabajos publicados por Fresh Sound también encontramos una parte significativa del mejor jazz que se ha realizado aquí en los últimos años.

Reinventar la tradición

No cabe duda de que las nuevas tecnologías han revolucionado todos los aspectos de la vida en los últimos 15 años. Lógicamente el arte no se ha quedado al margen de esta evolución y el mundo digital se ha añadido a estos ámbitos como una herramienta más de creación. Esta incorporación tecnológica ha coincidido con la aparición de una nueva generación de artistas que ha iniciado la práctica artística con el empleo del ordenador o la cámara digital. El mundo virtual ha ofrecido también la posibilidad de la creación y la difusión del arte en red y, además, muchos artistas han desarrollado proyectos de carácter social, de recuperación de la memoria histórica o de intervención en el paisaje. Todas estas vías han ampliado el abanico de posibilidades de exploración artística. Se han abierto nuevas puertas, pero también se han cerrado otras. Curiosamente las que hacen relación a los aspectos de la tradición artística. Ello ha provocado que muchos creadores que se iniciaron en los años 90 con sofisticada tecnología hayan realizado un proceso inverso de evolución y hayan pasado de las modernas técnicas de creación a los principios más tradicionales del arte.

Eso le sucedió a Núria Duran (Barcelona, 1971), artista que siguiendo una corriente de su generación empezó a experimentar con el dibujo animado. “Creé algunas instalaciones en que incorporaba la animación, pero me di cuenta de que empezaba la casa por el tejado, que a mi trabajo le faltaba consistencia”. Pensado y hecho, la artista dejó de lado sus prejuicios y empezó por aquello que muchos considerarían ramplón: hacer bodegones. Los bodegones le sirvieron para indagar sobre la naturaleza de la luz, los volúmenes y las formas, es decir, sobre los principios académicos de la pintura. “Cuando hacía Bellas Artes me decían que lo importante era la idea, pero cuando la reflejaba en un cuadro me reprochaban que estaba mal pintado. Por lo tanto, si no aprendes cómo plasmarlas, de nada te sirve tener buenas ideas”, explica la artista. El proceso fue intenso, porque la búsqueda necesitaba estudio y práctica de todas las posibilidades convencionales del arte. Explorando el pasado hacía nuevos descubrimientos. “Hay que romper la tradición para volverla a inventar”. Cuanto más conocía las posibilidades de cada material, de cada planteamiento artístico, más se acercaba a lo que andaba buscando. “Hubo un momento en que cuando me preguntaban qué estaba haciendo, me daba vergüenza decirlo, incluso rehuía a algunos galeristas con los que había trabajado para no decir que pintaba bodegones”. Esto demuestra que todavía se conservan ciertos prejuicios de una falsa modernidad que olvida a menudo que las raíces de las vanguardias del siglo XX se encuentran en el estudio de los clásicos y del arte tribal. Las revoluciones en el arte siempre se han producido desde el conocimiento, nunca se ha llegado a innovación alguna desde el prejuicio, la ignorancia o el menosprecio.

Pero si ya es difícil vivir del arte para un artista que tenga una trayectoria consolidada y un lenguaje definido, mucho más complicado resulta



© Dani Codina

todavía cuando un creador debe rehacer un camino de aprendizaje. La solución fue compartir en forma de clases lo que iba aprendiendo en su proceso de investigación. Núria Duran alquiló un local cerca de Santa Maria del Mar y montó un taller donde da clases (www.nuriaduran.com). Con el tiempo la fórmula le ha funcionado. Lo llama de manera consciente taller. “No es una escuela de arte, ni una academia. No me parece justo denominarlo así, yo cada día aprendo de los alumnos”, cuenta. En su proceso de aprendizaje autodidacta, fuera de la facultad, ha descubierto que es uno mismo quien debe descubrir su camino, y que para hacerlo se precisan herramientas. “No enseño técnicas tradicionales, sino cosas de la tradición, que no es lo mismo”. Duran acompaña a sus alumnos en los procesos de creación y deja que el azar también intervenga. “El azar es importante en mi obra, lo combino con el razonamiento, y del encuentro de ambos procesos nace mi pintura”, explica.

