

V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe, 2004.

# Apuntes para una Antropología de la Violencia.

Andrés Recasens Salvo.

Cita:

Andrés Recasens Salvo (2004). *Apuntes para una Antropología de la Violencia*. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/6>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evNx/tev>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# Apuntes para una Antropología de la Violencia

Andrés Recasens Salvo\*

## Resumen

Esta ponencia busca afirmar la pertinencia de la antropología con respecto al fenómeno de la violencia, apoyada en tres razones: una, porque la violencia contra las personas no es solo un problema de secuelas físicas o síquicas, sino que, además, provoca consecuencias de carácter social y cultural como, por ejemplo, problemas de identidad, de rol, de pertenencia social; todo lo cual tiene efectos en las relaciones de la víctima con sus familiares y su entorno social. Se produce un desgarramiento en el tejido social, que repercute en la capacidad del afectado para reinsertarse en la vida familiar y para concebirse como ciudadano con plenos derechos y participar en la vida civil. A contar de la crisis vivida, el mundo de la vida cotidiana se encuentra desajustado, convertido en un entorno que atemoriza, inseguro. Dos, la antropología puede colaborar en deshacer algunos "nudos" conceptuales que inhiben acciones tendientes a impedir o atender transgresiones a los derechos humanos y que implican, además, violencia contra las personas. Y tres, puede aportar a una definición operacional de la violencia, esfuerzo que se hace necesario debido a que el concepto sufre de polisemia, ya que el fenómeno tiende a significarse según cada situación geohistórica y sociocultural en donde emerge.

**Palabras Claves:** Antropología, violencia, relativismo cultural y etnocentrismo.

## I. Introducción

La antropología social puede ser estimada como la disciplina más pertinente para un análisis interdisciplinario del fenómeno de la violencia, por la amplia información etnológica y etnográfica que puede aportar acerca de las diversas formas de generación y expresión de ella. También, porque la violencia, al generarse o tener eco en determinada sociedad, adquiere su expresión a través de los *modos de vida* que ella afecta y en medio de los cuales ella se desarrolla. Se puede decir que hay una interrelación entre el tejido de relaciones socioculturales en medio de los cuales la violencia se desenvuelve y los marcos valóricos y normativos de la sociedad que definen la legitimidad o ilegitimidad de su existencia. El

fenómeno mantiene, en general, una dependencia del contexto histórico y geopolítico en el cual se produce, y las características propias de la cultura en la que entra a jugar un rol impregnan las formas en que se expresa.

Creo que el momento es oportuno para referirnos a este fenómeno, por la presión que aún ejerce la violencia desde gran parte del siglo que dejamos atrás y porque esa historia no deja de infiltrar los hechos sociales y políticos del naciente tercer milenio, tanto a nivel macro social como micro social. A nivel macro social, se puede decir que recién abandonamos un siglo que se inició con la primera guerra mundial, seguida de la guerra civil española, cuyo espanto revela Picasso en su obra *Guernica*, conflicto que antecede a la segunda guerra mundial y continúa después con una seguidilla de guerras locales no menos cruentas como Corea, Vietnam, Afganistán y, casi al terminar el milenio, un regreso hacia las sombras en los Balcanes, con una despiadada *limpieza étnica*. Por otra parte, desde la descolonización de África emergió un cuarto mundo, que es un subdesarrollo dentro del subdesarrollo, en donde prevalecieron hasta ayer despiadadas guerras interétnicas con millones de muertos. Tanto ahí, como en América Latina y en Asia, la inequidad y la pobreza, la desigualdad y la marginalidad, son caldos de cultivo para la violencia.

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

---

\* Antropólogo Social. Lic. en Filosofía c. mención en Historia. Docente e investigador del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Programa de Magister en Antropología y Desarrollo, Universidad de Chile.

en árabe 'Al-Quds al-Arabi'). Hemos iniciado el tercer milenio con una inexcusable masacre de inocentes. Son muchos, por un lado y otro, los *jacobinos* y *montañeses* que justifican el Terror. La Virtud defendida por el Terror. Entonces, la violencia debiera ser enfocada además como una enfermedad. La etiología apuntaría a la ruptura de las relaciones entre los hombres a causa de sus creencias. Hemos vuelto hacia atrás en la historia. La discordia entre las creencias nos lleva a la época de las cruzadas. Y el peligro es que los problemas de relación tienden a involucrar a las personas y a los grupos en conjuntos cada vez mayores por las redes fronterizas, regionales y continentales en que se hayan envueltos. Si no podemos responder al problema de la relación entre los hombres, ni tampoco somos capaces de abandonar el uso de la violencia para resolverlos, no podremos resolver el problema de la violencia ni al nivel local ni al nivel mundial.

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

- uno apunta a que, en general, parecen interesar más que nada el aumento, la estabilización o el descenso del promedio en los distintos actos de violencia durante un tiempo dado, cuando, a mi juicio, debiera ser de importancia contar con estadísticas comparativas sobre los cambios en cuanto intensidad, sofisticación y crueldad en los actos de violencia y a qué grupos culturales, estratos sociales y de edad pertenecen; y
- dos, que los datos estadísticos sobre violencia tienden a mostrar el mundo de la criminalidad, el narcotráfico y la violencia intrafamiliar en las zonas marginales de las ciudades, lo que, a mi modo de ver, induce de manera peligrosa a percibir la lucha contra la violencia como si se tratase de una lucha contra los pobres.

