



GRAND PLACE

PENSAMIENTO Y CULTURA
PENTSAMENDUA ETA KULTURA

En nombre de la
Democracia

Demokraziaren
izenean

GRAND PLACE

PENSAMIENTO Y CULTURA
PENTSAMENDUA ETA KULTURA

2zk.

2014



Eusko Jaurlaritzako Hezkuntza eta Kultura Sailaren laguntza izan du aldizkari honek

Grand Place

Mario Onaindia Fundazioaren aldizkaria / Revista de la Fundación Mario Onaindia

Zuzendaria/Director:

Felipe Juaristi

Erredakzio Kontseilua / Consejo de Redacción:

Luisa Etxenike, Iván Igartua, Belen Altuna, Fernando Golvano, Jon Sudupe, Jakes Agirrezabal,
Gaizka Fernández Soldevilla

Harremanetarako e-maila / e-mail de contacto

felipejuaristigaldos@gmail.com

Azala / Portada:

Josean Legorburu

Barneko irudiak / Ilustraciones:

Ricardo Ugarte

Mario Onaindia Fundazioaren

Helbidea / Dirección

Zuberoa kalea, 24

20800 Zarautz

© Artikulugileek, testuena / De los textos, los colaboradores

© Ricardo Ugartek irudiena / Ricardo Ugarte, de las ilustraciones

ISSN: 2386 - 429X

Legezko Gordailua: SS - 992/2014

Harpidetza / Suscripción

info@marioonaindiafundazioa.org

Maketazio eta inprenta lanak / Maquetación e impresión

Itxaropena, S.A.

Araba kalea, 45. 20800 Zarautz

GRAND PLACE

PENSAMIENTO Y CULTURA
PENTSAMENDUA ETA KULTURA

SUMARIO / AURKIBIDEA

EDITORIAL / EDITORIALA	7
------------------------------	---

NORTE / IPARRA

Demokraziaren izenean <i>JOSEBA ARREGI</i>	11
El laberinto democrático. Izquierdas, populismos y hegemonía <i>FERNANDO GOLVANO</i>	21
Democracia y prejuicio <i>J. M. RUIZ SOROA</i>	31
La decepción democrática <i>DANIEL INNERARITY</i>	43
Democracy, the enlightenment, and a post-secular europe Democracia, ilustración y una europa post-secular <i>DAVID N. COURY</i>	51
Le héros et le dragon, histoire de la démocratie dans les pays arabes	63
Heroia eta dragoia, demokraziaren historia herri arabiarretan <i>WASSYLA TAMZALI</i>	69

OESTE / MENDEBALDEA

Una historia de las emociones obreras en la Vizcaya finisecular. La formación de la conciencia de clase y el giro emocional <i>SARA HIDALGO GARCÍA</i>	73
Totalitarismo y gudarismo <i>JESUS CASQUETE</i>	81
Eleaniztasuna eta hizkuntza marko hirueleduna <i>M^a LUISA GARCÍA GURRUTXAGA</i>	91
Hiri berrien osaketa: gizartearen suntsiketa <i>JUAN RAMÓN MAKUSO</i>	99
¿En qué quedamos?: ¿Identidades sí o no? <i>MANUEL CRUZ</i>	103
¿Vieja y zaherida? Usos y abusos históricos de la autonomía vasca <i>RAÚL LÓPEZ ROMO</i>	107

ESTE / EKIALDEA

Desde la escarpada costa, contra lo tribal <i>MIKEL AZURMENDI</i>	115
--	-----

Armand Gatti: Auschwitz transformado en alfabeto	
<i>FRANCISCO JAVIER IRAZOKI</i>	121
Pentsamendua eta poesia	
<i>FELIPE JUARISTI</i>	129
Poética de la realidad, del sueño y del yo (fragmentos)	
<i>JOSÉ ÁNGEL HERNÁNDEZ</i>	133

SUR / HEGOIA

La secesión de España. bases para un debate desde el País Vasco	
<i>FRANCISCO RUBIO LLORENTE</i>	139
Libros contra el olvido. ETA, las víctimas del terrorismo y gesto por la paz	
<i>GAIZKA FERNÁNDEZ SOLDEVILLA</i>	145
Cooperación, no competición	
<i>JULIO FLOR</i>	153
Erronka berriak	
<i>MITXELKO URANGA</i>	155
Philipp Ther: die neue ordnung auf dem alten kontinent	
<i>IBON ZIBIAUR</i>	159
Historia de un libro	
<i>RICARDO SAN VICENTE</i>	163

ENTREVISTA A VÍCTOR SAMPEDRO / VÍCTOR SAMPEDRORI ELKARRIZKETA

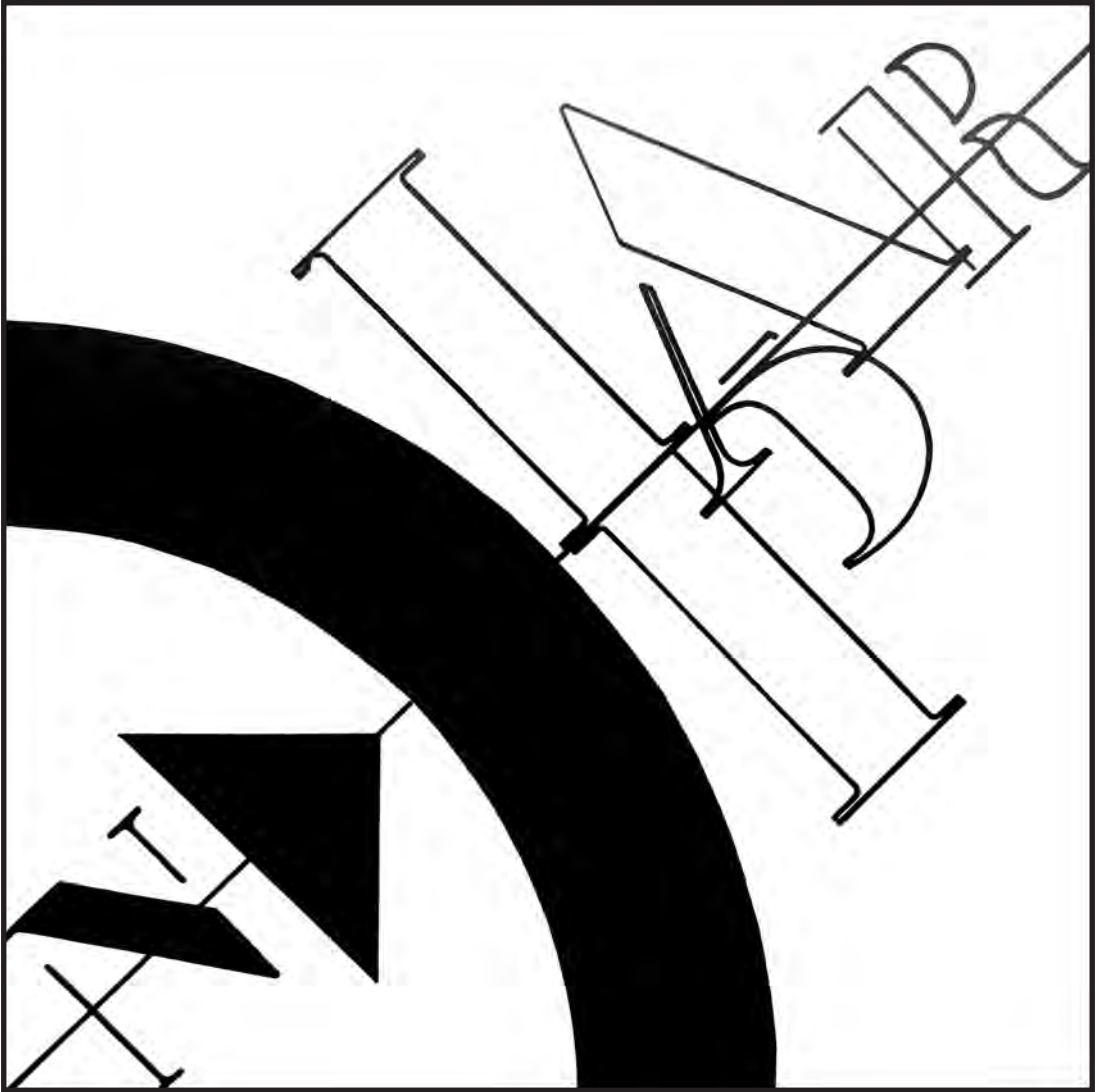
<i>AJE ARRUTI</i>	167
-------------------------	-----

COLABORADORES / PARTE HARTU DUTE 175

EDITORIAL / EDITORIALA

Bada demokrazia kontzeptuan zerbait tragikoa. Beti arriskuan dagoen errejimenen baita. Norbaitek pentsatuko balu demokraziari buruz dena esanda dagoela oker legoke. Demokraziak esan nahi baitu irekitasuna, beraz inork ez du azken hitza gai horretan. Izan ere, demokraziari azken hitza, edo azken puntua, jarri nahi diona askatasunaren ordezkariak ari da aldarrikatzen. Gaur egun demokraziaz galde egitea ez da ahoberokeria, ezta arrarokeria ere. Gure garaia, demokrazia garaia da. Gobernu, alderdi eta erakunde politikoak demokratikak dira, izatez; beren diskurtsoa demokraziaren inguruan ibiltzen da, eta demokraziaren bideak jorratzen saiatzen dira. Hala ere, demokraziari buruzko eztabaidak ezin du bazter batean utzi kontzeptuaren esanahi politikoa. Grand Placetik ekin nahi diogu demokraziaren kontzeptua berresateari, jakinik hitz handi guztiek bezala, honek ere, alegia demokrazia hitzak, bere azpildurak dituela.

Hay algo trágico en el concepto de democracia. Es un régimen siempre en riesgo. Se equivocaría quien pensara que sobre democracia todo está escrito. Democracia quiere decir apertura, permanecer abiertos, a un debate interminable. Nadie tiene la última palabra en el tema. Porque quien quisiera escribir la última palabra sobre el concepto, o ponerle el punto final, estaría trabajando a favor de la servidumbre y en contra de la libertad. Hoy en día, preguntar sobre el significado de la democracia no es tarea baldía. Nuestro tiempo es el de la democracia. Gobiernos, partidos y organizaciones políticas se denominan demócratas, su discurso se establece alrededor de conceptos democráticos, y se esfuerzan en profundizar en las vías democráticas. Sin embargo, cualquier discusión sobre la democracia no puede dejar de lado el aspecto político de la cuestión. Desde Grand Place hemos intentado redecir el concepto, sabiendo que como todas las grandes palabras, ésta también tiene sus puntos débiles.



DEMOKRAZIAREN IZENEAN

JOSEBA ARREGI

Demokraziaz jarduterakoan beti lehendabizi Kanten gogoeta bat datorkit burura. Kanten bere *Betiko (edo betirako) bakeari buruz* izena daraman lantxoan Estatu baten formak eta Gobernuaren formak bereizten ditu. Estatuaren formak *autokrazia, aristokrazia eta demokrazia* direladio, gobernu formak aldiz *errepublikarra eta despotikoa*. Eta Estatu formak baloratzeko garaian honako hitz hauek idazten ditu: *Estatuaren hiru formen artean demokrazia, hitzaren esanahi berarizkoan, nahitaezean **despotismoa** da, bostere exekutibo baten oinarri den heinean zeinen bidez **denek** bakar baten gain, eta, edozein kasutan, baita bakar baten kontra erabakitzen duten (bakar bat horrek bere onarpena ematen ez duelarik); horrela denek, denak izan gabe, erabakitzen dute; eta hau borondate orokorren kontraesan bat da, bere bururarekiko eta askatasunarekiko.*

Ordezkaritazkoa ez den gobernu era oro, berez, forma gabekoa da, legeak erabakitzen dituen ezin izan baitaiteke bere borondatearen gauzatzaile pertsona bat eta berean (gaztele-razko itzulpena, *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, (6) 1998, 18-19 orr.).

Egun, etengabe demokrazia hitza ahotan hartzen denean, edonork etengabe, horretarako

arrazoirik ez badago ere, demokraziaren izenean ari dela dionean, Kanten aipaturiko hitzak gogora ekarri beharra guztiz funtsezko iruditzen zait, garai bateko elizaren munduan errepikatzen zen aginduaren pareko demokraziaren izena alferrik eta modu hutsalean ez erabiltzeko. Hori baita egungo, eta ez bakarrik demokraziari dagokionetan, gaitzik haundienetakoa: hitzen erabilera hutsala, komunikatu ahal izateko besteekin edukiak amankomunean izan beharrean hitzak gure borondate subjektiboaz blai esangurarik gabe uztea, guztiz pribatuak eta norbanakoarenak bailiran, horrela elkar ulertzea guztiz ezinezko bihurtuz.

Kanten burutzen duen bereizketan estatua- ren izaerari begiratu beharrean gobernuaren formari atxekitzen zaio, hau delako berarentzat garrantzizko: gobernuak nola funtzionatzen duen ikustea, gobernuan hiritar bakoitzak duen parte hartzeko aukera, eta ez estatuaren esentzia. Metafisikaren kritiko zorrotza zenak ezin zuen honelako bereizketa bat egin beste biderik: gobernuak izan behar du errepublikanoa, esan nahi baita, parte hartzeko aukera eskeintzen duena, eta ez despotismo bihur daitekeen eta demokrazia izena daraman estatua- ren izaera.

Demokraziaz eta zentzuz zer bait esan nahi izanez gero, beharrezkoa da demokrazia hitzarekin deskribatu nahi dugunaren jatorriak aipatzea. Eta jatorriak diot, ez jatorri bakarra, ene iritzi ez dagoelako demokraziaz jarduterakoan ez printzipio bakar batera jotzerik, ez iturri bakar bat aipatzerik, demokraziari, baita bere definizioan bertan ere, aniztasuna berezkoa eta nahitaezkoa zaiolako.

1. Lehen iturria: akonfesionaltasuna

Europar garatu den demokraziaren iturri nagusienetako bat akonfesionaltasuna da. Akonfesionaltasuna diot, hau delako estatu demokratikoari dagokion izen teknikoa, ez laikotasuna. Akonfesionaltasunaren jatorria, berriz, Europar erreforma ostean eman ziren erlijio gerrak izan ziren. Frantziar katolikoen eta hugenoteen artean gertatutako gatazkak, erailketak eta biolentziak, Alemaniar berriz hogeita hamar urtetako gudua, 1648an Westfaliako akordioan bere amaiera jaso zuena. Eta Britainia Handian Enrique VIIIgarrenaren erreforma ondoren, Estuardotarrekin izandako istiluen ondoren, Cronwellen erreboluzioaren ondoren, Carlos I.a erregearen buru-moztearen ondoren eta Eskozia eta Ingalaterraren arteko bigarren batasun akordioaren ondoren bakarrik baketu ziren erlijio gatazkak.

Europa odoletan blai utzi zuten erlijio gerrate hauen eraginez bizpahiru printzipio nagusik, ezari ezarian, oinarri sendoa hartu zuten intelektualen burmuinetan Europar: ez dago esparru publikoan erabakitzerik zein den benetako Jainkoa. Esparru publikoa ez da horrelako arazoak erabakitzeko leku egokia. Bestelakoak dira esparru publikoan erabaki beharreko arazoak, galderak eta kontuak. Hiritarraren eskubideak ez daude beren sinesmen aitortzak baldintzatuz: erreformatu protestante, erreformatu kalbinista,

anglikano, katoliko edo bestelako izateak ez du, ez luke ondoriorik izan behar norbanakoen hiritar eskubideetan.

Modu baikorrean esanda: esparru publikoa, politikaren esparrua, benetako Jainkoari dagozkion eztabaidetatik libre gelditzen den esparru bat da. Eta esparru horretan garrantzizkoa dena, hiritar guztiak eskubide eta askatasun berdinen jabe izatea ez dago erlijio aitortzari loturik. Beste modu batera esanda: kontzientzia askatasuna da hiritar eskubide eta askatasun guztien iturri eta oinarri.

Bi printzipio hauek, ordea, beren esanahia-
ren luze-zabal osoan ulertu behar dira. Ez baita nahikoa Eliza katolikoaren ustezko boterea mugatzea, edo kritika zorrotzaren menpeko egitea. Benetan inporta dena zera da: esparru publikoan azken egiari buruzko galderak, arazoak, eztabaidak eta erabaki nahiak inolako lekurik ez izatea. Amerikar historialari batek inoiz idatzi zuen bezala: Europar erlijio gerrateen ondorenean ehunka urte luzetan bakea izan zen nagusi, berriro, eta beste itxura baten mende, erlijio gerrateak itzuli ziren arte: ideologiaren arteko gerrateen, iraultzen eta nazionalismoaren izenez jantzita. Akonfesionaltasunak, aldiz, demokrata izan nahi duenari behartzen diona zera da: esparru publikoa ez dezala inoiz eta inola azken egia erabakia hartzeko plaza bezala erabili. Azken egiak —dela erlijio mailakoa, dela moral mailakoa, dela sentimendu mailakoa, dela identitate mailakoa— ez luke inolako lekurik eduki behar esparru publikoan, politikan, politikak demokrata izan nahi badu, eta ez dago politika demokraziatik kanpo ulertzeko modurik, demokraziaz kanpo politika boterearen eragiketa huts baita, eta ez politika hiritarren parte hartze bezala.

Esparru publikoan akonfesionaltasuna nagusi denean —akonfesionaltasuna: gabezia adieraz-

ten duen hitza, laiktasunak aldiz eduki jakin bat adierazten duelarik-, hiritar bakoitzaren kontzientzia askatasuna da bermatzen dena. Nork bere baitan sinets dezake gustuko duena, ondo iruditzen zaiona, egoki deritzona, inork boteretik ez duelarik sinesmen bat, edo sinesmenik eza, inposatzeko. Kontzientzia askatasuna gainontzeko oinarritzko askatasun eta eskubideen iturri da. Hiritar eskubideak hiritar izateari daude loturik eta ez aitortzen duen sinesmenari, aitortzen duen ideologiari, aitortzen duen sentimenduari, aitormen gai bihurtzen duen identitateari. Hiritar eskubide eta askatasunak ditu: inolako baldintzarik gabe, inolako loturarik gabe, inolako goitizunik gabe.

Kontzientzia askatasun honek baldintza bat du: esparru publikoan ez dadila gertatu sujeto enpiriko baten –alderdi politiko bat, gizarte zati bat, mugimendu bat, hiztun talde bat– eta historiaz gaindi kokaturik historiaren egia behin betikoaren jabe dela uste duen sujetoaren artean berdinketarik eman, kasu honetan egia hori gizarteko partaide guzientzat ezinbestean aitortu beharreko sinesmen bihurtzen delako, kontzientzia askatasuna suntsituz, identitate normatibo –obligaziozko– bat inposatuz, garai bateko uka ezineko Jainkoaren ordeztu jainko berri bat asmatuz, baina beharkizun berdinez hornituta.

Erlijio gerrateen ondorioz garatu zen akonfesionaltasunak osatzen du demokraziaren lehen magala, non, bere zuztarrak ondo itsasten ez baditu, demokrazia beti kolokan egongo den. Esparru publikoko egia guztiak dira azkenaurrekoak, sekula ez behin betikoak, eta horretan oinarritutako kontzientzia askatasunaren egungo izena identitate askatasuna da, inongoa izateko edo ez izateko askatasuna, eta azken finean, hizkuntza askatasuna ere bai.

2. Subiranotasuna

Subiranotasunaren pentsamenduak badu loturarik akonfesionaltasunarekin, lotura hori erraz ikustekoa ez bada ere. Subiranotasunaren pentsamendua hutsune larri batetik sortzen da: erretgetza absolutua garatzen doan heinean doa, baita ere, Jainkoa, aipaturiko arrazoiengatik, esparru publikotik aldentzen, urrutiratzen, erabat kanpo gelditzen den arte. Une horretan, ordea, boterearen legitimatzeari dagokionez, hutsune beldurgarri bat sortzen da: Jainkorik ez bada go esparru publikoan, nola legitimatu legitiimazioaren hain beharrean aurkitzen den boterea? Hutsune hori betetzera dator Jean Bodinok garatutako subiranotasunaren pentsamendua. Subiranotasunak betetzen du, boterearen legitimatu beharraren kasuan, Jainkoaren kanporatzeak utzitako hutsune larria. Horregatik subiranotasunean oinarritzen den boterea botere absolutua da, zati ezina, komunika ezina, mugagabea, sujeto batetik bestera pasa ezina.

Jainkoarengan oinarritu ezean, subiranotasuna dator lagun zintzo lez: boterea subiranoa da, eta beraz ez du beste legitiimazio beharrik. Bere baitan du iturri legitimatzailea, ez datorkio beste inondik ez beste inorengandik. Hasi eta buka bere baitan egiten du. Subirano denak bere baitan agortzen du agintzeko aukera oro. Bestelako inolako erreferentziarik onartzen ez duen esparru politiko bat osatzen du.

Subiranotasuna, ordea, demokraziaren aurkako pentsamendua da. Aurreko puntuan esandakoarekin lotura zuzena eginik: esparru publikoan ezinezkoa bada azken egia, esparru publikoa azkenaurreko egien esparrua bada, eta sekula ez gehiago, gutxiago baizik, subiranotasunari berezkoa zaion absolutu zamak ez du lekurik esparru publiko demokratiko horretan. Barrutik lehertzen du azkenaurreko bezala

bakarrik defini daiteken esparru hori bere baitan azkeneko egia, absolutua den boterearen legitimazio absolutua izan nahi duen pentsamenduak.

Subiranotasunaren pentsamendua oraindik Rousseuren borondate orokorraren ideian azaltzen da. Jakina denez, Rousseauk borondate orokorra gehiengoaren borondatetik bereizten du, eta gizarte akordioaren oinarrian kokatzen du, zalantzan jar ez daitekeen zerbait bezala, gehiengo absolutuaren gaindi, ehunean ehuneko gehiengo izan daitekeena baino gehiago. Rousseuren borondate orokorrak gehiengo absolutu beteena ere gainditu egiten du eta modu horretan metafisikoa den zerbait sortzen du. Zenbait pentsalariren iritzian –Gerard Mairet adibidez– borondate orokor horren izaera metafisikoa subiranotasunaren absolututasuna da ezkutuan dagoena.

