

**Sentimiento y (sin)razón política: reflexiones sobre el
caso vasco**
Annabel Martín
(Dartmouth College, New Hampshire)

**SENTIMIENTO Y (SIN)RAZÓN POLÍTICA: REFLEXIONES
SOBRE EL CASO VASCO**
*EMOTION AND POLITICAL (UN)REASON: REFLECTIONS ON
THE BASQUE CASE*

Annabel Martín
(Dartmouth College, New Hampshire)

I/C - Revista Científica de
Información y Comunicación
2009, 6, pp383-405

Resumen

El trabajo presenta una reflexión sobre el papel que juega la emotividad tanto en la reproducción del terrorismo político de ETA como en los lugares que abre para la memoria a través de las artes, en cuanto que éstas perfilan parámetros posnacionales de identidad capaces de desestabilizar el enquistamiento terrorista.

Abstract

The paper proposes a reflection on the role that emotion plays both in the reproduction of ETA political terrorism and in memory spaces carved out through Arts, as Arts outline new post-national parameters of identity capable of destabilizing terrorism's endurance.

Palabras Claves

Violencia política / ETA / Memoria / Víctimas / Identidad posnacional

Keywords

Political Violence / ETA / Memory / Victims / Post-national identity

Sumario

1. Introducción
2. ¿De qué crimen se trata?
3. Violencia heredada
4. La nación de la memoria

Summary

1. Introduction
2. Which Crime?
3. Inherited Violence
4. A Nation of Memory

-So you've returned to the bosom of the tribe.
 -Yes, I have. Isn't that odd?
 -Not very. The one who has gone home.
 You've read the *Odyssey*.¹
 Philip Roth, *Deception*

Los personajes de las novelas de Philip Roth, preocupados por las diferentes arquitecturas sobre las que construyen sus señas de identidad, viven sus vidas enredados, en la mayoría de los casos, reflexionando obsesivamente sobre el grado de memoria generacional (judía) que les es necesario para constituirse en seres políticos de relativa tranquilidad moral. Son personajes conscientes de la deuda moral y política que heredan tanto por parte de familia (el desarraigo de la inmigración) como por parte colectiva (el holocausto); sin embargo, el marco de la sociedad norteamericana les concede, en la mayoría de los casos, un espacio para no quedar encallados en una memoria mítica, estranguladora de libertades personales e inspiración y pócima estéril de la violencia política. Philip Roth siente admiración por los padres de sus personajes, judíos emigrados a una democracia liberal que creyeron, como lo hace todo emigrante, que los esfuerzos y sacrificios personales abriría las puertas y facilitaría la vida de sus hijos. El contexto norteamericano opera en la narrativa de Roth a pleno rendimiento con su ideario dogmático y optimista de paraíso de oportunidades capitalistas y fe ciega en el progreso tecnológico moderno, ideología que permite al inmigrante convivir psicológicamente con su desarraigo y andar un futuro mejor para su familia. El experimento no puede por menos que fracasar para los personajes que se enfrentan cara a cara con las contradicciones del modelo, personajes éstos de segunda generación, plenamente integrados en el Newark (New Jersey) de Roth pero menos protegidos frente a sus excesos. Para los que emigran, la distancia física y cultural con respecto al holocausto sí que los libera en mayor o menor grado de la impronta imborrable de una violencia entendida como herencia histórica de primer orden. Geografía y memoria histórica se enredan "positivamente" en el mundo de ficción de Roth a medida que esa segunda generación de Hijos en suelo norteamericano va perdiendo la piel de la extranjería del Padre-Emigrante; sin embargo, nunca conseguirán desprenderse de la deuda filial innumerable con la que tendrán que aprender a lidiar, o resolver, "con el machete del remordimiento" (Roth 1993, 151) a lo largo de sus vidas². Para esta segunda generación, no se trata tanto de un proceso de "asimilación" (que

1 "Así que has vuelto al seno de la tribu. / Sí, ¿no es extraño? / La verdad que no me sorprende. El que regresa a casa. Has leído La odisea." Nota: todas las traducciones son de la autora. La paginación corresponde al original.

2 Hablo en términos masculinos porque el autor los inserta en estructuras familiares tradicionales y autoritarias imbuidas en la patología identitaria Padre-Hijo.

también) al mundo norteamericano como de descolocar los centros de éste y obligarse a confrontar la enorme complejidad humana que la compone. A pesar de las discriminaciones étnicas o las luchas políticas de clase, el Hijo-del-Emigrante de Roth encuentra en suelo norteamericano un camino personal con una dosis suficiente de perdón hacia el pasado. En otras palabras, supera lo que podríamos denominar el "nacionalismo generacional" que los hijos de judíos y palestinos en tierras más lejanas sí confrontan con mucha mayor crudeza, condenados por sus circunstancias históricas a no poder rendir homenaje al Padre por otras vías que no sean las de la lógica filial más tradicional: las del honor, lealtad y obediencia. Son éstas las líneas maestras que inspiran las siguientes reflexiones sobre la situación de violencia del País Vasco.

1. ¿De qué crimen se trata?

El 22 de abril de 2007, en el Palacio Euskalduna de Bilbao, el lehendakari Juan José Ibarretxe se dirigió a un auditorio de más de un millar de personas entre los que se encontraban familiares de víctimas del terrorismo de ETA, representantes de todas las fuerzas políticas (a excepción del Partido Popular y de EHAK), agrupaciones sindicales y varias asociaciones de víctimas del terrorismo³. Allí dijo:

La paz y la convivencia sólo pueden construirse sobre los cimientos de la verdad y de la justicia. No estuvimos a la altura de las circunstancias como sociedad frente a las penurias y sufrimientos que un día y otro también padecían cientos de familias en este país. Sin embargo, creemos que aún estamos a tiempo para pedir perdón por ello.

Aquellos momentos fueron especialmente complicados para toda la sociedad española, ansiosa por ver el final del terrorismo de ETA, pero fueron particularmente graves para la sociedad vasca: nuevamente se vieron frustradas las esperanzas de una Euskadi democrática normalizada, es decir, aligerada de ese nacionalismo generacional cargado de tintes identitarios amnésicos y tan poco compasivos. Quedaban aplazados nuevamente los imaginarios para construir una Euskadi progresista, preocupada por su calidad de vida en sus múltiples frentes (la sanidad, el medioambiente, la educación, el coste y acceso a la vivienda, los jóvenes, las artes, la atención a los mayores, la emigración, la investigación, la seguridad laboral, el desarrollo y crecimiento económico sostenibles, etc.). Se volvió una vez más al ciclo repetitivo y

³ Las dos asociaciones de víctimas del terrorismo que no asistieron al acto fueron el Colectivo de Víctimas del Terrorismo en el País Vasco (COVITE) y la Asociación de Víctimas del Terrorismo (AVT).

disfuncional de los escoltas, de las formaciones políticas ilegalizadas, de la falta de libertad de pensamiento, de los excesos lingüísticos, de la situación de los presos de ETA y de sus familiares: leños de un fuego de lento y tóxico consumo.