## *II. La violencia: una cosa o un proceso*

El fenómeno de la violencia requiere de una definición operacional cada vez que es referido a casos particulares. Pues presenta diferentes caras según su anclaje en las diversas situaciones socioculturales en las que emerge, o según qué membranas traspasa y en qué ambiente se desencadena y propaga. Hablamos con frecuencia, por ejemplo, de violencia juvenil, violencia de género, violencia sexual, violencia étnica, violencia intrafamiliar, violencia terrorista, violencia corporal o psíquica, etc.

Si bien en algunos casos estas denominaciones tienen valor para el análisis de realidades concretas o de tipo comparativo, en otros casos pueden resultar limitadas o equívocas. Convendría revisar críticamente las distintas formas de abordar el fenómeno de "violencia", discutir sus límites, sus modalidades, analizar los usos del sentido común, y cuestionar la relevancia de las categorías académicas que hemos construido para analizarla. La violencia suele ser tratada como una cosa, como si fuese un objeto. Y de esa manera privamos del análisis tanto el contexto como el desarrollo del fenómeno. Cuando se define la violencia como "*el uso de la fuerza física, o la amenaza creíble de tal fuerza para hacer daño físico a una persona o grupo*" (OPS), se la cosifica. Muchas de nuestras dificultades para comprender la violencia se debe a que constantemente la tratamos como un objeto cuando, en realidad, es un proceso, cuyo escenario implica un contexto, una compleja trama de situaciones que se enlazan y entretajan en un tiempo para generar y dar lugar al fenómeno. Y, a veces, los meta relatos resultantes son verdaderos torbellinos que van reclutando víctimas y victimarios, al tiempo que operan sobre las condiciones y sobre las propiedades de éstos, y sobre la 'historia' que precede a cada uno antes de que se ejerza la violencia. Víctimario y víctima, más el meta relato en el que están enlazados, pueden constituir un sistema cuya finalidad es el ejercicio continuado de la violencia; ambos ocupan roles que los complementan, ambos se dan existencia mutuamente, y ambos retroalimentan la enfermedad del sistema al mismo tiempo que retroalimentan su existencia enferma dentro del sistema.

Cuando se habla de la violencia juvenil refiriéndose a los desmanes que llevan a cabo los jóvenes en los estadios de fútbol, éstos quedan adheridos a la violencia como si constituyesen por sí solos el componente central a analizar. De ahí la dificultad para visualizar los otros componentes del proceso, como también los contextos y circunstancias que lo han ido conformando en el tiempo: pobreza urbana, falta de oportunidades para proseguir estudios, "soluciones" habitacionales inhumanas porque no dan ocasión ni a la interrelación familiar, ni a la privacidad de las personas ni a la comunicación reservada e íntima del matrimonio y, por el contrario, son un especie de cápsulas inhóspitas que predisponen a la fuga; sumado a lo anterior, el desempleo o subempleo y la conciencia de la propia marginalidad y de la exclusión social. Todo lo cual está entabado con las formas de socialización que hacen que se asuma el fenómeno como algo encarnado en la vida cotidiana. El hecho de estar este sector de la juventud demonizado por los *mass*

*media*, y el haberse ellos apropiado de dicha situación como un modo de vida, hace de sus actos violentos un tipo de violencia que habría que estudiar situada en sus antecedentes y no mezclada con otras situaciones que contaminarían el análisis, como el narcotráfico o la delincuencia. Si esto no es asumido desde la perspectiva propuesta, resultará difícil, si no imposible, aprehender el concepto mismo de proceso si a este se le hace desaparecer dentro de una cosa.

### III. La instrumentalización política de la inseguridad y del miedo

Hemos visto hasta el momento -y sin duda seguiremos viendo en el mundo-, la construcción política de realidades que buscan magnificar e instrumentalizar tanto los actos de violencia existentes como la posibilidad de su ocurrencia. El hombre político que hoy somos y que nos hemos dejado hacer, cada vez más débiles de ciudadanía y menos protegidos por una sociedad civil, entra más fácilmente al drama que el poder propone en el escenario político apoyado por los *mass media*: servidumbre voluntaria a cambio de ser salvado de lo que nos expone al miedo, a la angustia. Es lo que Franz Neumann (1971:191-221) llama la estructuración social mediante el binomio perverso *política y angustia*. Al respecto, se formula las siguientes preguntas: ¿cómo una población vende su espíritu y libertad a sus *líderes*? ¿sobre qué basan los *líderes* el poder que ejercen sobre la población? Y se responde: La amenaza de una conspiración permite al *líder* personificar el “*eje del mal*” en grupos ubicados ya sea dentro o fuera del país, o en naciones enteras, según sean los intereses que se desee defender o que tenga la intención de amenazar. De este modo, el pueblo termina atribuyendo a grupos de personas o etnias o sociedades enteras las desgracias que le amenazan y las angustias y penurias que sufre o piensa que se le avecinan, inducido por una campaña tendenciosa de los *mass media* al servicio del *líder*. El resultado final es un pueblo que se identifica de forma absoluta y dependiente con el *líder*, al que es capaz de cederle sus derechos constitucionales a cambio de la seguridad que le promete.