Media semana la dedica a las clases, el resto se va a Cadaqués donde se sumerge en el trabajo pictórico. Allí se deja ir y encuentra la tranquilidad que no le concede la presión del circuito galerístico. “He encontrado una fórmula para ganarme la vida que me hace aprender y a la vez me permite ser libre con mi arte”. Por el momento ha cumplido uno de sus objetivos al equiparar vida y arte, aun cuando sabe de la dificultad de entregarse con pasión a la creación. “El arte te hunde, pero al mismo tiempo te levanta”.

Ganan los jóvenes

(sobre las coproducciones de este año en el Liceu)

La actual temporada del Gran Teatro del Liceu (2008-2009) está llena de novedades. Estas no sólo se centran en el ámbito de la interpretación musical; el pasado verano el teatro presentó a un nuevo Director General del Consorcio, Joan Francesc Marco. El coliseo barcelonés, paralelamente, apostó por una dirección musical con dos titulares de escuela germánica, Sebastian Weigle y Michael Boder.

La nueva gerencia y los directores no lo tienen fácil; afrontan retos de gestión importantes, como en este momento hacer que el teatro preste mayor atención a los compositores del país y dar más estabilidad a la presencia de nuestro primer teatro de ópera público (financiado por todos, cabe recordarlo) en el resto del territorio catalán.

Pero también tenemos novedades musicales, comenzando por el esperado retorno –después de 36 años– de la ópera *Tiefland*, de Eugen d'Albert, basada en *Terra baixa* de Àngel Guimerà; el estreno de *La cabeza del Bautista*, del

compositor de Badalona Enric Palomar (1964); o la primera representación de una obra maestra del primer gran tótem de la ópera, Monteverdi, *L'incoronazione di Poppea* (1642), la última –y aplaudida– representación que hemos podido ver allí.

A pesar de ello, un teatro de ópera debe ser valorado en primer lugar por su capacidad de producción de espectáculos. En este sentido el Liceu sigue apostando acertadamente por coproducciones con otros teatros de Europa, siempre estéticamente afines a la casa. Hasta el momento, el nivel de éstas ha sido más bien discreto.

Le nozze di Figaro fue el disparo de salida. Coproducida con la Welsh National Opera de Cardiff, presentaba una buena muestra de artistas catalanes. Por un lado, el decano de nuestros directores, Antoni Ros Marbà, que firmó un Mozart elegante pero muy poco teatral. Si la dirección musical flojeaba, no lo hizo el espléndido trabajo teatral de Lluís Pascual,

que consiguió que la comedia mozartiana funcionara a la perfección. Esperamos verla de nuevo en el teatro. En el desigual reparto brilló felizmente la soprano valenciana Ofelia Sala, todavía con dificultades de volumen, pero cada vez más precisa en su canto.

Si *Le nozze* nos dejó sentimientos agrídulces, *Simon Boccanegra*, de Verdi, cayó directamente en el fracaso. El notable trabajo del director musical Paolo Carignani no pudo ocultar las deficiencias de un protagonista, Anthony Michaels-Moore, del todo repelente a las exigencias del canto verdiano. Sólo las puntuales apariciones del tenor Marcello Giordani (¡tan solo dos funciones!) nos salvaron de un tedio aumentado por una dirección escénica raquíta y sin una idea siquiera de José Luis Gómez.

La salvación de la temporada llegó, curiosamente, por el flanco más inesperado: una función operística infantil que formaba parte del ciclo *Petit Liceu*, pero que fue incluida en el programa general de la temporada. Pese a tener un formato que la acerca al público más joven, *El Retablo de Maese Pedro* de Manuel de Falla es una ópera preciosa para títeres que por calidad musical entra de lleno en el repertorio adulto.

El trabajo escénico de Enrique Lanz y la compañía Etcétera tuvieron el acierto de jugar fuerte con unos títeres de monstruosas dimensiones que nos dejaron boquiabiertos de alegría. En esta coproducción del Liceu cabe destacar la espléndida batuta de Josep Vicent y la tarea de nuestros cantantes Marisa Martins, Xavier Moreno y Joan Martín Royo, con una joven Orquesta de la Acadèmia del Liceu entregada a una partitura que merecería una reposición en horario adulto, acompañada de otra pieza de duración similar.

En el comienzo de la temporada era difícil imaginar que los activos más jóvenes del Liceu salvarían –de momento– las coproducciones del teatro. La lección es muy clara: cuando el Liceu confía en los valores seguros del país, acierta. Por ahora, ya saben, ganan los jóvenes...