Boterearen legitimazioaren arazoak demokraziaren ulermenerako garrantzizkoa den zerbait jartzen du begi bistan, aurreko puntuan aztertutako azkenaurreko egien esparrua bakarrik izatearen pareko: gizarte bat komunitate politiko gisa eraiki ahal izateko har daitekeen bide demokratiko bakarra gehiengoaren, baita absolutua bada ere, eta borondate orokorraren artean kokatzen den partaide, talde, uler modu eta ikuspegi ezberdinen arteko akordio zabala da. Rousseauk arrazoi du: gehiengoaren legeak oinarrian beste akordio bat badago bakarrik balio du. Baina ez du arrazoirik beste akordio hori subiranotasunaren jarraian dagoen eta metafisikoa den borondate orokorrean ikusten duenean. Tarteko zerbait muga-tuagoa bakarrik izan daiteke, gehiengo baino oinarritzkoagoa dena, gehiengoari oinarri nahikoa ematen diona, baina metafisikatik urrun kokatzen den akordio zabal, eta ezberdintasun esanguratsuenak jasotzea lortzen duen bat.

Rousseuren borondate orokorraren inguruan esandako guztiak oraindik gehiago balio du gizartearen zati batek, demagun klase batek Marxen zentzuan, edo hizkuntza eta identitate kontutuan zati bat den gizarte parteak, orokortasunaren ordezkari bakar gisa eta modu metafisikoan bere burua jartzen duenean: gehiengo oso zabala izango balu ere, Kanten hitzetan demokrazia hori despotismo bilakatzen da.

3. Ezkubidezko estatua: konstituzio kultura

Subiranotasunaren pentsamenduarekin jarrai dezagun eskubidezko estatua zer den ulertu ahal izateko, eta horrela demokraziaren beste iturri bat aipatu eta aztertzeko. Erdi Aroan zehar jainkozko eskubidea nagusi bazen ere, Inperioaren eta Erromako Elizaren arteko gatazketan ezari-ezarian jainkozko eskubidearen aurrean beste eskubide bat garatzen doa, naturazko eskubidearen bidea harturik, geroz eta gehiago gizaki guztiei berezkoa zaien oinarritzko eskubidearen ideia garatzeraino.

Zalantzarik ez dago gizakiei dagokien eskubide hori ulertu ahal izateko gizakiaren arrazoizko izaera oinarri hartzen dela eta eskubide natural moduan ulertzen denak azken batean gizaki bakoitzari eta orori gizaki izate hutsari esker dagokion eskubidea esan nahi duela, berdina leku eta garai guztietan, ez jainkozkoa, ezta ordea ere garai eta leku ezberdinetan eskubide ezberdin. Erromako Elizaren jainkozko aginte eta eskubidea gaindituz, inperioaren ezpataz, hau da indarrez, oinarritutako aginte eta eskubidea gaindituz, eta bien arteko gatazken artean garatzen eta sendotzen joandako erregetza nazionalen, monarkia absolutu bilakatzen joan ziren erregetza nazionalen aginte eta eskubidea gaindituz, unibertsaltasun eskea bere egiten duen giza eskubideen pentsamendua doa garatzen.

Demokraziaren ulermenerako subiranotasunaren eta giza eskubideen arteko harremana da aztertu beharrekoa. Oso modu sotilean esanda, harreman hori honela moldatzen da: demokraziaren aurkako pentsamendua den subiranotasuna demokratiko bihurtzen da, bere absolututasunari uko egin beharrean, aurkitzen denean eskubide unibertsalaren menpeko jarritz bere burua, subirano izateari uko egiten dionean.

Zerbait gehiago argitzeko: abertzaleek askotan esan izan dute, Estatu nazionalak kritikatzeko asmotan, hauek ez direla odolaren eta haziaren emaitza besterik, hau da, gerrateen, borroken eta ezkontza politiken ondorio hutsa. Historiaren kasualitateak beraz, eta horrexegatik subiranotasunaren jarleku edo egoitza izan ez daitezkeenak. Eta arrazoi betea dute kritika hori adierazten dutenean: historian zehar sortzen, eraikitzen eta sendotzen joan den guztia da kontingenea, eta ez da ezinbestekoa. Baina komunitate politiko bat eraiki nahi denean, eraiki beharra dagoenean nonbaitetik hasi beharra dago, eta hasiera hori ezin asma daiteke, ezin jarri daiteke historia orokorraren hasieran bertan. Bere buruak subiranotzat jotzen dituzten estatu nazionalak has daiteke beraz. Baina kasualitateari zor zaion hasiera hori eta bere subirano izateko asmoa unibertsal izateko joera duen eskubidearen menpeko jarri behar dute. Honela bakarrik hel daitezke estatu demokratiko izatera, eskubidezko estatu direlako, historiaren partikularitasuna unibertsalaren menpeko eginaz.

Hitz joko bat erabiliz, adieraz daiteke hori guztia: eraikitzailea deitzen den borondatea –“voluntad constituyente”– demokratiko bihurtzen da eskubide unibertsalaren agindupean jartzen denean, eta orduan ez da gehiago borondate eraikitzaile, baizik eta eskubidean eraikitako borondate, eta horregatik eskubidezko estatu, eskubidean eratutako borondate. Zer esan nahi

du eskubidezko estatu izateak? Estatu horretan ez herriak, ez gobernuak, ez legebiltzarrak, ez aginte judizialak, inork ez duela aginterik eskubide unibertsalaren menpean jarritz ez bada, eskubide unibertsala dela azken batean oinarritzko agintearen jarleku eta egoitza. Eta horrexegatik abiapuntu izandako kasualitate historikoa gainditurik gelditzen da.

Bide honetatik sortzen da konstituzioaren kultura. Kultura konstituzionalean aginteak –dela herria, dela gehiengoa, dela exekutiboa, dela legelaria, dela justizia– ezin dezake nahi duena, eskubidearen muga barruan litekeena baizik. Muga, mugatua izatea, absolutu izateari uko egitea ezinbesteko ezaugarri du demokraziak, mugatu izatearen kontzientiza hori gabe ez dago demokraziarik, ezinezkoa da.

4. Agintearen zatiketa

Illo berari jarraituz, Montesquieu pentsalari frantsesaren garaietatik dator agintea zatitu beharraren ideia demokraziari bide egiteko. Zenbait autorek bi demokrazia-tradizio bereizten dituzte: bata Europa lur bermekoa, bestea anglosaxoniarra. Europa lur bermean, oro har, Rousseuren demokrazia ideia litzateke nagusi, hau da, azken batean boterearen nondikakoa bere legitimazioarako inporta den galdera bezala kontsideratzea. Borondate orokorrean modu metafisikoan eraikitzen den herria bada boterearen iturria, botere hori legitimoa izango da. Bestela ez.

Anglosaxoi tradizioan aldiz, garrantzizko galdera ez da boterearen iturriari dagokiona, boterearen mugari dagokiona baizik: boterea mugaturik badago, orduan demokrazia garatu daiteke, ez ordea boterea mugatzen ez bada, naiz eta boterearen iturria herria, borondate orokorra izan. Boterearen mugaketarako, berriaz, boterearen zatiketa derrigorrezkoa da.

Hortik boterea instituzio ezberdinetan kokatzea, legeak erabakitzeko boterea batetik, legeak aurrera eramateko botere exekutiboak bestetik, legeak bete diren ala ez aztertzeko boterea hirugarrenez. Botere hauek, bakoitza bere baitan mugatua, elkarren mugatzaile bihurtzen dira eta horrela jokatzen dute. Oinarrian dagoen kontentzimendua aipatu beharrekoa da baita ere: botere oro da gaitzezko, eta botere absolutua gaitz osoa, baita herriaren borondateetik badator ere. Estatu Batuetako konstituzioak ezartzen duen "check and balances" sistemak, hau da, botereen arteko kontrola eta oreka bilatzeak iturri berdina du: boterearekiko mesfidantza eta susmoa, azkenean norbanakoaren kontzientzia askatasunaren kontrako bihur daitekeen susmoa.

Nahiz eta bere jatorrian beste iturri batzuk aurkitzen diren, boterearen zatiketaren giro-inguruan koka daiteke demokraziaren garrantziko beste ezaugarri bat: ordezkaritza printzipioa. Egun hain erraz zalantzan jartzen den ordezkaritza printzipioa loturik dago boterea mugatzearekin eta boterearen zatiketarekin: boterea, aginterik nagusienean, legeak erabakitzeko agintean, ez da zuzenean gauzatzen den aginte bat, ordezkoen bitartez baizik: hiritarrak hautesle moduan beraien ordezkariak aukeratzeko dituzte, hauek, herriaren izenean, legeak erabaki ditzaten.

Ordezkaritza herriaren aginte absolutuari mugak jartzen dizkio: ordezkariak beste norbaiten, herriaren izenean, hartzen ditu erabakiak, gauzatzen du agintea, ez bere kabuz. Ez da azken erabakitzailea. Eginkizun hori zuzenean herriak bere gain hartuko balu, zuzeneko demokrazia deiturikoari bide emanez, bera da azken agintea eskutan duena, ez dago aginte horren atzetik inoren bila hasterik. Ordezkariak desaukeratu daitezke, herria, aldiz, ez. Bera da azkeneko instantzia, eta bera izanik legegintza-

ren azken instantzia, beharrezkoa denean, justizia bera ere bere mende hartzeko tentazioan egongo da, inork, inolako agintek ez lukeelako eskubiderik izango azken instantzia demokratikoa dena mugatzeko.

Stéphan Courtois ideien historialari frantziarrak idazten duen bezala, totalitarismoaren oinarrian dagoena zera da, jendetzak edo masa agintera heltzea liberalismoaren ordezkaritza printzipiotik pasa gabe. Beste frantziar ideien historialari batek esaten duen bezala: non dago herria? Azken batean herria hauteskunde orokorretan bakarrik gauzatzen delako, eta bestela bere eguneroko ezberdintasun eta interesen kontraesanetan galtzen delako –Pierre Rosanvallon.

Eskubidezko estatuak demokraziaren definitzaile gisa beste zerbait ere jartzen du begi bistan: oinarritzko eskubideetan, giza eskubideetan oinarrituz, esparru publikoa legeen bitartez eraturik gelditzen da, eta ondorioz, legezkotasuna, prozeduren lehentasuna, jokabide publikoa arauen menpeko egotea demokraziaerentzat guztiz garrantziko bihurtzen da. Eta argi eta garbi esan beharra dago: eskubideek, hauetatik erakarritako legeak, prozedurek eta arauak norbanakoaren –eta taldeen– askatasuna mugatu egiten dute. Eta ez askatasuna bakarrik, baita identitatea ere, baita erlijio mailako edo ez erlijio mailako aitortzak ere, eta interesak ere bai, esparru publikoan horrela unibertsala den bakarra eskubidea eta legea delako, ez ordea askatasuna, identitatea, eta interesa. Hauek bermaturik daude legeetan, baina legeen arabera mugaturik jarduten duten heinean, partikularrak, eta ez unibertsalak eta ezta absolutuak ere ez diren bitartean.

5. Aniztasunaren kudeaketa

Demokrazia hitz egiterakoan ez da antzinakoan eta garaikideen askatasun ideien arteko ezberdintasuna bakarrik aipatu beharre-

koa, baizik eta antzinako Atenasen garatutako zuzeneko demokrazia eta egungo ordezkari-tza printzipioan oinarritutako demokrazia. Bien arteko diferentziak eraginik izan du egungo ordezkako demokraziaren sorreran garai modernoetan mendebaleko gizarteek bizi izan duten bilakaera. Industria iraultzaren bitartez, kapitalismoaren garapenaren bitartez eta teknika eta zientzia munduko garapenaren bitartez gizarte modernoak bere baitan arrunt ezberdindutako, diferentziatutako gizarteak bilakatu dira. Batetik, iraultza industrialak eragindako lanaren banaketak; eta bestetik, zientzia eta teknologiaren garapenak eragindako konplexutasunak, gizarte modernoak beraien baitan barne diferentziaz jositako gizarteak bihurtzen dituzte.

Beste garai batzuetan erlijioan oinarritutako batasuna, edo hizkuntzan eta jatorri berdinean oinarritutako batasuna, edo eta klase baten nagusitasun eta interes berdinean oinarritutako batasuna –gainontzeko gizartekideak kanpoan utziz– zen boterearen jarlekua. Garai modernoetan horrelako batasunik ezean, boterea bera gelditzen da oinarririk gabe, eta politika diferentzien kudeaketa bihurtzen da, politikaren muina eztabaida izanik, eta eztabaidak gartu ahal izateko eta erabaki batera heldu ahal izateko beharrezkoak diren prozedura arauak bermatzea, jakinik prozedura arau horiek berek ez dutela azken legitimaziorik.

Naturazko bateratzaile ezaugarriak, erlijiozko bateratzaile ezaugarriak desagertu direnean, aniztasuna, anarkia, gizartearen barne diferentziak eta nagusi direnean, politika eta demokrazia gauza bat eta bera bihurtzen dira, aniztasun hori kudeatzeko bitartekoak, jakinik aniztasun hori inolako batasunetara ezin daitekeela ez murriztu, ez eraman.

Jakina da, noski, diferentzien bermatzean bakarrik bizi daitekeela askatasuna, eta ba-

tasuna ezarri nahi izateak berarekin dakarrela inposaketa eta askatasunaren ukatzea. Bestetik, ordea, demokraziaren garapenean berdintasunaren galdera eta berdintasunaren eskaera beti izan da eskakizun larria –*liberté, égalité*– zioen Frantziako iraultzak, anaitasuna gehituz. Zenbaitek dion bezala –Daniel Bensaid– demokraziak berdintasuna suposatzen du, legearen aurreko berdintasuna, eskubide mailako berdintasuna, eta gizarte egoera eta gizarte barruko berdintasun ekonomiko-materiala beste berdintasunaren barruan lortu beharreko zerbait bezala ikusi beharko litzateke.

Era guztietara, berdintasun politikoaz gairi, berdintasun soziala lortzeak ezin suposa dezake batasun ezinezko bat lortzea, zeinetan askatasuna eta demokrazia, politika bera, ezinezkoa izango liratekeen. Bestalde, gizartearen baitako ezberdintasun material eta ekonomikoak ezin erakar dezake gizartearen beraren haustura. Honetan, gerokoan esango den bezala, gizarte batek elkarte politiko gisa lortu behar duen oreka eta gutxieneko akordioa dira garrantzizkoak, eta ez batasun edo homogeneitate mitikoak, politika azken batean, eta demokrazia, ez baitira erlijio mundukoak. Politikak eta demokraziak eskatzen dutena kontingentziaren munduan iraun ahal izateko gutxienekoak diren baldintzak eraikitzen jakitea baita.

Une jakin batzuetan, gizartearen baitako ezberdintasunak gizartea bera desintegratzearen ate aurrean koka dezake, eta une horiek zenbaitentzat demokrazian “sakontzeko” aukera ezin hobeak dira. Sakondu: herriaren, ustezko oinarritzko eta barne diferentziarik gabeko komunitate mitiko batek boterea bere esku hartzeko aukera. Une horietan, ordea, inoiz baino gertuago egon daiteke politika berriro erlijio, edo erlijio antzeko zerbait bihurtzeko arriskua,

eta horrekin berriro politika, funtsean eztabaida besterik ez dena, baina eztabaida arautua, eskuartetik ihesean joatea.

6. Demokrazia, kontingentzia, konplexutasuna

Aurreko puntuetan eta ikuspegi ezberdinetatik abiatuz, ideia nagusi bat joan da gorputz hartzen demokraziari buruz zerbaite esaterakoan. Eta ideia hori kontingentzia hitzarekin lotu daiteke: demokraziaz zentzuz hitz egin ahal izateko kontingentziaren eremuan irmo kokatu beharra dago, hau da, absolutua ez den eremuan, absolutuak aurpegi eta itxura ezberdin hainbat egin dezake bere: subiranotasuna, homogeneitatea, berdintasuna, herria, zuzeneko demokrazia.

Beharrezkoaren, derrigorren esparrutik ihes egiteak, erlijio mundutik modu eraginkorrean aldentzeak, inolako kontrolik onartzen ez duen metafisika mundutik urrutiratzeak, aldiz, beti zalantzazkoa izango den eremuan kokatu eta bertan eztabaidaren bitartez behin-behineko akordioak lortzea esan nahi du. Honela, politika eta demokrazia gauza bat eta bera bihurtzen dira.

Niklas Luhmann alemaniar soziologoak idatzirik dauka erlijioa konplexutasuna murrizteko bitarteko bat dela. Egia da, bestalde, konplexutasuna murriztea behar antropologiko bat dela –Arnold Gehlen– gizakiak bizi iraun nahi badu, eta hizkuntza, kultura eta beste giza eraiketa izpiritualak funtsean konplexutasuna murrizteko bitartekoak direla. Demokrazia, aldiz, orain arte azaldu dugun moduan, konplexutasunean iraun ahal izateko gaitasuna dela esan daiteke, gutxieneko murrizketa burutuz, baina murrizketa horren bitartez konplexutasunean bakarrik gartu daiteken askatasunari ateak itxi gabe.

Giovanni Sartorik ondo baino hobeto azaltzen duen bezala, pluraltasunaz, aniztasunaz, konplexutasunaz hitz egin ahal izateko batasun baten erreferentzia beharrezkoa da, bestela ez da aniztasuna, desordena baizik: ez pluraltasuna, elkarren ondoan dirauten eta elkartu ezinako elementuak direnen pilaketa huts bat bakarrik bai legoke. Demokrazian gutxieneko batasun hori legeek eta legezko arauak osatzen dute, eta oinarritzko ezberdinen arteko akordioa, giza eskubideetan eta hauetan oinarritutako funtsezko askatasunetan aurkitzen da.

Legeak eta legezko arauak, ordea, beraiek ere aldakorrek dira eta gutxieneko akordioan oinarritutako prozeduren bitartez aldatu daitezke. Oinarritzko gutxieneko akordioa bera ere aldatu daiteke, akordioan bertan erabakita dagoen prozeduren bitartez. Guzti horren azken euskarria giza eskubideak dira, eta hauen esanahia ez dago hainbeste beraien eduki adierazian, beraien muga funtzioan baizik: giza eskubideek inola ere gaingitu ezin daitezkeen mugak adierazten dituzte.

Politikak, demokraziak konplexutasuna bizitzeko gaitasuna duten hiritarrak behar dituzte. Gizakiek, ordea, eta gehiegitan konplexutasunetik ihesi, sinpleak liratekeen eta betikotasun objektiboz betetako egietara jotzeko ohitura dute. Horrelakorik gizarte baitan nagusitzen den bakoitzean, demokrazia eta politika arriskuan gertatzen dira. Hori bai: gehienetan benetako demokraziaren izenean, demokraziaren ideia metafisiko edo erlijiozko batek bakarrik bermatu dezakeen benetakotasunaren izenean. Konplexutasuna ukatu eta egia sinpleak eta behin-betikoak onartzeak, ordea, eta ezinbestean, gizarte baitan gertatzen diren ezberdintasunen ukatzea dakar, eta honekin askatasuna ezinezko egitea. Une horretan politika eta demokrazia ezinezko bihurtu dira.

7. Demokrazia gure artean

Demokraziaren izaeraz gizarte demokrati-koetan etengabeko eztabaida eta gogoeta gaia izan beharko balu ere, zenbait une eta garaitan beharrezkoago gertatzen da eztabaida eta gogoeta hori. Hala izan beharko luke Espainiak une honetan bizi duen egoeran, eta are gehiago ETA amaitu ondoren bere herentziari nola erantzun jakin gabe dabilen eusko gizartean.

Espainiako kasuan demokraziaz gogoeta egin beharra agian ustekabeen demokrata eta uste baino aberatsago izatearen esperientziatik sortutakoa izan daiteke, bi esperientziak ustekabeak izanik eta mendeabaleko gizarte guztiak atzeman dituen subjektibitatearen gainezka egitearen kontextoan, nazionalismoen muga guztiak lehertzea, populismo eta demagogiak, eta era guztietako ustelkeriak gain hartzea ekarri baitute.

Eusko gizartearen kasuan, aldiz, hainbeste urte luzeetan ETAREN terrorea jasan ondoren, eta ETAREN terrorea onartu, toleratu, ulertu, babestu, ez ikusi, pairatu eta bere kontrako erresistente bihurtu den gizartean, ETAK zer borrokatu duen, zer ukatu duen, eta zeren izenean, galdetuz bakarrik lor daiteke demokraziaren ulermen gutxieneko bat. Zer borrokatu du ETAK, zer ukatu du ETAK? Eskubidezko estatua lehenik, mugimendu terrorista batek ezin duelako onartu Eskubidezko estatuak berezkoa duen boterearen eskubide bitartezko mugaren ideia. Mugimendu terrorista baten auto-ulermena biolentzia bere esku inolako mugarik gabe egotetik elikatzen da.

Bigarrenez eusko gizartearen baitako ezberdintasuna: guztiek behar dute abertzale izan, bestela ez dira herritar, eta hiritar kontzeptua arrotza denez, herritar ez dena, ez da gizartean partaide, arrotz da, ez da bertako, ez da euskotar, ez da euskotarrek dituzten eskubideen jabe.

Zeren izenean eragin du terrorea ETAK? Euskal Herriaren izenean, herriaren izenean, bata zein bestea erabakitzeko eskubidea ETARENA bakarrik delarik, edo gehienez, abertzaleena bakarrik delarik. Euskal Herria eta herria ETAREN ulermenean izate metafisikoak dira, ez dute benetakotasun historikorik, ez dute inolako konkretotasunik: errealitatetik kanpo dagoen homogeneitate bat proiektatzen du ETAK, izan ez den Euskal Herri historiko bat eraikitzen du metafisika eremuan ETAK, gehienez ere gizarte eta herri osoaren zati bat besterik ez den sentimendu eta ikuspegi bat proiektatzen du orokortasunera eta absolutu bihurtzen du. ETAK bere burua herri horren eta herri horren historiaren gertakizun fundatzailatzat baitu. ETA den mugimendu terroristan hasten eta amaitzen, agortzen da herria eta Euskal Herria.