La amenaza instrumentalizada desde el poder, puede estar referida al terrorismo, la guerra, la amenaza económica, la peste, una invasión extraterrestre; cualquier pretexto -real o imaginario- puede utilizarse con éxito cuando la angustia ha derivado en neurótica y el poder requiere forzar una aglutinación política interna y una férrea vo-

luntad al servicio de una guerra externa. El chivo expiatorio interno puede servir de modelo para buscar chivos expiatorios externos, o viceversa; basta a veces sólo con delinear un perfil antropofísico que responda eco geográficamente a un tipificado *eje del mal*. En algunos casos se trata de no alcanzar al enemigo. Pues la estrategia es mantener viva la persecución misma, sostener majaderamente el *leitmotiv* que impulsó el proceso, incrementando su intensidad, lo que permite sobrepasar tratados internacionales, atropellar convenciones humanitarias y realizar conquistas y ocupaciones territoriales. El fenómeno de *apatía política* que, en general, subestima el gobernante democrático, es tierra abonada para la emergencia de un *movimiento cesarista* de este tipo. Una vez en el poder, el *líder* sabe que necesita institucionalizar la angustia como medio de prevenir la extinción de su base afectiva, de sumo inestable, utilizando las consabidas herramientas de propaganda para crear una atmósfera de terror.

Podemos decir que miedo e inseguridad son pares que se autosustentan dentro de un clima de violencia. Esta relación produce una pérdida de la calidad de vida de los habitantes de la ciudad al limitar sus desplazamientos urbanos, tanto en su extensión física como en el tiempo, por temor a ser blanco de la violencia. Al mismo tiempo, la permanencia e intensidad de la angustia pierde su relación con la realidad misma de la violencia. En la ciudad de Santiago, las tasas de violencia criminal son bajas con respecto a las de otras ciudades latinoamericanas y, no obstante, la percepción de violencia detectada y la inseguridad que ella genera son muy altas (E. Oviedo, 2000). Pero el fenómeno aquí se produce a raíz de un juego electoral en el cual el tema en disputa es el de *la seguridad ciudadana*. Y, al parecer, se cree que el juego lo gana, por un lado, el que asuste más a la gente y, por el otro, el que logre convencer que “*las cosas no son para tanto*”. No hay duda que se trata de un juego peligroso y cruel, donde se juega con la salud social y psíquica de las personas. No sería extraño observar que los comportamientos con los extraños se vuelvan recelosos, que por efectos de una drástica reducción social las personas dejen fuera de un *nosotros viable socialmente* a cualquiera que no pertenezca al ambiente social y económico más afín y cercano a ellos. Que se busque desesperadamente tener un arma de fuego, que se contrate guardias de seguridad para proteger grupos de viviendas, que se recurra a sofisticados y costosos sistemas de alarma y de seguridad en cada una de éstas. Veremos así a nuestra ciudad convertida en un mosaico de segregaciones a causa del miedo y la inseguridad.

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

#### *IV. Cultura y norma arbitraria*

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

Importa reflexionar sobre el concepto de *relativismo cultural*, del que han derivado, desde la política, doctrinas como la *libre determinación de los pueblos* y la de *no intromisión en los asuntos internos de un pueblo*, porque en algunas oportunidades vienen a constituir un impedimento para evitar, precisamente, un *etnocentrismo* subcultural radical; esto es, la violencia y el atropello de los derechos humanos que puede realizar un grupo en contra de otro grupo dentro de una misma sociedad. El caso reciente de Dâr Fûr en Sudán sería un ejemplo. En los últimos veinte meses, hasta noviembre de 2004, habían muerto en la zona unas 40 mil personas y habían sido desplazados con violencia de sus hogares más de un millón y medio. Morían mil personas al día por desnutrición y enfermedades. La causa se remite a la protesta por el abandono y la pobreza hecha por los agricultores pertenecientes a etnias de raza negra, algunas cristia-

nas y otras animistas, contra el gobierno en poder de una mayoría árabe musulmana. Se ha comprobado que el gobierno del Presidente Omar Hassan Al Bashir, musulmán, reclutó a los jinetes *janjaweed*, milicianos árabes musulmanes, para abatir dichas minorías. Se les permitió saquear, robar y quemar aldeas completas. La intervención de las Naciones Unidas ha consistido en una presión diplomática contra el gobierno. Mientras el Congreso de Estados Unidos calificó la situación anterior de "genocidio", la Secretaría General de Naciones Unidas la calificó de "crisis humanitaria". Este delicado manejo lingüístico oculta intereses geopolíticos y económicos en Sudán de naciones de Europa y de Asia. En un caso similar anterior, el genocidio de Kosovo, los analistas retrasaron la intervención al declarar que se trataba solo de "enfrentamientos étnicos".

Por otra parte, este principio de respeto y tolerancia a la diferencia al que adherimos por propia convicción, se ha ido generalizando de tal manera y adquiriendo una neutralidad tan excesiva, que se nos hace difícil atender siquiera al clamor de una vecina que por enésima vez es violentada por un esposo ebrio. La doctrina de la no intervención pareciera que la hemos incorporado a nuestra vida cotidiana, de tal forma, que tendría aplicación a contar desde la puerta misma de nuestros hogares hacia fuera. Y, por supuesto, nos permite defender la frontera de nuestra puerta hacia adentro del hogar, como si fuéramos un país aparte y, por tanto, pudiésemos maltratar en él a quien se nos diera en ganas.