En tránsito

Daniel Pennac

“Me pregunto si nuestros estados quieren formar de verdad alumnos inteligentes”

Entrevista **Sergi Doria**

Fotos **Pere Virgili**



En la primavera de 1954 el alumno Daniel Pennacchioni, de diez años de edad, nacido en Casablanca, hijo de militar francés destacado en el antiguo Protectorado, recogía su boletín de notas. Las Artes Plásticas no se le daban mal, pero... “dibuja a la perfección, salvo en clase”, advertía el profesor; la educación musical podría sonar mejor en sus oídos si no hablara todo el rato; por las sesiones de gimnasia se le veía poco y en los ejercicios de Gramática se mostraba “alegre como compañero y mediocre como alumno”; en Matemáticas le faltaba base, y podría esforzarse más en Historia y Geografía; cuando llegaba la hora del Inglés hablaba mucho, pero era incapaz de pronunciar una sola palabra en la lengua de Shakespeare; aunque el profesor de Ciencia, más benévolo, decía que no debía desanimarse, el de Educación Técnica dictaba sentencia: “No ha hecho nada y ha rendido menos”. La conclusión: Daniel Pennacchioni, más conocido como Daniel Pennac, componía en el argot académico el fatídico retrato robot del *cancre*. El cangrejo. Alguien que a los doce años no había demostrado nada.

Medio siglo después, este profesor y aclamado autor del *best seller* pedagógico *Como una novela* ha diseccionado en *Mal de escuela* los cuerpos y almas de esos jóvenes que copan en los expedientes académicos el apartado del fracaso escolar. ¿Fracaso de quién? ¿Del alumno gamberro? ¿Del profesor que no lo da todo en la hora de clase? ¿Del sistema público de educación? ¿De una familia que no presta suficiente atención al educando?

En estos tiempos de incertidumbre, cuando nuestro modelo de sociedad se tambalea, todas las miradas se dirigen a la escuela, la desmembración familiar y los guetos multiculturales. Pennac prefiere observar la singularidad humana: “A todos los que hoy imputan la constitución de bandas solo al fenómeno de las *banlieues*, de los

suburbios, les digo: tenéis razón, sí, el paro, sí, la concentración de los excluidos, sí, las agrupaciones étnicas, sí, la tiranía de las marcas, la familia monoparental, sí, el desarrollo de una economía paralela y los chanchullos de todo tipo, sí, sí, sí... Pero guardémonos mucho de subestimar lo único sobre lo que podemos actuar personalmente y que además data de la noche de los tiempos pedagógicos: la soledad y la vergüenza del alumno que no comprende, perdido en un mundo donde todos los demás comprenden”.

Identifica usted al fracasado escolar con la palabra *cancre*...

Es una palabra específicamente francesa, difícil de traducir en ninguna otra lengua. Cuando me preguntan qué es un mal alumno me cuesta responder. Hoy nadie habla de *cancre*: simplemente se le califica de zoquete, o inútil. Un cero a la izquierda. Pero, etimológicamente, el *cancre* es el cangrejo, un animal que camina de lado, lentamente; la otra acepción se refiere al cáncer, la enfermedad del miedo y la vergüenza que le marca a uno de por vida. Ser un fracasado en la escuela es como un cáncer que no se cura, un proceso sometido a sucesivas recaídas. Una persona acomplejada. Yo me enfrento a ese niño que no comprende al profesor. Ese, que tras las primeras evaluaciones negativas, acaba confinado en la inhibición intelectual. En esa tristeza, que conozco tan bien, se incuba la personalidad del que huye, del perezoso, de aquel que no consigue nunca explicar lo que le ocurre. El *cancre* vive instalado en el estupor permanente, una situación que me interesa como profesor. Un objeto de análisis que se asemeja mucho al niño que yo fui y que nunca olvidaré. Niños que llevan la misma cicatriz que yo conservo: que sienten una profunda vergüenza cuando no consiguen dar con la respuesta correcta. Un malestar que me asalta en cualquier momento: puede ser en el transcurso de una cena, o cuando empiezo a escribir un libro. ¡Y la escuela no se interesa por ese problema, sino por lo sociocultural y lo lingüístico!

