

Identidad e identidad étnica en el marco de los conflictos políticos: algunas reflexiones

PAU PÉREZ-SALES

*Grupo de Acción Comunicativa
Centro de Recursos en Salud Mental y Derechos Humanos*



Resumen

Se plantean algunas reflexiones respecto al tema de la identidad en el marco de situaciones de conflicto a partir de varios ejemplos paradigmáticos (jóvenes desaparecidos y encontrados en situaciones de guerra, procesos de enculturación forzada en sociedades originarias, o procesos de transformación persistente de la identidad tras situaciones extremas de violencia). Se plantean las identidades desde un modelo de construcción social de la realidad, como estructuras identificatorias dinámicas y múltiples. Desde ésta óptica se analiza la existencia de identidades en conflicto frente a identidades del conflicto, y la frecuente existencia de falsos dilemas por la consideración, con frecuencia impuesta por la dinámica del conflicto, de estas múltiples identidades como enfrentadas e incompatibles. Las personas y las comunidades (con o sin conflicto) ofrecen una realidad mucho más polisémica. Las identidades en general, y las identidades étnicas en particular, no se constituyen así como causantes de conflicto, sino como las primeras víctimas del mismo.

Palabras clave: Conflicto, identidad, polarización, violencia.

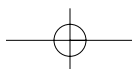
Identity and ethnic identity in political conflicts. Some reflections

Abstract

In order to explore the issue of identity within the frame of conflict situations, some paradigmatic cases are resorted to (young people found after having been missing in war situations, processes of forced enculturation, or processes of persistent transformation of identity after experiences of extreme violence). Identity is dealt with within a model of the social construction of reality, and conceived as a multiple and dynamic structure. The difference between identities in conflict and identities of the conflict is underlined, and it is argued that to present these identities as opposite and incompatible is a false dilemma, often caused by the dynamics of the conflict. People, as well as communities, with or without conflict, constitute a much more polysemic reality. Neither identities in general, nor ethnic identities in particular, are the causes of the conflict. They are rather its first victims

Keywords: Conflict, identity, polarization, violence

Correspondencia con el autor: Pau Pérez Sales. Grupo de Acción Comunitaria. Centro de Recursos en Salud Mental y Derechos Humanos. www.psicosocial.net. Escultores, 3, 6.º A. Tres Cantos. Madrid. E-mail: pauperez@arrakis.es



Introducción

Este texto plantea algunos dilemas que suelen aparecer al hablar del concepto de Identidad a partir de diferentes experiencias de trabajo y apunta algunas reflexiones referidas al caso vasco. Para ello se partirá de diferentes referentes de reflexión. El caso del “redescubrimiento” de la identidad en jóvenes desaparecidos en conflicto armado, los choques de identidad en el marco de los procesos de enculturación acelerada, y las transformaciones identitarias consecuencia de situaciones extremas. En una segunda parte, recordar algunos de los elementos que constituyen el actual marco de polarización social en el Estado Español en referencia al caso vasco.

Identidades en el periodo de guerra. Fortalezas y debilidades en los jóvenes reencontrados

Una de las secuelas más graves de los conflictos armados o las situaciones de represión política lo constituyen el problema de los niños “desaparecidos”. Bajo esta expresión se recogen casos de secuestro de menores de edad estando sus padres bajo detención, en situación de desplazamiento forzado o habiendo sido encarcelados, torturados o asesinados. Los niños son entregados a soldados, militares, personas de clase acomodada o adoptantes internacionales que pagan altas cifras por una adopción limpia y rápida. En el proceso se cambian nombres, apellidos, partidas de nacimiento... se crea una *nueva identidad* para el menor.

La búsqueda plantea, en su forma más cruda y extrema, el dilema de confrontar a la persona, décadas después, con una identidad perdida (y real) y una identidad sobrevenida (y real) y una elección impuesta e imposible. Diversas asociaciones en América Latina tienen como objetivo la recuperación de estos niños (hoy ya jóvenes y adultos). Ejemplo de ello son Pro-Búsqueda que, desde 1994, trabaja en El Salvador (Asociación Pro Búsqueda, 2001) y que tras diez años de trabajo, en mayo de 2003, había logrado resolver, es decir, localizar, a 276 de las 687 demandas de familiares registradas en la asociación, la asociación Hasta Encontrarte, que actúa en Guatemala desde el año 2000, Abuelas de Plaza de Mayo que, desde 1996, trabaja en Argentina (Abuelas Plaza de Mayo, 1997), y tema aún pendiente en España (Vinyes, Armengou y Belis, 2002). Cada caso conlleva enfrentar la tarea de decidir cuándo, cómo y hasta cuánto informar de la identidad secuestrada, de la “otra identidad” y plantear cómo promover el encuentro con una familia desconocida.

¿Por qué este tema (sobre el que legalmente no cabría ni la más mínima sombra de duda) provoca reacciones tan enconadas en las sociedades afectadas? ¿Cómo entenderlo? Es probable que la raíz haya que buscarla en la incapacidad para aceptar al otro en su multiplicidad y sin maniqueísmos. Por ejemplo, aceptar que es posible encontrar perpetradores que estaban y están seguros no sólo de haber hecho lo correcto, sino de haber hecho el bien, que no pueden entender que ahora se les busque y que conceptualizan el esfuerzo de los familiares como un intento perverso de reabrir heridas que ya están cicatrizadas bajo la instigación de determinados partidos políticos... Pero la realidad es que junto a religiosos, funcionarios de orfanatos o militares implicados en éste tráfico de niños que actuaron con un deseo bienintencionado de ayuda, habrá quienes realizaron secuestros premeditados, tráfico de seres humanos indefensos como mercancías al mejor postor, como juguetes que se quitan o se entregan de una familia a otra, como modo de apropiarse de un niño que les cayó en gracia. Desde el polo de las familias, habrá veces que algunas de las víctimas, padres que perdieron a sus hijos, no querrán reclamar por su búsqueda, quizás porque teman hacerle daño a su hijo ahora, quizás por culpa al pensar que su hijo se sintiera abandonado al ver

que sus padres, incomprensiblemente, pasaban los días y no aparecían y que ya no van a querer saber de ellos. Mientras que otros familiares, en cambio, necesitan encontrar como la única manera posible de poder tener la paz, de poder sentirse de nuevo seres humanos completos. Habrá, por fin, hijos que quieren saber y que ellos mismos busquen, intuyendo, y otros que prefieren no hacerlo y han presentado demandas por ser localizados.

