

e d i t o r i a l



La violencia colectiva

*producto de la creación de una conciencia
definitivamente instalada en la otredad
como extrañeidad*

■ El análisis que el autor hace y presenta en esta introducción dice referencia a la agenda oculta «de la modernidad que se manifiesta en la persistencia de la violencia colectiva». Tanto Hobbes como Freud, escépticos empedernidos del proceso de civilización, «pusieron de manifiesto la endeblez de una civilización moderna que había creado una serie de dispositivos de racionalización social y cultural que a comienzos del siglo XX se vieron sobrepasados por los monstruos que anidaban en el propio sueño de una modernidad sin violencia. Goya en sus cuadros sobre la Guerra de la Independencia española y en sus pinturas negras nos muestra las consecuencias perversas y monstruosas de determinados sueños de la Razón. Freud nos habla de una lucha sin fin entre dos impulsos irreconciliables, *eros* (unión e intercambio social) y *thánatos* (destrucción y muerte), que luchan eternamente en el individuo y en la sociedad. No existe una teleología o finalismo socialmente creado o creable que nos lleve de la guerra de todos contra todos a la paz y armonía de eros, sino una doble contingencia que se manifiesta en el miedo al miedo del otro, el estado de naturaleza proyecta una imagen, muy alejada de la concepción idílica rousseauianan, según la cual el hombre es un lobo para el hombre, situación esta que sólo se podrá superar si arbitramos un umbral de seguridad externo, garantizado por el soberano, el Estado, en Hobbes, o un principio civilizatorio basado en la moral, en el caso de Freud. Hay un miedo originario a la propia muerte, ésta representa el universal cultural desde el que estos autores leen todo el discurso de avatares de la vida. Este supuesto no es baladí; el paleontólogo español Juan Luis Arsuaga, que ha descubierto en Atapuerca otro eslabón del inmenso proceso de evolución de la especie humana, al que ha bautizado con el nombre de *homo antecessor*, afirma que entre los restos humanos encontrados hay muestras de ritos funerarios, es decir, el tema de la muerte ya entonces tenía una proyección social relevante y además entre los restos hay calaveras con signos evidentes de violencia. Pero, el interés de nuestras reflexiones no es tanto la consideración de la vida como un préstamo a corto plazo de la muerte (Schopenhauer), ni el que la meta de toda vida sea la muerte (Freud) o el que la existencia humana esté orientada auténticamente hacia la muerte (Heidegger) sino el hecho de que la muerte en muchos casos esté sometida al *arbitrio violento humano*.

[Josetxo Berian, editor, *Modernidad y violencia colectiva*, CIS, Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección Academia, Madrid, 2004, p. 7.]

Otro de los trabajos que abunda en esta línea de pensamiento, también publicado por Josetxo Berian, es *Modernidad, barbarie y violencia colectiva*. El siguiente texto expresa, en síntesis, el eje de los estudios aquí seleccionados.

Una primera delimitación de la estructura de la barbarie estaría relacionada con las formas de mediación que existen entre el adentro y el afuera. Las construcciones sociales de límites diferencian entre el ámbito interno de una comunidad y una variedad de extraños que viven fuera de tal ámbito y son considerados como radicalmente «otros» o «ellos» y, por tanto, estigmatizados como bárbaros y salvajes, ante los que se construye una distancia espacial, territorial, o bien son categorizados como individuos liminares, ante los que se construye una distancia social y son clasificados como: advenedizos, parias, turistas y vagabundos. El contraste entre ciudadano y bárbaro puede ser mitigado por medio de una serie de estadios rituales de asimilación a través de los que el extraño, situado fuera de la sociedad, puede ser absorbido, vía misión y educación y vía procesos complejos de *estratificación*. Los «otros» descubiertos en el siglo XV en América los indios no eran súbditos españoles, como sus conquistadores, sino el *objeto* de un contrato. [...]

No eran ni dioses ni enemigos, sino cosas que se encuentran, se toman en propiedad y se dispone de ellas. Cuando el extraño viene, o es traído a la fuerza, como es el caso de los esclavos afroamericanos, lo bárbaro se experimenta entonces como próximo espacialmente, creándose otro tipo de distancia social interior a través de la segregación racial en guetos, construyéndose de esta guisa una «nueva infraclase» basada en el color de la piel. En las sociedades modernas, diferenciadas funcionalmente, las fronteras limitadoras de la civilización son más permeables que en las sociedades tradicionales, creándose un *ámbito liminar de mediación*.

[Josetxo Berian, «Introducción: modernidad, barbarie y violencia colectiva», en «Modernidad, barbarie y violencia colectiva», *PAPERS, Revista de Sociología*, n.º 84, UAB, Barcelona, 2007, pp. 7-8.]

La mayoría de los investigadores coinciden en destacar como principal rasgo definitorio de los movimientos sociales su voluntad decidida de intervenir en el proceso de cambio social. [...]

Definimos un movimiento social como *una red interactiva de individuos, grupos y organizaciones que, dirigiendo sus demandas a la sociedad civil y a las autoridades, interviene con cierta continuidad en el proceso de cambio social mediante el uso prevaleciente de formas no convencionales de participación*.

[Jesús Casquete, *Política, cultura y movimientos sociales*, Bakeaz, Bilbao, 1998, pp. 21, 22.]

* * *

El sujeto es la capacidad que tiene la persona de actuar creativamente, de constituirse su propia existencia, de comprometerse, de hacer elección; pero también, la capacidad para no ser prisionero de las normas, de la ley, del grupo. El sujeto además es el reconocimiento que le hacen a una persona otros que también son sujetos. Igualmente, es la capacidad de estar en relación con los demás. Aunque se trate de una relación conflictual con los otros. El sujeto se constituye en la relación interpersonal entre dos sujetos y también en la relación intercultural, social.

En los conflictos sociales el sujeto es la definición; la subjetividad no es sino un elemento entre otros del individuo. Es una capacidad, una virtualidad y esta capacidad se transforma o no en acción concreta. Para precisar cada vez más nuestra hipótesis, tenemos que decir que el sujeto es susceptible de convertirse en actor, pero no siempre. Entonces la violencia, en algunos casos, no es más que la incapacidad del sujeto de convertirse en actor. [...]

En toda situación concreta en la cual hay violencia existe la marca de un sujeto imposible, que se pierde. En toda experiencia de violencia hay un exceso o una falta de sentido.