Es este fenómeno el que la antropología debiera abordar, a fin de aclarar si de alguna forma la creación de una norma -el *relativismo cultural*- que se actualizó internacionalmente como una repulsa al nazismo, ha llegado a permitir el ejercicio de la violencia y la violación de los derechos humanos contra grupos y minorías al interior de países y de regiones enteras.

##### *4.1 Etnocentrismo*

Terminada la segunda guerra mundial, y luego del análisis de las causas de los crímenes de guerra cometidos por el nazismo, denunciados en los juicios en Nuremberg (1945-46), Baviera, Alemania, fueron puestos en el tapete de la discusión política dos conceptos muy ligados a la antropología y que se estimó permitirían reencausar las relaciones internacionales: el de *etnocentrismo* y el de *relativismo cultural*. Al segundo nos hemos referido antes y, con respecto al primero, se define como una forma de ver la propia cultura y el grupo al que se pertenece, tomándolos como un marco de referencia para

evaluar a otras culturas y a otros grupos. Se presenta, a lo menos, en tres formas distintas:

1. El *etnocentrismo moderado*, cuando el estilo de vida propio se *prefiere* por estimarse que es mejor que otros. Este tipo de etnocentrismo puede apreciarse como funcional a la endoculturación o socialización primaria, porque refuerza el proceso de identidad cultural y los lazos de pertenencia de las nuevas generaciones.
2. El *etnocentrismo militante*, cuando se estima que el universo ha sido configurado de acuerdo a la cultura del grupo al que uno pertenece, y que los demás deben ser considerados y evaluados con referencia ella. Este tipo de etnocentrismo crea las condiciones para que surjan nacionalismos, fundamentalismos religiosos e ideológicos, prejuicios e intolerancias. Y
3. El *etnocentrismo radical*, cuando se engendra una adhesión ciega a los valores y a la cultura del grupo o sociedad a la que se pertenece. Se trata de un etnocentrismo que fomenta doctrinas, ideologías, actitudes y comportamientos intransigentes y odiosos hacia otras culturas o grupos. Se convierte así en un fanatismo xenófobo, excluyente de cualquier diferencia, con un carácter expansionista, hegemónico y genocida.

Un caso de *etnocentrismo radical* expansionista, muy similar a las cruzadas medievales, es la actual *cruzada por la democracia* emprendida hacia el Medio Oriente. Se trata de la sobrevaloración de un sistema de gobierno que no ha pasado aun ninguna prueba de perfección, que se quiere imponer a la fuerza sobre sociedades de tradición tribal, contexto social y político poco apto para el experimento. Porque lo realmente importante en la tradición árabo-islámica es el grupo familiar, tribal, dentro del cual el individuo queda protegido de los actos arbitrarios de cualquier otro individuo, y se encuentra inserto en una serie de redes solidarias que cubren distintos fines y necesidades de sus miembros. El clan *encarna las costumbres ancestrales y las señala al individuo, que así ve delimitada su acción. El clan contrapesa la tiranía de los gobernantes en cuanto garante de derechos inmemoriales, conocidos y reconocidos [...] la norma clásica asegura derechos adquiridos y privilegios heredados [...] el clan es la base de la sociedad, como atestiguan ampliamente la literatura e historiografía [...]* (Abdallah Laroui, 1984). Por otra parte, esta moderna cruzada de evangelización por la democracia genera sospechas al estar involucrados en ella recursos petrolíferos. Y nada ayuda a la confianza

el que se haya solicitado inmunidad para que los soldados y funcionarios a cargo de la invasión no puedan ser llevados ante la Corte Penal Internacional de Justicia. Como tampoco augura una intención intachable el que los candidatos hayan sido traídos desde fuera, con un pasado ligado a occidente, todo dentro de un esquema de manipulación política indisimulable. Es penoso ver la manera como se está jugando con un pueblo debilitado, desangrado y desconcertado por un largo embargo económico, una cruel guerra y una no menos cruenta ocupación. Hay un fondo y una figura de violencia descarnada que un manejo de la información no logra ocultar. Se trata de trastornar la percepción de la realidad y confundir a los personajes del drama: ¿son patriotas o subversivos? Entonces, *les maquis* ¿qué eran? A los jerarcas nazis se les reconoció el derecho a ser llevados a juicio en Nurenberg. Milocevic está siendo juzgado por el Tribunal Internacional de la Haya. ¿Por qué en el caso iraquí se ha permitido una cacería de los hijos del anterior gobernante, como asimismo de sus parientes y colaboradores más cercanos? ¿Y que a éste mismo se le haya mantenido durante más de un año aislado sin llevarlo a juicio? Lo indecoroso del tratamiento le presta al agraviado una dignidad que no favorece las intenciones comunicacionales que se persiguen en este caso.