ETAREN proiektua politikoa da ez demokraziarekin parekatu dugun politika, baizik eta boterearen jarduera huts den politika den heinean. Eta bere proiektua totalitarioa da, ez zilegi ez diren bitartekoak erabiltzeagatik, baizik eta zilegi ez diren bitarteko horiek zilegi ez diren helburuek behartutakoak direlako. Demokraziaz gogoeta burutzeak eta demokrazia eztabaidagai bihurtzeak egun eusko gizartean zera izan behar luke: aurreko puntu guztietan osatzen joan den politikaren eta demokraziaren ezaugarri guzrien kontra dagoen ETAREN proiektuaren totalismoa ikusi, salatu eta berari kontra egitea. Baita proiektu totalitario horrek abertzaletasunarekin duen zerikusi eta lotura estuan.

Etorkizuneko eusko gizarteak demokrata izan nahi badu, eta politika testuinguru honetan landutako zentzuan egin nahi badu, ETAK eraildakoen oroimenean oinarriturik izan beharko du. Eusko gizarteak berea izan den historiatik ihes egin nahi badu eta bere etorkizun politikoa ihes horretan oinarritu nahi badu ez die, batetik, bere

erantzukizunei aurre egingo, eta bestetik hutsean eraiki nahi izango luke bere etorkizun hori, ihesa izango luke betirako bere patua, eta hutsean, ihesean eta patuan politika eta demokrazia ez beste ezer izango luke nagusi.

Eraildako biktimen memoria, memoria horri buruzko errespetua askatasun ariketa bat da. Behin ere bukatuko ez dugun ariketa, ez baitugu geure burua azken hogeita hamar urteotan izan dugun historian ikusi nahi. Baina historia horri aurre egiten ez badiogu, hari loturik segituko dugu, mendeen hartuko gaitu eta etorkizuna askatasun pittin batekin moldatzea eragotziko

digu. Eraildako biktimei buruz hartuko dugun jarrerara nolakoa izan, horren arabera izanen da etorkizunean izan dezakegun askatasuna (Joseba Arregi, *Askatasunaren historia iruten*, 2009, 38gn or. – urrengo elkarateek bere egin-dako testoa: Aldaketa, Ciudadanía y Libertad, COVITE, Fundación Fernando Buesa, Fundación Gregorio Ordóñez, Fundación José Luis López de Lacalle, Fundación Juan de los Toyos, Fundación Maite Torrano, Fundación Miguel Ángel Blanco, Fundación para la libertad, Fundación Ramón Rubial, Mario Onanindia Fundazioa, Sociedad El Sitio).

TESTOAN AIPATUTAKO AUTOREAK ETA LANAK:

1. Joseba Arregi (2009): *Askatasunaren historia iruten*.
2. Daniel Bensaid (2011): *Permanent Scandal*; Giorgio Agamben, (koordinadorea), *Democracy in what State?*, elkarlanean, 16-43 orr.
3. Stéphan Courtois (2003): *Avant-Propos*; Stéphan Courtois (zuzendaria), *Une si longue nuit. L'apogée des régimes totalitaires en Europe, 1935-1953*.
4. Arnold Gehlen (1971): *Die Seele im technischen Zeitalter*, 1957; *Der Mensch*.
5. Immanuel Kant (1998) (6): *Sobre la paz perpetua*.
6. Niklas Luhmann (1982): *Funktion der Religion*.
7. Gérard Mairet (2005): *La Fable du monde. Enquête philosophique sur la liberté de notre temps, Introduction: La démocratie contre la souveraineté*; Jean-Jacques Rousseau (1996): *Du contrat social*, Classiques de Poche.
8. Pierre Rossanvallon (1998): *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*.
9. Giovanni Sartori (2000): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, Multiculturalismo y Extranjeros*.

EL LABERINTO DEMOCRÁTICO. IZQUIERDAS, POPULISMOS Y HEGEMONÍA

FERNANDO GOLVANO

Recorremos el laberinto de la existencia social y política en condiciones inciertas y mal conocidas. Enfrentados a injusticias de índole dispar, bajo el ruido y la furia de la indignación y el desconcierto, no cesamos en la tentativa de crear nuevas galerías de sentido, viejos y nuevos de sueños de libertad, igualdad y fraternidad, aunque no avistemos salidas ciertas. El republicanismo liberal, la socialdemocracia, las diversas corrientes comunistas y los populismos de izquierdas son las principales denominaciones históricas surgidas en la disputa por hegemonizar la defensa de esos propósitos emancipadores y las mediaciones para su logro. Pero en la actualidad, la crisis de la herencia ilustrada y moderna, la descomposición del proyecto europeo y del Estado del bienestar mediante una secuela interminable de recortes en los derechos sociales, está siendo dirigida por la lógica depredadora del capitalismo global de signo financiero y especulador. Simultáneamente, surgen en Europa alternativas populistas, xenófobas y proclives al repliegue identitario, que alejan aún más el horizonte ilustrado y democrático. Sabido es que, en nuestro contexto, la crisis tiene además una relevante derivada política que se manifiesta en unos niveles de corrupción que adquieren casi una dimensión sistémica, en una creciente impugnación social

del bipartidismo dominante, y en el descrédito de lo que, de modo abusivo, esa siendo denominada "régimen del 78"¹. El marco simbólico determinado en la transición ("el gran embeleco", en palabras de Gregorio Morán) y su mitología del consenso como paradigma, está en crisis y no puede obviarse la obsolescencia que le afecta. Las élites políticas asociadas a ese marco y los dos grandes partidos que lo sustentan también ven erosionadas sus expectativas de autoconservación y gestión del poder, y ello explica, junto a otros factores, sus resistencias a acometer cambios profundos. Existe un nexo profundo entre crítica y espacio democrático que no pierde nunca actualidad, y nos concierne siempre. Practicar ese vínculo educa y construye nuestra autonomía como ciudadanos reflexivos.

La lucha política es también la lucha por la apropiación de las palabras, ha observado Rancière. Y este postulado se torna más evidente y actual, dado que estamos confrontados a dar un nuevo sentido a nociones como democracia, libertad, ciudadanía, lo público y lo común, izquierda transformadora, populismo, etc. La izquierda en su manifestación plural necesita reinventarse de acuerdo con las nuevas condiciones sociales e históricas y para satisfacer demandas nuevas. Su propio nombre viene cargado de cier-

tas herencias militantes, emocionales y críticas cuyo significado resulta cada vez menos claro. La formidable irrupción de Podemos ha tenido la potencia no sólo de agitar las aguas estancadas del cauce plural de las izquierdas, sino que ha colocado en la esfera pública un conjunto de significantes flotantes para articular antagonismos (casta y élites oligárquicas frente a pueblo y mayoría social, proceso constituyente versus régimen del 78, cleptocracia contra democracia,...).

El *kairós* de Podemos

Podemos, de modo vertiginoso, no cesa de crecer y corporeizarse política y socialmente, al tiempo que promueve plataformas convergentes en numerosos municipios, para asaltar el cielo de la revolución² democrática por venir mediante el empoderamiento de la gente³. Suscita todo tipo de interpretaciones e ilusiones nuevas, al mismo tiempo que impugnaciones y temores diversos. Dada su incipiente emergencia e inmersos todavía en un proceso de definición organizativa, política e ideológica, sus perfiles ideológicos son aún bastante difusos más allá de su inscripción en un horizonte populista de izquierdas, a pesar de que muchos de sus militantes rechacen esa adscripción. El éxito de Podemos no se explica sólo por la virtuosa intervención discursiva y comunicativa de sus dirigentes en programas de televisión comunitaria o en relevantes espacios de televisiones privadas y generalistas, y en un contexto de crisis social y política; ni tampoco por la mera agregación de iniciativas activistas. En su corta trayectoria, esta organización, vertebrada en dinámicos círculos, ha demostrado una potencia inédita e inesperada para convulsionar la escena política e institucional, configurándose en catalizadora de un heterogéneo magma disidente integrado por gentes que han participado en el movimiento

del 15-M, en las plataformas contra los desahucios (PAH), en las diversas mareas ciudadanas contras los recortes en sanidad y educación, o contra la reforma laboral, la corrupción y las diversas precariedades que amenazan tantas existencias individuales y colectivas. Además, lo sorprendente de Podemos es que el paso de su identidad como movimiento de activistas a una identidad más amplia y difusa como organización política, que ha sabido canalizar un heterogéneo malestar social, está decantándose con pocas contradicciones internas (aunque no han faltado críticas a la reducción de la pluralidad en la composición de la dirección, un aspecto heredado de las viejas prácticas de partido) y con un formidable atractivo electoral para ganar la hegemonía en el espectro de la izquierda. La reacción histérica de algunos adversarios y de la totalidad de la escena antagonista, por un lado, y la creciente decepción (y la consiguiente desafección) respecto de las alternativas de la izquierda convencional (principalmente de la socialdemocracia), por otro lado, han sido factores favorables para la estrategia de Podemos.

Esa acción política creadora de signo populista, se anuda a un *kairós* específico y a un contexto de hartazgo ciudadano generalizado. Como refirió Pablo Iglesias en su *Carta a la gente de Podemos* (junio, 2014): «La historia nos sitúa ante una crisis del régimen, de las viejas formas de acción y representación políticas y Podemos es hoy la única fuerza capaz de capitalizar lo nuevo, de ser la herramienta para la expresión de una nueva mayoría social de cambio». La búsqueda de una mayoría social ciudadana (actualización de la noción gramsciana de hegemonía mediante la configuración de un bloque histórico) y de una nueva identidad popular que no se apoye en una determinada clase social (imperativo común a todos los populismos), queda

cabalmente sintetizada en las palabras de varios de sus dirigentes: «dar prioridad a los intereses, deseos y necesidades de la mayoría frente a los intereses de la Casta socialmente dominante y de las castas políticas y sindicales de la izquierda. Podemos es un enorme experimento, un ejercicio de autoeducación y de empoderamiento popular de un pueblo que sabe que tiene que hacer política y que tiene que llegar a gobernar».4 Errejón ha enfatizado ese *telos* populista que representa su movimiento-organización al escribir que «nació como propuesta de herramienta para la “unidad popular y ciudadana”, esto es: la articulación del descontento flotante para una activación popular que recuperase la soberanía y la democracia, secuestradas por la “casta” oligárquica».5 Lo sustantivo en la acción política de Podemos es la novedosa conquista de la hegemonía que pugnan para impulsar la ruptura democrática y constituyente. Marcan el paso para una segunda transición. Tal es el horizonte que prefigura este *kairós* fraterno a los intereses de Podemos, consciente del momento único de oportunidad que tienen, como señalan sus dirigentes y otros pensadores de su red de apoyo, como Alba Rico, Fernández Liria y Mestre: «Es muy difícil organizarse bien —en general— y es aún más difícil organizarse bien con tanta urgencia. Por eso —evocando una feliz frase de nuestro amigo Jonatham F. Moriche— va a hacer falta una rara combinación de “cálculos, principios, propuestas y afectos” para estar a la altura de esta oportunidad histórica»6. El despliegue de una inédita inteligencia crítica y cooperativa se orienta al logro de un nuevo constitucionalismo radicalmente democrático y transformador que acometa un doble objetivo, tal y como ha postulado Pisarello: 1) destituir el actual proceso de privatización, mercantilización y precarización de diferentes esferas de la vida, y 2) constituir nuevos marcos constitucionales, locales

e institucionales, que permitan tutelar, de manera sostenible y generalizable, las necesidades básicas, los bienes comunes, la paz, y la diversidad cultural y nacional.7 Como manifestación de la capacidad del pueblo y de las mayorías sociales, afirma que «el poder constituyente se enuncia como un poder original, democratizador y fundador»; no obstante, convendría recordar que aunque su legitimidad venga del pueblo de ciudadanos o de la mayoría social no es siempre una garantía suficiente para que tal poder devenga democrático. La *hybris*, la tentación a la desmesura antidemocrática, puede surgir también como lo demuestra la experiencia histórica; y por ello conviene considerar principios de defensa de la pluralidad, y también la *phrónesis* o saber prudente y virtuoso.

Otro desafío que comprometerá a Podemos en un futuro próximo será el de cómo gestionar poder sin fascinarsse por el mismo, o cómo negociar la paradoja de “tomar el mundo sin tomar el poder”, tal y como advierte Marina Garcés. Del enigmático factor humano, y de sus dilemas éticos y políticos, cabe esperar lo mejor y lo peor.

Laclau y la actualización del populismo

La primera dificultad para abordar el sentido de esa noción viene de su creciente polisemia. Dado que, tanto en la historia como en la situación actual, ha nombrado fenómenos políticos muy diversos y se ha asociado casi siempre a un exceso peligroso, convendría situar las coordenadas de la discusión. Son ya legión los acercamientos críticos a Podemos como representante genuino del populismo en nuestro contexto; sin embargo, me detendré en la líneas siguientes a comentar algunos de los referentes teóricos que lo informan. Discrepo de Pardo cuando refiere que el populismo tiene «su principal rasgo distintivo en la invocación de un “pueblo” (ilusorio)

anterior y superior a la Constitución con el cual los líderes de estos movimientos dicen mantener una conexión directa e inmediata».⁸ En mi opinión, esa idea de pueblo anterior es más propia de los nacionalismos —el populismo le es inherente— y no respondería al caso de Podemos.

No puede explicarse el fenómeno populista latinoamericano ni el de Podemos sin las aportaciones teóricas del filósofo argentino Ernesto Laclau (1935-2013) y sobre todo su gran ensayo *La razón populista* (2005). Para este pensador, interesado por la actualización del pensamiento de Gramsci, la semiótica estructuralista y las indagaciones psicoanalíticas de Lacan, el populismo tiene una doble faz: destituyente con lo heredado y constituyente de un nuevo orden. El populismo puede vaciar significantes, por ejemplo, los que designan, en un primer momento, a Perón, Chávez o Correa para que puedan canalizar simbólicamente una variedad de demandas sociales. Esa lógica semiótica sería la que se ha aplicado para permitir aglutinar en torno al signifiante Pablo Iglesias (recordemos que en la elecciones europeas la papeleta llevaba su rostro junto al logo de Podemos) todo un conglomerado de demandas democráticas y populares insatisfechas. En palabras de Laclau, el populismo «opera mediante la rearticulación de demandas fragmentadas y dislocadas en torno a un nuevo núcleo. Por lo tanto, cierto grado de crisis de la antigua estructura es necesaria como precondition del populismo, ya que, () las identidades populares requieren cadenas equivalenciales de demandas insatisfechas»⁹. Una articulación de demandas democráticas que acceden y hegemonizan la esfera pública vendría a instituir un “pueblo” como una singularidad histórica, como un acontecimiento constituyente. Revisa teorías de Canovan, Minoque, Le Bon, Tarde, Gramsci, McDougall y Freud, y presenta críticamente como casos históricos,

entre otros, el proyecto de Togliatti en los años cuarenta; la larga marcha de Mao; o la resistencia partisana que permite emerger al régimen de Tito. No obstante, asume que es en el contexto latinoamericano donde sus teorías encuentran una realización modélica. Su fallecimiento antes del acontecimiento de Podemos nos ha impedido conocer qué análisis específico habría realizado del mismo.

Sostiene que el populismo se define mediante cinco rasgos políticos-ideológicos: 1) el reconocimiento de que hay un conjunto de fuerzas y demandas heterogéneas que no pueden ser integradas orgánicamente dentro del sistema diferencial/institucional existente; 2) los vínculos entre esas demandas, que tienen el mismo antagonista, son equivalenciales; 3) Esa cadena de equivalencias converge en una figura dirigente, que funciona como un signifiante vacío; 4) tal figura debe ser reducida a su nombre; y éste nombre, desde un enfoque lacaniano, es la base de la unidad del objeto; y 5) ese nombre debe ser investido para un rol fuerte, es decir, debe orientarse a ser un sujeto hegemónico, y para ello se necesita del afecto. Tal esquema interpretativo permite establecer una evidente analogía para dar cuenta del fenómeno populista en la contemporaneidad. La secuencia: demandas insatisfechas, equivalencias, significantes vacíos que derivan a flotantes y con nueva significación simbólica, el antagonismo como práctica política crítica y creadora, la constitución de una nueva identidad (pueblo frente a la casta oligárquica) y la promoción de un nuevo líder carismático, cifraría el proceso del populismo Podemista.

En esta cuestión de la identidad popular o ciudadana de carácter transversal en torno a un nuevo imaginario político centrado en los antagonismos de “casta/ciudadanía-pueblo”, “oligarquía/pueblo”, “cleptocracia/democracia”,

se asienta la pretensión de trascender la clásica polaridad (de signo antagonista o no) entre la izquierda y derecha. Ahora se postula la oposición "casta/gente" como versión *ad hoc* de la referida al "ellos/nosotros" que tanto ha simplificado el conflicto político. Este debate no ha concluido y tomará nuevas formas en el devenir de los acontecimientos. Pablo Iglesias, en enero 2014, afirmó: «A mi estas ambigüedades de quien dice: no, yo no soy de izquierdas, ni de derechas [] nosotros no somos ambiguos, sabemos de dónde venimos, sabemos quién es nuestra gente y sabemos con quién estamos». Son, cómo negarlo, populistas de izquierda, pero en su empeño por ampliar su base social y ocupar una nueva centralidad política, esa "ambigüedad" que critica se hará más notoria. Por otro lado, y debido a que la identificación como populista tiene resonancias problemáticas vinculadas a experiencias históricas o contemporáneas, se ha desatado todo un dispar catálogo de invectivas desde las organizaciones de izquierdas y de derechas.

Otro concepto político muy utilizado es el de "hegemonía", heredado de la tradición gramsciana y actualizado en un contexto teórico ya postmarxista. Con la hegemonía se designa el propósito de configurar un nuevo bloque histórico que iría más allá de las alianzas clásicas entre organizaciones políticas. Podemos es el instrumento privilegiado para ese nuevo agenciamiento: entre sus objetivos están los de conformar una identidad política alternativa así como el de superar la forma partido convencional. Otras lógicas de funcionamiento y participación democrática entran en juego. Las plataformas municipales que siguen el modelo de *Guayem* (Barcelona) también pretenden ganar esa hegemonía, pero diríase que no siguen tanto los postulados de la "razón populista". En el caso de Podemos sería más nítido ese proyecto de construcción de un

"pueblo", cuya determinación no vendría dada por categorías relativas a la clase social sino desde las creadas por la acción del populismo de ascendiente laclauiano. La plebe, integrada por las diversas gentes excluidas (parte de la sociedad), en el devenir de su constitución hegemónica pasaría a representar o a convertirse en el pueblo (aspiración a la totalidad). De este modo, en el enfoque de Laclau y de Iglesias, la tarea política implicaba «crear hegemónicamente una unidad —una homogeneidad— a partir de una heterogeneidad irreducible».¹⁰ Pueblo sería entonces el nombre de esa unidad que, mediante una lógica de la equivalencia, se asociará a la representación del movimiento político y se transferirá al nombre del líder. Sabido es que en toda práctica reflexiva y social, en toda experiencia política hay también un despliegue de deseo y afecto. Y esto no es patrimonio exclusivo de las dinámicas populistas. La diferencia está en la promoción de ese valor afectivo como una potencia subjetivante nueva, como un dispositivo sublimador o como una nueva mística emancipadora (con «el mañana es nuestro» finalizó Iglesias una de sus intervenciones en el Parlamento Europeo). El entusiasmo es una condición necesaria, acrecentada por medio de la contestación social y el empuje de Podemos. Su lema "¿desde cuándo no vas a votar con ilusión?" ha sido todo un monumento a la comunicación política. Claro que a medida que ganan posiciones para ser una alternativa de poder, lo más probable sea que al entusiasmo de unas gentes le acompañarán nuevas decepciones de otras a causa de la forma que tomará el compromiso entre lo deseable y lo posible.

Y ¿qué decir de la herencia de Maquiavelo, fundador de la filosofía política moderna, en este proceso? Formados en filosofía o en ciencias políticas, Iglesias, Errejón, Monedero y Alegre, junto a otras personas que participan en la direc-

ción, son atentos lectores también de la obra del pensador y político toscano. Y saben que, como defendía éste, la virtud, a saber, la intervención capaz de resistir a la adversidad (y dominar en parte los avatares de la fortuna), y el arte de la política (exenta de imperativos morales), requiere identificar a los enemigos y utilizar oportunamente la astucia y la fuerza¹¹, son enseñanzas que se pueden extraer del conocimiento de la historia. El saber de Maquiavelo (sobre todo el enunciado en los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* y no tanto en *El Príncipe*), cuando elogia que «los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes y las buenas leyes de esos tumultos a los que muchos condenan con desconsideración», es muy apreciado por los dirigentes de Podemos. Cuando la apología banal del consenso ha ocultado el valor de la acción disidente en la eterna reconstrucción del proyecto democrático, más intempestivas y universales resuenan las palabras de Maquiavelo en el prólogo de su *Historias florentinas*: «A mi gusto, ningún ejemplo prueba mejor la fuerza de nuestra ciudad que el de nuestros disensos». Pues eso.

En la galería de las críticas. Es manifiesto que esta joven organización política está padeciendo todo tipo de descalificaciones, que van desde el prejuicio sectario y simplista al ataque infame, lo cual no obliga a renunciar al siempre necesario ejercicio de la crítica para el enriquecimiento del debate político y la esfera pública. Una recusación muy extendida se refiere al carácter ilusorio o quimérico de muchas metas políticas expuestas en su programa. De ahí que se deduzca el siguiente principio común: proponen respuestas o soluciones sencillas a problemas complejos. ¿Y qué podría decirse a propósito de las vagas propuestas contenidas en su programa? Lo primero, sería constatar la irrelevancia de esta cuestión en la coyuntura actual. Sabido es que en el ánimo

de la gente y la ciudadanía que apoya a Podemos, la prioridad sería impugnar lo que hay, desmontar el orden de la casta dominante y el corrupto maridaje de intereses económicos y políticos. El dispositivo para esa acción política es Podemos. Por consiguiente, la ambigüedad de sus propuestas, debidas en parte al incipiente y acelerado proceso de gestación, constituye paradójicamente una ventaja táctica dado que permitiría una mayor labilidad para adaptarse a las exigencias de cada situación. No obstante, las posibilidades reales de gestionar poder próximamente les obligaría a definirse y a entrar en otra lógica de intervención. Contradicciones nuevas no tardarán en aparecer. Por ejemplo, ante las demandas soberanistas y el derecho a decidir, necesitan encontrar una posición más autónoma y menos seguidista de las mistificaciones que hegemonizan la esfera pública y los procesos de construcción nacional.