[Michel Wieviorka, «La violencia: destrucción y constitución del sujeto», en *Espacio Abierto*, Vol. 10, N.º 3, julio-septiembre 2001, pp. 339-340, 344.]

* * *

Algunos grandes paradigmas son la base de la sociología general de la violencia y son susceptibles de aplicarse al caso más particular del racismo.

El más conocido ve en las conductas violentas la señal o la consecuencia de la crisis (o de la desorganización) social o política. Desde esta perspectiva, podemos distinguir varias modalidades. Algunos autores insisten en la pérdida de control, o en su debilitamiento, que libera afectos, impulsos y tendencias más o menos instintivas a la agresividad, particularmente en el caso de las muchedumbres. Emotiva, sugestionable, de una credulidad sin límites, intransigente y radical, con tendencia a confundir la idea y el acto, la muchedumbre, según una tradición que va, sin duda con todo tipo de matices, de Gustave Le Bon a Sigmund Freud pasando por Gabriel Tarde o Scipio Sighele, es sensible a los llamamientos que le señalan un chivo expiatorio; como dice Serge Moscovici, la muchedumbre «cree descubrir que tal o cual grupo, los judíos o los negros, conspira, la amenaza. Y entonces inventa para ellos crímenes imaginarios (asesinatos rituales, violaciones, etc.), aviva el fuego de los rumores y, finalmente, emprende un pogromo o se lanza a un linchamiento». Una variante relativamente diferente se interesa por las masas, más que por las muchedumbres, y más en particular por la masificación de las sociedades modernas, que, al urbanizarse, pierden sus estructuras y las formas de organización anteriores. La destrucción de los vínculos comunitarios y de los grupos intermedios, de acuerdo con la explicación de William Kornhauser, favorece el paso a las conductas extremas, al totalitarismo. La violencia, incluida la racista, viene entonces determinada por la atomización del cuerpo social y por el espacio que de ese modo queda libre para las políticas de masas. Mucho más alejada aún del análisis de las muchedumbres, la tercera variante del enfoque en términos de conductas de crisis depende, o bien directamente del funcionalismo más clásico o, sobre todo, de un neofuncionalismo que tiene en Ted Robert Gurr su más alta expresión. La violencia expresa aquí la frustración relativa de un actor decepcionado en sus aspiraciones y convertido en agresivo. La conducta violenta obedece a una dinámica psicológica válida para todas las violencias civiles que se producen a lo ancho y largo del mundo. [...]

La violencia racista, en este tipo de enfoque, puede analizarse en términos individuales, como si los participantes debieran encontrar en ella una cierta satisfacción personal, material o simbólica; también puede analizarse en términos colectivos y políticos, como es habitual en la tradición sociológica de la movilización de los recursos, por ejemplo, con la idea de que la violencia racista puede permitir expulsar al grupo víctima de un sistema de participación política, o de sus posiciones económicas. La violencia racista es aquí un medio para conseguir determinados fines.

Esto, en el mejor de los casos, únicamente nos aporta una explicación muy parcial: ¿quién se atreverá, por ejemplo, a reducir la experiencia nazi a la acción instrumental de un grupo, de un partido o de una población? El hecho de que exista una cierta adecuación de los medios a los fines, y por tanto racionalidad en el comportamiento como nos lo demuestra, en la experiencia nazi, la notable organización material puesta al servicio de la solución final, no significa que la violencia misma deba entenderse como un simple medio. Su sentido, casi siempre, va mucho más allá de la idea de una instrumentalidad: es algo que tiene que ver con la subjetividad de los actores, y no sólo con sus cálculos y su interés; remite a orientaciones de la acción, y no sólo a estrategias individuales o colectivas. Desde esta última perspectiva, la violencia es el resultado de una gestión de significaciones equiparable, en principio... a propósito del prejuicio vinculado al racismo diferencialista. No es que dicha gestión convierta directamente el prejuicio en acción, o lo prolongue necesariamente, pero viene a mostrar el mismo tipo de procesos: concretamente, procesos de pérdida y de reconstrucción de sentido.

Desde este punto de vista, la violencia racista constituye una modalidad de solución de tensiones, que se descargan sobre un chivo expiatorio, al término y esto es lo esencial de una pérdida de puntos de referencia sociales y culturales, o de una amenaza que se cierne sobre ellos, de una desestructuración de las relaciones sociales, políticas o comunitarias, o del peligro real o imaginario de la misma. El prejuicio es una forma atenuada, o moderada por el carácter del sistema político y del Estado, de ese mismo proceso. La violencia es su forma radical, en estado puro, cuando la coacción política o moral es débil o está atenuada, cuando el poder mismo está de acuerdo con ella o la tolera.

En sus manifestaciones concretas, la violencia racista es un fenómeno histórico y, como tal, depende siempre de numerosas causas, o factores, que hacen que cada acto de violencia sea un acontecimiento único, aunque se reproduzca de forma idéntica. [...]

Los diversos enfoques no deben contraponerse entre sí; lo que debe hacerse es más bien examinar si en cada experiencia de violencia racista que se considere, dichos enfoques aportan una luz clarificadora, y hasta qué punto. Pero si de lo que se trata es de aislar, en una u otra experiencia, un elemento puro, más específicamente significativo del carácter racista de la violencia, éste se debe buscar, en mi opinión, ya sea en los procesos de pérdida del sentido que hacen que una representación imaginaria se salde mediante la autorización que a sí mismo se otorga el actor para atentar contra la existencia social y física del otro, ya sea en lo que dicha experiencia aporta, con carácter más o menos instrumental, al mantenimiento de un orden racial y de una dominación. [...]

Hoy sabemos que el análisis del racismo nos obliga a referirnos a la *subjetividad* del actor y a contextualizar esta última en el campo de las *relaciones*, que no deberían reducirse a las relaciones de razas. Conocemos la utilidad de las distinciones que separan el nivel político del nivel infrapolítico de la acción racista, y que sugieren que no se confunda una lógica de la desigualdad generalmente asociada a *relaciones de dominación* con la lógica de la diferenciación, generalmente vinculada a la *concentración de una comunidad* sobre sí misma, o a su expansión, y al distanciamiento de todo lo que, en relación con ella, sea calificado de no homogéneo. En realidad, no estamos lejos de alcanzar la meta que nos habíamos propuesto. Bastará que ahora cambiemos una vez más de perspectiva, que consideremos de forma mucho más directa que hasta aquí el racismo como una acción, y que examinemos las condiciones que hacen posible su aparición, extensión o evolución.