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

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

## 4.2 Relativismo cultural

En lo que respecta al *relativismo cultural*, G. Patzig distingue entre *relativismo teórico* y *relativismo normativo*; el primero, restringido a establecer las diferencias en las *prácticas éticas* y en las *concepciones morales* de las diferentes sociedades, tal como han sido investigados por la antropología y otras ciencias sociales y humanas; y, el segundo, además de señalar las diferencias, postula que ellas están éticamente justificadas porque los diferentes grupos tienen también diferentes deberes morales (1975:76). Sin perjuicio de reconocer la pluralidad de situaciones y circunstancias en las que se pueden encontrar los hombres y grupos humanos de diferentes sociedades, es posible reconocer que subyacen principios morales básicos que pueden ser inferidos. Por ejemplo, entre los *inuit*, o esquimales de Alaska, el uso acostumbrado era permitir que los padres, cuando ya no podían aportar con trabajo y subsistencia para la familia, se alejaran hacia los hielos buscando morir. De buen o mal grado, estos lo hacían presionados por la tradición y los limitados recursos que proporcionaba el medio para el sustento. Se privilegiaba a la mujer y a los niños por la reproducción social que representaba la primera y la continuidad social que representaban los segundos.

De manera distinta pero equivalente, los *tschuktschen* (o *tschukchis*), pueblo del noreste siberiano, vivían bajo la creencia de que el hombre, cuando morían, sobrevivían en el reino de los muertos en similar condición en la que dejaban este mundo. Por tal motivo, cuando los adultos aún estaban en condiciones de vigor y salud, preferían morir para vivir en la otra vida en esas condiciones. En vista de lo cual la costumbre establecía que los padres fuesen muertos, ritualmente, por sus hijos (G. Patzig, op. cit.). La interpretación que cabe hacer es que en ambos casos subsiste un *principio moral* básico. En el caso de los *inuit* sería el valor de sacrificar la propia vida por el bien de la familia, ya que este sacrificio tiene un significado y un sentido para la familia porque a través de él, ésta logra asegurar su supervivencia. No hay que olvidar que el que decidía partir hacia los hielos, viéndose inútil, cuando era niño vio partir a su abuelo por la misma razón. En el caso de los *tschuktschen* o *tschukchis* es un valor para el hijo sacrificar a su propio padre, pues de ese modo le da la oportunidad de tener en el reino de los muertos una existencia con todo su vigor y salud. Un *relativista cultural* ingenuo daría validez a cada costumbre por el solo hecho de ser producto de una particular historia y un desarrollo propio.

C. Geertz, se refiere al conflicto entre relativistas y antirrelativistas, donde los primeros denuncian el provincianismo, la restricción del campo de los intereses y simpatías, y el peligro de una sobrevaloración de la propia cultura; y, los segundos “*advierten a los relativistas en contra de una entropía espiritual, una muerte térmica de la mente en que lo mismo da una cosa que otra, en que todo vale, a cada cual lo suyo.*” (C. Geertz 1996, 98,100). Yo preferiría visualizar este conflicto desde una perspectiva más amplia del fenómeno. La disputa entre un nacionalismo devoto del espíritu nacional, imbuido del *Volgeist*, que el romanticismo alemán acuñó bajo la idea de ‘genio nacional’, y los herederos del Siglo de las Luces que responden más bien a una filosofía de carácter universalista. Entre los primeros está el filósofo y novelista francés Julián Benda que exhorta a su nación a “*cerrarse, a adorarse a sí misma, y a enfrentarse contra las demás, en su lengua, en su arte, en su filosofía, en su civilización, en su “cultura.”*” Y, en la misma línea de pensamiento, el escritor francés José de Maistre explicaba que: “*En el mundo no existe el hombre. A lo largo de mi vida he visto franceses, italianos, rusos. Sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa; pero en lo que se refiere al hombre, afirmo que no lo he encontrado en toda mi vida; si existe, no es a sabiendas mías.*” Y en la misma obra aseguraba: “*Todos los pueblos conocidos han sido dichosos y poderosos siempre que han obedecido con mayor fidelidad la razón nacional, que no es otra cosa que la aniquilación de los dogmas individuales y el reino absoluto y general de los dogmas nacionales, o sea de los prejuicios útiles.*”

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

él toma y forma allí donde los encuentra". (A. Finkelkraut, 1988a).

El que enfrenta a estas dos corrientes en Francia es el caso Dreyfus (1894-1906). Cuando Emile Zola publica en enero de 1898 su célebre *J'acuse* en defensa de Dreyfus, el escritor Maurice Barrés, teórico eminente del movimiento nacionalista francés y del anti-dreyfusismo, pregunta: "¿Quién es este señor Zola? Lo considero en sus raíces: este hombre no es un francés... hay una frontera entre usted y yo. ¿Qué frontera? Los Alpes. Emile Zola piensa, naturalmente, como veneciano desarraigado." [Zola es francés, nacido en París, siendo su padre un ingeniero italiano]. A Barrés no le interesan ni las pruebas acerca de la inocencia de Dreyfus, ni la lista de las irregularidades cometidas en el juicio; lo que le interesa es desde dónde habla Zola. Porque para él "nosotros no somos los dueños de los pensamientos que nacen de nosotros... Según el medio en que estamos inmersos, elaboramos juicios y razonamientos." ¿Desde dónde hablas tú? es la pregunta totalitaria por excelencia; que es preguntar ¿quién habla en ti, cuando imaginas que eres tú quien se expresa? (A. Finkelkraut, 1988b).