Otro factor problemático, como ya se ha comentado también desde voces y círculos de Podemos, sería la incomodidad crítica que suscita la promoción de un fuerte liderazgo carismático, puesto que pudiera ser el germen de un culto a la personalidad que tantas resonancias problemáticas provoca. El caudillismo (al que le suelen ir asociados atributos como la veneración y apego sumiso al líder redentor o “macho alfa”, o la pretensión de superioridad moral e intelectual) siempre es nefasto para la autonomía del ciudadano o de la militancia. Una cultura de vanguardia neoleninista pareciera ir tomando forma bajo la figura de un líder empoderado con un núcleo duro que, apelando al deseo de ganar aprovechando el *kairós* actual, orienta su estrategia y astucia sobre el magma plural de sus círculos subordinados. ¿Acaso no se vislumbran demasiados parecidos con las viejas formas de la praxis política?

La democracia por venir

Ponemos fin a estas notas volviendo al laberinto. Comparto la opinión cabal expuesta por Ruiz Soroa: «El populismo es un caso de pervisión simplificadora en la comprensión de lo social y de lo político, lo confirma Rosanvallon más recientemente. Lo cual debe ser dicho con firmeza, como a continuación se expone, pero también con respeto: porque en la crítica populista, y en la ilusión que promueve, hay mucho de verdad. Para nada cabe adoptar ante él esa postura desdeñosa típica de quien se considera moral e intelectualmente superior como sucede con cierta derecha española. La crítica al populismo nunca puede ser la de mantener invariada una democracia que se encuentra patentemente inacabada en sus promesas».¹² Y es que la democracia, como la modernidad, es siempre un proyecto inconcluso. Desde su emergencia en la antigüedad griega, como han observado Moses, Vernant, Castoriadis y otros, es el régimen de la autoinstitución explícita, frágil y sujeto a peligros o *hybris* diversos. Por todo ello, la democracia como autoinstitución permanente es el horizonte de la transformación social y de la acción de la izquierda. Sería una apuesta siempre en permanente construcción, un jardín siempre imperfecto, como reclama Todorov, frente a la promesa utópica del paraíso. Dominique Rousseau, defiende una “democracia continua” que no se limitaría a los momentos electorales. Por su parte, Rancière se refiere al “escándalo democrático” en el sentido de que, para sobrevivir, debe llegar cada vez más lejos, transgredir permanentemente sus formas instituidas, zarandear el horizonte de lo universal, someter la igualdad a la prueba de la libertad.¹³ Pierre Rosanvallon, en *La legitimidad democrática* (2010), escribe que «la democracia contemporánea puede ser comprendida como la forma política que reúne,

acimatándolas y desarrollándolas, las múltiples historias de la libertad, de la emancipación y de la autonomía que han marcado la experiencia humana». Lo cual le lleva a reconsiderar la propia noción de democracia, que no ha dejado de aparecer como una solución y como un problema, dado «el sentido fluctuante de la palabra democracia» en su historia y en su esencia. «Para salir de esta indeterminación, es preciso captar la democracia en toda su complejidad y comprenderla como algo cuádruple: pertenece separadamente, en competencia o simultáneamente, al orden de una actividad cívica, de un régimen, de una forma de sociedad y de un modo de gobierno. Dada una de sus dimensiones se puede abordar de manera plural».¹⁴ Aceptar la complejidad inherente a cualquier tentativa democrática no deja de ser un anhelo difícil. La sombra trágica no puede eludirse nunca: la desmesura amenaza siempre a la existencia humana y por ello a la democracia.

Con todo, sería pertinente entonces reclamar varios presupuestos necesarios para cualquier proyecto democrático, que están en el germen de su propia historia y que instauran las condiciones para su propia autolimitación. El primero sería el de reconocer que no podemos encontrar un absoluto, una norma extrasocial para fundamentar la democracia, puesto que el demos ciudadano dice el derecho o hace la ley a partir de nada. Como recuerda Castoriadis, «la democracia es el régimen que se basa en la pluralidad de las opiniones, de las *doxai*, y funciona en y por esa pluralidad. Construye su verdad, si la hay, a través de la confrontación, la oposición, el diálogo de las *doxai*».¹⁵ En segundo lugar, hacer real la noción abstracta de la *isonomía*, igualdad delante de la ley entre unos individuos que se definen todos de forma similar en tanto que ciudadanos de una misma ciudad

o Estado. Es igualdad ante y por la ley, un rasgo que algunos nacionalismos y populismos olvidan interesadamente. En tercer lugar, se necesita de la *isegoría*, es decir, de la igualdad del derecho a la palabra, considerada como un atributo de la democracia y garantizada por la ley, en la esfera pública y en las instituciones. Dado que en las circunstancias actuales no encontramos una igualdad irrestricta en el acceso y la participación en la esfera pública, como mínimo hay que garantizar que ésta acoja un *ethos* polémico para abrirla a nuevas voces y demandas. En cuarto lugar, sería deseable una cualidad cada vez más cara de deber: la exigencia de la *parresía*, a saber, la voluntad de exponer discursos sinceros y no demagógicos o cínicos. Y por último, la *phrónesis*, entendida como virtud política que atiende a un saber práctico y prudente. Todo ello, y la necesaria desmitificación del esencialismo democrático –identificado como el principio de mayoría, y que no debería usarse para

legitimar el socavamiento de los derechos de las minorías¹⁶, formaría un deseable suelo ético-político para cimentar un proyecto de renovación democrática que no cesa nunca. Otras medidas concretas como: avanzar en una división mayor de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, la revocación de cargos, la transparencia y un estatuto de incompatibilidades reales, avanzar en la democracia más participativa (que afecte también a los partidos) serían útiles para una profundización democrática mediante un nuevo proceso constituyente. Abrir nuevas galerías en el laberinto actual tal vez no nos lleve a una salida definitiva, pero crearía mejores condiciones democráticas para promover más libertad y más igualdad, y menos raptos de lo público y común por parte de poderes oligárquicos. Mediante ese hacer autónomo esos valores mencionados devendrían en deseo, afecto y representación de una democracia por venir.

NOTAS:

¹ La denominación de “régimen” al sistema institucional surgido en la Transición y la Constitución del 78 tiene una connotación predominantemente peyorativa y se asocia de modo consciente e inconsciente con el régimen de la dictadura. Lo pernicioso de ese desplazamiento semántico es que subsume la necesaria crítica a la mitificada/mistificada cultura de la transición y a sus mitos políticos (apología del consenso acrítico, sacralización de la Constitución, veneración servil a la figura del Monarca, legitimación banal del bipartidismo) en una descalificación general, invalidando las conquistas logradas en el ámbito de las libertades y los derechos, así como la historia de luchas que las hicieron posible. El sistema político surgido de la transición ciertamente tuvo poderosas restricciones de la mano del Ejército y de la Iglesia, pero es lo suficientemente abierto para permitir su propia reforma y acoger a sus críticos. Y aunque consideremos pertinente iniciar un nuevo proceso constituyente para acomodarla a las nuevas demandas sociales, no partimos de un grado cero de la democracia.

² Resulta evidente que el uso y abuso de esa noción conlleva, en ocasiones, su asunción acrítica en los discursos políticos de la izquierda radical. Tal uso ingenuo olvida la herencia problemática de las revoluciones acontecidas en la historia. En sociedades complejas como las de nuestro contexto, el sentido radical y rupturista orientado hacia refundación total, es decir, el fin del capitalismo y la promesa de una sociedad nueva, puede conducir a alternativas catastróficas. Todo proyecto de cambio profundo debe tener en cuenta los imaginarios sociales, las estructuras antropológicas y psicológicas de los seres humanos reales y concretos, y ahí es donde adviene un límite al voluntarismo arbitrario de cualquier propósito revolucionario. Por consiguiente la

idea de revolución democrática adquiere su sentido más válido como reforma permanente, como despliegue creador, crítico y, en parte, imprevisible, de un proyecto democrático que siempre está hecho y por hacer.

³ Lo deseable desde una perspectiva democrática es favorecer la autonomía de la ciudadanía, cuerpo plural del *demos* (esa multitud de singulares heterogéneos e irreductibles a su disolución en el pueblo-uno), sujeto de derechos y de obligaciones. El abuso del término “gente” en los líderes de Podemos tiene ventajas retóricas y afectivas, pero banaliza políticamente la importancia de la noción de ciudadanía.

⁴ Juan Domingo Sánchez Stop «Carta abierta a los redactores del País que “informan” sobre Podemos» en <http://iohannesmaurus.blogspot.com.es>, 10 de junio de 2014.

⁵ Íñigo Errejón, «¿Qué es Podemos?» en *Le Monde Diplomatique*, nº 225, julio de 2014.

⁶ Santiago Alba Rico, Carlos Fernández Liria y Javier Mestre, «Podemos y la recomposición del régimen del 78» en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=187511>

⁷ Gerardo Pisarello (2014): *Procesos constituyentes. Caminos para la ruptura democrática*. Madrid: Editorial Trotta, p. 20.

⁸ José Luis Pardo, «¿Quién dijo populismo?» en *El País*, 17 de septiembre de 2014.

⁹ Ernest Laclau (2005): *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, p. 222.

¹⁰ Laclau (2005): p. 227.

¹¹ La cuestión de la fuerza y su identificación con una utilización de la violencia para fines políticos, será un elemento del legado de Maquiavelo que, sin lugar a dudas, no asumirá Podemos.

¹² José María Ruiz Soroa, «Lo advirtió David Hume» en *El País*, 22 junio de 2014.

¹³ Un magnífico compendio del debate actual sobre la democracia y sus desafíos se encuentra en VV. AA. (2009), *Democracia en suspenso*. Madrid: Ediciones Casus-Belli.

¹⁴ Pierre Rosanvallon (2008): *La legitimidad democrática*. Madrid: Paidós, p. 305.

¹⁵ Castoriadis (2012): *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia 2*. Buenos Aires: FCE, p. 250.

¹⁶ Para abordar esa cuestión cabría destacar el sobresaliente ensayo de José M^e Ruiz Soroa (2010): *El esencialismo democrático*. Madrid: Trotta.

DEMOCRACIA Y PREJUICIO

J. M RUIZ SOROA

Edmund Burke enmendó la plana al pensamiento revolucionario al decir en 1.790 que:

“Mire usted, señor: en medio de esta época ilustrada, tengo la valentía de confesar que somos (los británicos), en general, hombres de sentimientos espontáneos; que en lugar de abandonar todos nuestros viejos prejuicios, seguimos guardándolos cuidadosamente en grado considerable; y para que nuestra vergüenza sea mayor, los conservamos precisamente porque son prejuicios; y cuanto más han durado y más general ha sido su influencia, más los cuidamos. Tenemos miedo de dejar que los hombres vivan y comercien usando cada uno su razón particular, porque sospechamos que esa razón es muy escasa en cada hombre, y que los individuos lo harían mejor recurriendo a la banca general y al capital de las naciones y de los siglos ...”¹.

No cabía mayor desafío al dogma básico de la Ilustración, que defendía la obligación de usar individualmente del juicio reflexionante para salir de la minoría de edad a la que precisamente las tradiciones, el obscurantismo y la autoridad heredada sometían al ser humano. El prejuicio representaba para los ilustrados todo lo que había de negativo en la sociedad tradicional, era su auténtica *bête noire*², mientras que el juicio era el faro potente que permitiría reconstruir la sociedad sobre bases racionales. Prejuicio y juicio, tradición y razón, costumbre y crítica, son formas de expresar el momento reactivo de la modernidad, si entendemos ésta como una puesta en práctica de un implacable proceso de racionalización del mundo³.

Dos siglos después, la filosofía (y no digamos la sociología o la antropología) son bastante unánimes al asumir el mismo punto de vista de Burke sobre la ontología del hombre: “Los prejuicios del individuo son algo constitutivo de su realidad histórica en mayor medida que sus juicios”, escribió Gadamer⁴, siguiendo la senda ya abierta por Husserl, Heidegger o Schütz cuando insistían en que el ser humano existe en un “mundo de vida” (*lebenswelt*), de manera que la “precomprensión” o “transfondo” están siempre implícitas en cualquier comprensión consciente, y tienen tanta o más relevancia para formarla que su propia reflexión. “Los seres humanos somos siempre más nuestras contingencias o casualidades que nuestra elección. No

somos sólo nuestras contingencias, pero sí somos más nuestras contingencias. Y eso no es un fracaso, sino nuestra normalidad histórica", dice Odo Marquard⁵. "La mayor parte de nuestra comprensión está bastante inarticulada y en este sentido es una forma de precomprensión. Da forma a nuestro juicio sin que seamos conscientes de ello" escribe Charles Taylor⁶.

A reseñar que el conservadurismo en boga (el neoconservadurismo) ha dejado de lado la invocación de la tradición como argumento político básico, y lo ha substituido por otros pragmáticos que apelan a la superior eficacia regulativa del intercambio social espontáneo por respecto al deliberadamente diseñado; de forma que parece haber olvidado, precisamente, aquello que el tiempo ha demostrado que era uno de sus más sólidos hallazgos intelectuales: la importancia del prejuicio para la guía de la conducta humana, por contraposición a la desnuda razón abstracta pretendidamente universal. Sigue habiendo pensadores políticos que hacen uso de la idea de tradición, como es el caso de Michael Oakeshott⁷ o Roger Scruton⁸, pero tales pensadores son más bien excéntricos con respecto a la corriente principal del conservadurismo político actual, que no habla ya de tradición sino de libertad individual y de eficacia. Tan sólo en el acusado gusto conservador de recurrir argumentativamente al "sentido común" (como alternativa al "utopismo" del que se acusa al progresismo) se puede encontrar quizás un resto de lo que significó en su día la apelación al prejuicio, dado que ese sentido común sería, en la manera en que viene propuesto en su discurso político, una forma de ver el mundo, algo así como instintiva o natural, derivada de la socialización cotidiana y adquirida por el sujeto sin necesidad de reflexión.

La cuestión terminaría aquí, como uno más de los tantos curiosos meandros que describe

la historia de las ideas, si no fuera porque el argumento del superior valor del prejuicio sigue muy presente en nuestra actualidad política, por mucho que no sean ya los conservadores quienes lo usan.

En efecto, es el pensamiento comunitarista el que apela hoy a la constitución social de la mente humana (la idea de un "yo vinculado" o "yo contextual") con la finalidad de defender la necesidad de unas determinadas políticas en materia de reconocimiento, protección y conservación de los marcos culturales. Ciertamente que esta teoría no usa normalmente el término "prejuicio", probablemente por la indeleble carga negativa con que lo marcó la crítica ilustrada, pero en el fondo el razonamiento comunitarista arranca de la misma posición de Burke: la repugnancia ante una "razón desnuda", una razón que sería según ellos previa a sus contenidos y estaría desvinculada del trasfondo o marco sociocultural en que opera⁹. Muy por el contrario —afirma— ese trasfondo o marco precomprensivo es un *bien* para la persona que la política, cualquier política, debe conservar¹⁰.

Además, sucede que tanto el conservadurismo de Burke hace siglos, como el comunitarismo de Taylor o Raz hoy en día, valoran el prejuicio como algo *funcionalmente imprescindible* para una buena sociedad.

El irlandés, siguiendo las huellas de David Hume¹¹, señalaba que "el prejuicio es algo que se aplica cuando nos hallamos ante situaciones de emergencia; pone de antemano a la mente en una vía segura de prudencia y virtud y no deja al hombre en la duda cuando tiene que tomar una decisión: le libra del escepticismo, la confusión y la irresolución". El prejuicio era, así, "una forma de conocimiento"¹² que proporcionaba al ser humano una guía inmediata, sólida y fiable, algo que la razón discutidora nunca

podría darle¹³. Esta última –dice el conservador– sólo lleva, en definitiva, a la duda y la inacción¹⁴.

Los comunitaristas y quienes se inspiran en su teoría global también atribuyen enorme importancia motivadora al prejuicio, aunque el punto focal se haya desplazado. De lo que se trata ahora, según ellos, es de que la convivencia en nuestros actuales Estados de Bienestar no sería posible si no existiera una tradición o marco cultural fuerte que inspirase en los seres humanos un *prejuicio de pertenencia común* tal que soportasen contentos las cargas que exige la conservación de esos estados. Sería el prejuicio (denominado hoy nacionalidad, patriotismo, sentimiento de pertenencia, *special concern* o similares) el que permitiría mantener la *cohesión social* en las sociedades amplias, y no el valor abstracto de la justicia que sería como mucho una virtud “remedial” de las carencias en materia de solidaridad comunal¹⁵.

De manera que, y este es el punto al que queríamos llegar, el del prejuicio no es una *querelle* caducada, sino que sigue de plena actualidad en la reflexión. Aunque sigue siendo, como ha señalado Charles Taylor¹⁶, un tema en el que se mezclan con escaso rigor la *ontological issue* por un lado y la *advocacy issue* por otro: porque no es lo mismo decir que el prejuicio es parte constituyente del ser humano que afirmar que los prejuicios concretos vigentes en una sociedad *deben ser* protegidos o conservados, y una cosa no conduce en absoluto a la otra.

En realidad, hablar otra vez del prejuicio implica hablar de muchas cosas. En primer lugar, del *uso* que se hace de la dicotomía convencionalmente establecida entre prejuicio y juicio, entre tradición y razón; porque esta dicotomía resurge una y otra vez en la historia de las ideas pero es utilizada en cada momento por motivos

diversos¹⁷. Y, como advierten los hermeneutas, para entender un texto lo más relevante es saber cuál es la pregunta a la que responde. El conservador postilustrado invocó el prejuicio en el contexto histórico en que lo hizo para contraponerlo a un cierto tipo de racionalismo que repugnaba a su sensibilidad (marcada precozmente por el Romanticismo) y que, sobre todo, demolía aceleradamente unas instituciones políticas tenidas por poco menos que sagradas. En cambio, el comunitarista actual invoca el valor del prejuicio como receta para curar un supuesto malestar, el de la anomia generalizada de una sociedad que habría devenido atomizada y carente de virtudes, y cuya desgraciada situación se debería a la actuación de las concepciones liberales abstractas. Y el nacionalista, por su lado, invoca el prejuicio porque es el elemento mínimo necesario para hacer operativamente creíble su definición de la nación transhistórica y, así, legitimar su empeño por construirla.

Y están también las cuestiones de legitimidad: no ya sólo en su formulación clásica, en la que la postura conservadora parecía desafiar a la navaja de Moore (¿cómo deducir un deber ser de la pura facticidad de una tradición?), sino en otras formulaciones de segundo orden: porque si la tradición es un prejuicio, una precomprensión constitutiva del ser humano, ¿cómo podría ser impuesta desde fuera –desde la política institucional– a los mismos seres humanos que supuestamente *ya están* en ella? O, expuesto de manera alternativa, ¿por qué imponer a una sociedad la conservación de lo que ella misma no conserva en su libre desenvolvimiento? ¿Desde qué instancia podría decidirse que unos prejuicios identificados, que por ello ya no son inconscientes, deben conservarse o –lo que es más insólito aún– deben reimplantarse porque –se afirma– poseen nada menos que un *valor*

intrínseco? ¿No sería éste un ejemplo perfecto de pensamiento *alienado*, posible sólo en un sujeto que ha llegado a percibirse como un ser *extrañado* de su propio mundo?

El prejuicio en la época del juicio

En efecto, en el momento que el pensamiento se hace consciente de que él mismo está hecho de prejuicios, que está preformado desde los contenidos de un mundo de vida particular, su relación con sus prejuicios deja de ser la originaria que pudiéramos calificar como *prejuiciosa* (inconsciente) y se convierte en una relación *reflexiva*¹⁸.

Es el cambio de juego que ocurre cuando el antropólogo observador identifica el sentido del juego que practica la tribu: que a partir de ese momento se sitúa él mismo –y todos los que en la tribu le oigan– en un juego distinto, el juego de los que conocen la regla del juego inicial. Eso es lo que nos sucede a todos en los juegos sucesivos en que consiste nuestro desarrollo como personas y como sociedad. Exactamente escribe José Luis Pardo que “*la ciudad no elimina el juego, sino que lo pone en su sitio. Ese poner en su sitio es un hacer discutible lo indiscutible (que es lo mismo que hacer explícitas las reglas que antes eran sólo implícitas)... Poner en su sitio consiste en convertir los prejuicios en opiniones*”¹⁹. O las creencias en ideas, que diría Ortega²⁰.

Aun a riesgo de simplificar un tanto, puede en todo caso concluirse que, cuando el filósofo o el político conservador o comunitarista reclaman respeto y conservación para una tradición, no lo están haciendo tanto porque ésta tenga un valor dado *previo a su conocimiento*, un valor que vendría derivado de su propia existencia como prejuicio inarticulado de la mente humana. Eso sucedía antes, pero desde el momento

en que la han identificado y articulado, la han convertido en el contenido de un juicio reflexivo. Por ello, no piden tanto que se deje a la sociedad seguir viviendo feliz en su espontaneidad prejuiciosa (aunque la música de su argumento suena así) como que se mantenga (deliberadamente) un componente contingente de esa sociedad que ellos han identificado y valorado como positivo. Explicitan lo que antes era implícito y exigen que se mantenga esa tradición *porque es buena*. Pero, es buena, claro está, por algo más que ser una tradición. Y con ello surge la cuestión que precisa de una respuesta desde algún principio que no sea la propia tradición: ¿*por qué es buena*?

En este sentido, la invocación del prejuicio o de la tradición como argumento político es puramente retórica: lo que el político está proponiendo, so capa de respeto reverencial a lo histórico contingente heredado de nuestros mayores, es que el concreto *status quo* de una sociedad en algún campo concreto debe ser considerado *mejor* (conforme a alguna patrón reflexivo del que él usa) que el cambio que alguien propone o que se está llevando a cabo espontáneamente²¹. Él acusa a ese alguien o a ese cambio de provenir de una instancia *externa* a la sociedad local (de la razón abstracta), en tanto que él mismo pretende emplazarse *dentro* de esa sociedad (en su tradición). Pero se trata de un ardid. Ambos, tanto el revolucionario como el conservador, están situados en el mismo lugar, que no puede definirse por ser exterior o interior a la estructura social, puesto que ambos son a la vez sociales y reflexivos²². Aquí sí que tiene sentido aquello de *il n’y a pas hors du texte*.