Habían transcurrido cuatro meses largos desde el atentado de ETA en la terminal T4 de Barajas, donde se sumaron dos muertos más a la larga lista de víctimas del terrorismo, esta vez dos ciudadanos ecuatorianos, emigrantes y residentes en Madrid con sus familias, muertos bajos los escombros del parking desplomado. Los más curtidos en la política de ETA, siempre dudaron de las verdaderas intenciones de la banda armada durante la tregua, e incluso se tenían dudas sobre si el Estado español, lo que ETA denomina "los límites estructurales de la Constitución española" (*Gara* 8 de abril 2007), permitirían hablar del futuro de la territorialidad de manera creativa bajo parámetros nuevos. Otros más ingenuos y creyentes en el poder de la voluntad política, entre los que me incluyo, pensamos que esta vez la tregua iniciada el 22 de marzo del 2006 era diferente: ETA había anunciado un alto al fuego permanente y el Presidente del Gobierno, el socialista José Luis Rodríguez Zapatero, parecía dispuesto a atajar este problema tratándolo no solo como un asunto de estado sino también como una problemática con raíces históricas, culturales y psicológicas. Muchos vimos con buenos ojos el que políticos y personas del ámbito universitario muy experimentados estuvieran a cargo de las conversaciones, como Jesús Eguiguren, o el que se siguieran pautas de negociación con ETA en foros internacionales para el diálogo. Frente a las actitudes de miedo a desmembrar el estado, necesitado de múltiples manifestaciones de bandera (la política que animaba el Partido Popular), Zapatero, con su actitud frente al terrorismo y el modelo estatal, demostró que poseía, por el contrario, una idea de "patria" más desmitificada, laica y plural. Una formulación que exigía menos banderas y más profundización en las posibilidades legales y en el ámbito de la vida cotidiana para encontrar una solución. Pero no había llegado la hora. El atentado de Madrid ya anunciaba la frustración del proceso a pesar de que Arnaldo Otegi, líder de la ilegalizada Batasuna e interlocutor en las conversaciones con ETA, seguía animando a no dar marcha atrás. En una entrevista en *La Vanguardia* publicada el 25 de febrero de 2007, a los dos meses del atentado, declaraba que "el proyecto independentista sólo se puede construir a través de las vías pacíficas y democráticas", vías que consistían en "seducir democráticamente a la ciudadanía" para recabar su apoyo a favor de un marco de autonomía para cuatro territorios: los tres del País Vasco más Navarra.

ETA anuncia la ruptura de la tregua el 5 de junio de 2007, y con ello se vuelven a secuestrar y paralizar los procesos de diálogo y de normalización política. Las razones que ETA esgrime para el fracaso de este proceso no coinciden con las aducidas por partidos como el PSOE o el PNV. Patxo Unzueta resumía muy bien la postura "constitucionalista" cuando

explicaba el fracaso político así: "A diferencia de Irlanda, no hay margen para concesiones políticas que no sean abiertamente incompatibles con la pluralidad de la sociedad vasca". Y pide prudencia: "Dar satisfacción a las pretensiones de ETA (sobre Navarra o la autodeterminación) provocarían una situación mucho más inestable y seguramente de más violencia (de diferentes signos) que la actual" (*El País* 21 de junio de 2007). En la misma línea se situaba el socialista Ramón Jáuregui cuando al enumerar las lecciones aprendidas y los errores cometidos durante el proceso afirmaba en el periódico *El Correo* el 14 de junio de 2007 que "el diálogo sigue anclado en unas pretensiones ilegítimas, por antidemocráticas y por ilegales". Para Jáuregui, de ahora en adelante no cabe más diálogo que el dirigido "a resolver las circunstancias humanas y operativas de la disolución de la banda", es decir, a ETA no le competen decisiones políticas que solamente podrán tomar los partidos y los ciudadanos en consulta popular.

Quedan claras entonces las diferencias de fondo entre ETA y los demás partidos en cuanto al marco de referencia jurídica. Las afirmaciones de Unzueta o de Jáuregui parecían respuestas a las declaraciones de Otegi cuando éste concluía en la entrevista de *La Vanguardia* arriba mencionada que "El estado español tiene un problema estructural con un país que mayoritariamente se siente nación". Los límites jurídicos de la actual Constitución no iban a convertirse en moneda de cambio para los implicados en el diálogo con la banda armada y el intento fracasa, según el presidente del Partido Nacionalista Vasco, Josu Jon Imaz, porque "la crisis obedece a la resistencia de ETA a abandonar su viejo papel de garante o tutor de los acuerdos políticos entre partidos en Euskadi, y en el fondo, a un vértigo y miedo a hacer política por la izquierda radical sin el tutelaje de las armas" (*El País* 10 de junio de 2007). ¿Se quería inmiscuir ETA "en el otro carril," como sugiere el periodista Josu Juaristi del diario *Gara* en una entrevista con la banda (8 de abril de 2007)? La respuesta de ETA es contundente. Para ellos, el proceso político iniciado con el gobierno socialista a lo largo de aquellos meses nunca se llenó del verdadero contenido político (la territorialidad y el marco de decisión) por el que ETA dice estar en su lucha armada. Igualmente, el continuo acoso policial a sus miembros dentro y fuera de las cárceles y al entorno social y político de Batasuna por parte de la Policía Autónoma Vasca fueron vistos por ETA como una tregua unilateral, incumplida por parte de sus interlocutores. Se "justifica" el atentado de Barajas como un "ajuste de cuentas":

Barajas fue una acción armada de respuesta a los ataques permanentes del Gobierno español. ETA manifestó en agosto que si seguían los ataques contra Euskal Herria respondería, y así lo hicimos el 30 de diciembre. [...] Hasta aquel momento, y aún hoy, el Gobierno español no ha respetado sus compromisos de alto al fuego y tampoco ha mostrado una intención clara de cumplir esos compromisos. (*Gara* 8 de abril de 2007).

Con su vuelta a la violencia, ETA retorna a un espacio de poder político regulado por el terror, un espacio que el historiador camerunés, Achille Mbembe, califica como de "soberanía necropolítica" (2003), una soberanía surgida de la equiparación ontológica entre el poder del estado y el poder del grupo terrorista para determinar quién de los dos posee "el poder y la capacidad para dictar a quién se le perdona la vida y quién debe morir" (Mbembe 2003, 11)⁴. En el caso del terrorismo de ETA, podríamos decir que es la gestión de la vida-muerte la que hace que la organización modele políticas de exterminio similares a las estudiadas por Mbembe en los contextos coloniales. Para el autor, el estudio de la violencia colonial pone en entredicho la visión optimista de la modernidad (consenso, libertad, racionalidad) al destapar el fango de las "cloacas" del estado y manifestar las contradicciones estructurales de la democracia en sus políticas de convivencia, soberanía y libertad⁵. O para complicar las cosas un poco más: el mundo ideológico de ETA conjuga simultáneamente un discurso claramente moderno - "Hemos valorado y manifestado permanentemente que la solución del conflicto llegará por medio del diálogo y la negociación. [...] Que nadie se engañe, nuestro compromiso es con un proceso que dé una salida democrática verdadera al conflicto" (Gara 8 de abril de 2007) - con afirmaciones del tipo:

ETA seguirá luchando hasta conseguir sus objetivos fundacionales. No queremos abrir ningún debate. Hoy, y en las condiciones que vive nuestro pueblo, pensamos que siguen vigentes las razones para utilizar la lucha armada y mientras sea así seguiremos en ello. Una cosa es ofrecer un cese de las acciones, ya que entendemos esto también como un instrumento de nuestra lucha, porque entendemos que el enemigo o la otra parte también entra en una situación de "alto el fuego" o de distensión. Pero otra cosa bien distinta es reflexionar que practicar la lucha armada no es necesario. Esa situación la vemos lejana en las actuales condiciones. Eso podrá llegar cuando veamos que en Euskal Herria hay suficientes condiciones democráticas y suficientes garantías para mantener esa situación. (Gara 8 de abril de 2007).