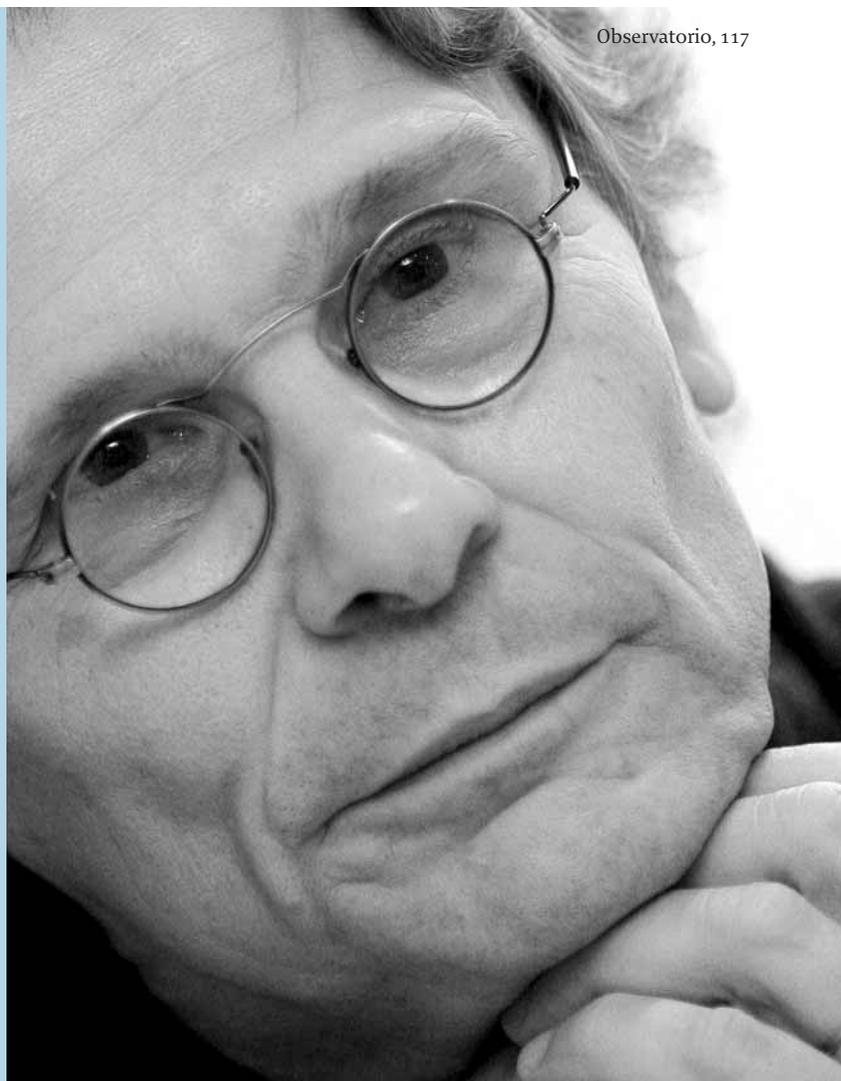
¡No olvido ni un instante que yo fui *cancre*! En la vida adulta se traduce en complejos: de inferioridad, pero también de superioridad. El complejo de superioridad es muy frecuente en Francia, casi una enfermedad nacional, tan peligrosa como el complejo de inferioridad.

¿Cómo se manifiesta el “mal de escuela”?

Con dolor. Un dolor muy particular. El de no comprender. No ser capaz de responder a las preguntas del profesor. El sentimiento de ser un imbécil. La decepción de tus familiares y un miedo cerval al porvenir. El dolor del profesor que no consigue hacer progresar al alumno. El fracaso, también, profesional. Las dudas sobre la identidad pedagógica...

Las instituciones educativas y la Administración pública optan más bien por los informes estadísticos...

¡No hace falta indagar en la naturaleza del mal estudiante! ¡Es tiempo perdido! La sociología, la psicología y la moral no sirven para nada. Al alumno que no obtiene los resultados esperados, según las observaciones del boletín de notas, “le falta base” ¿Y eso qué significa? Pues que cada calificador insinúa que la mala nota no es culpa suya. La institución académica dice que “le falta base” y punto. He aquí una categoría. A este alumno siempre le faltará base... Por esa razón, no me interesa la escuela tomada como institución. Las explicaciones psicológicas, económicas o sociológicas tienen fecha de caducidad: ¡la escuela y la sociedad cambian! Yo abordo un malestar permanente e invariable a lo largo de la historia. Luis XIV, el Rey Sol, padeció una escolaridad muy difícil y eso tuvo consecuencias sobre Europa...