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

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

En una entusiasta afirmación y, tal vez sin darse cuenta, partidista, el Presidente de Francia señor Jacques Chirac, ha dicho: "Francia es el santuario del laicismo". Digo partidista porque suena como si alguien hubiese dicho "Francia es el santuario de la Virgen de Lourdes". Tal como la primera afirmación, la segunda no tendría sentido, porque lo que habría que decir es que en Francia se encuentra el santuario de la Virgen de Lourdes, y en ella reúne a una gran cantidad de devotos, pero no más. En un trámite más formal, el Comité de expertos creado por el mismo presidente y dirigido por el señor Bernard Stasi, recomienda en su informe, dentro de otras disposiciones, la prohibición en las escuelas públicas francesas del uso de signos religiosos notorios, patentes, como serían para

ellos el uso del *shador* (velo con el cual las mujeres musulmanas se cubren la cabeza y parte del rostro), de la *kipá* judía (bonete semiesférico que usan los practicantes de esa religión) y de "grandes" *cruces* cristianas. Entendíamos que había consenso en que en una sociedad democrática y aconfesional el Estado ni se pronuncia ni entra en el debate sobre el tema religioso. También, que el Estado debía acoger las creencias religiosas en cuanto derecho de quienes las detentan, pero bajo ningún pretexto podría aceptar que una confesión se atribuya la calidad de un *deber ser* a imponer a otros. Igualmente, que la actitud secularizada y tolerante de las creencias religiosas es incompatible con los fundamentalismos, los sectarismos, los nacionalismos y cualquier otro movimiento que intente someter o segregar a personas o grupos mediante la coacción. También, que una sociedad democrática y aconfesional debe preservar que cada uno de sus miembros esté libre de la violencia que pueda ejercerse sobre él de parte de la sociedad a la que pertenece y, de igual modo, de parte de su propio grupo cultural.

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

- una, que la sociedad mayor desvalorizara a la persona por ser diferente, por causa de su pertenencia a un grupo, una etnia o una nación que sufriesen de alguna forma de menosprecio o subestimación por ésta.
- otra, que su propio grupo estigmatizara a la persona por decidirse a ser de una manera distinta a lo determinado por el grupo o etnia, y para eso tuviese que renunciar a su pertenencia; y, finalmente,
- que la sociedad mayor valorizara a la persona por pertenecer a un grupo o etnia determinados y ser diferente y, al hacerlo, la estuviera forzando ya sea con favores, subsidios o de alguna otra manera a mantener una diferencia, aun cuando ella ya no la sintiera como suya, y le clausurara de ese modo otras alternativas. (A. Recasens, 2001).

Cuando se plantea que las creencias religiosas deben ser solo una cuestión de carácter privado, se desagrega de la cultura, del *modo de vida* de una persona, la creencia que sustenta el marco valórico y normativo que orienta su conducta social. No interesa que una sociedad aconfesional estime que la moral deviene de la racionalidad humana y no de algún Dios y, por ende, de fuentes

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

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

#### 4.3.1 La escuela laica

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

en los templos por sus propios ministros (A. Ballesteros, 1932).

Luego del segundo año de aplicación de la citada ley, Jules Ferry, en un discurso dirigido a los maestros se refiere a dos disposiciones de la ley que, según afirma, son complementarias y no contradictorias: aquella que deja fuera del programa obligatorio la enseñanza de todo dogma particular; y la que pone en primer plano la enseñanza moral y cívica. Afirma que la instrucción religiosa pertenece a las familias y a la iglesia, mientras que la instrucción moral y cívica pertenece a la escuela. Diferencia, además, dos dominios, el de las creencias, que son personales, libres y variables, y el de los conocimientos, que son comunes e indispensables a todos, de acuerdo al reconocimiento público. Hace una declaración que es válida para todos los tiempos: *“No nos sentimos investidos por nuestros electores con el derecho a combatir una creencia, cualquiera que ella sea. Los gobiernos no se han instituido para promover la guerra entre sus ciudadanos, sino para instaurar la paz entre ellos.”* (F. Pécaut, 1887).

En la misma ocasión, Ferry conmina a los maestros a transmitir a los alumnos los principios de la moral, entendiendo por ella: *“simplemente esta buena y antigua moral que hemos recibido de nuestros padres y nuestras madres y que nos honramos en seguir en nuestras relaciones de vida; sin que nos tomemos el trabajo de discutir sus bases filosóficas.”* Y agrega una fina recomendación: *“[...] hablad, pues, a sus hijos como os gustaría que se hablase a los vuestros: con vigor y autoridad, siempre que se trate de una verdad indiscutible, de un precepto de la moral común; con la mayor reserva, si es que os sentís en riesgo de herir un sentimiento religioso del cual no os sentís jueces.”* (op. cit.). En otra alocución, en el Congreso pedagógico de abril de 1881, Ferry declara con respecto a la controversia levantada en torno a la escuela laica: *“Guardémonos de los dos fanatismos, porque hay dos: el fanatismo religioso y el fanatismo irreligioso. El segundo es tan malo como el primero.”* (F. Buisson, 1912).