La voluntad de ETA se confirma en la reanudación de actividades armadas en agosto de 2007 al colocar un coche bomba en la casa cuartel de la Guardia Civil de Durango (Vizcaya), causando cuantiosos daños materiales a las instalaciones policiales y a las viviendas del barrio obrero

4 Original: "the power and the capacity to dictate who may live and who must die".

5 En este sentido, recomiendo a los lectores el texto de Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993).

más próximo. "¿Hasta cuándo va a durar esto?" (*El País* 25 de agosto 2007), se preguntan muchos vecinos afectados por lo que pudo haber sido y no fue esta vez; ¿hasta cuándo "la instrumentalización de la existencia humana y de la destrucción material de cuerpos humanos y de poblaciones" (Mbembe 2003, 14)?⁶ ¿Cuál es la lógica política que impulsa a ETA a definir la soberanía como el "derecho a matar" propio de todo estado moderno según Michel Foucault? ¿Qué impulsa a la complicidad más o menos explícita con la banda armada? Son preguntas difíciles de abordar. Intentemos trazar una vía de reflexión que comience por analizar el papel que juega la otredad, la víctima, en la sociedad vasca. Al mismo tiempo, téngase en cuenta que, además del silencio de las víctimas, se da cita otra clase de victimización más sutil y generalizada, implicando a la sociedad vasca en su conjunto: la transmisión generacional del conflicto y su "normalización" cotidiana a lo largo del tiempo, permeabilizando todos los aspectos políticos o culturales del País Vasco. A pesar de ello, siguen siendo necesarios los espacios de reflexión crítica y, como motivo de esperanza, recordar siempre que, como diría la poeta Julia Otxoa, "En medio de todo esto, / los niños siguen arrojando / sus caídos dientes a la luna, / suplicando nuevos alfabetos de hueso / para nombrar la vida" (*La nieve en los manzanos*, pg. 15).

2. Violencia heredada

Resulta frecuente encontrar en los medios de comunicación españoles reseñas de libros, artículos de opinión, columnas de invitados, programas de radio, incluso debates televisivos donde se discute desde diferentes signos políticos sobre la cuestión "nacional". No se trata tanto ya del "me duele España" tan denostado -aunque ciertas campañas mediáticas del PP y de la COPE muestren lo contrario- sino de un no querer entender desde posturas centralistas por qué la izquierda periférica siente atracción por una idea de lo local, ya sea nacionalista o no. Se tilda este tipo de "entendimiento" de anacronía histórica por las ya muy manidas razones geopolíticas: en un mundo global, la "nación" local tiene mucho menos peso específico y se concluye (con demasiada prisa) que esa disminución de relevancia política a escala supraestatal obliga a pensar que son las formaciones políticas más "grandes", es decir, las centralistas o en el mejor de los casos las alianzas supranacionales, las que mejor protegen los derechos políticos y sociales de todos. Es así que la adscripción a formas de organización territorial basadas en razones culturales, lingüísticas, históricas,

⁶ Original: "the instrumentalization of human existence and the material destruction of human bodies and populations".

o incluso emotivas, quedan marginalizadas como anacronías folclóricas o simplemente como concepciones de la identidad fantasiosas e impracticables en un mundo cada vez más cercano, más homogéneo, más funcional y americanizado, a pesar de las diferencias de desarrollo entre países. El error, si cabe llamarlo así, es pensar que nuestra relación política con el lugar en el mundo de hoy es más geográfica que social, más ligada a organizaciones administrativas territoriales que a relaciones sociales entre miembros que comparten algo más que un lugar, como explica el filósofo vasco Daniel Innerarity (2004, 100).

En su reciente *Postwar: A History of Europe Since 1945* (2005), el historiador británico Tony Judt explica la validez política del concepto estado-nación en el contexto europeo actual. Sitúa su legitimidad simbólica y humana en su capacidad (la del estado-nación) para legislar y administrar aquellos aspectos de la vida política y social de los ciudadanos a nivel individual y colectivo: la seguridad ciudadana y el estado del bienestar. Argumenta Judt:

Mientras sea el estado —en lugar de un organismo supraestatal— el que pague las pensiones, asegure subsidios a los que están en paro y eduque a los niños, nunca se cuestionará el monopolio de la legitimidad política de ese estado⁷. (Judt 2005, 797).

La Unión Europea se ocupa de asuntos económicos y sociales de gran envergadura, cuestiones que son de vital importancia para todo ciudadano, pero para Judt no todo se agota en los parámetros transnacionales:

La quimera de que vivimos en un mundo posnacional o posestatal procede del prestar demasiada atención a los procesos económicos 'globalizados' [...] y por asumir que ese mismo tipo de énfasis transnacional es el que opera en las demás esferas de la vida humana. Desde la óptica de la producción y el comercio, indudablemente, Europa se ha convertido en un fluido organigrama transnacional. Pero como espacio de poder o de legitimidad política o de afinidades culturales, Europa sigue siendo lo que ha sido siempre: un cúmulo conocido de estados-partículas. El nacionalismo tuvo su momento; pero las naciones y los estados perduran. (Judt 2005, 798-799)⁸.

7 Original: "So long as it is the state—rather than a trans-state entity—which pays pensions, insures the unemployed, and educates children, then that state's monopoly of a certain sort of political legitimacy will continue unchallenged".

8 Original: "The illusion that we live in a post-national or post-state World comes from paying altogether too much attention to the 'globalized' economic processes [...] and assuming that

Más cerca de casa, el escritor Bernardo Atxaga explica la persistencia de los sentimientos locales no tanto por la legitimidad política que las estructuras estatales o nacionales puedan aportar, sino por su capacidad explicativa y seguridad psicológica para hacer frente a las incertidumbres de la nueva causalidad que gobierna el mundo global. Atxaga apuesta por la vía gnoseológica-afectiva para justificar y defender la persistencia de lo local:

Con la globalización, el mundo, lo exterior, lo que conforma nuestra circunstancia, se ha hecho fuerte, laberíntico, inextricable, y ha devuelto al hombre al estado anímico deplorable, peor que el que debían de tener aquellos primeros hombres que, sin poder comprender los fenómenos naturales, temblaban al oír un trueno. (Atxaga 199, 18-19).