Usted era *cancre*, pero ha triunfado. Se ha convertido en un escritor popular...

Desconfiemos de los *cancre*s triunfadores: Einstein, Chaplin, Picasso... Son excepciones. Consideremos que el 99% fueron abandonados por el mundo adulto y conocieron el sentimiento del fracaso. También hay que desconfiar de eso que yo llamo “el esnobismo de la *cancrie*” que algunos presentan como una reacción contra el sistema. Eso es palabrería mundana. Pura frivolidad. El que ha sido *cancre*, como he dicho, mantiene una cicatriz interna y dolorosa. Es como el niño asmático: prefiere no hablar de sus limitaciones. El *cancre* padece vergüenza y no se siente precisamente orgulloso de su condición.

¿Y de qué forma se evalúa ese fracaso escolar?

Yo no voy de psicólogo, ni de sociólogo, ni de moralista: me preocupa más el miedo, el temor. Los malos alumnos tienen miedo. ¿De qué? Un miedo que, en todo caso, constituye una barrera para el saber. Como la persona que padece una depresión. Su tristeza es una muralla para la transmisión de conocimientos.

¿Cómo se detecta ese temor?

Lo capté en 1969, al cuarto de hora de empezar mi primera clase. Deduje que los alumnos tenían miedo y entraban en un juego agresivo hacia mí: les atemorizaba ser juzgados como cretinos, tontos, imbéciles. En su fuero interno se decían: “Sí, lo que tú digas, soy un cretino, pero te haré la vida imposible: no daré golpe”.

Entonces... ¿la agresividad proviene del miedo?

La percepción actual sitúa la escuela en una especie de periferia parisina poblada de jóvenes díscolos, en perpetua rebelión contra la República, el sistema educativo y la cultura francesa... Pero mis visitas a institutos de la *banlieu* desmienten esa visión catastrofista. Encuentro alumnos normales. El miedo no sólo afecta al niño, sino a sus padres, especialmente a la madre. Se percibe en los meses de abril y mayo, con el tercer trimestre. Empiezan las llamadas y las visitas al despacho del profesor porque en las observaciones del boletín de notas aparece la frase lapidaria: “El tercer trimestre será determinante”. El miedo de la madre nace de proyectar el presente sobre el futuro de su hijo. De que el futuro solo sea un presente peor.

¿Y qué actitud tienen que adoptar los padres de un alumno inútil?

Freud decía a las madres: “Haced lo que queráis, porque de todas maneras lo haréis mal”. Una madre se quejaba de que su hijo me lo explicaba todo a mí y a ella no. Le contesté que se debía a que el profesor no era nadie para él y ella lo era todo... Los padres no han de manifestar temor sobre el futuro de su hijo: no sirve de nada. Cuando estudiaba, yo era muy lento y mi madre pensaba que era tonto. Si siempre te dicen que eres tonto, acabas estando de acuerdo.

Hay malos alumnos, pero también malos profesores...

Fracasar con un alumno revela nuestros límites profesionales y hace bajar la autoestima. O sea, que el miedo del alumno depara daños colaterales, tanto para el interesado como para familiares y docentes.

Reza el refrán que “cada maestrillo tiene su librillo”...

Si tenemos un “librillo” debería ser la asignatura que impartimos. En este aspecto los profesores de Lengua lo tenemos mejor que los de Física y Química aunque, en mi época de alumno, el profesor que me salvó la vida daba Matemáticas.

¿Cómo le salvó la vida?

Se encontró con una clase tan destructiva como una película de Sam Peckinpah. Robos, desorden, mentiras... Y entonces no había inmigrantes, tal vez algún *pied noir* que, eso sí, profería insultos de enorme carga metafórica: nos enviaba “a cagar”. Al empezar la clase nos encontramos con una especie de Buda matemático que profesaba un amor inoxidable hacia su asignatura y deseaba transmitir sus conocimientos. No le dábamos miedo. Sabía con quién trataba y estaba convencido de que haría de nosotros unos matemáticos... Y lo consiguió. Trazó un enorme cero en la pizarra. “¿Qué he escrito? La nota que tendréis en Selectividad”. Luego preguntó a un alumno: “¿Dos más dos cuánto suman?” “Cuatro”, contestó entre risas. Él no se inmutó: “¿Por qué te ríes? ¿No te das cuenta de la inteligencia de tu respuesta? ¿No sabes adónde nos llevará este resultado?” De esta forma nos implicó en esa búsqueda desde la primera hora de clase. Nos aseguró que no volveríamos a mentar la Selectividad y sólo hablaríamos de matemáticas. ¿Matemáticos? ¿Alumnos curiosos? En todo caso, adolescentes con ganas de aprender. Los jóvenes no admiten una autoridad blanda e indefinida, quieren que les riñan si hay un motivo intelectual.