Trabajar en el tema de las identidades en conflicto es, por tanto, trabajar no con “casos”, sino con personas individuales, sujetos distintos y únicos con vidas únicas, algunos –para mayor énfasis– sin nombre ni apellidos (reales). La polarización –que sacude a Euskadi y a muchas otras sociedades en conflicto– olvida sistemáticamente, al hablar de las identidades, que hay personas. Personas. El primer error sería ese.

Identidades DEL conflicto

Pero no solo hay un falso dilema, en este conflicto de identidades, entre derecho individual y beneficio colectivo y derecho o no a recibir información, sino que el trabajo de mitigación del daño con los niños y adolescentes desaparecidos y sus familias nos muestra el dilema de la opinión pública y la mayoría sociológica frente al pasado y el debate de las identidades de la violencia (Becker, Morales y Aguilar, 1995; Castillo y Piper, 1998).

Numerosos estudios (Garcés *et al.*, 2000; Páez y Basabe, 1999) han mostrado la tendencia de la mayoría sociológica frente a un pasado horrorizante a negar o minimizar la realidad de los hechos, a verlos como algo superado o distante, o en todo caso algo que no nos afecta o que es muy improbable que nos pueda afectar en el futuro. Estudios en el contexto de violencia política, o en el recuerdo social de epidemias de efectos devastadores han mostrado de manera consistente esta tendencia (Páez y Basabe, 1999) a la huida del conflicto. La tarea, por tanto, de quienes trabajan en procesos de búsqueda de la verdad o de memoria histórica suele ser, para la mayoría silenciosa –no para determinados grupos de opinión, especialmente los de carácter más progresista–, algo incómodo e incluso inadecuado.

Las evidencias muestran que esa mayoría silenciosa, que tan bien saben los políticos que es la que al final determina los procesos electorales, está en contra de Comisiones de la Verdad que puedan implicar procesos judiciales potencialmente amenazantes, pensiones económicas de reparación u otros beneficios para minorías. Así, por ejemplo, en Perú, recientemente, tras el informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación, se propuso un Plan Integral de Reparaciones que contemplaba un amplio abanico de medidas de reparaciones individuales y comunitarias para las víctimas. La actitud del gobierno del presidente Toledo fue la de obviar la aplicación del plan alegando falta de presupuesto. Desde la sociedad no hubo un movimiento amplio de rechazo a esta postura y de apoyo a las víctimas. Las organizaciones sociales y ONGs se vieron muy solas. En un estudio internacional colaborativo que estamos realizando se muestra cómo los procesos de exhumación de masacres colectivas en Perú o Guatemala, no tienen una respuesta de apoyo ni de rechazo por parte de la mayoría de la población de la zona, sino de *indiferencia*. Algo similar a lo que señalaban los textos clásicos de Elizabeth Lira (Lira, 1989)

La expresión práctica de esta interiorización del conflicto y de la tendencia sociológica a negar o minimizar el pasado son algunas ideas desgraciadamente comunes: (a) remover el pasado puede traer problemas (b) la “venganza” no es buena y no se puede aceptar (c) esto son cosas pasadas que ya no van a ocurrir.

Este debería ser otro eje motor del trabajo en el conflicto de identidades. Además del derecho inalienable de las víctimas, el rol decisivo de conocer, difundir y validar la verdad de los hechos, el sufrimiento de unos y otros y los mecanismos de formación de las identidades del conflicto *en todos (los unos, los otros, los contrarios y los de enfrente)*. Sólo así puede romperse la lógica sociológica del conflicto. Que el gobierno de algunos de los supervivientes y de los hijos y nietos de quienes sufrieron el ghetto de Varsovia sea ahora quien levante el muro de Cisjordania o conviertan Gaza en un inmenso campo de exterminio en el que se hacinan más de un millón de personas en condiciones extremas, ilustra la ceguera del etnicismo que se ve a sí mismo como víctima, y solo es comprensible desde la aparición de una identidad que denominamos *del conflicto*. La percepción de riesgo propio, la apelación al derecho a defenderse y el uso de una etnicidad agresiva disfrazada de defensiva son los ingredientes necesarios., que actualizan los clásicos conceptos de Martín-Baró al respecto (Martín-Baró, 1990).

Por eso, el trabajo que busca la plasmación de los derechos de las víctimas debe traducirse en reformas jurídicas que eviten en los hechos que el pasado se repita.

Una mirada nueva: el conflicto de identidades desde las identidades en conflicto

Martín-Baró definía la identidad como el producto de la socialización en todas sus dimensiones. Como tal, consideraba en ella cuatro dimensiones fundamentales: (a) está referida a un mundo (2) se afirma en la relación interpersonal (3) es relativamente estable y (4) es producto tanto de la sociedad como de la acción de cada individuo (Martín Baró, 1990).

Los modelos contemporáneos del constructivismo hablan de la identidad como del conjunto de narrativas que una persona tiene de sí misma, determinado en gran medida por la imagen que los demás devuelven de sí (Neimeyer y Mahoney, 1999).