Defender lo local como punto de apoyo gravitacional para la existencia no significa para la política, por su lado, embarcarse en un proyecto nacionalista decimonónico. Innerarity así lo confirma cuando entiende que la nueva lógica política que abre la Unión Europea no es la oposición entre el estado nacional *múltiple* o el territorio federal *único*, sino "la multiplicación de los niveles de territorialidad" (2004, 106) con los que podemos imaginar y vivir nuestra ciudadanía. Cuando la identidad política no se concibe dentro de esa oposición se ven con mayor claridad las contradicciones por las que pasa nuestra Europa actual con el resurgimiento del nacionalismo identitario de estado, como lo demuestran la última campaña electoral francesa, la actitud xenófoba ante la inmigración y el cambio de color de Europa, los rebotes extremistas de banderas preconstitucionales en España o la nueva identidad alemana más amnésica con sus excesos nacionalistas del pasado. Nuestro momento histórico necesita de una teorización de la nación, de lo local, desde la izquierda, perfilar ópticas que repiensen las configuraciones identitarias clásicas sin por ello "criminalizar" una idea de nación no centralista basada en esas nuevas versiones de ciudadanía. Para Atxaga, se trata de formular un imaginario profundamente historizado, desmitificado, carente por igual de utopías agrarias decimonónicas, machismos atávicos, modelos heroicos de identidad y de fronteras culturales impracticables. Pensar la identidad en términos nacionalistas es para este escritor:

similarly transnational developments must be at work in every other sphere of human life. Seen uniquely through the lens of production and exchange, Europe has indeed become a seamless flow chart of transnational waves. But viewed as a site of power or political legitimacy or cultural affinities Europe remained what it had long been: a familiar accumulation of state-particles. Nationalism had largely come and gone; but nations and states remained".

un concepto más allá de lo palpable, más allá de lo físico. Entonces me parece que está fuera de la historia y eso es oteicismo, que está muy bien cuando se hace escultura pero muy mal en política. Es pensar que hubo un algo que definía, que construía el sujeto vasco allá en la prehistoria y que eso es el núcleo duro que se ha mantenido. Esas definiciones, que no tienen que ver con la historia, que también se utilizan en el nacionalismo español, son peligrosas políticamente [...] definamos nuestra sociedad culturalmente y además digamos que es pluricultural y pluriétnica [...]. Además de ser más práctico, todo esto me parece algo aceptable y tranquilizador para la sociedad vasca. (Atxaga 1997, 27).

El terrorismo de ETA obliga a los ciudadanos/as de esta comunidad a combinar simultáneamente momentos contra-democráticos de violencia política con cuestiones como la globalización, la identidad cultural, el crecimiento económico y las aspiraciones colectivas de mayores grados de autogobierno dentro del contexto español y europeo. En Euskadi, el capitalismo global negocia con formaciones ideológicas más "antiguas" de identidad nacional y cultural a la vez que ETA amenaza con momentos de ruptura que obligan a volver a poner los pies sobre el suelo, repensar ciertas quimeras y aprender a trazar una ruta política que incluya ciertamente una pedagogía para la paz y la convivencia⁹.

Si tomamos la ciudad de Bilbao como paradigma de lo que estoy tratando de estudiar, vemos que todos los proyectos englobados bajo la bandera urbanística de Bilbao 2000 (desde el Museo Guggenheim de Frank Gehry a la reconversión de la península de Zorrozaurre por Zaha Hadid) apuntan a estas contradicciones. Sería un tremendo error y falsificación histórica olvidar el pasado industrial de la capital vizcaína, sus astilleros, talleres, y altos hornos, es decir, su lucha contra el capitalismo del siglo XIX y XX: las luchas de clases, los desastres medioambientales, el crecimiento urbano desorganizado, su enmarañada y complicada modernidad. Los nacionalistas vascos han transformado este legado industrial de ambas márgenes de la ría del Nervión, su cultura política y sus gentes, en borraduras históricas - quién sabe si inspirados a su vez por el tesón con el que la dictadura borró de nuestros imaginarios todo lo republicano, todo lo democrático. Hoy se presentan en dos nociones identitarias vascas aparentemente en oposición. Por un lado, "lo vasco," es una "marca" que uno adquiere cuando participa en las instalaciones turísticas de alta cultura tipo Museo Guggenheim Bilbao, Palacio Euskalduna, o el Kursaal de San Sebastián: un nacionalismo de diseño

⁹ En otro contexto he escrito sobre los modelos nacionales que operan en la sociedad vasca actual. Véase mi artículo, "A Corpse in the Garden: Bilbao's Postmodern Wrappings of High Culture Consumer Architecture" (2003).

avalado internacionalmente por firmas arquitectónicas de alto valor en el mundo global. Por el otro lado, lo vasco puede seguir siendo un residuo atávico que toma cuerpo en el rescate nacionalista y desvirtuado de la lengua vasca y en la vuelta nostálgica a un paisaje vasco "intacto" pero postmoderno formulado como mitología rural utópica, tierra hermosa de mar y montaña por la que merece luchar (con las armas incluso) por su independencia.

En *La transparencia del mal: Ensayo sobre los fenómenos extremos* (1991), el filósofo francés Jean Baudrillard postula que la violencia contemporánea por excelencia, la producida en nuestra hipermodernidad y característica de nuestro momento histórico, es el terror (1991, 83). Según el filósofo, en el mundo desarrollado vivimos una *violencia-simulacro* constante, es decir, no una violencia de *cuerpo a cuerpo* sino una simbólicamente latente, en suspenso por así decir (1991, 84). En cambio, cuando cristaliza en la forma de violencia terrorista, es decir, cuando toma "cuerpo", ello no es el resultado directo de una situación política límite, fuera de control, en un conflicto. Por el contrario, el terror es "la forma explosiva que adopta la ausencia de acontecimiento" (1991, 84); en otras palabras, la violencia terrorista sería la respuesta de algunos ciudadanos al sometimiento por parte de los estados a realidades políticas vacías: una forma de sustantivar la realidad en la des-realidad misma.

En la reflexión sobre el terrorismo etarra, este estado de cosas tiene unas repercusiones simbólicas que merecen la pena contemplar. Por una parte, la supuesta "anacronía" del conflicto vasco, el cansancio histórico de su persistencia en lo que para muchos es una democracia funcional con amplias cotas de autogobierno local, cobra otro sentido si lo entendemos dentro del modelo de Baudrillard (2005). Para el filósofo la "guerra" es el paradigma político operativo de nuestro momento histórico, filtro por el que pasa todo tipo de disidencia en la actualidad. En sus palabras:

Más allá de la guerra se lleva a cabo una desprogramación sistemática del crimen y de todo aquello que pudiera interrumpir el orden de las cosas, el orden policial del planeta. En esto se ha convertido el poder "político" de hoy en día. No es el resultado de una voluntad positiva; es sencillamente el poder negativo de la disuasión, de la salud pública, de la vigilancia policial, una inmunidad policial profiláctica. (Baudrillard 2005, 118)¹⁰.

¹⁰ Original: "Looming beyond the war [is] a systematic de-programming not only of all crime, but of anything that might disturb the order of things, the policed order of the planet. That is what "political" power comes down to today. It is no longer driven by any positive will; it is merely a negative power of deterrence, of public health, of security policing, immunity policing, prophylaxis".