Ítem más: el filósofo comunitarista o conservador no es consciente, o finge no serlo, del jardín galimático en que se introduce cuando, en un primer momento, declara que *todo juicio*

está hecho desde un prejuicio cultural, pero, a renglón seguido, declara que sólo el suyo propio toma en cuenta adecuadamente su prejuicio cultural y critica acerbamente los de otros acusándolos de ser abstractos y algo así como aculturales. Porque cuando lo cultural (o lo social) se define como un elemento necesariamente constitutivo de todo juicio, nadie puede alegar válidamente esa característica como particularmente distintiva (o exclusiva) de su propio juicio. Por lo menos sin infringir las reglas de la lógica: si necesariamente pensamos desde nuestra tradición, o desde nuestra contingencia, eso nos pasará a todos, ¿no?

Al final, la miseria del pensador prejuicioso o contextualista es que pretende simultáneamente estar dentro y fuera, hacer a la vez una filosofía de la primera persona y otra de la tercera. O, expuesto desde una perspectiva más política, que pretende hacer uso de una estrategia de fundamentación de las normas morales que es simultáneamente descriptiva y prescriptiva²³.

Con independencia de ello, nuestro moderno mantenedor de una supuesta obligación política de defender y conservar los marcos culturales existentes se encuentra también con otras paradojas, por lo menos si se toma en serio la lógica de su discurso.

Las angustias lógicas del moderno defensor del prejuicio

Volveremos luego sobre ello, el defensor moderno del prejuicio (cultural o nacional), por mucho que lo defienda por su carácter de prejuicio, está haciendo un juicio de valor al defenderlo. Pero no suele justificar ese juicio, como debería hacer de querer permanecer en el terreno de la lógica, sino que *intenta hacer pasar su propio juicio por un prejuicio*.

Con independencia de esto, nuestro moderno sostenedor de la obligación política de defensa y conservación de los marcos culturales existentes se encuentra con otras inmediatas paradojas si se toma en serio la lógica de su propio discurso. Veámoslo.

Una de las primeras es su irrefrenable tendencia a la monomiticidad o, si se prefiere, al reduccionismo prejuicial. En efecto, el comunitarista no defiende nunca el marco cultural *realmente existente* en nuestras modernas sociedades, un marco que se caracteriza por ser complejo, plural, abigarrado, borroso y mestizo, sino que toma un determinado rasgo o prejuicio componente de ese marco, lo aísla, lo congela en un momento dado de su evolución histórica, y lo decreta como elemento esencial de la identidad de las personas que componen esa comunidad; y, a partir de ahí, lo declara rasgo constitutivo esencial de la comunidad que, por tanto debe ser conservado (o reimplantado, si es necesario). Incorre en lo que Amartya Sen ha denominado “denigración reduccionista de la identidad”. Un error con graves consecuencias, pues existen fundadas sospechas de que el ser humano sólo puede ser libre cuando está sometido, precisamente, al condicionamiento de muchos prejuicios o de muchos mitos. La libertad humana no deriva de la inexistencia de determinaciones externas contingentes que le fuercen a obrar (la determinación cero), dice Marquard, sino precisamente de la pluralidad de tales instancias. La libertad nace en los intersticios que crea la pluralidad de determinaciones externas que pesan sobre el hombre. Y su esclavitud más segura es la de estar afectado por una sola determinación. *Lo que conviene a la libertad es que existan muchos prejuicios, muchas tradiciones, muchos dioses y muchas almas*²⁴. Esto mismo se expresa, en términos más políticos, cuando se habla hoy del pluralismo como valor.

El comunitarista no sólo es reduccionista para con la identidad personal, sino también para con la sociedad que sueña. Porque él piensa unas comunidades homogéneas y simples, cerradas sobre sí mismas, que nunca han existido y que, menos aún, subsisten en la modernidad. Está implícita en su posición que la sociedad debería ser una *gemeinschaft* revivida, un auténtico sujeto colectivo orgánico, que sería diferente de la comunidad contigua y que englobaría sin solapamientos a los individuos, adscritos sin lugar a dudas a ésta o aquella. Un imposible.

En realidad, lo que el comunitarismo lleva a cabo con su particular acercamiento tanto a la identidad del ser humano como a la concepción de las sociedades es un proceso inconsciente de *reificación* de ambos. Pues al tiempo que la cultura pasa a ser concebida como una determinación externa y ajena al individuo, éste mismo viene reducido a una condición cosificada: la de ser un mero *portador* de rasgos culturales. Precisamente por eso, las políticas intervencionistas de conservación o supervivencia cultural de inspiración comunitarista, en último término, buscan *producir (crear)* unos determinados tipos de personas; porque las cosifican.

Pero cuando el pensamiento tradicionalista o comunitarista se topa con una verdadera aporía es cuando sostiene que un determinado grupo, comunidad o sociedad tiene derecho a conservarse a sí mismo en sus rasgos culturales y hábitos morales, un derecho que asimila al “derecho a la supervivencia” o a “la legítima defensa” que estamos acostumbrados a atribuir a las personas. Porque, o bien el grupo en cuestión los conserva como tales en forma espontánea y en tal caso no hace falta ayuda ninguna para su conservación (y, además, esa ayuda exterior sería una forma de congelarlos e impedir su evolución normal), o los ha perdido de manera total

o parcial (ha *arruinado* su mundo de la vida tradicional), y en ese caso no se ve cómo podrían reimponérseles alegando precisamente que *eran* su tradición. Porque ya no lo son, como es obvio. Su *reconstrucción* es una tarea posible, desde luego, pero nunca será ya fruto de la prejuiciosidad común, sino una obra de ingeniería política artificiosa y deliberada que precisa de una justificación distinta de su tradicionalidad (y de alguna coacción, claro).

Y es que, en definitiva, cuando se adopta como criterio de valor el de respetar la contingencia que cada comunidad haya destilado en su particular evolución, nos quedamos sin punto de apoyo para justificar la más mínima intervención sobre la realidad contingente realmente existente. Ese punto de apoyo sólo podría establecerse si, al mismo tiempo, se quiere mantener el criterio de respeto a la tradición propia, asumiendo una de estas dos implausibles afirmaciones: o bien la de que existen sociedades que han llegado a la triste situación de estar privadas de prejuicio o tradición (en cuyo caso reimplantárselo sería casi una obligación humanitaria)²⁵, o bien la de que su prejuicio actual no es el que les correspondería, debido a una injerencia foránea que ha modificado el que poseían antes (y reimplantarlo sería entonces un deber de autenticidad)²⁶. Ambas proclamas entrañan una desconsideración completa para las personas de carne y hueso que integran esa comunidad, a las que se considera alternativamente bien como seres amputados, o bien como incapaces de percibir sus intereses. En cualquier caso, se las reifica como si fueran meros *soportes de rasgos culturales*.

El prejuicio y la democracia cosmopolita

Quien adopta el criterio conservacionista, en realidad usa de la tradición sólo de manera retó-

rica, porque en el fondo apela a un juicio reflexivo exterior a esa misma tradición para justificar su conservación o reimplantación. Y este juicio sólo puede intentar basarse, o bien en la concepción del hábito, el prejuicio, y la tradición como bienes intrínsecos para los miembros de la comunidad afectada (un auténtico *hiperbien* puesto que lo precisan para formarse cualquier concepción del bien)²⁷, o bien en su valor instrumental para lograr una sociedad más estable y cohesionada.

La primera posibilidad nos lleva al terreno, no demasiado claro, de los que se denominan *bienes intrínsecos*, un terreno distinto del ámbito axiológico en que los valores se argumentan y justifican desde el juicio compartido. Porque los bienes intrínsecos se justificarían por sí mismos, no serían susceptibles de comparación o cálculo, y lo serían con independencia de su utilidad práctica (no son medios para la consecución de otro bien). En este sentido, y dado que el ser humano está necesariamente hecho desde y dentro de un marco cultural heredado de sus antecesores, se deduciría que ese marco es un bien intrínseco para ese ser humano por serle imprescindible y necesario; tanto como la vida misma, por ejemplo.

Esta consideración es más bien confusa, porque no distingue entre lo que significa el hábito/tradición/prejuicio por sí mismos (en tanto que condiciones de posibilidad del ser humano) y lo que contiene de manera concreta ese mismo hábito/tradición/prejuicio. Sucede lo mismo que con la vida física misma, que siendo como es un bien en el sentido de ser el soporte imprescindible de la persona y de su actividad, no puede confundirse en absoluto con el contenido que cada cual da a su propia vida. Lo primero, en cierto sentido, sería un bien por sí mismo, lo segundo está sujeto a evaluación desde pará-

metros exteriores y en ningún caso es un bien por necesidad²⁸.

El ser humano necesita de mundos de vida preexistentes para constituirse como ser humano (no los elige, se encuentra en ellos), pero el contenido concreto de estos mundos de la vida está sujeto a evaluación. Una cosa es la cultura y otra muy distinta las pautas culturales concretas (al igual que una cosa es *el lenguaje* y otra muy distinta *la o las lenguas*). La primera es una condición de posibilidad de la persona, las segundas son las baratijas contingentes producidas por el pasado. La primera, en tanto que condición de la existencia, está fuera de cualquier posibilidad de evaluación, las segundas no. No son un bien por el mero hecho de existir, sino objetos susceptibles de evaluación reflexiva por sus propios poseedores, que bien pueden preferir abandonarlas, cambiarlas, condenarlas o conservarlas.

Y con ello llegamos a la segunda razón que se aduce modernamente para cuidar de los prejuicios y los hábitos comunitarios, ésta de naturaleza más pragmática. Y es la de que las sociedades culturalmente homogéneas, las que conservan unos códigos comunes impresos por la tradición en sus individuos componentes, *funcionan mejor* en tanto en cuanto dentro de ellas se asumen con mayor facilidad las cargas, sacrificios y contribuciones que toda sociedad exige a sus miembros. En estas sociedades existe entre los individuos algo que se ha calificado como "intimidad cultural"²⁹ y que permite a las masas vincularse emotivamente a una autoridad común. Su *cohesión social* (término tótem de los aficionados a los argumentos de tintes sociológicos) está favorecida precisamente por su cultura compartida (como afirmó contundentemente un *lehendakari*: "las sociedades con identidad tienden a hacer las cosas mejor").

El argumento parte de una constatación con cierto sustento empírico: la de que las sociedades en las que los sentimientos de cercanía y contacto entre sus componentes están generalizados aceptan con mayor facilidad las cargas sociales que aquellas otras atravesadas por diferencias culturales o étnicas. El punto ha sido recientemente actualizado con estudios empíricos (válidos para USA) por Robert Putnam³⁰. Sin embargo, es de sospechar que el argumento altera el orden correcto de los factores o, dicho de otra forma, invierte el sentido de la correlación entre prejuicio común y cohesión social

Como lo expone Pierre Rosanvallon, "hay dos maneras de interpretar (la obra de Putnam): se puede deducir de ella que la diversidad étnica o cultural constituye un freno para el ejercicio de la solidaridad. Pero se puede también decir que es precisamente la reducción de la heterogeneidad la que hace más fácil la expresión de un sentimiento igualitario. Y existen dos concepciones antagónicas de la homogeneidad: una la ve como una cualidad dada, una identidad prefigurada. La segunda la ve como una tarea de homogeneización que está ligada sobre todo a la reducción de las desigualdades"³¹. Si en una sociedad se efectúa un reparto de derechos y deberes equitativo y desprovisto de condicionantes de tipo étnico o cultural, el sentimiento de pertenencia y solidaridad aumentará y la convivencia será más fácil. Si se cultiva, por el contrario, una cultura de la diferencia y se practica un reparto en función de los grupos, la cohesión del conjunto se resentirá.

En el fondo, quienes defienden el valor cohesionador de los prejuicios comunes en una sociedad, están en realidad invirtiendo el orden de los factores por razones puramente ideológicas: primero aceptan como natural y tradicional un sistema de prejuicios que excluye al otro o

que crea barreras intergrupales de traspaso muy difícil por las personas; y después comprueban que, efectivamente, los grupos así cerrados funcionan mejor que las sociedades de composición heterogénea. Pero esto no es sino una versión de la profecía que se autorrealiza.

No sólo esto, sino que, además, existe una previa e injustificada asunción de que los términos de la comparación se evalúan sólo desde la perspectiva particular del grupo que participa en tales sentimientos de pertenencia. Es *para ellos* para quienes la sociedad funciona *mejor* si se impide la deshomogeneización societaria, los intereses de *los demás* no son tenidos en cuenta.

En realidad, el argumento de la cohesión confunde los dos sentidos posibles del uso del término "razón", es decir, el de ser un *motivo* para la acción y el de ser una *justificación* de esa acción: que la práctica de la justicia sea más fácil con quienes están más próximos es un hecho que nos remite sólo a la motivación del ser humano. Pero la cuestión de si la justicia se extiende por igual a todos los seres humanos, próximos o lejanos, exige para resolverse el aportar verdaderas justificaciones, no motivos.

En el fondo, la verdadera cuestión sería la de determinar si una sociedad en la que ese tipo de prejuicios reduccionistas no se exaltase y, en su lugar, se cultivaran actitudes y comportamientos más cosmopolitas, no llegaría también a funcionar cohesionadamente. En tanto en cuanto los prejuicios de una pertenencia grupal o comunitaria de reducido espectro sean fomentados desde el poder, cualquier sociedad de composición heterogénea funcionará peor que una homogénea, claro está, pero ¿sería ello así de no cultivarse tales prejuicios? ¿Y si se cultivasen otros, que hicieran referencia a la esencial comunidad de lo humano?³²

La cantinela de que los valores universales son para el ser humano algo así como “secos, aburridos y dogmáticos”, mientras que los valores locales de la propia tradición son “divertidos, cálidos e ilusionantes” no es sino una metáfora interesada. Marha C. Nusbaum se sorprende, con razón, de que tantos y tantos intelectuales

insistan todavía hoy en asociar la idea de una humanidad cosmopolita con la de un “frío mundo en blanco y negro y de comida instantánea”, mientras que la comunidad local se asocia con la idea de “poesía e intimidad”. Quizás sea por aquello de que “allí donde escasean las razones, florecen exuberantes las metáforas”.

NOTAS:

¹ (2003): *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Madrid: Alianza, p. 142.

² Klaus Von Beyme (1985): *El Conservadurismo*. Rev. Estudios Políticos num. 43, p. 7.

³ En el fondo, lo que Burke estaba diciendo era que no era preciso en manera alguna *traer la razón* al mundo, como fatuamente –según él– pretendían los revolucionarios metafísicos, porque *la razón ya estaba en el mundo*, sólo que integrada en un caudal de prácticas tradicionales heredadas; Agapito Maestre (2011): *Modernidad, historia y política*. Madrid: Tecnos, p. 63.

⁴ (1977): *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

⁵ Odo Marquard (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia: pp. 19 y 24; y en (2006): *Sobre la inevitabilidad de los hábitos*, en *Felicidad en la infelicidad*. Buenos Aires: Katz, pp. 69 y ss.

⁶ Charles Taylor (1997): *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, p. 202.

⁷ Michael Oakeshott (2000): *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.

⁸ Roger Scruton (2001): *The Meaning of Conservatism*. Hampshire: 3ª ed. Palgrave.

⁹ Es decir, de una mente que juzgaría *from nowhere o desde el punto de vista del universo*, como critica Bernard Williams (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, p. 32.

¹⁰ Charles Taylor (1997): *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, pp. 188 y ss.

¹¹ (1902): *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford, p. 25.

¹² Scruton, op. cit., p. 31.

¹³ R. Nisbet (1995): *Conservadurismo*. Madrid: Alianza, p. 51.

¹⁴ Aunque sea desde otra perspectiva, dice lo mismo A. Macintyre en *After Virtue* cuando añora las sociedades premodernas: “Los individuos modernos tienen demasiadas convicciones a medias y no demasiadas convicciones coherentes. Razonan pulcramente qué es lo mejor que deben hacer para, en el último momento, cambiar de parecer. Una tradición bien organizada evita estos comportamientos frívolos y despistados. Los roles sociales eliminan las alternativas desorientadoras”, (citado por S. Holmes (1999): *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza, p. 149).

¹⁵ Michael Sandel (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 183.

¹⁶ *Argumentos filosóficos*, cit., p. 237.

¹⁷ En realidad, se trata de la dicotomía básica entre dos inclinaciones epistemológicas y políticas que conviven desde antiguo en el pensamiento occidental y que comparecen periódicamente bajo una u otra forma de expresión, o con uno u otro motivo, como señala Francisco Laporta (1995) en *Comunitarismo y nacionalismo*, Doxa 17-18, p. 54, se trata de la dicotomía que puede centrarse a efectos descriptivos en el par que forman "individuo-sociedad", o "razón-historia", o "naturaleza-cultura".

¹⁸ "No hay ya noción alguna de tradición que pueda ser inmediata o irreflexiva, pues la constitución de esa misma noción tiene que realizarse sobre el supuesto de la forma de vida reflexiva moderna. La noción misma de tradición es ya una noción reflexiva ..." (C. Thiebaut (1992): *Los límites de la comunidad*. Madrid: CEPC, p. 59). Es lo que le decía Habermas a Gadamer en su polémica de los años 70 del siglo pasado: que la particularidad antiuniversalista del Romanticismo y de la defensa de la Tradición suponían ya un momento de universalidad, de razón o de Ilustración.

¹⁹ José Luis Pardo (2004): *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, p. 134.

²⁰ En realidad, la cuestión es probablemente más compleja aún, porque la relación entre los marcos societarios y el ser humano no es propiamente una de causalidad, y menos de causalidad unidireccional. El yo del ser humano no es un simple yo espejo en el que se reflejaría la aportación cultural y social, sino que la formación del yo es un proceso interactivo con esos contenidos, que hacen que cada ser humano incorpore de forma levemente diversa el aporte societario (*el punto de vista* de que hablaba Leibnitz como rasgo de disimilitud de las mónadas humanas) y, además, ese proceso es también el que crea la realidad social misma. La sociedad forma al ser humano como persona, pero los seres humanos como personas construyen la realidad social: en el proceso coexisten un principio de socialización y otro principio de individuación.

²¹ Incluso si se admite que existe una presunción a favor de la conservación del *status quo*, como hace N. Luhmann (1968) en *Status Quo als argument*, citado por Marquard en *Adios a los principios*, cit, pg. 133, de manera que la carga de la prueba del cambio recaería sobre quien lo promociona; M. Kriele (1967): *Theorie des Rechtsgewinnung*. Berlin: p. 312, y Oakesott, *El racionalismo*, cit., p 380, al proponer esta preferencia se está admitiendo implícitamente que el tribunal ante el que sopesar las pruebas y decidir es el juicio reflexivo.

²² Esto lo percibe claramente un conservador como Oakesott (op. cit., p. 40), siguiendo en este punto a Hayek, al exponer cómo una doctrina conservadora de resistencia a la innovación en defensa del uso o tradición puede ser quizás mejor que su opuesta pero "pertenece ya al mismo género de política infectada de racionalismo que la liberal o socialista", desde el momento en que es autoconsciente.

²³ Joshua Cohen (1996): "El comunitarismo y el punto de vista universalista", en *La política*, I. Barcelona: Paidós, pp. 81 y 92. También Miguel Giusti, "Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista", en Cortes y Monsalve, *Liberalismo y comunitarismo*. Valencia: colección Política y Sociedad, 17, pp. 99 a 128; y Jorge Navarrete (2006): *Liberales y comunitaristas*. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana, p. 118.

²⁴ *Apología de lo contingente*, cit., p. 144.

²⁵ Esta es la fundamentación preferida por el comunitarismo, a partir de su relato de cómo las sociedades occidentales arruinaron sus mundos de vida por dejarse sojuzgar por el pensamiento liberal y, consiguientemente, ingresar en el atomismo, la neurosis y la alienación.

²⁶ Esta es la explicación preferida por el nacionalismo moderno.

²⁷ Consecuencia obligada de esta consideración sería la correlativa de que verse privado de su tradición sería algo así como el *hiper mal* que puede acaecer a una comunidad. En realidad, de una idea parecida a ésta arrancan los comunitaristas cuando intentan justificar sus ideas en el derecho a la legítima defensa cultural por parte de los grupos que la ven amenazada, pues siempre parece razonable la defensa cuando se está en

presencia de un mal. El problema, claro está, se encuentra en que esta idea sugiere siempre la identificación del mal con algo procedente del exterior a la comunidad, negando la realidad manifiesta de que lo que ellos piensan como un mal (la ruina de la comunidad) procede de la dinámica de su misma evolución.

²⁸ Ver últimamente Aurelio Arteta (2012): *Tantos tontos tópicos*. Barcelona: Ariel, p. 69.

²⁹ David Miller (1997): *Sobre la nacionalidad*. Barcelona: Paidós, p. 26.

³⁰ "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the twenty-first Century", *Scandinavian Political Studies* 30 (2), 2007.

³¹ Pierre Rosanvallon (2011): *La Société des Égaux*. Paris: Editions du Seuil, p. 393.

³² El pensamiento hoy todavía dominante entre nosotros considera un tanto apodóticamente que los prejuicios nacionales o loco-culturales son insustituibles en la práctica por otros cosmopolitas, pero tal asunción es en último término contraria a la experiencia histórica. Hoy sabemos que los sentimientos de pertenencia nacional han sido contruidos en un breve plazo de tiempo en las sociedades modernas (un par de siglos como mucho) y que, con ellos, se ha logrado cohesionar a sociedades tan amplias y diversas como la de EEUU (cientos de millones de personas). ¿Por qué razón, entonces, no sería posible cohesionar en un prejuicio común de pertenencia a la humanidad completa, que no es mucho más grande que algunos conjuntos nacionales? "La idea de que uno pueda identificarse con 260 millones de estadounidenses pero no con 5.000 millones de seres humanos puede parecer inverosímil", escribe Judith Lichtenberg: "Nacionalismo: a favor y sobre todo en contra", en Mckim y McMahan (2003): *La moral del nacionalismo*. Barcelona: Gedisa, p. 234. Que aquel intento no sea hoy por hoy querido por casi nadie entre quienes detentan el poder (como es lógico, dado que los existentes son poderes *nacionales*), no es un argumento válido acerca de su factibilidad.