[Michel Wieviorka, *El espacio del racismo*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992, pp. 157-158, 159-160, 161, 175, 176.]

* * *

Guerras genocidas, ciudades arrasadas por los bombardeos, explosiones nucleares, campos de concentración, oleadas de crímenes que se propagan como un reguero de pólvora, este siglo ha conocido un grado de violencia, planificada o no, que supera todo lo previsible, y no parece que el porvenir augure nada mejor. Naturalmente, los historiadores del siglo que viene hablarán del valor de aquellos que lucharon por sobrevivir a los episodios violentos del nuestro; me refiero a los que construían túneles en los guetos para burlar a los organizadores de su exterminio; a las mujeres enlutadas que plantaban cara a un Estado terrorista, en silencio, con el nombre de un familiar escrito en el pañuelo blanco de la cabeza; a los hombres y a las mujeres víctimas de la «limpieza étnica», que derramaban lágrimas sobre sus casas y sus haciendas destruidas, rogando a los conquistadores que no les arrasaran las cosechas. [...]

Todos esos símbolos de este largo siglo de violencias forman ya parte de nuestra propia historia. [...]

Los detalles de la caída en la barbarie resultan estremecedores, y no sólo evidencian lo que fue el preludio de algo que no había ocurrido nunca el exterminio organizado y extraordinariamente eficaz de millones de personas en los hornos y las cámaras de gas, sino también la anticipación de miles de ejemplos de violencia estatal que, durante el siglo XX, destruyeron cualquier atisbo de civilización, incluidos sus propios ciudadanos. Nos cabe la esperanza de que los historiadores que, en un futuro, cuenten la historia política del siglo XX, destaquen los que seguramente son los aspectos más increíbles de esa capacidad manifiesta para la violencia extrema de los funcionarios del Estado moderno: la violación sistemática de las mujeres por parte de los soldados, muchas veces ante los aterrorizados hombres del lugar, obligados a mirar a punta de pistola; la mutilación ritual de las víctimas, a las que se corta la nariz, los pechos, las orejas o el pene; y la práctica de obligar, a punta de pistola o de cuchillo, a los miembros de un grupo familiar a matarse unos a otros (lentamente) por turnos; de forzar a los padres a mutilar, asesinar o cortar a trozos a sus hijos, y a cocinarlos y comérselos antes de su ejecución. [...]

Y no sólo por su papel en la lucha por establecer los límites territoriales del poder estatal, sino también porque constituyen un ejemplo del uso racionalmente calculado de la violencia como técnica para aterrorizar y desmoralizar a poblaciones enteras y evitar una

resistencia consciente y organizada. Encontramos una de las versiones extremas de este empleo moderno de la violencia ejemplarizante para intimidar y dominar a los súbditos de un Estado en el régimen impuesto en la República Centroafricana por Jean-Bebel Bokassa, famoso por haber ordenado en cierta ocasión el asesinato de sus propios ministros, políticos, funcionarios y oficiales del ejército; por haber matado con sus propias manos varias decenas de niños, desaparecidos después de protestar por los uniformes escolares; y de practicar ritos caníbales, durante los cuales abarrotó los refrigeradores de su palacio de Kologa de cadáveres humanos rellenos de arroz y listos para su consumo.

[John Keane, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 13, 14, 35, 36.]

La Primera Guerra ponía fin a un mundo arbitrario y despótico, pero inauguraba otro no menos cruel y asesino que llevaría a la humanidad, sólo dos décadas más tarde, a la vergüenza del nazismo.

De los restos de esa sociedad surgía, al mismo tiempo, un hombre moderno, nostálgico, desencantado, exiliado de una «patria» más que real, mítica, fantaseada durante más de un siglo por escritores y artistas. [...]

Pero lo cierto es que el espectro del Imperio no cesó de perseguir a esta generación de escritores que de una u otra forma tuvieron que asumir la muerte de ese «padre» de cartón para entrar de lleno a la «civilización» moderna, a un siglo XX que, ya décadas antes, venía prefigurando y preparaba el terreno para la llegada del nuevo ciudadano de la modernidad: el «extranjero» dentro y fuera de cualquier frontera. [...]

*Las cadenas de la atormentada humanidad
están hechas de papel de oficina.*

FRANZ KAFKA

[Esther Cohen, *Los narradores de Auschwitz*, Fineo, México, 2006, pp. 30, 31, 39.]

* * *

Son necesarios el apoyo de una comunidad y, en muchos casos, una gran red organizativa para llevar a cabo con éxito un acto de terrorismo. También se requiere una enorme cantidad de arrogancia moral para justificar la destrucción de propiedad a gran escala o para tolerar un acto brutal sobre otra vida, especialmente de alguien que apenas se conoce y contra quien uno no tiene una hostilidad personal. Es, asimismo, necesario haber alcanzado un gran nivel de convicción, de reconocimiento social y el sello de aprobación de una ideología legitimadora o autoridad que uno respete. Debido al apoyo moral, ideológico y organizativo necesario para tales actos, la mayoría de ellos son una decisión colectiva, como la conspiración que llevó a soltar gas nervioso en el metro de Tokio y los cuidadosamente planeados bombardeos de la organización Hamas. [...]

Podría usar el término «comunidades» o «ideologías» de terrorismo mejor que «culturas» de violencia, pero lo que me gusta del término «cultura» es que incluye ambas cosas ideas y grupos sociales que están relacionados con actos terroristas. No hace falta decir que uso el término «cultura» más allá de su estrecho significado de los productos estéticos de una sociedad. Lo empleo más bien de un modo amplio que incluye los valores éticos y sociales que subyacen en la vida de una unidad social determinada. [...]

Por qué alguien es capaz de creer que Dios aprueba el terrorismo y por qué el redescubrimiento del poder religioso ha aparecido en años recientes de un modo tan sangriento. [...] A fin de responder al terrorismo religioso de un modo efectivo, sin que ello genere más terrorismo como respuesta, creo que es necesario entender por qué tienen lugar semejantes acciones. Detrás de este propósito práctico en este libro, sin embargo, hay un intento por entender el papel que la violencia ha jugado siempre en la imaginación religiosa y cómo podría concebirse el terror en nombre de Dios. [...] Detrás de buena parte del malestar religioso y de la oportunidad de su revivir político está, creo, la devaluación de la autoridad laica y la necesidad de ideologías alternativas de orden público. Puede que una de las ironías de la historia, gráficamente mostrada en incidentes de terrorismo, sea que las respuestas a las preguntas de por qué el mundo contemporáneo sigue necesitando

la religión y por qué ha sufrido tales actos públicos de violencia, sean sorprendentemente las mismas.