O sea, que existen métodos...

Los hay. Todo lo demás, el test psicológico o el sermón sociológico, son perfectamente inútiles. Actúan como bálsamos momentáneos, una forma de consolarse, un paréntesis que cuando se cierre devolverá al alumno y sus progenitores a la cruda realidad. A lo largo de mi trayectoria profesional he podido clasificar esos análisis pedagógicos. En los años sesenta eran de índole moral. Por ejemplo, una muchacha estaba mal educada porque era hija de divorciados. En los ochenta los criterios eran parapsicológicos y en los noventa sociológicos. El resultado final no difería: la alumna acababa expulsada.

En conclusión, la herramienta para vencer el miedo es la asignatura...

Basta con no comportarse como un usurero del saber. Confiar en que tenemos tiempo. Pero... ¿cuánto tiempo pedagógico? El tiempo para conseguir la impregnación de los conocimientos hasta que se produzca la revelación...

Los profesores están acuciados por la programación curricular y no lo tienen fácil para tomarse ese tiempo que usted juzga necesario.

Llegamos a la situación extrema del profesor: la soledad de la clase. Nuestra actitud, el hecho de estar allí, constituye un complejo combinado entre el interés por la asignatura, por la clase y el placer de cambiar la realidad. Y todo eso deriva de una actitud personal y no de una formación cultural, por importante que esta sea. Se trata de una hora. Y cuando pase esa hora habrá que pensar en otra cosa. Es la hora de la enseñanza: exige una presencia absoluta. En demasiadas ocasiones, nuestra presencia es fantasmal. Lo que está claro es que no hay que ir a la clase cansado.

Esa abulia puede provenir del desánimo de una profesión que ha perdido prestigio social y resortes de autoridad.

Repito que lo de la banda de adolescentes rabiosos es una representación falsa. Y muchos adultos padecen esa percepción de la juventud que nos lleva a la locura. No voy a negar que siempre topamos con alguien que no sigue la clase. Te lo están diciendo: “Digas lo que digas, paso”. Son alumnos a los que no tienes acceso. Yo también he conocido mis límites docentes y he fracasado. En un instituto de Marsella, los alumnos no miraban al profesor. No hablan, no ríen, como si no existiera.

“Al Estado tanto le da la escuela, pero hablar de crisis educativa es una buena manera de desviar la atención. Pienso que la sociedad se burla de la escuela. La única escuela que tenemos hoy es la de Chicago, precisamente la que nos ha hecho creer en la autorregulación de los mercados”.

tiera. Francamente, no sé cómo resolvería yo una situación así, pero algo habrá que hacer, porque, si no, tendremos que dejar este trabajo. No es mi caso: cuando entro en una clase veo la vida en estado puro.

El discurso antiautoritario de mayo del 68 no ha ayudado mucho a mantener la disciplina en las escuelas.

¡No estoy de acuerdo! Escucho continuamente ese planteamiento. No creo que el estado de la escuela del siglo XXI sea consecuencia de un movimiento estudiantil –que no revolución– de hace cuarenta años. Si convoco mis recuerdos del 68 en el conjunto de la Europa occidental veo un movimiento dirigido más bien contra la sociedad de consumo. Cuatro décadas después, el principal rival de los profesores es el mercado y la clientelización de los adolescentes. Si es cierto que la escuela europea está en crisis –algo de lo que yo no estoy seguro–, la raíz de ello no hay que buscarla en el mayo parisino del 68, sino en que los jóvenes de hoy disfrutaban de las mismas posibilidades de consumo que sus padres.

¿Y por eso han de ignorar y ridiculizar al profesor?