LA DECEPCIÓN DEMOCRÁTICA

DANIEL INNERARITY

Conviene que nos vayamos haciendo a la idea: la política es fundamentalmente un aprendizaje de la decepción (Innerarity 2002). La democracia es un sistema político que genera decepción, especialmente cuando se hace bien. Cuando la democracia funciona bien, se convierte en un régimen de desocultación, en el que se vigila, descubre, critica, desconfía, protesta e impugna. A diferencia de los sistemas políticos en los que se reprime la disidencia, se silencia la alternativa o se ocultan los errores, un sistema donde hay libertad política tiene como resultado un combate democrático en virtud del cual el espacio público se llena de cosas negativas –unos critican a otros, los escándalos se magnifican, la protesta se organiza; nadie alaba al adversario, la honradez no es noticia, la gente tiende a hacer valer sus intereses lo más ruidosamente que puede– y es conveniente que saquemos de todo las ello conclusiones correctas.

Pensemos en dos de las más comunes fuentes de desafecto ciudadano hacia nuestros representantes: la corrupción y el desacuerdo. El menos avisado puede tener una impresión demasiado negativa y caer en el típico error de percepción que genera la corrupción *descubierta* o el desacuerdo institucionalizado propio del antagonismo democrático. La corrupción es

siempre intolerable, por supuesto, y la incapacidad para generar grandes acuerdos está en el origen de muchas de nuestras torpezas colectivas, pero deberíamos ser sinceros y reconocer que buena parte de nuestro malestar con la política corresponde a una nostalgia inadvertida por la comodidad en que se vive donde lo malo no es sabido y se reprimen los desacuerdos. La antropología política nos enseña que hay un sentimiento atávico, nunca plenamente superado, de añoranza hacia formas de organización social en las que reine una plácida ignorancia y los políticos, como reza la queja habitual, no estén todo el día discutiendo.

Hay otra fuente de decepción democrática que tiene que ver con nuestra incompetencia práctica a la hora de resolver los problemas y tomar las mejores decisiones. La política es una actividad que gira en torno a la negociación, el compromiso y la aceptación de lo que los economistas suelen llamar “decisiones sub-optimales”, que no es sino el precio que hay que pagar por el poder compartido y la soberanía limitada. Todas las decisiones políticas, salvo que uno viva en el delirio de la omnipotencia, sin constricciones ni contrapesos, implican, aunque sea en una pequeña medida, una cierta forma de claudicación. En el mundo real no hay

iniciativa sin resistencia, acción sin réplica. Las aspiraciones máximas o los ideales absolutos se rinden o ceden ante la dificultad del asunto y las pretensiones de los otros, con quienes hay que llevar a cabo la partida. No tiene nada de extraño, por ello, que los militantes más fervorosos aseguren que no era eso a lo que aspiraban. Si además tenemos en cuenta que la competición política crea incentivos para que los políticos inflen las expectativas públicas, un alto grado de decepción resulta inevitable.

Está incapacitado para la política quien no haya aprendido a gestionar el fracaso o el éxito parcial, porque el éxito absoluto no existe. Hace falta al menos saber arreglárselas con el fracaso habitual de no poder sacar adelante completamente lo que se proponía. La política es inseparable de la disposición al compromiso, que es la capacidad de dar por bueno lo que no satisface completamente las propias aspiraciones. Similarmente los pactos y las alianzas no acreditan el propio poder sino que ponen de manifiesto que necesitamos de otros, que el poder es siempre una realidad compartida. El aprendizaje de la política fortalece la capacidad de convivir con ese tipo de frustraciones e invita a respetar los propios límites.

Todo esto provoca un carrusel de promesas, expectativas y frustraciones, de engaños y desengaños, que gira a una velocidad a la que no estábamos acostumbrados. Los tiempos de la decepción —lo que tarda el nuevo gobierno en defraudar nuestras expectativas o los carismas en desilusionar, los proyectos en desgastarse, la competencia en debilitarse— parecen haberse acortado dramáticamente. ¿Qué racionalidad podemos introducir en medio de dicha agitación?

Creo que lo mejor es partir de una constatación muy liberadora: la política es una actividad limitada, mediocre y frustrante porque así es la

vida, limitada, mediocre y frustrante, lo que no nos impide, en ambos casos, tratar de hacerlas mejores. Y en segundo lugar, nuestras mejores aspiraciones no deberían ser incompatibles con la conciencia de la dificultad y los límites de gobernar en el siglo XXI. Lo que hacen los políticos es demasiado conocido y demasiado poco entendido. La sociedad comprende poco los condicionamientos en medio de los cuales han de moverse las complejidades de la vida pública. Esto no ha de entenderse como una disculpa, sino todo lo contrario: es el elemento de objetividad que nos permite agudizar nuestras críticas impidiendo que campen desaforadas en el espacio de la imposibilidad.

Recordar tales cosas en medio de esa desbandada que llamamos desafección política, cuando están saliendo a la luz múltiples casos de corrupción y la política se muestra incompetente para resolver nuestros principales problemas, puede parecer una provocación. Si quien me lee tiene un poco de paciencia tal vez termine acordando conmigo en tres tesis: que la política no está a la altura de lo que podemos esperar de ella, que no es inevitablemente desastrosa y que tampoco deberíamos hacernos demasiadas ilusiones a este respecto. Y es que las quejas por lo primero (por su incompetencia) se debilitan cuando uno da a entender que acepta lo segundo (que la política no tiene remedio) y cuando traslucen una expectativa desmesurada acerca de la política. De este modo no pretendo disculpar a nadie sino permitir una crítica más certera, porque nada deja más ileso a la política realmente existente que unas expectativas desmesuradas por parte de quien no ha entendido su lógica, sus limitaciones y lo que razonablemente podemos exigirle.

Ahora que todo está lleno de propuestas de regeneración democrática, no viene nada mal

que analicemos con menos histeria el contexto en el que se produce nuestra decepción política, para estar en condiciones de valorarla en su justa medida y no cometer el error de sacar consecuencias equivocadas. Deberíamos ser capaces de apuntar hacia un horizonte normativo que nos permita ser críticos sin abandonarnos cómodamente a lo ilusorio, que amplíe lo posible frente a los administradores del realismo, pero que tampoco olvide las limitaciones de nuestra condición política.

Una de las razones por las cuales la democracia promueve inevitablemente la decepción tiene que ver con el mismo juego de la competición política. Años de aprendizaje colectivo nos han llevado a instalar procedimientos para controlar al poder y esos mismos mecanismos de control tienden a transmitir una desconfianza excesiva y una visión fundamentalmente negativa de la política; la democracia es un sistema político que posibilita la alternancia y que por eso mismo promueve la crítica, es decir, favorece un discurso político habitualmente caracterizado por la negatividad. Por supuesto que nuestros sistemas políticos no están cumpliendo las expectativas que podemos dirigirles razonablemente, pero existe también una percepción demasiado negativa de la política que bien podría explicarse por ese *"blame game"* en que se han convertido nuestras democracias (Hood 2010). La competición política, esencial en una democracia, se desarrolla en medio de discursos de tono fundamentalmente negativo: de críticas, inculpaciones, quejas, disgustos, acusaciones... No podría ser de otra manera, si queremos que la democracia siga siendo un combate abierto y donde la crítica esté especialmente protegida, pero los menos avisados podrían obtener de todo ello una percepción equivocada.

Gobernar es una actividad que se desarrolla en entornos de baja confianza y alta crítica, en donde el éxito suele ser escasamente reconocido, mientras que el fracaso es amplificado por un gran número de actores que tienen algo que ganar adoptando una actitud cínica. Las tensiones internas del sistema democrático tienden a crear un *"blameworld"*, un mundo de quejas y acusaciones, en el que se transmite la impresión de que el gobierno falla siempre y los políticos no son gente de fiar. En este contexto parece inevitable la tendencia a percibir todas las cuestiones políticas en términos de conflicto y oportunismo (Jacobs / Shapiro 2000). Si a esto le añadimos que los problemas son especialmente complejos y muy limitada nuestra capacidad colectiva de intervenir en ellos, el resultado es un juego que no puede ser sino fuente de continua decepción y frustración. Todo este juego es beneficioso para la vida democrática, potencialmente dañino si se lleva por delante otros mecanismos que deben intervenir en él, como la cooperación o la confianza, y en cualquier caso engañoso acerca de la verdadera naturaleza de la política. Con esto no quiero decir que la política no deba ser criticada, todo lo contrario, sino que cierto estilo de hacerlo magnifica sus fracasos y transmite una imagen demasiado negativa de ella.

Como es bien sabido, el combate democrático se desarrolla cada vez más en el espacio de los medios de comunicación, que contribuyen tanto a hacerlo posible como a exagerar alguno de sus defectos, especialmente este potencial cinismo que tiene a promover un régimen basado en la negatividad. Los medios de comunicación, en un momento en el que la ciudadanía tiene necesidad de información para hacerse una idea de lo que pasa y tomar las decisiones apropiadas, están distorsionando la visión de lo político

de un modo que genera cinismo y desesperación. Los medios alimentan el desencanto y la desconfianza, en la medida en que enfatizan las crisis y conflictos en vez de explicar la normalidad democrática. La gente se sorprendería de saber, por ejemplo, que la mayor parte de las votaciones en nuestros parlamentos se deciden por unanimidad o que la relación habitual entre los representantes es de confianza y cordialidad, salvo cuando ha de escenificarse un momento de confrontación a la vista del público. Al mismo tiempo, es frecuente que concedan más atención a los detalles triviales de las personas que a los asuntos políticos centrales y que estos no sean expuestos en su complejidad. Tiene más morbo el escándalo de las tarjetas opacas que explicar la irresponsable gestión que condujo al rescate de ciertas instituciones financieras. Esta preferencia por lo sensacional se explica porque el hecho de que la política es generalmente un tema aburrido, lo que plantea un desafío a los medios a la hora de hacerla interesante para la gente sin trivializarla.

Además de su función observadora y crítica, tan necesaria, los medios amplifican el desacuerdo y los escándalos, simplifican los asuntos en clave de confrontación, personificando hasta la caricatura responsabilidades complejas o cediendo al encanto de las teorías de la conspiración, mientras se presentan a sí mismos, conscientemente o no, como luchadores heroicos que protegen al público desamparado frente a los malvados políticos. Todo esto tiñe a la política con un alto grado de negativismo. ¿Nos sigue extrañando que la gente odie la política, si su opinión sólo se nutre de tales informaciones?

El escenario político está descrito por distinciones binarias —héroes y villanos, triunfos y desastres, inocentes y culpables, dominadores y

dominados—, justo en un momento en el que hay muchas zonas grises y otras opciones acerca de las cuales apenas hay debate. En el lenguaje coloquial, “politizar” implica tensionar en un espacio binario, pero es justo lo contrario; en el sentido más noble del término, politizar quiere decir discutir en torno a las diversas opciones, hacer inteligible la complejidad de los asuntos, buscar alternativas... Un espacio político binario es, en el fondo, un espacio despolitizado. Lo que ocurre es que las organizaciones de la protesta, tan esenciales como son para el buen funcionamiento de la democracia, en la medida en la que se apoyan en los medios de comunicación tienden a ofrecer una idea demasiado simplista de las cuestiones políticas. Las prioridades de la movilización exigen mensajes simples para las cuestiones complejas. La política es necesaria, precisamente cuando los conflictos no establecen frentes nítidos y las soluciones no son obvias.

No nos haríamos una idea de lo que está pasando en este momento tan convulso de la política, si no prestáramos atención al papel de los medios de comunicación. Es el típico caso en el que, pese al dicho tradicional, conviene mirar al dedo, además de al cielo. No es posible que si la política, como aseguramos, lo está haciendo tan mal, los medios de comunicación y sus consumidores lo estén haciendo todo bien. El triángulo formado por unos políticos sobrepasados por las circunstancias, unos medios que dan a sus lectores carnaza para el entretenimiento y unos ciudadanos convertidos en espectadores pasivos es fatal para la vida democrática.

Pensemos en el caso concreto de la corrupción, que es uno de los motivos que están en la base de la desafección política y en torno al cual puede haber un error de percepción. En cualquier democracia asentada hay multitud de

representantes políticos que realizan honradamente su trabajo, pero sólo es noticia la corrupción de algunos. La sensación que nos queda es que la política es sinónimo de corrupción y no advertimos que el escándalo es noticia cuando lo normal es que las cosas se hagan moderadamente bien. Ocurre lo mismo que con los errores médicos: nunca se habla en los medios de comunicación de las operaciones bien hechas sino de las fallidas y de ahí a sacar la impresión de que los médicos lo hacen mal no hay más que un paso. Gracias a los medios de comunicación, el poder se ha hecho más vulnerable a la crítica, pero su lenguaje crispado y el mensaje de fondo que así transmiten ha extendido una mentalidad antipolítica. Una cosa es desvelar la mentira, ridiculizar la arrogancia y dar cauce a las voces diferentes; pero esa insistencia en lo negativo tiende a ocultar otras dimensiones de la política tan importantes como, por ejemplo, el valor de los acuerdos o la normalidad poco espectacular de los comportamientos honrados. No deberían preocuparnos tanto los casos de corrupción como la ordinaria debilidad de la política y, sobre todo, que la focalización en lo primero nos impida advertir lo segundo.

La corrupción es intolerable, por supuesto, y además del hecho en sí, tiene dos derivadas que solemos pasar por alto y que tienen graves consecuencias políticas: que muchas veces no miramos donde hay que mirar y que sacamos consecuencias equivocadas y contribuimos a estropear aún más nuestra maltrecha cultura política. En primer lugar, prestamos más atención al detalle morbosos que al fracaso político que implica, a la anécdota escandalizante que a las malas decisiones políticas. Y en segundo lugar, solemos sacar una impresión negativa del hecho de que se descubra un caso de corrupción y apenas nos fijamos en el hecho de que tenemos

un sistema político, judicial, policial y comunicativo en el que es posible descubrir la corrupción, sin caer en la cuenta de que la peor corrupción es la que no se ve y lo peor que nos podría pasar es que no se viera.

Cuando conocemos una nueva noticia de corrupción es inevitable que nuestro primer sentimiento sea negativo; nos pone frente a hechos injustificables y nos recuerda el mal que causó alguien que mereció nuestra confianza como representante popular; porque casi siempre la justicia llega tarde y no es completa, como ha ocurrido en toda la historia de la humanidad; pero también porque nos hace pensar que hay otros que no lo pagarán nunca, y esa sospecha dispara la tentación de generalizar.

Aunque esto que voy a proponer ahora suponga navegar contra la corriente de los sentimientos de indignación desatados, me permito sugerir que pongamos en juego algunas emociones positivas precisamente en esos momentos. Ya sé que suena inaudito, pero deberíamos alegrarnos cuando se persigue o castiga a los culpables y medir con un poco más de generosidad la autoestima que nos debemos como sociedades democráticas.

Cuando en una sociedad se castiga a quien lo merece, hay motivos para sentirse satisfechos. No seamos injustos con las instituciones cuyo trabajo ha hecho posible que salgan a la luz los casos de corrupción. Siempre habrá quien prefiera recordarnos, precisamente en días como estos, que eso no tendría que haber sucedido, que la justicia debería ser automática y absoluta la reparación de los males causados. Pero, sobre todo, no seamos injustos con nosotros mismos, con nuestra vigilancia crítica, con el aprendizaje que como sociedad hemos llevado a cabo. Si no fuera porque hemos vigilado el comportamiento de nuestros representantes, si no fuera

porque hemos dosificado democráticamente la confianza que se merecen, los corruptos no sabrían que, además del castigo penal, pueden contar con nuestro más completo desprecio.

El escepticismo hacia la política puede representar una enorme oportunidad, un requerimiento para que la política reflexione acerca de sus obligaciones y recupere la estimación pública. Para ello es necesario que todos revisemos nuestras expectativas en relación con ella y examinemos si en ocasiones no estamos esperando de la política lo que no puede proporcionar o exigiéndole cosas contradictorias. Y es que todavía no hemos conseguido equilibrar estas tres cosas que componen la vida democrática: lo que prometen los políticos, lo que demanda el público y lo que el poder político puede proporcionar. Quisiera finalizar con una breve reflexión acerca de cómo debemos gestionar nuestras expectativas públicas. ¿Cómo conseguimos mantener una razonable actitud hacia la política, una exigencia que no sea desmesurada y un escepticismo moderado que no acabe siendo cinismo corrosivo? Lo que probablemente nos está pasando es que, al mismo tiempo, la política está proporcionando menos de lo que la ciudadanía tiene el derecho a exigir y la gente está esperando demasiado de la política.

Uno de los mejores libros de filosofía política es la defensa de la política que escribió Bernard Crick (1962) y en el que se sostenía que la política es una actividad que tiene que ser protegida tanto contra quienes la quieren pervertir como frente a quienes tienen expectativas desmesuradas hacia ella. Puede que estemos exigiendo al sistema político demasiado o demasiado poco, esperando que nos haga felices o dando por supuesto que no tiene remedio. Ambas expectativas son políticamente improductivas y nos instalan en la melancolía o el cinismo.

Buena parte del descontento con la política se explica por una serie de malentendidos acerca de su naturaleza. Hay críticas certeras hacia el modo como se lleva a cabo la política y otras cuya radicalidad procede de que no tiene la menor experiencia personal de lo que la política implica. Mucha gente tiene un resentimiento hacia la política, a la que descalifica globalmente como un asunto sucio, porque no ha tenido la experiencia directa de tener que “mancharse las manos” teniendo que tomar alguna decisión política en medio de un complejo entramado de intereses y valores en conflicto. Debemos desconfiar especialmente de quien prometa una solución simple para problemas complejos. Quien no haya entendido de qué va la política puede albergar expectativas exageradas e incluso desmesuradas. Pretender la felicidad a través de la política es tan absurdo como esperar consuelo de nuestro banquero, hacer negocios con la familia o pretender la amistad de los compañeros de partido. A esos sitios se va a otra cosa. Cada ámbito tiene sus reglas y su lógica, de acuerdo con las cuales deberíamos formular nuestras expectativas.

La democracia decepciona siempre, como he asegurado, pero esta decepción puede mantenerse en un nivel aceptable según hayamos configurado nuestras expectativas. El hecho de que no hayamos conseguido este punto de equilibrio explica el modo tan simple como se ha establecido el campo de batalla en nuestras democracias. El paisaje político se ha polarizado en torno al pelotón de los cínicos tecnócratas y el de los ilusos populistas; los primeros se sirven de la complejidad de las decisiones políticas para minusvalorar las obligaciones de legitimación, mientras que los segundos suelen desconocer que la política es una actividad que se lleva a cabo en medio de una gran cantidad

de condicionantes; unos parecen recomendar que limitemos al máximo nuestras expectativas y otros que las despleguemos sin ninguna limitación. Este es hoy, a mi juicio, un eje de identificación ideológica más explicativo actualmente que el de derechas e izquierdas. Equilibrar razonablemente estos dos aspectos es la síntesis política en torno a la cual van a girar de ahora en adelante nuestros debates.

Me gustaría contribuir con estas reflexiones a que entendiéramos mejor la política porque creo que sólo así podemos juzgarla con toda la severidad que sea conveniente. No pretendo disculpar a nadie, ni a los representantes ni a los representados, sino calibrar bien cuáles son las

obligaciones de unos y de otros, qué podemos unos y otros hacer para mejorar nuestros sistemas políticos.

No comparto el pesimismo dominante en relación con la política, y no porque escaseen las razones de crítica sino precisamente por todo lo contrario: porque sólo un horizonte de optimismo abierto, que crea en la posibilidad de lo mejor, nos permite ser todo lo suficientemente crítico como para impugnar con razón la mediocridad de nuestros sistemas políticos. Optimismo y crítica son dos actitudes que se llevan muy bien, mientras que el pesimismo suele preferir la compañía del cinismo o de la melancolía.

BIBLIOGRAFÍA:

Bernard Crick (1962): *In defence of politics*. Chicago University Press.

Christopher Hood (2010): *The Blame Game: Spin, Bureacracy and Self-Preservation in Government*. Princeton University Press.

Daniel Innerarity (2002): *La transformación de la política*. Barcelona: Península.

Lawrence Jacobs / Robert Shapiro (2000): *Politician don't Pander: Political Manipulation and the Loss of Democratic Responsiveness*. Chicago: University Press.

DEMOCRACY, THE ENLIGHTENMENT, AND A POST-SECULAR EUROPE

DAVID N. COURY

DEMOCRACIA, ILUSTRACIÓN Y UNA EUROPA POST-SECULAR

In a speech in May 2000 at Santa Maria de Feira, Portugal, Nicole Fontaine, then President of the European Parliament proclaimed *United in Diversity* as the official motto of the European Union. According to the European Union itself the motto signifies that "...Europeans have come together...to work for peace and prosperity, while at the same time being enriched by the continent's many different cultures, traditions and languages." As we enter the second decade of the 21st century, however, the work toward peace and prosperity has encountered new challenges: from the rise of right-wing anti-EU parties, to the illegal immigration symbolized by the tragedies on Lampedusa and in Ceuta and Melilla, to Europe's on-going relationship with its Muslims immigrants. While studies have suggested that the importance of religion in Europe and the West has declined over the past few decades, the recent rise of more religious immigrants and refugees to the EU has challenged this thinking. The increased secularization of Western society was once thought to be the norm in the new millennium, as societies moved further away from identities based on religion in favor of what Jürgen Habermas has called "Occidental rationalism,"

En un discurso pronunciado en mayo del año 2000 en Santa Maria de Feira en Portugal, Nicole Fontaine, entonces Presidenta del Parlamento Europeo, proclamó *Unidos en la Diversidad* como el lema oficial de la Unión Europea. El significado de este lema según la propia Unión Europea es "...los Europeos se han unido...para trabajar a favor de la paz y la prosperidad, enriqueciéndose a su vez por la gran diversidad de las culturas, tradiciones y lenguas del continente". A medida que nos adentramos en la segunda década del siglo XXI, sin embargo, este proyecto a favor de la paz y la prosperidad se ha encontrado con nuevos desafíos: desde el auge de partidos de derechas y eurófobos, hasta la inmigración ilegal simbolizada por las tragedias de Lampedusa, Ceuta y Melilla, y pasando por la relación que Europa sigue manteniendo con sus inmigrantes musulmanes. Aunque haya estudios que han indicado que la religión ha ido perdiendo importancia en Europa y en Occidente durante las últimas décadas, la llegada a la UE de inmigrantes y refugiados más religiosos, ha puesto en entredicho esta idea. Parecía que la secularización cada vez mayor de la sociedad occidental iba a ser la norma en este nuevo milenio, a medida que las sociedades se alejaban cada vez más de identidades basadas en la religión y se movían hacia lo que Jürgen Habermas ha llamado el "Racionalismo Occidental", y que tiene sus orígenes en el pensamiento de la Ilustración.

rooted in Enlightenment thinking. However Habermas himself has come to reconsider this idea and in 2008 published an essay arguing instead that we now live in a “post-secular” society: “global changes and the visible conflicts that flare up in connection with religious issues give us reason to doubt whether the relevance of religion has waned.” As a result, new tensions have arisen between secularist thinkers in the tradition of the Enlightenment, who reject the imposition of religious ideology and wish to maintain a strong separation between church and state, and multiculturalists, who emphasize the importance of individual freedom, tolerance of difference and the plurality of cultures. But how can Europe reconcile this division, stay true to its Enlightened heritage and embrace a unity in diversity?