[Mark Juergensmeyer, *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2001, pp. 12-13, 14, 17.]

* * *

La violencia contra la naturaleza, contra la mujer como portadora de la fuerza cósmica de la recreación de la vida humana y contra las expresiones espirituales de los pueblos, recorre la «historia universal» como uno de sus momentos cualitativos. Dos modelos fundamentales ponen de manifiesto su concepto. Uno: la guerra genocida ligada a los armamentos nucleares y biológicos en todas sus variantes. Dos: la guerra global como su expresión postmoderna. El significado profundo de la crisis social, ecológica y espiritual de la civilización occidental sólo puede comprenderse a partir de la violencia constitutiva de su «razón histórica». [...]

Occidente se funda en el postulado sacrificial de un grado cero de la historia. Esto supone necesariamente la distorsión, negación y eliminación teológicas de las culturas más antiguas de la humanidad. Y presupone la reducción de todas las memorias culturales a cenizas. La civilización tecnocéntrica cumple esta misma misión redencionista a partir de sus subestructuras epistemológicas, económicas y militares ocultas. Por eso la destrucción del pasado es algo que ni siquiera es preciso mencionar. El modelo cultural que representan Disneyland o la arquitectura de Las Vegas ha eliminado toda memoria cultural, la ha suplantado por sus iconos y performances prediseñados, la ha hibridizado con las semiologías del marketing para congelar triunfalmente estas memorias en una segunda naturaleza corporativamente producida y controlada y electrónicamente diseminada. Sus dos consecuencias elementales: la evaporación de la realidad y la existencia humana, y la banalización de sus expresiones espirituales. [...]

Existencia sitiada y conciencia sitiada son palabras que definen una situación existencial e histórica de no-salida. Exponen un presente señalado por el vacío y el no ser, por el nihilismo y un deseo de destrucción que se expresa con la misma violencia en la agresividad ecocida del consumo energético, como en las tecnologías letales de la guerra global que lo sustentan. Bajo su signo se ha congelado el tiempo histórico. La volatilización mediática de lo real y la liquidación institucional del intelectual son sus condiciones absolutas. Sus signos terminales: el final del arte, de la filosofía y de la praxis política. Y el triunfo de la violencia y del espectáculo. [...]

La violencia del mundo contemporáneo sólo puede comprenderse, en lo más pequeño y lo más grande, a partir de la perspectiva intelectual que señalaron estos pensadores. Se trata, en primer lugar, de una violencia inherente tanto a los sistemas normativos de culpa y represión, como a los sistemas industriales de desarrollo de las armas, y a las redes mediáticas que difunden e inducen las fantasías de frustración y agresividad. Se trata, en una palabra, de la violencia constituyente de la ley y de una violencia inherente al orden de la civilización. Pero, en segundo lugar, nos confrontamos con los efectos masivos de esta violencia constituyente bajo la forma de conflictos sociales, de desintegración cultural, de caos y destrucción. En la confluencia de la violencia constituyente y de la violencia constituida, en el punto de choque del orden moral y tecnológico de la civilización, y la violencia social y biológica que genera, se abre una tercera dimensión: el progreso infinito de la violencia. [...]

Guerra total, revolución permanente y guerra global son las metáforas que han dado sucesivamente expresión a esta dimensión civilizadora de la violencia en el mundo contemporáneo. [...]

La esperanza no es el deseo vaporoso de algo mejor o simplemente menos malo. Tampoco es un principio subjetivo espontáneo emanado de una interioridad pura e infinita. Bloch lo definió como la esperanza que nace de una tradición colectiva que incluye pueblos y tradiciones espirituales y filosóficas específicos... Es la historia de las luchas y rebeliones de los pueblos por preservar su soberanía frente a la destrucción, el genocidio y los poderes tiránicos. [...]

Es un principio intelectual y espiritual constituyente de todo pensamiento que tenga el valor y la voluntad éticas de poner de manifiesto los conflictos, las amenazas y las falsedades que acosan la existencia humana bajo el logos mediáticamente naturalizado de una catástrofe mundial.

[Eduardo Subirats, *La existencia sitiada*, Fineo Editorial, Monterrey (México), 1.ª ed. 2006, pp. 12, 13-14, 93, 94, 287, 288.]

* * *

Los textos iniciales tocan algunos de los elementos constitutivos de la *violencia colectiva* que completan los diferentes temas que se abordan, con enorme seriedad y rigor, en el presente número de la *Revista Anthropos*.

Quizás, ya desde el principio, sea bueno afirmar un dato importante referido a la *violencia colectiva*. Y es que ésta nace de una conciencia definitivamente instalada en la extrañidad y exclusión del otro. Todo lo cual, lógicamente, es fruto de una ideología también colectiva que traza fronteras diferenciadoras acerca de la naturaleza y calidad de quién es el otro, o sea, que marca la distancia entre un nosotros, quicio de toda positividad y bondad y un ellos, perturbados por un mal radical. De este modo, podemos percibir perfectamente que la violencia colectiva surge de un afecto discriminatorio y separador del otro, esto es, nuestra comunidad de pertenencia y origen queda siempre en una situación de privilegio, que nos constituye en total diversidad de cuantos no pertenecen a nuestra comunidad cultural, solidaria con un nosotros y distante del área y significación de un ellos, los otros. La otredad, como ámbito de una diversidad y complejidad negadas.

El primer texto pertenece a una selección elaborada por Josetxo Beriain que nos posibilita entender los mil significados y matices concretos e históricos, donde se puede comprender y ver el proyecto de la modernidad. Y así, en una primera parte, se define la *violencia colectiva* moderna y postmoderna. En un segundo momento se abordan las formas históricas de la *violencia colectiva*. He aquí algunos de los temas que formula y destaca: las semánticas de la *violencia colectiva* moderna y postmoderna; la frontera sin rumbo; los caminos y los medios para separar hechos y moral; la violencia al estilo *hágalo usted mismo*; una conclusión inconclusa. En el siguiente apartado profundiza el contenido de esta honda conflictividad social. Se refiere, entonces, a viviendo y muriendo en el país-frontera planetario; todo ello ha conducido al final simbólico de la era del territorio; el espacio global como la nueva frontera; los refugiados como el residuo de la frontera global; promotores y benefactores del nuevo desorden global; los conflictos contemporáneos como batallas de reconocimiento. Son estos algunos de los temas que el profesor Josetxo Beriain ha seleccionado para esta edición, del pensamiento y obra de Zygmunt Bauman.