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

rá en circunstancias similares. El aprendizaje de esta moral social, además de permitir actuar adecuadamente en las interacciones sociales, hace sentirse y ser aceptado como una "persona decente". Lo que Kant buscaba era encontrar una fundamentación teórica desde la cual pudieran comprenderse las reglas morales de comportamiento presupuestas en una comunidad con determinadas instituciones sociales y costumbres. De ahí que subraye que: *el entendimiento del hombre común [...] en todos los casos que se presentan, sabe distinguir perfectamente qué es lo bueno, lo malo, lo debido o lo prohibido [...] y, por consiguiente, no necesita de ninguna ciencia o filosofía para saber qué es lo que hay que hacer para ser bueno y honesto y hasta para ser sabio y virtuoso.*" La máxima que guiaba al hombre en el camino del recto comportamiento, era, según Kant: "*Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima que tú podrías desear se convirtiese en ley universal.*" (1999).

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

#### 4.3.2 Los símbolos

La decisión del Gobierno francés de prohibir símbolos religiosos como la *kipá* judía, el *shador* musulmán o el "gran" *crucifijo* cristiano en las escuelas públicas, nos hace pensar si es posible desligar el símbolo no sólo de lo religioso sino de la cultura. Si la cirugía que se pretende realizar compromete órganos mucho más sensibles e involucrados con el organismo total, que solo al *símbolo* como objeto. Los símbolos no son solo los objetos, las

gorras, o las banderas e las insignias que se defendían con la vida en las antiguas batallas. Tampoco se reducen a ser un sistema de representaciones, sino que poseen una fuerza que les permite actuar sobre la realidad social en función de los fines para los cuales han sido creados, función que se refuerza cada vez que se recurre al poder de su representación en la práctica social. En este sentido, Mary Douglas afirma que los símbolos, como tales, no son simples signos sino a la vez medios para actuar directamente sobre realidades profundas. Y que sus prácticas simbólicas son mucho más que puestas en escena, pues poner en escena dichas realidades es colocarlas a la luz al servicio del orden social (1978). Los símbolos son sistemas de comunicación que actúan con doble efecto: uno interno, al reforzar en la persona los significados y valores de los cuales son expresión; y uno externo, comunicando a los otros participantes de la interacción la pertenencia del que porta el símbolo a determinado sistema social o de creencias. Los símbolos no son neutros, por el mismo hecho de ser sistemas de comunicación y, como tales, tienen la propiedad de provocar ya sea reconocimiento social, afectividad, rechazos, indiferencia, odios, solidaridades, curiosidad o violencias, según sea la mayor o menor flexibilidad y tolerancia de la sociedad en donde éstos son comunicados.

Víctor Turner, en su trabajo sobre los *ndembu*, Zambia, África, propone la distinción, entre otros dos niveles de significación del símbolo, el de la relación que este guarda con otros símbolos dentro del marco del sistema simbólico (1990) donde se encuentra envuelto. La idea que se expresa es la de una concatenación. Clifford Geertz, *se refiere a la religión como un sistema de símbolos que obra para establecer fuertes, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal, que los estados anímicos y motivaciones den la sensación de un realismo único.*" (1987:89). Igual importancia da al símbolo este autor cuando define cultura, la que denota *un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por cuyo medio los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.* (op.cit.:88). La importancia del símbolo en las religiones es indudable. Se puede dudar de las pretensiones de verdad de las religiones y por tanto de sus símbolos, pero no de los efectos que éstos producen en sus creyentes.

Ahora bien, si la razón oculta de la prohibición del uso del *shador*, fuese el hecho de que éste, como símbolo, sería “una exhibición pública del sometimiento de la mujer, de su inferioridad social y legal, y de su condición de ser impuro y pecaminoso” (I. Sánchez C., 2003), el camino a seguir es otro. Pues cualquiera que sea el pensamiento sobre el estatus de la mujer en una religión, lo que se aplica es la legislación que sobre ese aspecto tiene la nación en que se vive, siempre que se resguarden los derechos humanos esenciales de la persona. Y la supresión del *shador* no es ninguna solución, es más bien una cosmética que deja subsistiendo en las sombras el mal que éste representaría. Pero más que un problema de la religión, es de formas culturales que anidan en su seno prácticas impuestas de manera arbitraria por un grupo sobre otro, por el sólo hecho de ser capaz de coaccionarlo.

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

El *shador* es un velo corto que usan las niñas para taparse la cabeza. Viene a ser para ellas y sus familias un símbolo del recato, la dignidad y la prudencia en el trato social que exige el Libro Sagrado del Islam. En el *Surah* 24:32 se pide a las mujeres que se coloquen una prenda exterior, la *Yilbab*, una túnica larga de vestir que envuelve exteriormente a la mujer vestida, sin apretar la figura, de manera suelta. El *Surah* dice: “[...] y coloquen sus velos sobre sus pechos, y no muestren su belleza más que a sus maridos, o sus hermanos, o los hijos de sus hermanos, o los hijos de sus hermanas o sus mujeres, o lo que posean sus diestras o aquellos de sus criados varones que estén más allá del deseo sexual, o a los niños que no tienen conocimiento de las partes ocultas de las mujeres. [...] La interpretación de este *Surah* 24:32 y del 33:60 que versa sobre un aspecto similar, es que la túnica debe usarse en la calle, y un velo en el hogar, el *Jimar*, en atención a que ahí la mujer se ofrece solo a la vista de parientes muy cercanos (El Sagrado Corán, 1988).