Article 2 of the European Union’s Lisbon Treaty from 2008 declares that the EU was founded on the values of “respect for human dignity, freedom, democracy, equality, the rule of law and respect for human rights, including the rights of persons belonging to minorities.” These values have a long tradition in Europe dating back to the Renaissance and the Enlightenment which first posited the notion of universal human rights and tolerance of individual difference. Recent laws in Europe banning religious symbols in the public sphere have sparked renewed debate over the importance of individual freedom and the limits of tolerance in democratic societies. Ironically, philosophers and intellectuals on both sides of the issue have utilized the values of the Enlightenment to further their argument. One of the more interesting debates arose in 2006, when British historian Timothy Garton Ash published a review of two books dealing with the seeming incompatibility of Islamic and European values. The two books in question, Ayan Hirsi Ali’s

Sin embargo el mismo Habermas ha llegado a replantear esta idea y en el año 2008 publicó un ensayo en el que sostuvo que ahora vivimos en una sociedad “post-secular”: “los cambios globales y los conflictos visibles que estallan en relación con asuntos religiosos nos dan motivos para dudar que la religión haya perdido importancia”. Por consiguiente, nuevas tensiones han surgido entre los pensadores seculares fieles a la tradición de la Ilustración, que rechazan la imposición de ideologías religiosas y desean mantener una clara separación entre la Iglesia y el Estado, y los multiculturalistas, que ponen hincapié en la importancia de la libertad individual, la tolerancia de las diferencias y la pluralidad de culturas. Pero, ¿cómo puede Europa conciliar esta división, mantenerse fiel a su pasado ilustrado y aceptar la unidad en la diversidad?

El Artículo 2 del Tratado de Lisboa de la Unión Europea de 2008 afirma que la UE se fundó sobre la base de los valores del “respeto por la dignidad humana, la libertad, la democracia, la igualdad, el imperio de la ley y el respeto a los Derechos Humanos, incluyendo los derechos de las personas pertenecientes a minorías”. Estos valores reflejan una larga tradición en Europa que se remonta al Renacimiento y a la Ilustración. Es en estos momentos cuando se planteó por primera vez la noción de los Derechos Humanos universales y la tolerancia de las diferencias entre individuales. Las leyes europeas recientes que prohíben los símbolos religiosos en el ámbito público han vuelto a provocar un debate acerca de la importancia de la libertad individual y de los límites de la tolerancia en sociedades democráticas. Resulta irónico que los filósofos e intelectuales enfrentados en este tema hayan hecho uso de los valores de la Ilustración para justificar sus argumentos. Uno de los debates más interesantes surgió en 2006, cuando el historiador británico Timothy Garton Ash publicó una crítica de dos libros que abordaban la incompatibilidad aparente entre los valores islámicos y europeos. Los dos libros en cuestión, *La Virgen Enjaulada* de Ayaan Hirsi Ali y *Asesinato en Amsterdam* de Ian Buruma, enfocan

The Caged Virgin and Ian Buruma's *Murder in Amsterdam*, take very different approaches to the issue of tolerance and multiculturalism, the former warning of the dangers that Islam presents to the Enlightened European tradition and the need to remain steadfast against it, while the latter considers both the need for as well as the limits of tolerance in a liberal democracy. While Garton Ash reviewed Buruma's book favorably, he was more critical of Hirsi Ali's autobiographical work, going so far as to call her an "Enlightenment fundamentalist," echoing a phrase that Buruma himself used in referring to the Somali-born member of Dutch parliament. Hirsi Ali, who grew up Muslim and later fled Somalia to escape an arranged marriage, had gone from one ideological extreme to another, Garton Ash argued, making her a heroine to many secular European intellectuals. Such fundamentalists, he feels, wrongly "...believe that a Europe based entirely on secular humanism would be a better Europe". Garton Ash sets up an age-old dichotomy of faith versus reason, writing: "For secular Europeans to demand that Muslims adopt their faith –secular humanism– would be almost as intolerant as the Islamist jihadist demand that we should adopt theirs. But, the Enlightenment fundamentalist will protest, our faith is based on reason. Well they reply, ours is based on truth." Such arguments between the church and secular powers over faith and reason were common in the 18th century, but they have re-surfaced today in the multicultural discourses and the tension between individual freedom and toleration.

But what exactly is an "Enlightened fundamentalist"? In the classic European tradition, Buruma traces its origins to the Counter-Enlightenment and maintains that this political debate has again gained currency, especially in Holland, in the wake of the attacks on World Trade Center

el asunto de la tolerancia y el multiculturalismo de maneras muy diferentes; el primero advierte de los peligros que presenta el Islam para la tradición europea ilustrada y la necesidad de mantenerse firme en su defensa, mientras que el segundo considera no solo la necesidad de la tolerancia sino también sus límites en una democracia liberal. Mientras que Garton Ash hizo una reseña favorable del libro de Buruma, era más crítico con la obra autobiográfica de Hirsi Ali, llegando incluso a llamarle una "fundamentalista de la Ilustración", al hacerse eco de una frase que el propio Buruma usó al referirse a la diputada del Parlamento holandés del origen somali Hirsi Ali, que se crió como musulmana y huyó más tarde desde Kenia para escapar de un matrimonio concertado, había pasado de un extremo ideológico al otro, sostuvo Garton Ash, lo que le había convertido en una heroína para muchos intelectuales europeos seculares. Él cree que tales fundamentalistas se equivocan "...al creer que una Europa basada exclusivamente en el humanismo secular sería una Europa mejor". Garton Ash establece una dicotomía antiquísima que contrapone la fe a la razón, al escribir: "si los Europeos laicos exigieran a los musulmanes que adoptaran su fe –el humanismo secular– ese hecho sería casi tan intolerante como si los Jihadistas islámicos exigieran que nosotros adoptáramos la suya. Pero, el fundamentalista de la Ilustración protestará: nuestra fe se basa en la razón. Bueno, contestarán los otros: la nuestra se basa en la verdad". Tales argumentos entre la iglesia y las autoridades seculares acerca de la fe y la razón eran comunes en el siglo XVIII, pero han vuelto a surgir hoy en los discursos multiculturales y en la tensión que existe entre la libertad individual y la tolerancia.

Pero, ¿qué es exactamente un "fundamentalista ilustrado"? Siguiendo la tradición europea clásica, Buruma afirma que sus orígenes remontan a la Contra-Ilustración y sostiene que este discurso político ha vuelto a ganar adeptos, sobre todo en Holanda, tras los ataques a las Torres Gemelas en 2001. Fue entonces cuando el debate se giró hacia el multiculturalismo, el relativismo cultural y

in 2001. It was then that the discussion shifted to multiculturalism, cultural relativism and the defense of traditional European values, which has a "long and poisonous history" in European politics. The Enlightenment in particular, he notes, "... has a particular appeal to some conservatives because its values are not just universal, but more importantly, 'ours,' that is European, Western values." Already by the 1990s, the political rhetoric in Europe had become exclusionary particularly of immigrants from the developing world, who were viewed as a threat to the national identity and values of the host countries because of their cultural and often religious differences. Such conflicts in and of themselves are not new—they often arise in the context of immigration and the fear of losing or diluting one's native culture—but Buruma's and Garton Ash's pejorative use of the Enlightenment, and linking it to fundamentalist thought, was something new and antithetical to Enlightened thinking.

After the appearance of Garton Ash's review, one of France's leading *nouveaux philosophes* Pascal Bruckner published a scathing reply attacking both Buruma and Garton Ash and accusing them of a new form of racism. Bruckner was particularly appalled by what he saw as a rejection of the Enlightenment in favor of post-modern moral relativism. In his defense of Hirsi Ali, Bruckner declared that Buruma and Garton Ash were "enemies of freedom" who want to deny the benefits of democratic rights to those in society belonging to another religion or ethnic group. Bruckner makes a philosophical argument against the rise of Anglo-Saxon multiculturalism, which he views as a form of "legal apartheid," in that it does not afford the same freedoms to all. He goes on to praise the "superiority of the French model" (*laïcité*) which does not engage

la defensa de los valores europeos tradicionales, algo que tiene una "larga y perniciosa historia" en la política europea. Buruma observa que la Ilustración en particular, "...es especialmente atractiva para ciertos conservadores ya que sus valores no solo son universales, sino también, y eso es lo que tiene más importancia, son 'los nuestros', eso es, son valores europeos y occidentales". Ya en la década de los 90, la retórica política en Europa se había vuelto excluyente, sobre todo con respecto a los inmigrantes de los países en desarrollo, que fueron considerados como una amenaza para la identidad nacional y los valores de los países anfitriones debido a sus diferencias culturales y a menudo religiosas. Estos conflictos no son nuevos—surgen a menudo dentro del marco de la inmigración y el miedo de perder o de ver debilitada la cultura autóctona—pero el uso peyorativo por parte de Buruma y de Garton Ash de la Ilustración, y el hecho de relacionarlo al pensamiento fundamentalista, fue algo nuevo y aparentemente contrario a la ética del pensamiento ilustrado.

Después de la publicación de la reseña de Garton Ash, uno de los más destacados *nouveaux philosophes* de Francia, Pascal Bruckner, publicó una réplica feroz en la que atacaba no solo a Buruma sino también a Garton Ash acusándoles de una nueva forma de racismo. Bruckner estaba especialmente consternado por lo que él consideró un rechazo de la Ilustración para favorecer un relativismo moral postmoderno. En su defensa de Hirsi Ali, Bruckner declaró que Buruma y Garton Ash eran "enemigos de la libertad" que querían negar los beneficios de los derechos democráticos a los miembros de la sociedad que pertenecían a otra religión o grupo étnico. Bruckner presentó unos argumentos filosóficos en contra del auge del multiculturalismo anglosajón, al que considera como una forma de "apartheid legal", ya que no ofrece las mismas libertades para todos. Pasa a elogiar la "superioridad del modelo francés" (*laïcité*) y que no se dedica al "culto discutible a la diversidad". Bruckner ofrece una larga defensa de la Ilustración y del secularismo humanístico

in the “questionable worship of diversity.” Bruckner offers a lengthy defense of the Enlightenment and humanistic secularism and closes by citing Kant’s seminal essay “Was ist Aufklärung?” and its oft-quoted motto *sapere aude*. “A culture of courage is perhaps what is most lacking among today’s directors of conscience,” he writes, a courage that would defend Hirsi Ali and her fight against people chained to their cultural roots and against the encroachment of religion into modern European secular society.

Bruckner’s argument was supported in the ensuing debate by several other intellectuals and philosophers, including noted Dutch philosopher and law professor Paul Cliteur, who similarly argued for universal secular values and ethics. Multiculturalists, like Garton Ash and Buruma he maintained, “...reject the universality of the Enlightenment ideas of democracy, human rights and the rule of law” and replace it with the “glorification of ‘otherness.’” In essence, Cliteur writes, “if Western societies think they have no core values important enough to fight for (by peaceful means), then there is no reason for immigrant minorities to accept them.” Only by recognizing and embracing the core values of the Enlightenment –democracy, the rule of law, and human rights– can the West fight off the assault directed at these values by a religion, Islam, that denies some people these rights. What is interesting in this debate is the use (or abuse) of the Enlightenment as an axis around which the arguments are constructed. In Garton Ash’s equally scathing response –rather sarcastically entitled “Better Pascal than Pascal Bruckner”– he suggests that Bruckner “...speaks in the name of the Enlightenment, but [...] betrays its essential spirit” namely critical thinking and the freedom of expression without taboos. Both Cliteur and Buruma recognize that

y termina citando el ensayo fundamental de Kant, *Was ist Aufklärung?* y su muy citado lema *sapere aude*. “Una cultura del valor es quizás lo que más falta entre los directores espirituales de hoy en día”, escribe, un valor que defendería a Hirsi Ali y su lucha contra el sometimiento a sus raíces culturales y en contra de la invasión de la religión en la sociedad secular moderna europea.

En el debate que siguió los argumentos de Bruckner contaron con el apoyo de otros intelectuales y filósofos, incluyendo el renombrado filósofo y profesor de derecho holandés Paul Cliteur, que también abogó por unos valores y una ética universales. Sostuvo que multiculturalistas como Garton Ash y Buruma, “...rechazan la universalidad de las ideas de la Ilustración acerca de la democracia, los Derechos Humanos y el imperio de la ley” y la sustituyen por la “glorificación de la ‘alteridad’”. En esencia, escribe Cliteur, “si las sociedades occidentales creen que no tienen valores fundamentales que tengan suficiente importancia como para luchar por ellos (por medios pacíficos), entonces no hay ninguna razón por la que las minorías inmigrantes deberían aceptarlos”. Es solo al reconocer y aceptar los valores fundamentales de la Ilustración –la democracia, el imperio de la ley, y los Derechos Humanos– que el Occidente podrá rechazar el asalto al que dichos valores están siendo sometidos, por una religión, el Islam, que niega estos derechos a cierta gente. Lo interesante de este debate es el uso (o abuso) de la Ilustración como el eje alrededor del que se construyen todos los argumentos. En la réplica igualmente mordaz de Garton Ash –algo sarcásticamente titulada “Mejor Pascal que Pascal Bruckner”– sugiere que Bruckner “...habla en nombre de la Ilustración, pero [...] traiciona su espíritu fundamental”, concretamente el pensamiento crítico y la libertad de expresión sin tabúes. No solo Cliteur sino también Buruma reconocen que el fundamentalismo islámico y el fundamentalismo ilustrado son ambas ideologías radicales, pero mientras que Cliteur considera que el segundo es superior al primero, Buruma desta-

Islamic fundamentalism and Enlightenment fundamentalism are both radical ideologies, but whereas Cliteur see the superiority of the latter over the former, Buruma stresses that "...one of [the Enlightenment's] greatest achievements is the rejection of dogma, of any kind." But is the Enlightenment another kind of dogma or does it represent an ethic of tolerance? Are we in the West simply seeking to embrace the worship of a secular ideology over a religious one?

While most of the participants in this debate made reference to the Enlightenment and principles of Enlightenment thought, few actually defined which 18th century thinkers or which philosophies underlie their argumentation and thus which Enlightenment they mean. Is it the Enlightenment of tolerance and acceptance that we find in Gotthold Ephraim Lessing's *Nathan the Wise*? Or is it the Enlightenment that opposes religious dogma in favor of critical debate and inquiry in the spirit of Spinoza and Diderot? The former advocates a kind of multiculturalism that Bruckner rejects while the latter would favor a society with a strict separation of church and state, which Garton Ash and Buruma find questionable. To be sure, the Enlightenment has always been a contested, even a contradictory project. On the one hand, Enlightenment thought defended individual freedom and liberty, yet it also promoted universality of human rights and values. Similarly it argued for the autonomy of the individual and free will but also defended religious tolerance. As recent scholarship has shown, there were in fact at least two Enlightenments: the mainstream Enlightenment of Kant, Locke and Rousseau and the radical Enlightenment of Condorcet, Diderot and Spinoza. At the heart of the issue, as Kenan Malik has argued, is the question of whether "reason reig-

ca que "...uno de los más grandes logros [de la Ilustración] es el rechazo a todo tipo de dogmas". Pero, ¿es la Ilustración otro tipo de dogma o representa una ética de la tolerancia? ¿Simplemente buscamos en Occidente adoptar el culto a una ideología secular en vez de una ideología religiosa?

Mientras que la mayoría de los que participaron en este debate hicieron referencia a la Ilustración y a los principios del pensamiento de la Ilustración, pocos realmente definieron cuales fueron los pensadores o filosofías del siglo XVIII que subyacían en sus argumentos y por lo tanto a que Ilustración se querían referir. ¿Es la Ilustración de la tolerancia y de la aceptación que encontramos en *Nathan el sabio* de Gotthold Ephraim Lessing? ¿O es la Ilustración que se opone al dogma religioso para favorecer el debate crítico y la investigación, en el espíritu de Spinoza y de Diderot? El primero aboga por una forma del multiculturalismo que es rechazada por Bruckner, mientras que el segundo favorecería una sociedad con una estricta separación entre Iglesia y Estado, algo que parece discutible a Garton Ash y Buruma. Es cierto que la Ilustración fue siempre un proyecto controvertido, incluso contradictorio. De una parte, el pensamiento de la Ilustración defendió la libertad individual, pero promovió también la universalidad de los derechos y valores humanos. Así mismo abogó por la autonomía del individuo y el libre albedrío pero también defendió la tolerancia religiosa. Tal como la investigación reciente ha demostrado, en realidad había por lo menos dos Ilustraciones: una Ilustración más convencional de Kant, Locke y Rousseau y una más radical de Condorcet, Diderot y Spinoza. En el centro de este asunto, tal como Kenan Malik ha sostenido, está la cuestión de si "la razón imperaba en los asuntos humanos, tal como insistieron los radicales, o si la razón tenía que ser restringida por la fe y la tradición —el punto de vista de la corriente más convencional—. Todavía hoy se pueden oír los ecos de esta división en los debates actuales acerca del multiculturalismo y

ned supreme in human affairs, as the radicals insisted, or whether reason had to be limited by faith and tradition – the view of the mainstream.” Today we still see echoes of this split in current debates over multiculturalism and the role of religion in Europe, with the Anglo-American theorists falling more into the mainstream, while the French *nouveaux philosophes*, follow the tradition of the French *laïcité*, arguing for the supremacy of human reason. But is there a middle ground and the possibility of reconciling both sides of the debate without sacrificing the central values of the West and the European Union?

One of the leading intellectuals to confront that challenge has been the Franco-Bulgarian philosopher Tzvetan Todorov, whose recent work on cultural identity is deeply rooted both in the Enlightenment (*In Defence of the Enlightenment*, 2009) and in Europe’s humanistic tradition (*The Fear of Barbarians*, 2010). *In Defence of the Enlightenment* presents an argument for the importance of these 18th century principles as a foundation for a modern European society that is both enlightened and multicultural. Todorov writes that there are three ideas found at the base of the Enlightenment project: autonomy; an awareness of the humanistic purpose of our actions; and universality. Each of these is important in their own way but they also play into the larger discourse of Enlightened thought. For instance, a central tenet to our autonomy is that the individual must be free to examine, question and challenge all institutions and dogmas. Enlightenment thinkers, he reminds us, were especially critical of religious dogma and orthodoxy and they rejected the “submission” of society and individuals to any authority whose legitimacy came from gods or ancestors. At the same

el papel de la religión en Europa, los teóricos anglo-americanos inscribiéndose dentro de la corriente más convencional, mientras que los *nouveaux philosophes* franceses siguen la tradición de la *laïcité* francesa y abogan por la supremacía de la razón humana. Pero, ¿hay un punto medio y una posibilidad de reconciliar los dos campos en este debate sin abandonar los valores fundamentales del Occidente y de la Unión Europea?

Uno de los intelectuales más destacados que ha planteado este desafío ha sido el filósofo franco-búlgaro, Tzvetan Todorov, cuyo trabajo reciente sobre la identidad cultural está profundamente enraizado no solo en la Ilustración (*Defensa de la Ilustración*, 2009) sino también en la tradición humanística de Europa (*El Miedo a los bárbaros*, 2010). *Defensa de la Ilustración* desarrolla una argumentación a favor de la importancia que tienen estos principios del siglo XVIII como base para una sociedad moderna europea que sea no solo ilustrada sino también multicultural. Todorov escribe que hay tres ideas que están en la base del proyecto de la Ilustración: la autonomía; una conciencia del sentido humanístico de nuestras acciones; y la universalidad. Cada una de estas ideas es importante en sí mismo pero también encajan en los discursos más amplios del pensamiento ilustrado. Por ejemplo, un principio básico de nuestra autonomía consiste en que el individuo debe ser libre para examinar, cuestionar y poner en duda todas las instituciones y dogmas. Los pensadores de la Ilustración, nos recuerda, eran especialmente críticos con los dogmas y la ortodoxia religiosa y rechazaron la “sumisión” de la sociedad y de los individuos a cualquier autoridad cuya legitimidad provenía de dioses o ancestros. A la vez, sin embargo, no rechazaron la religión en sí, sino más bien pensaron que la religión debía retirarse del ámbito del estado pero no de la esfera individual. Por lo tanto la libertad de pensamiento y de prácticas religiosas seguía siendo primordial. Todorov reconoce, sin embargo, que la autonomía del individuo puede verse amenazada no sólo por la reli-

time, however, they did not reject religion *per se*, rather felt that religion must withdraw from the realm of the state but not from the individual. Hence freedom of religious belief and practice was still paramount. Todorov recognizes, however, that the autonomy of the individual can be threatened not only by religion, but also by the state and by the family. Whereas Enlightenment fundamentalists focus on the oppressive threat of religion and of familial tradition, multiculturalists see a similar threat of oppression from the state and laws that limit an individual's free expression of religious belief. This dichotomy is at the heart of the debates over laws limiting veiling and wearing religious symbols: are these laws designed to protect the freedom and autonomy of the individual from religion and tradition or are they merely an intolerant form of religious repression by the state?