El lema que subtiende y trama todo el conjunto de ideas consiste en poner a la luz del día la naturaleza implícita de la agenda «oculta de la modernidad que se manifiesta en la persistencia de la *violencia colectiva* y sus diversas expresiones».

Con todo, lo que es verdaderamente objeto de reflexión es el hecho de que la vida y su estructura mortal «esté sometida *al arbitrio violento humano*».

El hecho extraordinario es que a través de la historia de la cultura siempre se ha tratado de racionalizar la violencia de diferentes maneras: por medio de ritualizaciones; por la invención *de un chivo expiatorio sacrificial*; su fórmula sería, en este caso, que uno muera o se le castigue por todos, es decir, todos contra uno. Es éste uno de los aspectos que guía la selección de estos textos.

Charles Tilly formula con suma concisión lo siguiente: «el Estado hace a la guerra y ésta al Estado». Es evidente que el Estado sin su ejército nacional y sus instituciones, carecería de poder coercitivo para posibilitar la administración legal de la *violencia colectiva*. Por lo cual, todo ello viene a vincularse en estas tres realidades: el poder político del Estado nacional, el capitalismo y el poder militar. Ello constituiría una red histórica que crea un vínculo *entre ciudadano-trabajador-soldado*.

De este modo, el siglo XX con su fatal experiencia de dos guerras mundiales exterminadoras, rompe definitivamente el sueño pacifista de la *razón ilustrada*. Y «aquí la modernidad pierde su inocencia sin posibilidad de recuperarla plenamente». En consecuencia, Auschwitz se constituye en «la modernidad en marcha». Un nuevo terror nos cerca, un terror privatizado, desnacionalizado y «de orientación apocalíptica-nihilista».

José Berriain, en otra muy inteligente selección y edición de la revista sociológica *Papers*, relaciona la modernidad y la *violencia colectiva* con la barbarie.

El siguiente texto de Jesús Casquete saca a la luz un tema extraordinariamente interesante y preciso: cómo se relacionan los movimientos sociales con la violencia. Y ello le lleva a enlazar política y cultura. Lo que vertebra la naturaleza participativa de los movimientos sociales es «la voluntad de intervenir en el cambio social».

Un punto de vista sumamente interesante es el que nos ofrece en sus estudios el profesor e investigador Michel Wieviorka. Nos vamos a referir únicamente a su propuesta que formula del modo siguiente: *La violencia: destrucción y constitución del sujeto*. Y de esta forma logra definir la violencia como «una negación de la subjetividad». Asimismo analiza el hecho de que la violencia y el conflicto social muestran una relación inversa. Consecuencia de todo ello sería entender cómo la violencia lo mismo puede ser un conflicto que su solución. Lo que se destaca como algo importante es su afirmación de que la violencia constituye siempre un exceso o «una falta de sentido». Pero, quizás el aspecto más interesante de su análisis de la violencia sea su formulación de cómo ésta puede participar «en la constitución del sujeto». El autor nos propone este tema tanto como una vía de reflexión, como la presentación de una *hipótesis* capaz de comprender la naturaleza social de la violencia. Lógicamente, la originalidad de esta propuesta consiste en la afirmación de que la violencia, en última instancia, se radica en la propia definición del sujeto. Su interpretación adviene *de la subjetividad* de aquella persona que es violenta. El texto que hemos seleccionado de su obra define qué entiende por sujeto y cuáles son sus características más importantes. De este modo podemos comprender que la violencia no es otra cosa que la huella de un sujeto contrariado, negado o imposible en su capacidad de acción, esto es, el eco de una persona que ha sufrido una agresión, sea ésta física o simbólica. La formulación de dicha hipótesis constituiría su punto de partida para un replanteamiento integral del tema de la violencia. En este sentido creo que es extraordinariamente importante señalar el siguiente análisis: hay contextos sociales en los que el *sujeto-actor* no puede constituirse en tal, es decir, no puede llevar a cabo su proyecto, porque se siente negado en su propia capacidad de actividad. En estas situaciones se frustra su anhelo de *construir su propia existencia, de hacer sus propias elecciones*. Bajo este aspecto la violencia no sería otra cosa, en el fondo, que la expresión *de la subjetividad negada*. Lo cual vendría a significar que la violencia «expresa un profundo sentimiento, una fuerte percepción de haber sido despreciado, descalificado, de no haber sido reconocido, respetado». La violencia, pues, surge de «una negación de las subjetividades». Con todo, el autor lleva a cabo un conjunto de precisiones siendo muy importante tener presente que: «la violencia es lo contrario de una relación conflictiva. La violencia no es el conflicto, es el no-conflicto». En consecuencia, la violencia se nos presenta en relación inversa con el conflicto social. En este punto retoma el autor una idea de George Sorel quien piensa «el conflicto en términos de violencia»; mientras que otro autor, Fanon «piensa la salida del conflicto en términos de violencia». Ambos autores tienen puntos en común y profundas discrepancias.

En el fondo, advierte Michel Wieviorka que en la formulación conceptual e hipotética de la violencia hay algo más que una visión instrumental de la misma. En este sentido no todo se puede reducir a crisis del sistema. ¿Será, entonces, que la violencia es necesaria para que el sujeto logre construirse? Ciertamente que en algunas experiencias se constata que «la violencia es constitutiva del sujeto». Con todo, Franz Fanon establece la siguiente tesis: «para constituirse en sujeto, para transformarse en hombre, aquel que es colonizado debe romper violentamente con aquel que lo ha colonizado. La colonización es una relación de dominación; romper con ella solamente es posible con vio-

lencia». Esto es lo que propone este autor en su célebre obra *Los condenados de la tierra*. Sin embargo, hoy habría una serie de matices que tener en cuenta debido a lo cual su tesis perdería su carácter absoluto.

Otro texto del mismo autor, pone en relación terrorismo y violencia política. Entiende éste como «una forma singular de violencia política».

Los siguientes textos iniciales matizan y enriquecen los diferentes aspectos de la violencia y nos facilitan el entendimiento de la naturaleza social e ideativa de la misma. Es extraordinariamente importante observar las posibles relaciones y factores que la configuran.