La seguridad así como la paz han dejado de ser un pacto negociado de derechos humanos mínimos para tornarse en la mera falta de disidencia y resistencia al modelo político regido por el capitalismo. Además, si el acto contra-terrorista tiene por objetivo único la anulación de la historia (1991, 119), por muy impracticable que pueda ser, ¿no será el acto de terror (la disfuncionalidad sistémica) el momento de introducción por la vía negativa de lo que nunca debería haber sido expulsado: la energía contestataria, de resistencia y de protesta, que el capitalismo quiere extirpar con el recurso del miedo? ¿Anacronía etarra entonces? La fascinación por la violencia de muchos jóvenes se explica (parcialmente y sólo desde un punto de vista teórico) como una reacción a este estado de cosas. La respuesta violenta emerge entonces -sin tener en cuenta la valoración moral de la misma- como el contrapeso a "nuestra propia desaparición en tanto que sociedad política, que los pseudo-acontecimientos 'políticos' intentan desesperadamente camuflar" (Baudrillard 1991, 87). El terrorista, por lo tanto, transforma ontológicamente el no-acontecimiento de la realidad político-social imperante en actualidad paroxística, y desenmascara el entramado de camuflaje haciéndonos cómplices del terror, al menos en cuanto operación simbólica. No obstante, bien sabemos que este camino de destrucción sólo nos lleva a una aniquilación moral inadmisibile. ¿Podemos imaginar otro modo de sentirnos parte resistente a la profilaxis disuasoria? ¿Solo cabe el fuego? ¿Qué modelos alternativos de política de intervención surgen cuando se abandona esta lógica falocéntrica de dominio, anulación y exterminio? ¿Vivimos en un momento histórico tan desligado del suelo que la única manera de anclarse en algo "real," la única forma de combatir esa no-realidad existencial (capitalista, global, posmoderna, mitificadora) es con lo apocalíptico? ¿Existe un lugar para la compasión, para el otro, para la víctima, para la paz?

3. La nación de la memoria

Recientemente han aparecido en los medios culturales españoles debates sobre la proliferación de textos memorísticos sobre la Guerra Civil, debates que también han estado animados por la tramitación parlamentaria de la muy debatida "Ley de Memoria Histórica" (julio 2006), intento socialista de ampliar derechos y otorgar alguna reparación a aquellos que sufrieron la violencia política durante la Guerra Civil y dictadura franquista. Asimismo, con motivo del 75 aniversario de la proclamación de la Segunda República, el 2006 fue calificado oficialmente como "Año de la Memoria Histórica" (Ley 24/2006), fecha que se pensó desde las instituciones públicas como un año homenaje a:

todos los hombres y mujeres que fueron víctimas de la guerra civil, o posteriormente de la represión de la dictadura franquista, por su defensa de los principios y valores democráticos, así como de quienes, con su esfuerzo a favor de los derechos fundamentales, de la defensa de las libertades públicas y de la reconciliación entre los españoles, hicieron posible el régimen democrático instaurado con la Constitución de 1978. (Ley 24/2006).

Excede los límites de este ensayo entrar a repasar el debate en torno a la Ley de Memoria Histórica - insuficiente para parte de la izquierda, abominable para el Partido Popular - o analizar si desde las leyes del estado puede hacerse una historiografía restitutoria de la tradición democrática de España. Lo que sí quisiera estudiar en esta última sección es la importancia de la memoria para cualquier modelo de profundización democrática de nuestro país.

Se pide desde un campo dejar las cosas tranquilas, un no desatar odios y rencores por hechos transcurridos hace ya sesenta años, un utilizar el silencio y la muerte de aquéllos como instrumento de concordia social; se reclama desde otros círculos una reparación histórica de la memoria de quien no pudo tenerla; se buscan nuevos modelos de convivencia social para con los muertos y los desaparecidos, un querer incluirlos en el diálogo contemporáneo sobre la deuda que se tiene con quien perdió su vida y su futuro por una causa política de justicia, de defensa de los valores democráticos. Evidentemente, esta reflexión sobre nuestro pasado tiene una larga historia, pero su actual concretización en libros, películas, fundaciones, archivos, exhumaciones de fosas comunes o leyes marca un cambio de registro y tono que sí es consecuencia del largo proceso de consolidación democrática de nuestro país. Fruto de esta trayectoria es el hecho de que a las mujeres y los hombres de hoy se nos brinda una conquista de un espacio cívico diferente, un espacio tejido con otras coordenadas que las meramente legales. La deuda histórica contraída por la sociedad española actual con aquellos que padecieron directamente todo tipo de violaciones de sus derechos democráticos durante aquél período de nuestra historia nos llega hoy no tanto por nuevos estudios historiográficos esclarecedores de ese momento - importantes, por supuesto, en cuanto indagaciones en el pasado y en cuanto supongan un reescribir la Historia oficial - sino por la afloración de testimonios, de innumerables historias de personas anónimas normalmente excluidas de aquellos proyectos historiográficos con pretensión científica. En otras palabras, estamos ante la posibilidad histórica de recuperar y avalar las historias de nuestras familias, de contemplar por primera vez bajo una óptica gnoseológica distinta, narraciones testimoniales de víctimas de violencia política que rescatan algo de mucha mayor envergadura social que la "verdad histórica" contada desde los hechos y documentos de archivo.

Cuando centramos la discusión en torno a la víctima, en torno a los ausentes y en torno al testimonio de la vivencia de esos crímenes por parte de familiares, se recupera para la Historia con el recuerdo de los hechos no solamente a la víctima de los crímenes, rescatada ahora del anonimato de los archivos, sino también se provee un lugar para el testigo - tanto en un sentido literal de sujeto "presencial" como para quienes heredamos esa experiencia - convertido ahora en interlocutor directo con aquellos muertos. Hoy finalmente se quiere responder en público a la desgarrada pregunta reservada al ámbito privado en peores momentos políticos, la que ya se planteara aquella hermana de la antigüedad griega, la Antígona que quería saber cómo se vive con los muertos. Nuestra producción cultural actual parece contestar que es desde la memoria, y no sólo desde la Historia, como se les permite descansar, es decir, no sólo desde las grandes teorías explicativas de cultura o de política sino más a ras de suelo, en las historias concretas y colectivas, y de uno en uno.

Es motivo de reflexión, entonces, pensar si el panorama descrito en torno a la cultura testimonial y de reparación frente a la violencia del franquismo tiene un efecto positivo a la hora de considerar la situación de las víctimas del terrorismo de ETA. La falta de visibilidad de testimonios personales puede que sea sintomático de serias lagunas en la democracia vasca, secuestrada desde la transición democrática por proyectos independentistas que no dudan en poner muertos sobre la mesa de conversaciones¹¹. ¿Cómo se logran mayores grados de compasión en una sociedad donde las víctimas de la violencia han tenido que vencer concepciones sobre su persona y condición social donde se les ha tildado de manera colectiva como "merecedores" de su suerte? ¿Cómo reparar desde las instituciones a estas personas? Y más importante aún, ¿cómo hacer que la víctima -como en el caso de las del franquismo descritas anteriormente - forme parte del núcleo fundacional (identitario, si se quiere) de una sociedad vasca más generosa, con mayores cuotas de memoria y por ello más democrática?