La persona en el mundo. Los testimonios de supervivientes de situaciones extremas muestran la extraordinaria capacidad de adaptación del ser humano, que le permite construir identidades y crear rutinas incluso en medio del caos. Semprún (1995) describe el pánico que sentían muchos de los presos *veteranos* de Auschwitz (aquellos que habían logrado sobrevivir a los dos primeros años de internamiento, cuando morían la inmensa mayoría) ante la posibilidad de la liberación. Pánico a la liberación mezcla del miedo a una *solución final*, pero también, del *miedo a perder las rutinas y los espacios de supervivencia* que habían ido construyendo. Otros supervivientes, como Antelme (2001) o Amery (2000) describen experiencias similares. Habla Semprún (1995) de que la experiencia de, en su caso Buchenwald, supone una transformación de la identidad personal de la que ya no es posible sustraerse en el futuro. La realidad del suicidio de Primo Levi, Bettelheim o el propio Amery van en la misma línea. La experiencia supuso una remoción completa de la identidad de la persona a la que le es imposible conjugar, ya liberado, la realidad remota, casi borrada, la identidad de víctima / superviviente y la identidad presente, que parece exigir el olvido y la vuelta a lo remoto. El museo del Holocausto de Tel Aviv publicó hace unos años un libro de testimonios de supervivientes de campos de concentración relatando los días después de su liberación. Tras recoger y compilar alrededor de veinticinco testimonios, no tuvieron más remedio que titular el libro *La angustia de la liberación* (Kleiman y Springer-Aharoni (1995).

Semprún (1995) recoge esa dificultad para reconciliar identidades imposibles y expresa, de manera perfecta, la incomunicabilidad de lo traumático y la aliena-

ción de los supervivientes, al hablar de la *mirada* de aquellos que acuden al campo tras la liberación:

Tuercen el gesto, vagamente asqueados. Pero no pueden comprender de verdad. (...) lo del humo del crematorio, el olor a carne quemada sobre el Ettersberg, (...) Permanecen silenciosos, evitan mirarme. Me he visto en su mirada horrorizada por primera vez desde hace dos años. Me han estropeado esta primera mañana, los tres tipos estos. Estaba convencido de haberlo superado con vida. De vuelta a la vida, cuando menos. No es tan evidente (pp. 26-27).

Algo similar a lo que expresa magníficamente Marcelo Viñar cuando habla de la tortura como de un proceso de demolición de la identidad personal (Viñar y Ulriksen, 1993).

Las identidades no son construcciones estáticas sino en movimiento, en interacción con la realidad social. La realidad no tiñe las identidades. Las transforma, especialmente bajo contextos de violencia o conflicto. ¿Qué sentido tiene entonces utilizar las identidades como banderas de inclusión o exclusión, cuando estamos ante identidades *del* conflicto? Semprún o Viñar muestran la necesidad de entender (lo que no significa compartir ni dejar de luchar, democráticamente, contra ello) las identidades del otro. Un entender que, como recuerdan Jean Amery (2000) ó Primo Levi (2000), no conlleva el perdón (que es un derecho y no un deber de la víctima) ni la impunidad.

Se afirma en la relación interpersonal. El núcleo de las identidades tiene también que ver con los procesos de identificación de sí y de sí frente al otro. Cuando a lo largo de los años noventa trabajábamos con jóvenes mapuches hijos de detenidos-desaparecidos durante la dictadura chilena (Pérez-Sales, Bacic y Durán, 1999), surgía de manera reiterada y constante en las discusiones el concepto de identidad. Un joven mapuche, nacido y criado en una comunidad tradicional y fiel a ésta, es receptor a través de la escuela, la televisión y posteriormente la universalidad de otra lengua y otra cultura en muchos sentidos más fascinante y atractiva (música, imagen, libros...) y desde luego que le permite sentirse más integrado con otros jóvenes de su edad. En este contexto, la identidad pasa a convertirse de una fuente de fortaleza y sentido de coherencia, en una fuente de angustia. Ser excesivamente *wingka*, es decir, hispano-chileno, significa ser visto como un traidor por los jóvenes mapuches más radicales —compañeros y amigos, por otro lado—, por miembros de la propia familia o por las autoridades tradicionales. Y eso no es tolerable. Ser, por el contrario, excesivamente mapuche significa renunciar a muchas cosas que, de hecho, ya son parte de sí, porque también forman parte del proceso de constitución de la propia identidad en la infancia y la adolescencia.

Las crisis personales, como nos comentaba una *machi*, sanadora tradicional, llevaban a la persona al aislamiento, a *perder la mente* primero y a *perdersu espíritu* después.

Enfrentados a una vida entre dos mundos, la única solución posible era *aceptarse como parte de ambos*, es decir, reconocer que la persona tiene múltiples identidades, forma parte de muchos mundos y la riqueza estriba en ser capaz de *no negar ninguno de ellos*. El problema estriba, por tanto, en el hecho de la *elección*, porque es una falsa elección. Una elección impuesta muchas veces por los otros, por aquellos que, en la relación interpersonal, afirman —en la mejor lógica de guerra—: o estás con ellos, o estás con nosotros. Y no es sencillo ni para la persona poder decir: estoy con ambos, ni para los que le rodean ser capaces de aceptarlo.

El camino se traza en el pasar de *una vida entre dos mundos* a *una vida con dos mundos*. Muchas de estas situaciones forman parte del cada día de los ciudadanos del País Vasco que tienen la bi (o triculturalidad) como realidad cotidiana y un conflicto impuesto, con frecuencia, externamente. En este sentido el último Eus-

kobarómetro disponible en el momento de escribir este artículo mostraba que el 60% de ciudadanos del PV se consideran en mayor o menor medida a la vez vascos y españoles. Pequeños porcentajes de personas se identifican con identidades radicalmente excluyentes. La encuesta muestra los múltiples y complejos matices de las identidades biculturales a la que responden la mayoría de ciudadanos del PV y la expresión de que es posible la compatibilidad de identidades (http://www.ehu.es/cpvweb/pags_directas/euskobarometroFR.html).