Únicamente me voy a referir al último texto *La existencia sitiada*. Pienso que esta situación existencial constituye el brote más profundo de la violencia. A quien se siente vivo y vinculado a su energía interior no le es posible sentirse sitiado y menos sentir encadenada su existencia a factores irracionales o bien física o simbólicamente coactivos. Todo es sumamente significativo, cuando la violencia se ejerce desde entornos sociales contra aquellas personas o circunstancias poco valoradas colectivamente. Tales serían el caso de la naturaleza, la mujer, una cosmovisión diferente y los disidentes. Frente a la violencia que arrasa al otro, su cultura y sus formas de vida nos podemos preguntar: ¿en qué nos asentamos para tener la capacidad de odiar o desear la destrucción del otro? ¿Cómo nos imaginamos la posible vivencia de una existencia cercada, sitiada? Dar con la vivencia experiencial de esta situación requiere recuperar la memoria del pasado, sus avatares, valores y relaciones. Entonces, podemos descubrir que todos nacemos sentimental e ideológicamente situados. Cada comunidad se define a sí misma desde un cerco vital y simbólico que cierra, en principio, toda comunicación y contacto con lo diferente. Por consiguiente, el marco valorativo que constituye nuestro horizonte mental inicialmente nos prohíbe, de forma implícita, toda comunicación con el exterior y lo extraño, figuras absolutas de la maldad. Recibimos desde el principio una visión peculiar de un monoteísmo exclusivista y único ámbito de referencia. Nos habituamos a pensar, sentir y experimentar la vida y las relaciones desde una verdad única, la concepción del sujeto, la lengua, la etnia y la cultura. Nada es posible asumir desde este marco valorativo, incorporado a una mentalidad normativa y contraria a toda pluralidad.

Con alguna frecuencia es posible matizar estas vivencias propias con ideas que suponen una cierta apertura y comunicación con el otro, diverso y diferente. Estos conceptos y prácticas podrían ser la idea de democracia, el altruismo, la ingenuidad, o una cierta voluntad de acercarse a una singular comprensión de lo diferente o extraño. Con todo, hemos de entender que en el fondo, nuestro criterio valorativo es lo más importante y trascendente de nuestro proceso vital. Un cambio en este sentido supondría iniciar lo antes posible una deconstrucción del conjunto de ideas y forma de vida recibidas. Pero hemos de tener en cuenta que estamos muy habituados a destruir las memorias culturales diversas de todo aquello que constituye nuestra percepción. El autor lo formula del siguiente modo. Todo cambio futuro tiene como condición previa, una mirada retrospectiva: «sobre una realidad terrorífica». Entonces, desde esa percepción se puede hacer una lectura conciente, firme y esperanzada, *otro mundo es posible*.

De todas formas, la experiencia limitante de una *existencia sitiada* quizás sea el motivo más eficaz para instalarse definitivamente y de manera ciega en una *violencia radical*. Ahora bien, nos podemos preguntar: ¿qué significado tiene una violencia radical y global, en una época en que es muy posible el desencadenamiento de una guerra nuclear y bioquímica? El horizonte mental se abre a la luz y a la esperanza si se produce en nuestro ámbito social el descubrimiento del otro como un igual; un ser digno, valioso y totalmente reconocido por nosotros.

La percepción del otro como prójimo rompe el tiempo histórico hacia una dimensión de solidaridad y convivencia posible. De esa forma son apaciguados todos los peligros. El otro, como parte de mí, constituye el camino de la paz y la liberación.

El contenido y selección de autores y temas de este número de la *Revista Anthropos*, responde a una peculiar percepción de la *violencia colectiva* en la contemporaneidad, por cierto un planteamiento muy matizado y novedoso. Quizás el elemento que sintetiza toda la dinámica de este análisis sea la realidad del otro como extraño, la *extrañeidad* de todo aquel que no pertenece a nuestro grupo social, étnico o cultural. Seguramente será esa realidad el motivo más íntimo del arranque e instalación del sujeto en una *violencia colectiva* y radical.

En un próximo libro, que se publicará en la Editorial Anthropos, Maya Aguiluz desarrolla el tema de la extrañeidad con una extraordinaria agudeza y competencia. Ella formula esta propuesta como *tópicas del extraño*. Todo esto nos conduce ya al artículo inicial en que el coordinador de este número, Jesús Casquete, nos abre el tema de la *violencia colectiva* desde múltiples perspectivas y una gran riqueza de matices al que le obliga su percepción de la diversidad. De este modo, se ha de percibir el fenómeno social de la *violencia colectiva* desde diferentes narrativas, contextos y actores. Bajo este aspecto, lo primero que nos señala el autor es cómo el proyecto histórico de la Ilustración que se propone resolver los conflictos pacíficamente, nunca alcanzó esta meta ya que hemos de entender su propuesta como un absoluto fracaso. Ciertamente que no hemos podido participar de una modernidad depurada de violencia excluyente, sino todo lo contrario. La violencia, en la práctica, se ha constituido como forma de vida oficial y alternativa, muy distante de la asunción de unos límites éticos. En este sentido Bauman sintetiza dicha situación social en el siguiente pensamiento: «la violencia es el producto residual de la fábrica del orden». El hecho contundente a partir de aquí es que la guerra, como proyecto social, es la única herramienta para dirimir los conflictos que no sólo no ha desaparecido, sino que se ha acrecentado e invade de hecho todo el planeta. No nos encontramos con una evolución histórica positiva, acorde con los ideales de la modernidad, sino que la *violencia colectiva* se ha convertido en una de sus características más señaladas. Entre liberalismo y marxismo, como horizontes de realización histórica, se encuentran muy pocas diferencias concretas que afecten a la vida cotidiana. En ambas ideologías y tradiciones la realidad de un mundo sin violencia se nos ha mostrado ilusoria.

Entonces, ¿cómo se puede seguir justificando la guerra en las sociedades modernas? Lo que en verdad advertimos es lo siguiente: la teoría social se ha interesado muy poco por explicar y reflexionar cognitivamente acerca de las consecuencias *ético-políticas de la violencia*.

En síntesis, tenemos claro que de ninguna forma se han alcanzado los más peculiares ideales de la modernidad: la posibilidad de resolver los conflictos pacíficamente y, asimismo, cambiar los valores de exclusión y extrañeidad del otro perteneciente a una etnia o cultura diferente. Persiste colectivamente el argumento de la violencia para lograr *objetivos políticos*, de forma legítima. De este modo, percibimos cómo la modernidad está transida de una enorme *contradicción intrínseca*. Nos propone la paz, pero de hecho ejerce la violencia bajo todos sus aspectos y desde la actuación de múltiples actores, contextos y narrativas. Observamos cómo la guerra y la barbarie constituyen el alma de las sociedades modernas. Hoy «los conflictos violentos y las guerras se presentan» no ya como restos atávicos premodernos «sino como un fenómeno plenamente moderno». Los acontecimientos históricos no hacen más que confirmar la naturaleza de este relato.