Como punto de partida debemos admitir que lloran con la misma rabia las madres o los hermanos de las víctimas de ETA como los padres o las hijas de etarras muertos a causa de la lucha antiterrorista o torturados en nombre de la democracia. No cabe la jerarquización del dolor en el ámbito privado, en ese de las relaciones afectivas y de socialidad primarias de pariente, de vecino, o de amigo, en ese espacio civil íntimo donde estas microafectivades unen a las personas en múltiples relaciones laterales que enriquecen y complican cualquier interpretación simplista de la realidad

¹¹ Existen testimonios tanto desde el punto de vista de las víctimas del terrorismo como de antiguos militantes de ETA. Hay una labor artística (cinematográfica) en este sentido también. Lo que trato de enfatizar, sin embargo, es la falta de cultura memorística en el nacionalismo sociológico que impregna la sociedad vasca.

social. Sin embargo, desde la ciudadanía se exige rabiosamente valorar la motivación de la acción política que desencadena la barbarie y la lógica de la lucha armada dentro de un estado que busca ser democrático. Hoy no nos queda otra ficha que mover a nivel de ciudadanía que la de condenar la ética que justifica la acción terrorista y supedita la democracia vasca a un largo proceso de reconciliación civil. No podemos hacer más que tratar de entender mejor la persistencia de esta lucha y empezar a insertar en los diferentes ambientes sociales (educativos, vecinales, sanitarios, laborales, políticos, medioambientales) comportamientos y actitudes morales que apaguen con un grado de compasión ese fuego apocalíptico. Se trataría, en otras palabras, de "desactivar," de rechazar la herencia cultural del autoritarismo autocomplaciente, instigador de privilegios, debilitador de valores de justicia y tolerancia, herencia imperecedera del franquismo y que ningún milagro político, como se nos ha hecho pensar del proceso de transición política a la democracia, puede solventar fácilmente.

El escudo de Arquíloco: Sobre mesías, mártires y terroristas (2001) del antropólogo Juan Aranzadi se inserta en esta línea de reflexión. Inspirándose en el trabajo de la socióloga norteamericana Laura Desfor Edles, *Symbol and Ritual in the New Spain: The Transition to Democracy after Franco* (1998), Aranzadi sigue la argumentación "sacralizada" que propone la socióloga para el caso español y trata de entender qué hay de diferente en el País Vasco. Para el autor la transición a la democracia tras la muerte de Franco genera, en términos antropológicos, tres nuevos símbolos sagrados transicionales para la sociedad española: "el nuevo comienzo", "la reconciliación nacional", y "la democracia" como símbolo que "al coagular como 'política del consenso' permitió el rodaje del proceso ritual de la transición" (Aranzadi 2001, 540). Para la socióloga norteamericana los límites temporales del proceso giran en torno a las elecciones de junio de 1977 (la separación ritualista con el franquismo) y la aprobación de la Constitución de 1978 (la agregación de la democracia). Entre ambos destaca un espacio liminal-comunitario (los Pactos de la Moncloa de 1977) y la elaboración consensuada de la Constitución (Desfor 1998, 540).

Los problemas de fondo de este planteamiento sobre la transición residen por un lado, en la reducción del cambio a un proceso fundamentalmente institucional, y por el otro, a su limitado marco temporal que elimina lo que para Aranzadi es la heterogeneidad real del momento de incorporación a la democracia de los diferentes grupos políticos e individuos de la transición política. Para el antropólogo vasco, este modelo cobraría mayor validez explicativa si fuese capaz de contemplar los diferentes ritmos, momentos de incursión e irregularidades que todo proceso político de estas características conlleva. Así se explicaría, por ejemplo, que en los últimos años se hayan producido movimientos de aproximación hacia las instituciones de la izquierda abertzale o que últimamente se observe cierta incomodidad dentro de la derecha española (sectores del PP y de la

Iglesia) con las instituciones cuando desde ellas se trata de promover una identidad política, social, cultural y humana menos uniforme dentro del estado. Es esta heterogeneidad la que echa abajo para Aranzadi el mito del "nuevo comienzo" que extendieron los medios de comunicación e historiadores del momento al centrar el futuro democrático del país en la existencia de "inocentes" no manchados por Guerra Civil, capaces de construir el futuro sin el peso de ese bagaje histórico. Arremete Aranzadi contra esta torpeza ideológica así:

Dudo mucho que eso haya podido escribirlo un hijo de los vencidos, porque las consecuencias sobre sus descendientes de la represión, las represalias y las discriminaciones ejercidas hasta muy tarde por los franquistas contra los que perdieron la guerra distaron mucho de ser nimias o irrelevantes, como puede atestiguar cualquier hijo de republicano, de rojo o de separatista. [...] Esta tesis no la puede suscribir sinceramente un hijo de vencido que no haya manipulado su memoria y renegado de toda piedad filial. (Aranzadi 2001, 540).

Para ser efectiva, la transición democrática exigió grandes dosis de amnesia y de reescritura de la historia: el Rey Juan Carlos y la Monarquía tuvieron que ser desligados de su cohabitación con el régimen anterior; se consintió que la Iglesia Católica consagrara sus privilegios políticos, económicos y culturales indefinidamente incluso posibilitando su ingerencia en múltiples foros políticos; se otorgó un papel desmedido al Ejército en cuanto salvaguarda de la "indisoluble unidad de la Nación española"; y se diluyó el protagonismo que corresponde a la "voluntad popular, relegándolo a sujeto político secundario frente al protagonismo de la "Nación" o del Rey. Pero ante todo, se olvidó de la memoria al ningunearla frente a la Historia. Pasaron a un segundo plano todos aquellos españoles directamente afectados por la violencia franquista y necesitados de un espacio de reparación, justicia y duelo.

La tensión latente en el binomio Historia-memoria es la que parece instigar ideológicamente en algunos momentos el terrorismo de ETA, violencia que hace que estas operaciones de borradura sean constantemente recordadas y manipuladas como tales, dificultando el proceso de cierre temporal con la dictadura. Para Aranzadi, al final de la dictadura ETA logra que el "rechazo mayoritario a la violencia represiva del Estado franquista se convirtiera en apoyo, aprecio, justificación, o cuando menos, tolerancia y disculpa de su propia violencia" (2001, 568). En su misma mitología operativa la ETA de la transición promovió una continuidad histórico-simbólica entre sus militantes y los *gudaris* del Gobierno Vasco de la República y también consiguió hacer de la guerra del 36 "una guerra más patriótica que civil," (2001, 568) es decir, más una guerra de

españoles contra vascos que no una contienda donde vascos de diferentes tendencias políticas lucharon entre sí por causas y objetivos de calado político muy distintos.

A finales de los años 70, la izquierda abertzale rompió con la ideología del "nuevo comienzo" y de la "reconciliación nacional". Había una deuda histórica con Euskadi que exigía un compromiso en la lucha armada¹². Sin embargo, ETA presentaba una ceguera moral en cuanto a la piedad social a incorporar a su discurso si quería mover políticamente al país a un terreno distinto. No estaban libres de su propio enquistamiento y muerte política al seguir un modelo político y existencial que Aranzadi califica de "milenarista" por su grado de participación en los mitos de la marginalidad redentora y énfasis en la muerte y renacimiento (Aranzadi 2001, 573)¹³. Por otro lado, ese mundo complejo y heterogéneo de partidos políticos marginales, sindicatos, asociaciones civiles que cuajó en torno a Herri Batasuna fue institucionalizándose progresivamente y enfrentándose a una paradoja de muy difícil solución: "aquello mismo que la alimenta ideológicamente, la cohesionaba emocionalmente y la financia (ETA) constituye el principal inconveniente para su consolidación institucional" (Aranzadi 2001, 573). Proceso que dura hasta nuestros días en el entorno de Batasuna, como se ha podido constatar tras la ruptura de la última tregua, o el que pueda estar sufriendo la coalición de ANV en curso de investigaciones judiciales sobre su relación o no con ETA.