Pero cada persona sigue un camino. Múltiples identidades tienen un cuerpo común que se piensa a sí mismo, y que puede pensarse de modos distintos. Resolver el conflicto de identidades es trascender. Hace ya algunos años que cada vez más grupos estudian de qué modo los hechos traumáticos no sólo producen consecuencias negativas, sino que muchas veces permiten transformaciones positivas de la persona (Calhoun y Tedeschi, 1999; Wong y Fry, 1998). Cambios en la perspectiva de sí mismo, de la vida, de la escala de valores y las prioridades. Trabajar con supervivientes supone el reto de no quedarse sólo en una perspectiva limitada de superación del pasado, que en el fondo es estigmatizante, sino como una etapa en el proceso personal, en la progresión de la línea de la vida. ¿Cómo se consigue entender lo que ha ocurrido para ser más —quizá no es la palabra ideal— *sabios*? (Linley, 2003), p. 183.

La *sabiduría* puede entenderse aquí de muchas maneras: valorar la vida, convivir con el horror, no permitirse que la vida y su vorágine del día a día nos niegue las otras caras de la realidad, tolerar la incertidumbre y el azar, no inmutarse ante hechos menores, reconocer las limitaciones propias... Paul Steinberg, otro superviviente de Auschwitz que describe de manera impresionante las dificultades para conciliar identidades, habla de ello al final de su libro *Crónica del Mundo Oscuro* (Steinberg, 1999, p. 183):

La vertiente rosa de esta corona de espinas es que me he convertido en invulnerable: las pequeñas desgracias de la vida cotidiana me resbalan como la lluvia en el parabrisas. Acepto los problemas y las contrariedades sin perder el sueño. Dispongo de un sistema de referencias que me permite minimizarlos y clasificarlos en la categoría de incidentes menores. Al mismo tiempo, le saco partido a las cosas de la vida. No ha habido demasiados días durante estos cincuenta años en que no haya sentido, aunque fuera sólo durante un instante, una felicidad, incluso una alegría intensa. De este modo, he recibido más regalos de los que puede transportar un ejército de Papás Noel. (...). No tendría sentido quererle llamar otra cosa que felicidad.

Recuperar identidades no puede percibirse —solo— como un camino de dolor. Como decía Jon Cortina, jesuita presidente de Pro-Búsqueda en El día más esperado (asociación Pro Búsqueda, 2001) al hablar de la emoción y la alegría de los reencuentros como uno de los motores que le mantenía en la tarea o en el ejemplo de los familiares que, más allá de su caso personal, ayudan a la búsqueda de otros desaparecidos.

Escuchar a la persona. Las identidades constituyen elementos de identificación que permiten sobrevivir en condiciones adversas. Pensarse como hijo de desaparecido o como nacionalista vasco ha permitido a muchos jóvenes argentinos o vascos encontrar un camino que diera sentido a su trayectoria personal (Kordon y Edelman, 1986). Pero pensarse como madre o esposa de desaparecido o como víctima del nacionalismo o víctima del Estado Español ha supuesto también para muchas madres, para muchas mujeres jóvenes (Pérez-Sales *et al.*, 1999) o ciudadanos de a pie un elemento identificatorio del que no han podido librarse y que les ha conllevado limitar sus vidas en razón de una identidad en la que se han sumergido a escala personal o en la que están sumergidos por efecto de los otros. ¿Qué le queda cuando se le priva de esta identidad? ¿Es posible un yo-en-el-mundo privado de aquello —por otra parte justo y legítimo— que ha sido el núcleo identitario durante años, aquello que dio dirección y sentido?

Por eso, hay que reflexionar sobre los problemas derivados de una identidad en términos de grupos o de categorías, de identidades asfixiantes o de identidades impuestas. Hay personas. No existe, como tal, una identidad del joven salvadoreño reencontrado (del nacionalista vasco o del nacionalista español) sino múltiples realidades de personas enfrentadas a un presente y sobretodo a un pasado que, con frecuencia, no es ni siquiera identificado como tal pasado.

Parece, por tanto, que habría al menos tres ejes en el manejo del conflicto de identidades en el contexto del uso de las identidades en un conflicto:

- *Escuchar.* Escuchar ante todo. Escuchar las palabras y escuchar lo que no se dice bajo el barullo de la polarización y la mentira. Bajo las descalificaciones globales y los discursos maximalistas. Escuchar los miedos, los resentimientos, las rabias, las culpas, la indignación. Escuchar para poder saber y respetar lo que pide el otro.

- *Manejar la ambivalencia.* Si una experiencia es clave en el conflicto de identidades es la de la ambivalencia: las cosas son y no son, las decisiones tienen ventajas e inconvenientes, se siente afecto hacia algo y a la vez resentimiento y rechazo. La ambivalencia es la imposibilidad aparente de reconciliar sentimientos e ideas enfrentados... Y aceptar y tolerar la ambivalencia y la incertidumbre, aceptar la complejidad como el estado natural de las cosas.

- *Trascender.* Lo importante no es optar. Plantear las múltiples identidades como elementos armonizables, entre los que puede elegirse, pero entre los que no hay, necesariamente, por qué elegir.