Lo que aquí se pretende, con toda claridad, es desentrañar la naturaleza de la *violencia colectiva* y sus más diversas expresiones. Nos podríamos preguntar: ¿cuál es el argumento actual, justificativo de la *violencia colectiva*? ¿Quiénes son sus verdaderos

actores? ¿Quiénes lo investigan en cuanto fenómeno social y por qué? ¿Legítima la religión, de algún modo, la violencia? ¿El surgimiento del orden social y político es una reacción al estado colectivo de violencia? ¿Cuál es en verdad la fuente de que proceden los distintos miedos que ocultan la condición humana?

En el conjunto de este número de la *Revista Anthropos* se encontrarán múltiples respuestas a estos interrogantes o, al menos, posibles reflexiones que nos abrirán nuevos horizontes desde los que percibir el tema de la *violencia colectiva*.

El profesor Jesús Casquete, en tanto coordinador de este número de la *Revista Anthropos*, únicamente pretende hacer una presentación del tema en este primer artículo suyo que ha llevado a cabo con suma lucidez y comprensión enriquecedora del mismo.

Josetxo Beriain en su trabajo se adentra en uno de los temas hoy más significativos y complejos de la *violencia colectiva*. Desde el mismo título de su texto: «Mártir y suicida: dos caras del terror sacrificial moderno», se nos presenta como muy cuestionador de ciertos hechos y visiones de determinadas maneras de entender la *violencia colectiva*. Con todo, el objetivo que se propone su investigación sociológica y antropológica no es otro que «indagar en las claves interpretativas que configuran» las características del mártir-suicida, de las nuevas guerras santas. Dicha mentalidad, en realidad, se fragua en las narrativas que expresan y consolidan un sentimiento «de humillación, impotencia y resentimiento, hacia unos enemigos absolutos fabricados socialmente».

En consecuencia, la violencia vendría a expresar, de alguna manera, la intrínseca naturaleza de la constitución del individuo en toda su potencia de *alteridad* y capacidad de *solidaridad*. Otro de los *objetivos* que se propone en este estudio es la indagación de «la cultura del martirio».

Un matiz importante sería entender la significación social que el suicidio adquiere en una concreta comunidad. Por último, la posibilidad de descubrir el sentido de lo siniestro en tanto análisis del terror.

El desarrollo del tema transcurre en los siguientes pasos: *sentimiento de humillación y victimismo*. Señala aquí el autor el enorme poder de la ideología, cuyo contenido esencial son las emociones identitarias de carácter religioso y trascendente o bien étnicas.

Otro matiz sería entender el significado de *la cultura del martirio sacrificial: la auto-inmolación como afirmación*. Pero todo ello tiene una base material muy hiriente: las profundas desigualdades e injusticias sociales que provocan reacciones violentas y un resentimiento agudo en las mayorías sociales.

Un nuevo aspecto que habríamos de destacar de su estudio es cómo el *proyecto moderno*, por otra parte, se entendía transido de secularización o laicidad, esto es, se pensaba que a más modernidad menos religión. En ese ámbito de pensamiento se creía que la Ilustración eliminaría la religión, por ser ésta una realidad atávica o bien una reliquia del pasado. Pero, de hecho, la religión en la modernidad no ha desaparecido sino que ha cambiado de rostro, ha experimentado diferentes metamorfosis. Se ha producido una mutación en la relación del presente con el futuro. En consecuencia, el *terror religioso* surge como *terror político*. Así se rompe el modelo *panóptico* en el que uno vigilaba a muchos. Ahora sucede lo contrario: muchos vigilan a uno. Resultado de todo ello es que hoy no existe una única lucha, ni un único modelo cultural, social, político o económico, que pueda unificar un modelo de sociedad a nivel global. Por lo mismo, tampoco hoy existe una modernidad canónica, «sino diversas formas de ser modernos en disputa». Y es aquí donde podemos observar un agotamiento de las *energías utópicas*, que han conducido a un despertar religioso. Parece importante resaltar la siguiente tesis del autor al respecto cuando dice: «lo sagrado nos habla, pero con distintos acentos, lo sagrado se manifiesta, pero en distintas creencias». De hecho este despertar religioso causa reacciones encontradas. Unos lo perciben positivamente y otros como una alar-

ma. Lo importante es que hoy habríamos de hablar de un despertar religioso *plural*. Es preciso referirse a distintos despertares religiosos.

Posteriormente a este amplio análisis que el autor lleva a cabo en su trabajo se pregunta: ¿cuál sería, pues, el objetivo fundamental de esta investigación? Y él mismo se responde: «desvelar las conexiones existentes entre la religión, el martirio y el terror». Todo ello nos llevaría a la posibilidad de configurar la imagen ideal del mártir-suicida. Traza así mismo las diferentes características que le constituyen en cuanto reacción religiosa fundamentalista.

Otro apartado de su estudio de extraordinario interés se refiere a los *patrones de significado en la conducta del mártir y suicida*.

Es especialmente interesante el amplio análisis que se hace de este apartado. Y viene a concluir que «el sacrificio produjo una suerte de transvaloración en los grupos y clases sociales». En consecuencia, estos personajes alcanzan la condición de héroes nacionales. Con todo ello, *retorna el horror*, esto es, en últimas, «el atentado suicida produce horror». Este nuevo tipo de terror que se analiza aquí «comparece como un sentimiento angustioso».

Con esta idea nos lleva a entender el tema de la *violencia colectiva* desde una perspectiva muy diferente y actual. La sección «Argumento» centra algunos de los temas más explícitos e innovadores para la comprensión más profunda de la violencia. Así, vanguardias y totalitarismo; poder político, violencia y terror en la modernidad globalizada; la modernidad y el problema del mal; las relaciones entre cultura, envidia y violencia; y, finaliza este gran apartado con la siguiente interrogación: ¿es la religión el problema?

En la sección «Análisis temático» se complementan los aspectos anteriores con los temas: símbolos, movimientos sociales y política de las emociones; la apoteosis del héroe-mártir en el nacionalismo vasco radical; el miedo social y el miedo sociológico; mitología del martirio en Irak; comunidades de violencia; origen y significado de la violencia urbana en los barrios inmigrantes en las ciudades europeas.