¿Por dónde tejer, entonces, un espacio de reconciliación? Me parece imposible no centrar cualquier planteamiento de futuro digno y pleno para el País Vasco sin otorgar una presencia central a la memoria civil, una memoria centrada en la recuperación para la sociedad vasca de las víctimas del terrorismo, de los *inocentes* no por ideología o convicción política sino por haber pagado con sus vidas por un modelo heroico, justiciero, mitológico y redentor de sociedad. No basta con discursos de perdón - imprescindibles, sin lugar a dudas - como el mencionado más arriba por parte del lehendakari Ibarretxe o con tramitar legislación como la Ley de Reconocimiento y Protección de las Víctimas del Terrorismo. Indudablemente, son medidas sustanciales por ser los primeros retoques institucionales que harán posible incorporar al Otro al discurso público. Pero, si el objetivo es perfilar una sociedad verdaderamente compasiva, es decir, una sociedad que se resiste con pasión y convencimiento a cualquier intento de empequeñecimiento moral, no basta con pequeños retoques legislativos; nuestra meta se habrá alcanzado cuando la otredad política, cultural,

12 Esta insatisfacción histórica con la política del momento también pudo verse en los múltiples grupos y asociaciones políticas de izquierda, críticos con la programación desde el estado de la transición en marcha desde la Moncloa y especialmente sensibles a los procesos estatales de amnesia selectiva y pragmática.

13 Véase su Milenarismo vasco: Edad de Oro, etnia y nativismo (2000).

sexual, racial, lingüística, de edad, clase o condición física no sea "inimaginablemente extraña o incomprensible" (Nussbaum 2001, 171)¹⁴.

La filósofa norteamericana Martha Nussbaum, teórica del sentimiento y de su engarce con la razón política, nos habla en *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001) sobre tres condiciones cognitivas que deben producirse para que se produzca en nosotros el sentimiento de la compasión: (1) el valorar el sufrimiento ajeno como agravio serio, digno de atención; (2) el tener el convencimiento de que la víctima no merece ese sufrimiento; y (3) el sentirse vulnerable y susceptible de sufrir el mismo tipo de injusticia que la víctima (2001, 306-7), siendo ésta última la condición epistemológica imprescindible para que surja la compasión entre los seres humanos. Si repasamos la falta de solidaridad hacia las víctimas del terrorismo de ETA, ¿cuántos ejemplos no podrían citarse de justificación del atentado o muerte de personas en base a la negación de alguno de los tres puntos citados anteriormente? ¿Cómo se interpretan si no los comentarios de tipo, "Algo habrá hecho," o el sentirse protegido y desvinculado de las víctimas por militar en el partido político adecuado? ¿Qué hay en la sociedad vasca, o mejor dicho, qué falta o queda por desarrollar en nuestro entorno, para que unánimemente pensemos, como nos enseña la tragedia griega de los clásicos, de que el Mal que le acontece al Otro corre ajeno a su voluntad, de que toda vida humana guarda un grado de dignidad inviolable, de que traspasar esta frontera tabú es herir a escala mítica el tejido social de la sociedad? ¿Cómo podemos desarrollar políticas, actitudes vitales, conciencias, que desculpabilicen a las víctimas? ¿Por qué ha resultado legítima en algún momento esa falta de compasión?

Nussbaum acierta al explicar cómo la sociedad que sabe incorporar esta visión "trágica" (literaria) de la compasión lo hace partiendo del convencimiento de que las víctimas son agentes sociales *antes* que víctimas. Es el paso del uno al otro lo que convierte en trágica la victimización de cualquier ser humano. Es la pérdida de esa condición en activo, el malgasto y desperdicio de creatividad y vida humana lo que convierte a la situación en trágica y despierta en los demás la escucha, la acogida, la identificación: la compasión. En el contexto vasco las fronteras entre agentes sociales y víctimas no siempre han estado claras ni han motivado el debido rechazo de la sociedad. En muchos casos, las muertes y acosos por parte de ETA no hicieron más que constatar que una parte de la sociedad los consideraba muertos "legítimos," ajenos al reconocimiento como agentes sociales de pleno derecho. Las razones de su otredad son múltiples: abarcan desde las convicciones políticas de los muertos y amenazados más recientes hasta la participación en las fuerzas represivas del franquismo de los primeros asesinados. Todos ellos tienen en común el haber sido borrados

14 Original: "unimaginably foreign or uninhabitable".

de la memoria política colectiva y el no haber encontrado su recuerdo ningún acomodo en la sociedad donde perdieron sus vidas por estar ésta todavía imbuida en una lógica política de agravio y no de reparación compasiva, e incluso de perdón.

La sociedad mejora su talante moral cuando es capaz de verse a sí misma como una colectividad compuesta por ciudadanos-víctimas y no por individuos incapaces de reconocerse en el Otro, patológicamente narcisistas. El camino para alcanzar el objetivo del reconocimiento de la otredad solo se logra mediante estructuras sociales y legales que así lo garanticen porque como Nussbaum nos recuerda, "la compasión no es espontánea" (2001, 422). Desde este punto de vista, leyes como la de La Memoria Histórica, o Víctimas del Terrorismo, comienzan a perfilar parámetros de reparación y de memoria para las víctimas y sus familias. Sin embargo, el proceso no puede terminar ahí, porque también a nivel personal, en las psicologías particulares, queda una labor ético-política a desarrollar. Y aquí es donde obra otra fuerza: la de las artes.

Se concede poca importancia al papel fundamental que juegan las humanidades (la literatura, el cine, las artes plásticas) en la formación ciudadana. Los griegos lo tenían más claro que nosotros. Sabían que los protagonistas de sus tragedias ofrecían una pedagogía ciudadana de vital importancia: permitían a los espectadores convertirse en el Otro en pensamiento y sentimiento. Y al igual que la buena fotografía, aquella que nos revela lo que Barthes teorizó en su día como el "punctum", o grado de choque emotivo (1981, 26-27) para traspasar las capas de olvido y de realidad, las artes ofrecen tanto un paisaje *espacial* (un lugar para la memoria) como una distorsión *temporal* para recrear el engarce entre pasado-presente-futuro. En el proceso de creación se atisban registros lógicos ajenos a meras convenciones temporales.

El espacio creativo que nos interesa para este proyecto traspasa nuestro sentido cartesiano de la realidad, ya que la veracidad que se busca para esta nueva pedagogía cívica es veracidad a nivel de significación, no de mimesis. La veracidad de las artes es moral, "puntual" (Barthes), ontológica por saber recuperar y transformar lo cotidiano, lo invisible, lo rutinario, en conjuro. Estamos ante un "afinamiento" de la visión, no tanto para crear una nueva realidad-suma más compleja y heterogénea (que también), sino para concebir la realidad más como un paradigma cuyo acercamiento más fidedigno signifique hacerlo desde la temporalidad simultánea, desde lo no fáctico, desde la memoria, en suma, por ser ésta la huella de nuestra humanidad recuperable.

Los escritores lo entienden muy bien. Philip Roth, el autor con el que comencé estas reflexiones, escribe en *Operation Shylock: A Confesión* (1994) sobre la veracidad de los testimonios de los campos de concentración judíos así:

¿Son las historias fieles y verdaderas? Yo nunca pregunto por su veracidad. Las considero obras de ficción, que como tantas otras, proveen al narrador con la mentira con la que podrá exponer su verdad inimaginable. (Roth 1994, 64)¹⁵.