Identidades por oposición

Una de las paradojas del proceso de construcción de las identidades es el hecho de que muchas veces se constituyen no desde la afirmación de lo propio, sino desde la negación de lo del otro. Cada sector incrementa su hermetismo como colectivo, percibiendo a los grupos externos con amplia diferencia ideológica, como posibles enemigos. Un sentimiento de vulnerabilidad favorece que cada acción de aquellos refuerce respuestas defensivas en estos. El temor a ser atacado, a ser descubierto, a ser blanco de ataque mortal genera una angustia que transforma el actuar del grupo o la persona llevándolo a defenderse o atacar para “salvarse”: “*El otro es el enemigo que para ganar la guerra me aniquilará, entonces tengo que acabarlo antes*”. Cada grupo interpreta los acontecimientos de forma distinta, fomentando así nuevas identidades, en muchos casos artificialmente rígidas y homogéneas; comunidades imaginarias que acaban compartiendo creencias similares, que aún así les enfrentan. El documental *Todos somos vecinos* muestra el cambio de imaginario individual y colectivo que ocurre en el lapso de las tres semanas que median entre el antes y el después del paso de las tropas croatas por un pueblo bosnio, previamente multiétnico y bien cohesionado: “*Éramos vecinos, pero siempre supimos que eran distintos y que, como nos contaban que empezaban a hacer en otros lugares, acabarían atacándonos. Ya lo hicieron hace siglos*”, “*Siempre han sido así, pero no queríamos verlo*”.

Cuando el conflicto es un fin en sí mismo

La forma extrema de este contexto hace que el conflicto se convierta en un fin en sí mismo: (a) el recurso a las armas se explica como un modo de vida, y se obtienen los beneficios añadidos de poder y control social que el conflicto o las armas conllevan; (b) se justifican las propias acciones violentas como respuesta a la violencia precedente, que fue la que desencadenó el miedo. Como ejemplo, los grupos paramilitares se justifican en función de criterios de venganza local y de violencia sin dueño, o en la insurgencia se ven posibles enemigos en todas partes,

incluso entre sus mejores amigos y así se cede a la tentación del verticalismo y la purga. El conflicto es un modo de vida, como ocurre de manera evidente en contextos como Colombia y, en muchos sentidos, también en determinados sectores tanto de la sociedad española como de la vasca, que encuentran en el conflicto réditos económicos, políticos o electorales irrenunciables.

En el conflicto vasco, dejar la iniciativa en manos exclusivamente de los partidos políticos y a las acciones de ETA provocó, en los últimos años antes de la actual tregua una crisis de polarización social sin precedentes (al menos si debieran tomarse como referente los titulares de los medios de comunicación y no a las encuestas sociológicas). Se generó un clima social en el que ya no era posible intentar mantener la serenidad:

TABLA I
Ilustración de la crisis de polarización social reflejada en los medios de comunicación

Estereotipo mediático propio	Estereotipo mediático ajeno
<i>Los demócratas, los constitucionalistas, los vascos, los amenazados</i>	<i>Los asesinos, los fascistas, los terroristas</i>
Los demócratas, los luchadores de la libertad, los vascos	Los asesinos, los creadores del GAL, los opresores.

Obsérvese que en esta batalla hay una lucha por apropiarse de determinados términos simbólicos a escala social: democracia, libertad o vasco son términos autoasignados y negados al otro. Algo visto en casi todos los contextos de conflicto. Cuando en enero de 1994 el Ejército Zapatista lanzó su primera proclama, a los pocos días, el presidente Salinas, en una emotiva conferencia al país, declaraba que nadie había en México más zapatista que él, y la prueba era que uno de sus hijos se llamaba Emiliano. En una circular del Ministerio de Gobernación por las mismas fechas se instaba a las emisoras de radio y televisión del país a evitar la palabra "zapatista" al nombrar a los insurgentes (Pérez-Sales, Santiago y Alvarez, 2001). Tampoco es neutro que el EZLN salga en muchos de sus comunicados con o junto a la bandera mexicana.

Los inequívocos gestos por opacar cualquier iniciativa que no surja de partidos (p.e. Elkarrri u otras) muestra que la rentabilidad política de la manipulación del conflicto es tan jugosa que nadie está dispuesto a ceder esa parcela a la sociedad civil.

Tirar al bebé junto con el agua sucia

El problema, no hay que olvidarlo, no es la etnicidad, sino el uso político que se hace de ella, siendo éste otro elemento de confusión interesada repetidamente introducido en los conflictos.

Existen múltiples casos de manipulación de sentimientos étnicos con fines políticos: las crisis africanas de la última década o las diferentes guerras de los Balcanes son las que más literatura de reflexión han generado. En ambos contextos el elemento étnico opacaba diferencias socioeconómicas enormes entre castas, grupos sociales o zonas geográficas que pudieron ser las realmente generadoras del conflicto en origen.

No es justo culpabilizar a la víctima, que sería, por ejemplo en el caso de los Balcanes, el riquísimo e insustituible mosaico de culturas que existían en Yugoslavia. Las culturas, las etnias, han sido las grandes víctimas del conflicto de los Balcanes.

Como lo describe Arancha García (García del Soto, Martín Beristain y Pérez-Sales, 2003):

Primero fueron los intelectuales, después los políticos y finalmente el ejército los que fueron construyendo el entramado sociopolítico para polarizar la diferenciación étnica. Los promotores del conflicto fueron los servicios de inteligencia y las mafias locales, apoyándose en los escritos que los intelectuales al servicio del poder hacían para los políticos. No sólo los políticos serbios, sino también croatas y musulmanes, en su afán por construir un nuevo paneslavismo (cada uno desde su etnia propia) idean las bases teóricas de partidos de base xenófoba. Para las mafias locales se trata de un inmenso negocio, para los políticos neofascistas una oportunidad única de acceder a cuotas de poder incontestado. El ejército jugó un papel decisivo como apoyo de esta trama de ideación étnica radical, con bases políticas y económicas. Después de junio de 1991, se constituyen las facciones irregulares de los ejércitos croata, serbio y musulmán que (apoyadas por algunos mercenarios extranjeros) cometieron, en diferente medida, todo tipo de atrocidades. Mecanismos similares y paralelos se produjeron en las diferentes comunidades implicadas (pp. 12-13).