Pero no hay que olvidar en todo este asunto, que el proceso de revelación del Corán al Profeta Mahoma se inició en el año 610 d. C. y se extendió hasta el 633 d. C., y que a lo largo de los 1.371 años transcurridos, desde esa sociedad tribal de pastores y de pequeñas aldeas cruzadas por caravanas de mercaderes y extraños en donde emerge, hasta las modernas sociedades de confesión musulmana actuales, se han desarrollado diversas y flexibles modalidades con respecto a la vestimenta femenina y al estatus social de la mujer en el mundo profesional y político. Los extremos que van más allá de lo que establece el Corán y que tienden al sometimiento de la mujer, es un problema de un particularismo como que el quiso implantar el gobierno talibán en Afganistán, pero no tienen nada que ver con las revelaciones al Profeta Mahoma en lo que atañe a la mujer. Ni tampoco con la legislación en los países de la comunidad europea, que cuentan con una numerosa población de inmigrantes de origen árabo-islámico.

#### 4.4 La ablación genital femenina

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

Lo que hemos expuesto no se trata de un conflicto producido entre dos culturas diferentes, como en el caso de África en donde el colonialismo al fijar fronteras dejó contiguas en un mismo territorio dos etnias beligerantes entre sí. O cuando dos subculturas segmentadas de una misma cultura fueron generando particularismos diferentes en tiempos y en medio ambientes distintos aunque alejados, produciéndose entre ellas conflictos interculturales. El caso que nos preocupa es diferente, pues son hombres y mujeres de la misma religión y cultura, cohabitando en el mismo hogar como miembros de la misma familia. Entonces, se requiere de otro tipo de análisis y debe ser otro el planteamiento.

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

Entonces, cualquier tipo de violencia contra la persona de la mujer se ha hecho carne en ese grupo social y se mantiene gracias al poder que tiene el hombre sobre el resto de su familia y al poder de una costumbre que yo me atrevería a decir que es *parasitaria de la tradición*. Y este poder se sustenta en una autoridad de índole similar que es mantenida y defendida por el poder reunido de todos los hombres de ese grupo étnico. Pero esta situación podría perdurar en una eco geografía determinada, pero no en Europa.

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

Y esta situación requiere ser reflexionada desde una perspectiva antropológica y filosófica más amplia del problema. Creo que es una tarea pendiente en nuestra disciplina. Por mi parte, pienso que nos sería muy difícil encontrar en la historia social y política del hombre, ejemplos de convenios entre personas que hayan sido contratados en libertad y sin coacción de ninguna especie, que

hayan establecido o establezcan una relación permanente en la que a una de ellas lo convenido le produzca desdoro, dolor, humillación, esclavitud. Como también, nos sería muy dificultoso encontrar ejemplos de grupos organizados que hayan entrado en convivencia unos con otros, donde esta relación haya sido acordada en libertad y sin coacción de ninguna especie, en la cual uno de ellos acepte sufrir desmedro, dolor, vergüenza, expoliación de sus bienes materiales, perversión de sus bienes culturales, pérdida de su libertad. Esto solo sucede cuando, sin darnos cuenta, hemos empollado un huevo de serpiente.

## Referencias bibliográficas

- BALLESTEROS, A., 1932. *Antología de Condorcet*. Publicaciones de la Revista de Pedagogía, Madrid.
- BOUSSON, F., 1912. *La lutte scolaire en France au XIX siècle*. Paris, Alcan.
- DOUGLAS, M., 1978. *Símbolos naturales*. Alianza, Madrid.
- FINKIELKRAUT, A., 1988a. *La derrota del pensamiento*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- FINKIELKRAUT, A., 1988b. *Sabiduría del Amor*. Editorial Gedisa, México.
- GEERTZ, C., 1987. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, S. A., México.
- GEERTZ, C., 1996 *Los usos de la diversidad*. Ediciones Paidós Ibérica S. A., Barcelona.
- EL SAGRADO CORÁN, 1988. *Islam International Publications LTD*. Printed by Richard Clay Ltd, Bugay, Suffolk.
- KANT, I., 1999 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Editorial Ariel, Barcelona.
- LAROUÏ, A., 1984. *El Islam Árabe y sus problemas*. Ediciones Península, Barcelona.
- NEUMANN, F., 1971. *Angostia y Política*. En Erich Fromm et al. *La soledad del hombre*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- OVIEDO, E., 2000. *Santiago, violencia, delitos e inseguridad*. Ediciones SUR. Corporación de Estudios Sociales y Educación, Santiago.
- PATZIG, G., 1975. *Ética sin metafísica*. Editorial Alfa, Buenos Aires.
- PÉCAUT, F., 1887. *Deux ministres pédagogues, M. Guizot et M. Ferry. Publications du Musée pédagogique de l'enseignement primaire*. Paris, Delagrave, Hachette.
- RECASENS, A., 2001. *Multiculturalidad y Educación*. En: Anales de la Universidad de Chile: *Diversidad de contextos desde una perspectiva antropológica (tiempo, cultura y espacio)*, VI Serie. N° 13, Agosto, Santiago.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I., 2003. *Lo que el velo esconde*. En tercera del diario ABC, 18 de diciembre, Madrid.
- TURNER, V., 1990. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Editorial Siglo XXI, Madrid.