Nuestro principal rival, repito, no son los alumnos sino la clientelización de la infancia. Niños clientes de una sociedad de consumo. Consumidores de marcas, telefonía móvil, motos... Lo mismo que sus padres. Eso les confiere una falsa madurez tecnológica, comercial, informática... Nuestro rival es el consumo, que ha atiborrado a los jóvenes de deseos desde sus primeros años. Mensajes de la televisión, compulsión por consumir y cambiar constantemente de objetos. Valdría la pena hablar con ellos sobre esos deseos superficiales que ellos consideran necesidades fundamentales. Hacerles distinguir entre deseos y necesidades. Cuando yo estudiaba existían deseos, pero no esa pseudomadurez de consumidores. Si pudiéramos apasionarlos con la asignatura sería interesante ver qué efecto tendría en la venta de móviles o de zapatillas deportivas.

La sociedad se siente decepcionada por los resultados de la escuela, eso que los medios de comunicación han denominado “alarma social”...

...Y yo me pregunto qué espera la sociedad. Poco importa. Los jóvenes que tienes delante, tal vez solo uno o dos, quedarán marcados de por vida por ti y tú no lo sabes. Esta sociedad está obsesionada por encontrar culpables y no por buscar soluciones. Vivimos en un mundo que evoluciona de manera absurda. Desde hace diez años estamos oyendo que el mercado se autorregula... hasta que se produce la catástrofe de 2008. Si la escuela está en crisis es que comparte la misma naturaleza de nuestra sociedad. Ahora comprendemos que era estúpido pensar que el mercado se autorregulaba. Como años antes era igualmente estúpido creer que el estalinismo era democrático, y el maoísmo, la antesala del paraíso proletario. Nos hemos ido tragando demasiados discursos en nombre de una supuesta conciencia ética. O sea, que vamos de crisis en crisis y sólo vemos la punta del iceberg. Nos creemos las estupideces que repiten machaconamente los medios de comunicación.

¿Y qué papel han de desempeñar los gobiernos en esa estrategia, además de diseñar planes escolares casi siempre al servicio del partido político en el poder?

Me pregunto si nuestros Estados quieren formar de verdad alumnos inteligentes. Yo diría que no, que al Estado tanto le da la escuela, pero hablar de crisis educativa es una buena manera de desviar la atención. Los políticos hacen siempre de políticos y resulta difícil medir su interés por la pedagogía. Es más, pienso que la sociedad se burla de la escuela, porque la única escuela que tenemos hoy es la Escuela de Chicago, precisamente la que nos ha hecho creer en la autorregulación de los mercados... En todo caso, si existe crisis educativa, nace de una paradoja. Hemos conseguido que en los últimos sesenta años Europa no haya conocido guerras totales, a excepción de los Balcanes. Si repasamos nuestra historia es algo sorprendente, increíble. Pero uno de los efectos de esos años de paz y prosperidad es que hemos caído en una enorme hipocondría y en una excesiva preocupación por nuestro futuro.

¿Es posible superar esa hipocondría en el marco de una crisis general de valores y en una sociedad como la occidental, carente en estos momentos de un discurso moral?

Le responderé como padre y profesor... Una buena manera de ser padre y profesor es reencontrar al niño en el niño y al adolescente en nuestros adolescentes. Una verdadera conciencia de afecto y lucidez que encaje con los jóvenes de hoy. Y yo creo que la mayor de las necesidades de los adolescentes es tener delante a adultos que no tengan miedo del futuro y que no jueguen a ser adolescentes.

¿Hay, entonces, demasiados padres infantilizados que acaban haciendo lo mismo que sus vástagos?

La sociedad de consumo nos infantiliza a todos, no importa la edad. La mejor forma de ser adultos es revisar nuestra adicción al consumismo. El tiempo mental que dedicamos al consumo nos produce una preocupación gigantesca. Un tiempo que podríamos dedicar a nuestros hijos. Mientras tanto, ellos se han situado en esa misma lógica consumista y al final nadie se ocupa de nadie. No se trata de un discurso moralista, sino de una convicción personal.

¿Cree que de esta crisis surgirá algo positivo para la educación, la convivencia familiar y el modelo de sociedad?