Pretender leer la polarización en términos de uno solo de los bandos implicados o situarse en una posición de agredido y por tanto reactiva, constituye una forma de hacer el juego a aquellos que, desde un lado y el otro radicalizan el conflicto llevándolo a ficticios dilemas imposibles.

Las identidades del sufrimiento: usos políticos del dolor

Tras la muerte de su padre (en un atentado de ETA), si leía una pintada política en una pared, le daba náuseas. Las manifestaciones contra el Gobierno le parecían exasperantes. La noticia de la muerte de algunos activistas la hacía feliz. Cada detención era un triunfo. Llegó a aprobar la tortura, cuanto más, mejor" (Zulaika, 1999, pp. 168-169 en García del Soto, Martín Beristain y Pérez-Sales, 2003).

Periódicamente aparecen textos, series televisivas o películas que reactualizan la *Sboah* en la memoria colectiva de la humanidad. Algunas, como la propia película *Sboah* (Lanzman, 1984) constituyen recuentos de la dignidad del ser humano. Otros, como el texto de Goldhagen (1997), *Los Verdugos Voluntarios de Hitler*, ejemplos de lo contrario. En ese texto el autor plantea, a partir de un análisis muy polémico de unas pocas entrevistas, que existiría una culpa colectiva del pueblo alemán que, *conscientemente y de manera colectiva*, emprendió el Holocausto del pueblo judío. Textos en cambio como la *Crónica del Ghetto de Varsovia*, del escritor judío desaparecido Emanuel Ringelblum (2003), muestran que en el microcosmos del Ghetto existieron *también* formas crueles de conducta de unos judíos respecto a otros, y conductas horribles, pero también en ocasiones heroicas de polacos y alemanes. Finkelstein, judío cuyos padres murieron en Auschwitz, estudia en su libro *La Industria del Holocausto* (Finkelstein, 2001) la recreación y el uso político contemporáneo del dolor por parte de los lobbys sionistas de poder, expresando su indignación, en lo que le atañe, por el uso político con fines contrarios a los que él quisiera, de sus padres quemados en los hornos.

El uso político del dolor pasa por: (a) *pensamiento emocional*: la apelación al dolor como argumento político, (b) *sesgo de percepción*: el dolor propio como político, el ajeno como mal necesario o como castigo justo, pero en todo caso como algo lejano y aplicado sobre no-personas, (c) *clarividencia retrospectiva*: el dolor como realimentador del conflicto: nuevas heridas que hay que vengar, que dan razón y justificación del origen inevitable del conflicto, (d) *uso de símbolos como memorias permanentes*: la utilización por ambos bandos de iconos del dolor (p.e. los presos políticos y los mártires de ETA por un lado, versus las víctimas de ETA, los cargos políticos amenazados o determinados profesores universitarios "icono", en el caso vasco).

La realidad es que el dolor no tiene ideología:

Aunque es evidente que el dolor no cabe en los números, desde finales de los 60 se han producido cerca de 800 muertos por la acción de ETA y otros grupos, alrededor de 150 muertos por la acción policial o parapolicial fuera de enfrentamientos, malos tratos y tortura que Amnistía Internacional calcula en 4600 personas desde los años 60; la *kale borroka* que supone también graves amenazas o atentados contra cientos de personas; la extensión de las amenazas hacia periodistas o miles de representantes políticos que condicionan la vida cotidiana y sus libertades; las condiciones de detención en aislamiento durante años para numerosos presos y sus familias; o la problemática del exilio de la que existen pocos datos pero que puede estimarse en varias decenas de miles de personas (resumido de Martín Beristain y Páez, 2000, pp. 67-74).

El miedo, como forma de expresión social de la violencia, tampoco conoce ideologías. Como señala Martín Beristain, citando datos del Euskobarómetro del año 2000, sólo una de cada tres personas de la Comunidad Autónoma Vasca entrevistadas se sentía libre de hablar de política con cualquiera (44% de los nacionalistas vascos y un 20% de los no nacionalistas vascos). (García del Soto *et al.*, 2003). Obsérvese que más allá de los estereotipos de cada cual, los datos —que esperemos que alguna vez sean los únicos que sustenten las opiniones en contextos polarizados— en aquel momento reflejaban que los nacionalistas tenían mayor percepción de miedo a hablar.

Polarización

Se habla de polarización como de aquel fenómeno por el que un grupo humano desarrolla posiciones progresivamente antagónicas, respecto a un eje identitario, perdiéndose progresivamente la opción a la pluralidad de posiciones para llegar a esquemas rigidificados basados en la construcción social de arquetipos en el imaginario social del grupo. La polarización constituye la forma extrema de expresión del fenómeno de cohesión de grupo ante la presencia de alguien percibido o construido como un agresor externo. Requiere, como señalaba Martín Baró (1989), de otros elementos adicionales, como típicamente la institucionalización de la mentira.

El elemento nucleador del grupo (por ejemplo, situación de exclusión y pobreza) acaba por desplazar y anular a otros ejes identitarios (por ejemplo, etnia, religión, posicionamiento político...) y la realidad acaba siendo percibida bajo este prisma. Como señala Arancha García (García del Soto, Martín Beristain, Pérez-Sales, 2003) en el caso de Bosnia:

Hay una transformación del imaginario social, y así de 1989 a 1992 ciudadanos que se autodefinían como “yugoslavos”, “carpinteros” o “mujeres”, pasan a considerarse “bosnios asediados”, “croatas marginalizados”, “serbios invadidos”, etc. y a definir sus enemigos naturales, que resultan ser históricos, sobre la base de la reactualización selectiva de historias. Estas identidades redefinidas se expresan de forma rotunda: “ellos son esencialmente malos, peores que nosotros”, e impiden percibir otras necesidades básicas: “no quiero la guerra, ni perder lo que tengo (p. 15).