Nos detenemos únicamente en el artículo de Jesús Casquete, «Símbolos, movimientos sociales y política de las emociones: la apoteosis del héroe-mártir en el nacionalismo vasco radical».

Parte el autor de la idea de cómo hoy se han de concebir los movimientos sociales. El tema se centra en la relación de los recursos ideacionales y la acción colectiva. Más en concreto formula *la teoría de la movilización de recursos*, cosa que ha producido una ruptura epistemológica en referencia al estudio social de la acción colectiva. Dicha teoría pone su atención «en la eficacia con que distintas organizaciones» que unidas forman un movimiento social, utilizan los recursos disponibles. Todo ello vendría a significar un nuevo enfoque de la *protesta social*. Consecuencia de ello es que *la teoría de la movilización* necesitaría una conceptualización diferente respecto a cómo se han de entender los recursos. Estos han de incluir tanto aspectos materiales como inmateriales. De esta forma, en el análisis y utilización de los recursos se ha de tener en cuenta «el conjunto de elementos cognitivos, culturales, simbólicos e ideológicos que posibiliten el tránsito de un grupo humano indiferenciado a otro organizado y dispuesto a hacer valer su influencia» en lo social, político y cultural. Todo ello es lo que el autor entiende por *recursos ideacionales o culturales*. Pero hay que advertir que generalmente *las teorías de los movimientos sociales* lo ignoran.

El ámbito de reflexión del ensayo se detiene selectivamente en el área de los símbolos. Estos tienen la función concreta *de identificar* a todo grupo de naturaleza política en su conjunto. Lo cual facilita y promueve «una cierta lectura del mundo» y, a su vez, mueve las emociones más profundas, especialmente aquellas que tienen una determinada resonancia en el símbolo. De este modo, vemos que el símbolo actúa «como un autén-

tico *convertidor* de emociones». Lo que lleva a establecer «un vínculo entre símbolos, emociones y recursos». Por lo tanto, hemos de tener en cuenta que «la política protagonizada por los *movimientos sociales* es siempre una política de las emociones». De esta forma, los recursos ideacionales o culturales, sus valores, los hemos de entender como «recursos de segundo orden o metarrecursos de todo movimiento social». Los ejemplos que utiliza el autor le sirven para clarificar el tema de una forma muy concreta y experiencial. Indudablemente que en todo ello late un cierto *romanticismo de la muerte*, que lleva a formular la siguiente tesis: «una vida consagrada al sacrificio merece ser reconocida como es debido».

Por último, se refiere a unos héroes patrios que terminan convertidos en *mito* y objeto de un cierto culto social. Reciben el reconocimiento de toda la comunidad. Por lo cual la muerte no es el fin de la acción del héroe, sino que «ha dado, da y dará vida».

Se trata de un documento extraordinariamente importante. El texto siguiente presenta una síntesis del tema investigado en el artículo. Dice así: el héroe-mártir «en la medida que ayuda a despertar *emociones* funcionales a los fines del movimiento, el proceso de construcción social del héroe cohesiona en su recorrido a unas comunidades de sentido determinadas y les ayuda a sobrevivir a la prueba del tiempo. Los símbolos serían, formas de acción colectivas pasadas y presentes. Y ello, tanto de movimientos sociales que ensanchan las cotas de libertad e igualdad en una sociedad dada como otras expresiones *inciviles* de movimientos más preocupados por conseguir de forma violenta objetivos políticos».

Conclusión

Cuando nos ponemos a escribir, generalmente, surge en nosotros el otro que nos va contando lo que quiere. Aquello que funciona, entonces, precisamente en este punto es la fuente justificativa de la extrañidad, de lo totalmente otro que nos es desconocido y distante tanto en sus discursos, cultura y lenguaje, como en la comunicación de experiencias que se nos presentan ininteligibles. Pero, sobre todo, no son compatibles con nuestro modo de convivencia. Pensamos que de ese núcleo profundo de no aceptabilidad ni reconocimiento emerge una flecha venenosa, la *violencia colectiva*. Tal como afirma Lotman «Clío se presenta no como pasajera de un vagón que rueda por los rieles de un punto a otro, sino como una peregrina que va de encrucijada en encrucijada y escoge un camino». Esta es la postura íntima que nos lleva a la intercomunicación, a la apertura de mente y a la pluralidad de encuentros posibles con el otro, a superar la raíz intrínseca de la violencia sea personal o colectiva. Y así es como hemos de entender que a todo texto o historia ha de preceder una lectura *semiótica*, interpretativa y constructiva de la realidad. Todo texto, pues, ha de ser aceptado «como un objeto construido que hay que descifrar». No podemos olvidar que la cultura es siempre «la memoria no heredada de una colectividad»; pero nada más; sujeta continuamente al ritmo del tiempo y de la historia, al cambio social. Bajo este aspecto entendemos que la historia es una síntesis entre «hecho y sentido».

De esta manera es como deseamos que se haga la lectura de los textos que este número de la *Revista Anthropos* presenta acerca de la *violencia colectiva*.

El tiempo es la semilla del cambio social y de la innovación de las realidades culturales, siempre relativas a un sujeto-actor y a sus contextos.

Finalizamos este editorial con el reconocimiento y admiración por el trabajo de coordinación que Jesús Casquete ha llevado a cabo en este número de la *Revista Anthropos*. Pero igualmente, por traer a nuestro texto la figura de Frantz Fanon desde su obra

Los condenados de la tierra, como un grito de esperanza y la posibilidad de un tiempo nuevo; pero, a su vez, la imaginación de otro presente. El *otro* espera en el camino hacia una novedad y una intimidad plural. Así concluye Frantz Fanon su obra más conocida, «compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos.

Debemos olvidar los sueños, abandonar nuestras viejas creencias y nuestras amistades de antes. No perdamos el tiempo en estériles letanías o en mimetismos nauseabundos. Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina donde quiera lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo.

Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida *aventura espiritual* ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual».

Un viejo pensamiento nos anima contra toda circunstancia negativa cuando dice: «siempre acabamos llegando a donde nos esperan»; pero hay que advertir que esto es cierto si, en verdad, nos atrevemos a modificar a fondo la cultura de nuestro contexto histórico y personal. La *violencia colectiva* espera con su hiriente dinamismo un cambio de mentalidad para que pueda surgir el *otro* desde su íntima novedad y creatividad.