Todo dependerá –insisto– de la relación personal que mantengamos con nuestros hijos. No podemos esperar soluciones mágicas del exterior. El exterior es la publicidad, que nos incita al egoísmo consumista. Cada uno de nosotros debe hacer una revolución contra esa pantalla de plasma que nos separa de nuestro entorno familiar. En el plano político no sé si alcanzaremos una verdadera democracia representativa. Si echamos una ojeada a la política internacional, vemos que está siendo dirigida por *showmans* en lugar de por líderes políticos responsables. **M**



Ilustración: S. Bimbo

Lo que no está

Texto **Lolita Bosch**

Barcelona está hecha de cosas que ya no están. Como el insólito parque de atracciones al que iba al salir de la escuela. Se llamaba Caspolino y lo recuerdo como un mundo rojo. Aunque, tras haber estado algunos años cerrado al público, recientemente apareció la noticia de su demolición. De modo que ya no puedo ir a ningún sitio desde el que observarlo para comprobar si efectivamente mi mundo era un mundo rojo. Y hoy, en el lugar que ocupaba el Caspolino, hay un inmenso vacío. Estuche de nuestra memoria.

En la entrada todavía nos parece ver una máquina prodigiosa: dinero falso de moneda mordida a 25 pesetas. Un artilugio con ribetes dorados y modernidad nostálgica que se tragaba nuestro dinero y nos devolvía monedas que sólo servían para jugar: monedas que podíamos morder para verificar que no eran doblemente falsas.

Detrás, un tiovivo de caballos rosas y relinchos y unos autos de choque que hoy nos parecerían pequeños: costaban una ficha de 10 pesetas los viajes y yo únicamente podía subir si iba acompañada por mi hermano mayor. Mi hermana no. Ella era demasiado pequeña para la brusquedad. De manera que mientras mi hermano y yo perseguíamos niños que hoy ya son mayores y los hacíamos virar con brusquedad en las esquinas de una pista metalizada y escrupulosamente lisa,

nuestra hermana se sentaba en uno de esos submarinos, caballos, gallinas o barcas que no se mueven de lugar, que hacen un ruido sin sentido que se acopla con facilidad al entorno y que funcionan con dinero de verdad. Con el dinero de verdad de antes: un viaje sin moverse de lugar a cinco pesetas, un duro. Un viaje quieto, como el que han hecho las cosas que ya no están pero que nosotros todavía somos capaces de ver en esta ciudad construida por lugares que se han ido.

Los cines ABC y Atenas, por ejemplo. Dos salas que cuando éramos pequeños nos parecían muy grandes y que hacían ruido de caramelo. Porque antes en las sesiones infantiles se comían caramelos tofe, ristras de coca cola con limón y chokolatinas nestlé redondas. No palomitas, sino golosinas envueltas en unos papeles plastificados que eran el ruido que hacía el cine infantil. Así que fue antes, aunque lo sigamos escuchando ahora, cuando nos sentamos a comer caramelos mientras veíamos *Dumbo*, *El libro de la selva* y *La bruja novata* en dos cines que hoy ya no están pero a los que aún vamos.

¿Quedamos enfrente del Atenas?, preguntamos a veces,

¿o te va mejor el Caspolino?

Porque así es esta Barcelona que vemos: un mapa del tiempo exacto que hemos vivido, una y otra y otra vez, hecho con referencias que hoy no existen. Un lugar construido incluso

con edificios, recintos y momentos que nunca conocimos pero que hemos recibido en herencia con esta Ciudad Mapa.

Recientemente me sucedió con el laberinto del Tibidabo: un recorrido de ida y vuelta que recuerdo tan, tan bien que hoy todavía podría trazar cómo delimitar su camino de salida. Cuándo torcer a la derecha, cuando comprobar alguna referencia y cuándo no dejarse engañar.

Pero a pesar de mi memoria heredada, hace poco he leído que el laberinto del que sé salir desapareció en 1962. Ocho años antes de mi nacimiento. Lo confundirás con el Laberinto de Collserola, me sugieren los habitantes de Barcelona siempre que cuento este recuerdo heredado. Pero sé que no es así: porque el Laberinto de Collserola lo conocí de mayor, en una ocasión en que vine a la ciudad a hacer turismo con un grupo de amigos extranjeros. Y recuerdo perfectamente haberme perdido durante tanto tiempo y haberme sentido tan desorientada, a pesar de las diminutas dimensiones de aquel laberinto hasta entonces inexistente, que supe con certeza que yo nunca había estado ahí antes y que aquel no era uno de mis lugares heredados.

Porque esta Ciudad Mapa que hoy vemos, aunque ya no esté, es el espacio quieto y preciso de nuestros cuerpos, de nuestro tiempo, nuestros recuerdos. Y está hecha con lugares, sin duda, infinitamente más íntimos que los lugares que están. **M**