En este proceso el papel de los medios es decisivo y regulado por las instrucciones y consignas del sector político más afín al mismo: (a) utilizando un lenguaje connotado, con términos pactados, (b) acompañando las noticias de agencias con columnistas de cuya opinión el periódico no se responsabiliza, (c) evitando reflejar la otra parte de la realidad, aquella que cae en el polo opuesto, (d) alternativamente, otorgándole espacios marginales sólo para ejemplificar su maldad y perversión constituyentes e irredentas, (e) asumiendo la posición propia como representativa de la “mayoría sociológica”, frente a la minoría desadaptada.

Es importante la distinción entre medios y sociedad. La polarización expresada en las declaraciones públicas de los políticos o intelectuales afines a ellos, o en

las zonas de opinión de los periódicos no tienen porque representar una auténtica polarización social, sino el intento sistemático de lograrlo. La realidad indica que el nivel de conflictos entre familias, dentro de comunidades o entre comunidades es muy inferior al que cabría esperar si uno se guiara por los elementos anteriormente citados. Las encuestas sociológicas y los sucesivos procesos electorales indican una cohesión social mayor que la esperable. Así, por ejemplo, según el último Euskobarómetro en el momento de escribir estas páginas (diciembre 2004) el 70% de entrevistados nacionalistas y *no nacionalistas* del País Vasco son partidarios de hablar libremente de la autodeterminación de Euskadi, tema tabú para los partidos (y una parte importante de ciudadanos) del resto del Estado que, en sus manifestaciones públicas, se empeñan en reflejar esta opción como minoritaria y negligible. En el Euskobarómetro de agosto del 2003 se reflejaba como siete de cada diez vascos responsabilizaban a la clase política y a sus divisiones del clima social y de crispación del País Vasco. Una gran mayoría de ciudadanos entendía que los partidos políticos generan tensión, discusiones y crispación en su entorno cotidiano inmediato. Esta percepción mejoró a lo largo del año 2004 con el cambio de gobierno (catorce puntos), dando cuenta de la menor presión violenta, por un lado, y del nuevo clima que estaba produciendo el cambio político. Además, esta tensión seguía afectando, casi por igual, a nacionalistas (55%) y no nacionalistas (59%) y a todos los electorados con una homogeneidad que no se detectaba en ningún otro indicador.

Este tipo de datos deberían llevar a la reflexión a la clase política y a los intelectuales que sirven a sus intereses dando aval pseudo-científico a los argumentos de la polarización y el enfrentamiento social.

Sería ingenuo afirmar que estas actitudes de la clase política provienen de una maldad innata de uno y otro bando. Los discursos radicales y polarizantes se reproducen porque son rentables electoralmente. Y son rentables electoralmente porque existen capas importantes de población que se adhieren a estos discursos simplistas y planos. Un poeta es reconocido socialmente cuando pone palabras a los sentimientos de otros. Un político parece tener éxito cuando pone palabras a la frustración y al resentimiento colectivos, como claramente señalan los estudios históricos sobre el origen y triunfo del nazismo, por vía electoral. Algo debe haber para que el discurso político encuentre eco y funcione como capitalizador social. Hay, por tanto, una corresponsabilidad entre los partidos políticos y sus líderes y los ciudadanos que les votan como expresión de su propio miedo.

Los estudios de Milgram (1992) y otros muestran que puede llegarse a extremos de sadismo y daño al otro mucho mayores cuando no se es directamente quien inflinge el daño, sino que éste se hace de manera delegada a través de un tercero, ejecutor. Los políticos se constituyen, así, en el anónimo brazo ejecutor del miedo y la frustración colectivas de quien se limita a asistir a la realidad de la sociedad del espectáculo desde la comodidad de su televisor. Sólo así se entiende un Bush reelegido con más de 400.000 muertes inútiles y despiadadas de civiles iraquíes en su conciencia (y la del resto de norteamericanos por extensión), o la tardanza en recibir un voto de castigo, y la relativamente poca severidad de éste para la magnitud de los errores visionarios, del ex presidente Aznar en España. Hay una responsabilidad compartida entre quienes ejercen funciones de representación social sin respetar la ética del juego, y quienes les eligen desde el anonimato, la distancia y el miedo.

Resumen y Conclusiones

Las situaciones de violencia conllevan, con frecuencia, cuestiones referentes a las identidades en conflicto. A través de algunos ejemplos del trabajo diario en

derechos humanos algunas situaciones paradigmáticas pueden servir como marco de reflexión sobre los falsos dilemas alrededor de la identidad. La idea que atraviesa todas ellas es el hecho de que las identidades no son únicas, sino múltiples, no son estáticas, sino dependientes del contexto, tienen sus raíces en los procesos de enculturación, pero pueden ser transformados por experiencias extremas en general y la violencia política en particular. Desde ésta óptica hay que pensar en las identidades del conflicto, las identidades en conflicto y el conflicto de identidades como formas de reajuste de la persona ante contextos de violencia. Estos reajustes, que pasan generalmente, como demuestran los estudios sociológicos, por la convivencia sin problemas en la multiplicidad y la complejidad, resultan amenazadas por el discurso basado en tópicos y descalificaciones, en arquetipos y falsedades generalizadoras, por el juego de la polarización y el uso partidista de símbolos e identidades que pretenden trasladar (y parcialmente consiguen) a los ciudadanos un debate que sólo a algunos beneficia, fomentado por un entramado de intereses económicos y de círculos intelectuales afines a cada opción y que encuentran por esta vía espacios de notoriedad que de otro modo difícilmente encontrarían. Las identidades, así, se convierten en camisas de fuerza, corren el riesgo de rigidificarse y convertirse en elementos de coacción personal y colectiva y no de liberación y riqueza.