En el contexto vasco, Bernardo Atxaga hace que uno de los protagonistas de su novela *El hijo del acordeonista* (2004), Joseba, escritor y ex militante de ETA, explique a un preso común por qué escribe historias en la cárcel: "De alguna manera hay que decir la verdad" (2001, 401). Joseba sabe que es solamente a través de la escritura, de la magia literaria, cómo en su caso "la verdad adquiere en la ficción una naturaleza más suave, es decir, más aceptable" (2004, 407). Sin esta "transfiguración" (2004, 473) estaríamos ante una realidad fáctica limitada epistemológicamente en su linealidad temporal. Como también lo afirma la crítica Annette Wieviorka en su trabajo sobre los testimonios del holocausto:

Los historiadores pueden leer, escuchar, y contemplar los testimonios sin pretender buscar lo que saben que será imposible encontrar—la clarificación exacta de los hechos, lugares, fechas, y números, incorrectos siempre con la regularidad de metrónomo—pero sabiendo además que el testimonio encierra otra clase de riqueza extraordinaria: el encuentro con la voz humana que atravesó la historia y de manera indirecta no con la verdad fáctica de los hechos sino con la verdad más sutil e indispensable de una época y experiencia. (Wieviorka 2006, 149)¹⁶.

En conclusión, la nación de la memoria será aquella que sepa construir su futuro desde el conocimiento y sensibilidad de que el pasado no es un monumento ni es un posicionamiento terapéutico, un olvido que hay que recuperar para sanar un "mal" colectivo. La moralidad que pretendimos desarrollar en estas reflexiones es política. El pasado, la memoria de las víctimas, no es un peso sobre nuestras espaldas, una deuda pendiente. O no

15 Original: "Are histories accurate and true? I myself never inquire about their veracity. I think of them instead as fiction that, like so much of fiction, provides the storyteller with the lie through which to expose his unspeakable truth".

16 Original: "Historians can read, listen to, and watch testimonies without looking for what they know is not to be found—clarification of precise events, places, dates, and numbers, which are incorrect with the regularity of a metronome—but knowing also that testimony contains extraordinary riches: the encounter with the human voice that traversed history and, in oblique fashion, not factual truth but more subtle and also indispensable truth of an epoch and of experience".

sólo es eso. Es ante todo, un nudo de saber-sentir que nos ayuda a abrir nuevos canales para luchar no sólo contra la violencia política en su sentido más literal, sino la piedra fundacional con la que buscar nuevas pedagogías cívicas para combatir la discriminación en sus múltiples facetas (lingüísticas, raciales, culturales, sexuales), para mostrarnos reticentes ante los intentos de seducción de la identidad cultural simplista, para saberse posicionarse claramente contra el racismo y la xenofobia, para entender las profundas desigualdades económicas que articulan nuestro mundo. Pero ante todo para no eliminar la disidencia. Así es como se vive con el pasado: haciendo del presente un lugar más habitable y mejor amueblado. Porque como nos recuerda Julia Otxoa, "No será desde luego / hundiendo el tenedor / en el corazón de las golondrinas, / como nos alimentaremos de libertad" (2000, 35).

Bibliografía

- Aizpeolea, L (2007, 10 de junio). Así fue el diálogo con ETA. *El País Domingo*, pp. 1-5.
- Aranzadi, J (2001). *El escudo de Arquíloco: Sobre mesías, mártires y terroristas*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Aranzadi, J (2000). *Milenarismo vasco: Edad de Oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus.
- Atxaga, B (2004). *El hijo del acordeonista*. Madrid: Alfaguara.
- Atxaga, B (1999). Echo de menos la definición de nuevo horizonte utópico. *Elkarri* 50, 18-29.
- Atxaga, B (1996). Globalización y fragmentación. En Francisco Jarauta (Ed.), *Egungo Mundaren Globalizazio eta Framentazio*. *Globalización y Fragmentación del Mundo* (15-26). Donosita: Arteleku Cuadernos.
- Barbeta, J y Orovio, I (2007, 25 de febrero). Entrevista Arnaldo Otegi, líder de la izquierda abertzale: "El Estado español no tiene que pagar un precio político a ETA ni a nosotros." *La Vanguardia*, pg 18-19. Disponible desde Internet en: <<http://hemeroteca.lavanguardia.es/preview/2007/02/25/pagina-18/55758964/pdf.html?search=Barbeta>>
- Barthes, R (1981). *Camara Lucida: Reflections on Photography*. Trad. Richard Howard. New York: Hill and Wang.
- Baudrillard, J (2005). *The Intelligence of Evil or The Lucidity of the Pact*. Trad. Chris Turner. New York: Berg.
- Baudrillard, J (1991). *La transparencia del mal: Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Desfor Edles, L (1998). *Symbol and Ritual in the New Spain: The Transition to Democracy after Franco*. New York: Cambridge University Press.
- Gilroy, P (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Hernández, J y Guerrero, C (2007, 25 de agosto). Sientes el horror de despertar pegado al techo. *El País*. Disponible desde Internet en:
- http://www.elpais.com/articulo/portada/Sientes/horror/despertar/pegado/techo/elpepipri/20070825elpepipor_3/Tes
- "Ibarretxe pide perdón a las víctimas del terrorismo etarra." *El País* 22 de abril de 2007 (vídeo).
- Innerarity Grau, D (2004). *La sociedad invisible*. Madrid: Espasa Calpe.
- Jáuregui Atondo, R (2007, 14 de junio). Lecciones para todos. *El Correo*. Disponible desde Internet en:
- <http://www.elcorreedigital.com/vizcaya/prensa/20070614/articulos_opi_viz/lecciones-para-todos_20070614.html>
- Juaristi, J (2007, 8 de abril). Entrevista a ETA: "Si desaparecen los ataques, estamos dispuestos a asumir compromisos firmes con un escenario sin violencia." *Gara*. Disponible desde Internet en:

- <<http://www.gara.net/paperezkoa/20070408/12123/es/Si/desaparecen/ataques/es-tamos/dispuestos/asumir/compromisos/firmes/escenario/sin/violencia>>.
- Judt, T (2005). *Postwar: A History of Europe since 1945*. New York: Penguin.
- Ley 24/2006. Declaración del año 2006 como Año de la Memoria Histórica. *BOE* 162 (8/7/2006), 25573-25573.
- Martín, A (2003). A Corpse in the Garden: Bilbao's Postmodern Wrappings of High Culture Consumer Architecture. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 7, 213-230.
- Mbembe, A (2003). Necropolitics. *Public Culture* 15.1, 11-40.
- Nussbaum, M (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Otxoa, J (2000). *La nieve en los manzanos*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- Roth, P (1993). *Operation Shylock: A Confession*. Random House/Vintage Internacional.
- Roth, P (1990). *Deception*. New York: Random House/Vintage Internacional.
- Unzueta, Patxo (2007, 21 de junio). El economista inglés. *El País*. Disponible desde Internet en:
- http://www.elpais.com/articulo/espana/economista/ingles/elpepiopi/20070621elpepinac_5/Tes
- Wiewiorka, Annette (2006). The Witness in History. *Poetics Today* 27.2, 385-397.