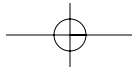
Los estudios muestran que cuando la perspectiva social y política coexiste con una mirada al ethos individual, en la aceptación de la multiplicidad de prismas y realidades de cada persona y comunidad, la mayoría de los dilemas y conflictos asociadas a las identidades son falsos dilemas y falsos conflictos.

La cultura, el sentimiento de pertenencia a una cultura, las peculiaridades étnicas, son las grandes víctimas y no los grandes causantes de algunos de los conflictos contemporáneos.

El reto es dejar de lado el ruido ensordecedor de las palabras huecas y altisonantes, de las falsas dicotomías y aceptar que la realidad es mucho más compleja y rica. Eso es lo que nos puede salvar y lo que debe preservarse a toda costa. Y esa debería ser la tarea conciliadora de la ciencia en general y la psicología social en particular. La palabra y los números como nuestra arma de paz.

Referencias

- ABUELAS DE PLAZA DE MAYO (1997). *Restitución de niños*. Buenos Aires: EUDEBA.
- AMERY, J. (2000). *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pre-Textos (original de 1977).
- ANTELME, R. (2001). *La especie humana*. Madrid: Libros de la Arena (original de 1947).
- ASOCIACIÓN PRO-BÚSQUEDA. (2001). *El día más esperado*. El Salvador: UCA Editores.
- BECKER, D., MORALES, G. & AGUILAR, M. I. (Eds.) (1995). *Trauma psicosocial y adolescentes latinoamericanos*. Santiago de Chile: ILAS.
- CALHOUN, L. G. & TEDESCHI R. G. (1999). *Facilitating Post-traumatic Growth*. Londres: Lawrence Erlbaum.
- CASTILLO, M. I. & PIPER, I. (1998). *Voces y ecos de violencia. Chile, El Salvador, México y Nicaragua*. Santiago de Chile: ILAS.
- FINKELSTEIN, N. G. (2001). *La industria del Holocausto*. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío. Madrid: Siglo XXI.
- GARCÉS, M., MILOS, P., OLGUIN, M., PINTO, J., ROJAS, M.T. & URRUTIA, M. (Comps.) (2000). *Memoria para un nuevo siglo*. Santiago de Chile: Lom.
- GARCÍA DEL SOTO, A., MARTÍN BERISTAIN, C. & PÉREZ-SALES, P. (2003). *Resolución de conflictos: una perspectiva psicosocial crítica*. (mimeo)
- GOLDHAGEN D. (1997). *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*. Madrid: Taurus.
- KLEIMAN, Y. & SPRINGER-AHARONI, N. (Eds.) (1995) *The anguish of liberation. Testimonies of 1945*. Jerusalem: Yad Washem.
- KORDON, D. R. & EDELMAN L. I. (1986) Efectos psicológicos de la represión política. Buenos Aires: Sudamericana-Planeta.
- LANZMAN C. (1984). *Sboab*. (película)
- LEVI, P. (2000). Los hundidos y los salvados. Barcelona: Aleph (original de 1987).
- LINLEY P.A. (2003). *Positive adaptation to trauma: wisdom as both process and outcome*. *Journal of Traumatic Stress*, 16, 601-611.
- LIRA, E. (1989). *Psicología del miedo y la amenaza política*. Santiago de Chile: ILAS
- MARTÍN BARÓ, I. (1989). *Psicología social de la guerra. Trauma y terapia*. San Salvador: UCA Editores.
- MARTÍN BARÓ I. (1990). *La adquisición de la identidad personal*. En I. Martín Baró, *Acción e ideología. Psicología Social desde Centroamérica* (pp. 121-127). El Salvador: UCA.



- MARTÍN BERISTAIN, C. & PÁEZ, D. (2000). *Violencia, apoyo a las víctimas y reconstrucción social. Experiencias internacionales y el desafío vasco*. Madrid: Fundamentos.
- MILGRAM, S. (1992). *Obediencia a la autoridad*. Bilbao: Desclee de Brower.
- NEIMEYER, R. A. & MAHONEY M. J. (1999). *Constructivismo en psicoterapia*. Buenos Aires: Paidós.
- PÁEZ, D. & BASABE, N. (Eds.) (1999). *Memoria Colectiva de hechos políticos e identidad social* Monografía. *Psicología Política*, 18.
- PÉREZ-SALES P., BACIC R. & DURÁN T. (1999). *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: una perspectiva étnica*. Santiago de Chile: Lom.
- PÉREZ-SALES, P., SANTIAGO C. & ALVAREZ, R. (2001) *Abora apuestan al cansancio. Chiapas: Fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea*. México: GAC/PRODH.
- RINGELBLUM, E. (2003). *Crónica del Guetto de Varsovia*. Barcelona: Alba. (original de 1938-42).
- SEMPRÚN, J. (1995). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets.
- STEINBERG, P. (1999). *Crónicas del Mundo Oscuro*. Barcelona: Montesinos.
- VÍNYES, R., ARMENGOL. M. & BELIS, R. (2002). *Los niños perdidos del franquismo*. Barcelona: Nuevas Ediciones de Bolsillo; Debolsillo.
- VIÑAR, M. & ULRIKSEN, M. (1993). *Fracturas de la memoria. Crónica de una memoria por venir*. Uruguay: Trilce. (puede descargarse en <http://www.gac-enred-o.org/bib/psiclin-trauma.htm>) http://www.ehu.es/cpwweb/pags_directas/euskobarometroFR.html
- WONG, T. P. & FRY, P. S. (1998). *The human quest for meaning*. Londres: Lawrence Erlbaum.