Todorov acknowledges the threat that fundamentalist Islam poses to secularism and sees terrorist acts and the oppression of women as the most pernicious (whereas the former is a political act while the latter often represents the tyranny of family and cultural tradition). But in *The Fear of Barbarians*, he turns toward an exploration of the humanistic tradition of Western thought and the need to respect the humanity of each individual. After first exploring the Greek origins of the word "barbarian" as "others" or foreigners, he shows us that the barbarian has come to mean one who denies the full humanity of others; in other words, one who doesn't recognize the universality of human rights. And in our globalized world today, Todorov warns us, our fear of the other, of the "barbarian" threatens to make us barbarians ourselves, in that we risk denying the humanity of those different from us. The influx of immigrants and the growth

gión, sino también por el Estado y por la familia. Mientras que los fundamentalistas de la Ilustración se centran en la amenaza opresiva de la religión y de la tradición familiar, los multiculturalistas ven una amenaza parecida de opresión del Estado y de las leyes que restringen la libre expresión de pensamiento religioso de un individuo. Esta dicotomía está en el centro de los debates sobre las leyes que restringen el uso del velo y de símbolos religiosos: ¿Estas leyes están pensadas para proteger la libertad y la autonomía del individuo frente a la religión y a la tradición o son simplemente una forma intolerante de represión religiosa por parte del Estado?

Todorov reconoce la amenaza que representa para el secularismo el Islam fundamentalista y considera que los actos terroristas y la opresión de las mujeres son los actos más perniciosos, (aunque el primero es un acto político mientras que el segundo representa a menudo la tiranía de la tradición familiar y cultural). Su libro *El miedo a los Bárbaros*, explora la tradición humanística del pensamiento occidental y la necesidad de respetar la humanidad de cada individuo. Después de una exploración inicial de los orígenes griegos de la palabra "bárbaro" como "otros" o extranjeros, nos muestra que bárbaro ha pasado a significar alguien que niega la plena humanidad a otros; o sea, alguien que no reconoce la universalidad de los Derechos Humanos. Y en nuestro mundo globalizado de hoy, Todorov nos avisa de que nuestro miedo al otro, al "bárbaro", amenaza con convertirnos a nosotros mismos en bárbaros, ya que corremos el riesgo de negar la humanidad a los que son diferentes de nosotros. La llegada de los inmigrantes y el aumento de la religiosidad en la sociedad occidental ha incrementado este miedo, haciendo que el Occidente "ampute" la tradición auténtica de la Ilustración, que no es otra que la de combinar la universalidad de valores con la pluralidad de culturas. Por consiguiente, el Occidente tiene cada vez más miedo de perder su cultura e identidad nacional,

of religiosity in Western society has increased that fear, and caused the West to “amputate” the real tradition of the Enlightenment, namely combining the universality of values with the plurality of cultures. As a result, the West increasingly fears losing its culture and national identity, which has fueled the rise of far-right wing, anti-immigrant parties in the EU and increased the animosity toward the faceless “barbarian” who embodies that threat. Much like the philosophers of the counter-Enlightenment, we see a renewed rejection of the universality of principles and emphasis instead the particularism of national identity. Not surprisingly Greece’s Golden Dawn, France’s Front National and Germany’s NPD attract disaffected citizens who view non-nationals as a threat to their traditional values and cultural identity. The danger of course is that these parties also threaten the unity in diversity that the EU seeks to embrace and in doing so, they diminish civil discourse. Habermas recognizes this dilemma as well: “How should we see ourselves as members of a post-secular society,” he asks, “and what must we reciprocally expect from one another in order to ensure that in firmly entrenched nation states, social relations remain civil despite the growth of a plurality of cultures and religious world views?” This is certainly one of the greatest challenges facing the EU in the 21st century. But it must meet that challenge without sacrificing the Enlightenment values of universality upon which it was built. The American philosopher Martha Nussbaum has argued in fact that this debate has set up a false dichotomy between universality and multiculturalism. In her study *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, she addresses France’s

lo que ha alimentado el ascenso de partidos de extrema derecha y de anti-inmigración en la UE y ha exacerbado la animosidad hacia el “bárbaro” despersonalizado que encarna esa amenaza. Tal como propusieron los filósofos de la Contra-ilustración, asistimos hoy a un nuevo rechazo de la universalidad de los principios y en su lugar un énfasis en la singularidad de la identidad nacional. Siguiendo esta lógica Amanecer Dorada en Grecia, El Frente Nacional en Francia y el NPD en Alemania atraen a ciudadanos desafectos que consideran a los extranjeros como una amenaza para sus valores tradicionales e identidad cultural. Por supuesto el peligro que representan estos partidos es que también amenazan esa unidad en la diversidad que la UE busca promover y por lo tanto empobrecen el discurso cívico. Habermas también reconoce este dilema: “¿Cómo deberíamos definirnos como miembros de una sociedad post-secular”, pregunta, “y ¿qué debemos exigirnos los unos a los otros para asegurar que en unos estados-nación muy consolidados, las relaciones sociales mantengan un espíritu cívico a pesar del aumento de una pluralidad de culturas y visiones religiosas?” Esto es sin duda uno de los desafíos más importantes al que se enfrenta la UE en el siglo XXI. Pero debe hacer frente a ese desafío sin renunciar a los valores de la Ilustración sobre los que se construyó. De hecho, la filósofa americana, Martha Nussbaum, ha sostenido que este debate ha establecido una falsa dicotomía entre universalidad y multiculturalismo. En su estudio “La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad”, aborda directamente la prohibición del velo y del burqa en Francia, rebatiendo los varios argumentos expuestos a favor de la prohibición, y se muestra partidaria de aplicar la ley de una manera coherente. Así, no habría ninguna discrepancia entre la universalidad de los valores y la pluralidad de las culturas.

Poca gente ha escrito con tanta elocuencia sobre este tema como el escritor alemán-iraní y

headscarf and burqa ban directly, refuting the various arguments made in favor of the ban, and argues instead for consistency in applying the law. In this way, there would be no discrepancy between the universality of values and the plurality of cultures.

Few have written as eloquently on this issue as the German-Iranian writer and Islam scholar David Kermani. In his acceptance speech for the prize from the Helga und Edzard Reuter-Stiftung, awarded for achievements in international understanding, Kermani makes the case for a compromise between advocates of a "*Leitkultur*" (guiding cultural values) and multiculturalism. His speech, entitled "Why the West should spread its *Leitkultur* evangelistically and why Germany should allow its teachers to wear a headscarf," subverts traditional thinking about universality and particularism in that he argues that the singularity of Western culture is its particularism. Unlike religion, he notes, which has its own claim to universality, the European intellectual and cultural tradition allows for the diversity of religions and religious beliefs. The greatest collective achievement of Europe and the West, he feels, its true *Leitkultur*, is having developed a political system that not only tolerates different religions and world views but radically treats them the same. As if in answer to Paul Cliteur, who wondered if there were any fundamental principles in Western culture that multiculturalists would find worth fighting for, Kermani argues that this, in and of itself, is worth fighting and advocating for, as the political system in the West demonstrates the superiority of the Western system in that it grants Muslims the freedoms that Christians in Islamic countries are too often denied.

If Europe is to achieve a true unity in diversity, it must recognize the rights and freedoms of all individuals. In doing so, it will not be relinquishing

especialista en el Islam, Navid Kermani. En el discurso que pronunció al aceptar el premio de la Helga und Edzard Reuter-Stiftung, otorgado por sus logros en el campo del entendimiento entre las naciones, Kermani expone un argumento a favor del compromiso entre los defensores de una "*Leitkultur*" (valores culturales rectores) y el multiculturalismo. Su discurso, que lleva por título "Las razones por las que el Occidente debería difundir su *Leitkultur* con celo y por las que Alemania debería permitir que sus profesores puedan llevar velo", subvierte el pensamiento tradicional acerca de lo universal y lo singular ya que sostiene que la singularidad de la cultura occidental es su particularidad. Observa que, a diferencia de la religión, que también reivindica su universalidad, la tradición intelectual y cultural europea reconoce la diversidad de religiones y creencias religiosas. Le parece que el logro colectivo más importante de Europa y de Occidente, su verdadera *Leitkultur*, consiste en el hecho de haber desarrollado un sistema político que no solo tolera a las diferentes religiones y visiones del mundo sino que también les trata de una manera radicalmente igualitaria. Como si formulara una respuesta a Paul Cliteur, que se preguntaba si había algún principio fundamental en la cultura occidental que los multiculturalistas consideran tan importante como para ser defendido, Kermani sostiene que este es ese valor o principio fundamental por el que merecería la pena luchar y defender, y es a través de esta defensa de este principio en concreto como Occidente demuestra la superioridad de su sistema político. Gracias a ello Occidente concede a los musulmanes las libertades que se niegan demasiado a menudo a los cristianos en los países islámicos.

Si Europa va a lograr una verdadera unidad en la diversidad, debe reconocer los derechos y las libertades de todos los individuos. Al hacerlo, no va a renunciar a sus valores fundamentales, sino va a promoverlos y afianzarlos. La salud relativa de una democracia y la solidez

its fundamental values, rather embracing them. After all, the relative health of a democracy and the strength of its civil society can be measured by the openness towards minorities and minority communities and the equality afforded them. The struggle for civil and human rights in the West has been a long struggle, but one that has in the end actualized the goals and universal values of the Enlightenment. Western democracies are founded on laws rooted in these values, ones that guarantee individual freedom and respect for humanity. However it is imperative that these laws be applied consistently and fairly, for by doing so, the West will stay true to its political and cultural heritage, thereby making our societies stronger –and better for all.

de su sociedad civil se miden según el nivel de tolerancia hacia las minorías y el grado de igualdad que se les ofrece. La lucha a favor de los Derechos Humanos y Civiles en el Occidente ha sido larga, pero ha sido lo que al final ha actualizado los objetivos y valores universales de la Ilustración. Las democracias occidentales se basan sobre leyes enraizadas en estos valores, leyes que garantizan la libertad individual y el respeto hacia la humanidad. Pero es imprescindible que estas leyes se apliquen de una manera coherente y justa, y es a través de esta aplicación justa y mesurada de las leyes, cuando Occidente se mantendrá fiel a su patrimonio político y cultural, reforzando así a nuestras sociedades –y mejorándolas para la búsqueda real del bien común.

TRADUCCIÓN: ALLAN OWEN

LE HÉROS ET LE DRAGON, HISTOIRE DE LA DÉMOCRATIE DANS LES PAYS ARABES

WASSYLA TAMZALI

Pourquoi avoir choisi de parler de la démocratie en prenant comme sujet les Printemps arabes alors que l'on entend, tant de la part des acteurs que des observateurs, que la démocratie reste étrangère à ces pays quelques soient les espoirs soulevés? En quoi les bouleversements surgissant sur la scène arabe par l'immolation le 17 décembre 2010 d'un petit vendeur ambulant (Mohamed Bouazizi) dans un petit village perdu du Sud tunisien (Ben Arous), nous parlent de la Démocratie? Et si c'était le cas que s'est-il passé en si peu de temps pour que la face du monde arabe ait changé?

Dans un temps très court nous avons assisté à la déstabilisation, à la chute les uns après les autres des régimes autocratiques en place. Par un effet domino les soulèvements qui suivirent l'immolation du jeune tunisien se sont propagés dans la région à une vitesse surprenante. Les foules immenses, faisant basculer la peur du côté des tyrans ont surgis prenant la rue, occupant les places, de la Place de la Perle de Bahreïn à la Place de la Casbah de Tunis, sans oublier la place Tahrir du Caire, le mouvement révolutionnaire égyptien eut-il été rapidement recouvert par la contre révolution militaire. Et également la Libye et la Syrie plongés dans un chaos sanglant.

Ces événements ont tous en commun d'avoir propulsé sur le devant de la scène pour la première fois de leur histoire les peuples arabes qui ont massivement et fortement exprimé leur refus des pouvoirs en place, leur volonté «*nue et massive de dire non au souverain*» (Michel Foucault). Cela ne veut pas dire que les foules arabes ne se sont jamais exposées. On n'oubliera pas l'enterrement de Nacer, celui de la diva égyptienne Oum Keltoum, on n'oubliera pas les foules en liesse du 5 juillet 1962 en Algérie pour fêter l'indépendance, celles accueillant Mohamed V au Maroc à son retour d'exil, ni les foules «musulmanes» fanatiques hurlant leur haine aux Occidentaux quand ils osent toucher à leur prophète, le caricaturer ou le mettre en scène, ou ces foules lançant aux gémonies telle féministe, tel écrivain. Menaçantes annonciatrices d'apocalypse elles sont ressenties comme des menaces et plongent les musulmans silencieux dans un silence plus grand encore. Il ne s'agit bien évidemment pas de ces «masses» pour reprendre Elias Canetti; il s'agit aujourd'hui de «peuples» exprimant une volonté collective pour un changement; des peuples d'hommes et de femmes jusqu'alors dissimulés sous les masques nationalistes identitaires et religieux que leur font porter leurs maîtres, des hommes et des femmes qui pour la première fois

de l'histoire de cette région, jeunes et moins jeunes, de tous les horizons de classe et de culture expriment des exigences personnelles: la reconnaissance de *leur* dignité et la défense de *leur* liberté. Cette aspiration à la dignité et à la liberté soldée par des milliers de morts fait de ces soulèvements les marqueurs d'une révolution en cours et inscrit les peuples arabes dans la longue et universelle marche vers la liberté; des peuples accueillis avec espoir par tous ceux qui ne désespèrent pas des grands principes qui ont marqués les étapes de l'humanité vers le progrès. Cet accueil plein de crainte et d'espoir fut loin d'être unanime, on reviendra sur le débat quant à savoir si oui ou non il y a révolutions et sur les raisons de cette opposition des opinions arabes. Pour l'instant contentons nous de poser la question: Dis moi ce que tu as vu sur la Place Tarhir et je te dirais qui tu es. – Un proverbe chinois dit que quand on montre les étoiles du doigt, certains voient le doigt et ignorent les étoiles. Que nous disent les étoiles?

Que la démocratie remise en question en Europe où elle apparait comme un héritage décevant garde pour la rue arabe toute sa force utopique, mobilisatrice et qu'elle peut conduire à un véritable séisme. Les crises, les troubles, les guerres civiles qui secouent cette partie du monde peuvent être ramenées à une opposition irréductible et qui se radicalise au fur et à mesure que les bouleversements se multiplient dans les pays arabes et qui conduit à un véritable *choc des civilisations* entre les partisans et les ennemis de la démocratie ou plus précisément les partisans et les ennemis des valeurs que le sens commun rattache à la démocratie: la liberté, l'égalité de tous les citoyens, le droit et la capacité pour la société de décider de son avenir en dehors de règles imposées par la force ou prédéterminées par un ordre supérieur, divin ou

tribal. À ce point pour bien saisir l'évènement il faut isoler la démocratie comme modèle historiquement et géographiquement déterminé et les valeurs universelles qui la portent. Utilisons ici le distinguo que fait l'historien de l'art Aby Warburg dans son analyse de la Renaissance et l'idée répandue de l'imitation de la Grèce antique. Les hommes de la Renaissance dit-il n'ont pas cherché dans l'Antiquité la perfection du modèle grec, mais ils ont trouvé des formes qui exprimaient le mieux leur histoire «contemporaine». Les peuples arabes par leurs soulèvements ont exprimé sans idéologie ni référence à un modèle, en l'occurrence le modèle démocratique, leurs désirs propres, leur contemporanéité. La distinction, entre les valeurs et le modèle qui les contient évacue du même coup l'idée d'une «imitation» de l'occident, accusation que l'on fait toujours aux mouvements progressistes arabes, féministes et laïques entre autres. Une imitation impossible dit-on et nous partageons cette idée que l'imitation est impossible ou du moins inutile. Les imitateurs de la démocratie sont les pouvoirs autocratiques en place qui utilisent les formes de la démocratie pour faire perturber leur emprise sur les pays et se faire adouber par l'Occident tout en niant les valeurs qui la déterminent. Ce n'est pas le scénario des révolutionnaires arabes! Une des vertus des révolutions arabes c'est d'avoir mis en évidence cette première cette nécessité absolue pour le déroulement vers la démocratie: pas de démocratie sans les valeurs de la démocratie. Cela semble couler de source mais il est utile de le rappeler avant toute chose. C'est l'explication des chausse-trappes dans lesquelles les révolutions arabes sont tombées ou risquent de tomber.

Ajoutons que la force et le succès de ces mouvements tiennent à cette absence de référence serait-elle démocratique. Les peuples arabes

ont exprimé le refus de l'autorité en place sans dire pourquoi. Ce mouvement de l'impensé démocratique nous propulse *au commencement de la démocratie*. Désenchantés par l'histoire des déboires des vieilles nations occidentales en matière de démocratie, par la complexité des problèmes insolubles sur lequel elles se heurtent nous assistons au travers des printemps arabes dans un ravissement inquiet à ce qui paraît comme la naissance de la démocratie. Devant nous s'ouvre un chantier vivant qui nous met en contact direct avec des connaissances, des ressentis que nous avons perdus, le Post-modernisme aidant, cette pensée à la mode qui a dilué depuis longtemps, sinon enseveli le sens même des principes qui sont au cœur du projet démocratique, la liberté et l'égalité pour tous, et qui a remis en question l'universalité de ces droits. C'est donc à une relecture vivifiée des fondements de la *dēmokratia* que nous sommes invités par les Printemps arabes qu'ils accouchent d'une révolution (Tunisie, Égypte), ou pas (Algérie, Maroc), ou qu'ils aboutissent au chaos (Syrie, Lybie). Cette naissance *in visu* permet de mieux en comprendre les ressorts intimes, et de décrypter les apories, les impasses dans lesquelles se trouve la démocratie. Et en ce sens, cette plongée dans le monde arabe en pleine effervescence peut nous apprendre, ou nous remettre en mémoire les fondements même de la démocratie.

Donc. Tous les pays de la région s'embrasèrent après un demi-siècle de dictatures militaires, claniques et/ou mafieuses. Tous significatifs et importants ces soulèvements ont néanmoins été d'un poids et d'une portée différents allant de la simple jacquerie vite réprimée à la révolution rompant les rapports de forces en présence. Cette différence peut s'expliquer certes par la force du mouvement lui-même mais également par l'état de la nation dans laquelle il a lieu. Cela re-

vient à dire que le renversement total d'un ordre se comprend aussi et d'abord par cet ordre qu'il renverse. Si la force de changement peut être la même dans deux pays différents, le résultat reste tributaire des conditions socio culturelles de l'ordre antérieur. Les révolutions se sont aussi le dégel d'une longue glaciation qui va mettre à nu tout ce qui avait été caché à ce jour.

En quatre années nous avons vu l'histoire arabe se remettre en marche après une paralysie, un obscurantisme bien calculé obtenus par la force et le bâillonnement de la volonté et de l'intelligence populaire, et ce depuis le début de l'histoire moderne de ces pays, c'est à dire la chute de l'Empire ottoman et des empires coloniaux français et britannique. Un demi siècle postcolonial plus marqué par le système dont les clans au pouvoir sortaient, le système colonial et son mépris des peuples colonisés, que par un futur capable d'inventer et de prendre en compte les aspirations nouvelles de ces peuples.

En quatre ans les peuples arabes ont basculé dans la modernité politique, avec ses espoirs et ses peurs. Ces peurs et ces espoirs sont inséparables du projet démocratique, les peuples arabes vont très vite en faire l'expérience. «*Une beauté terrible est née*»! Auraient-ils pu dire avec Yeats, cité par Hejer Charf un des auteurs du livre collectif que j'ai coordonné et publié quelques mois après le déclenchement de la Révolution tunisienne «Histoires minuscules des révolutions arabes» (Ed Chèvre Feuille étoilées, 2012. Livre collectif cordonné par Wassyla Tamzali). «*Une beauté terrible est née*»! Avec une économie de mots propre à la poésie voilà résumé le sentiment qui submergea ceux qui depuis des lustres avaient espéré la démocratie et qui assistaient médusés à l'arrivée de cette vague haute et violente qui se levait dans les pays et déferlait, à leurs risques et périls.

À nos risques et périls. Nous étions soudainement confrontés à tous ces possibles qui s'ouvraient devant nous. Nous apprenions dans un violent apprentissage existentiel que la démocratie était incertitude. «La démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude» Gérard Lefort, philosophe français cité par Smaïn Laacher, sociologue dans son enquête «Insurrections arabes» Ed Buchet Chastel, 2013. Ce sentiment d'incertitude va être la cause du clivage qui rapidement se dessine dans les sociétés arabes entre ceux qui reconnaîtront les événements comme une révolution capable de changer la vie et ceux qui nieront «l'événement» se réfugiant pour certains dans la théorie du complot.

Cette incertitude comme départ et mouvement de la démocratie fera naître la peur, la peur de l'islamisme chez les hommes et les femmes qui ont vu leur société s'hyper-islamiser, la peur du retour de l'islamisme politique chez les Algériens par exemple, la peur de voir disparaître les avantages acquis par les *prisonniers-protégés* des régimes sécuritaires et militaires. Ces peurs auxquelles il faut ajouter l'absence de confiance en soi propre aux sociétés infantilisées par leurs maîtres. La reprise en main des militaires au Caire, qui n'est pas sans rappeler ce qui s'était passé à Alger et l'arrêt du processus électoral de décembre 1991, s'est effectuée avec le soutien d'une partie de la société civile, celle-là même qui portait le projet moderniste. Une société civile qui n'a pu dépasser la peur de l'incertitude consubstantielle à la démocratie, comme la sécurité l'est des régimes tyranniques.

Pour répondre, sinon manipuler, à cette peur et à l'incertitude démocratique la réponse du Maroc et de l'Algérie est assez significatives quand elles font miroiter comme solution la po-

litique des petits pas. Mais en matière de démocratie quelque soient les petits pas, il arrive un moment où il faut sauter le pas. Ce que font les révolutions.

Ainsi nous sommes pris entre d'une part l'incertitude de la démocratie et d'autre part l'impatience des révolutionnaires. Cette impatience est centrale dans les mouvements de protestation. Et la conjugaison des deux: impatience et incertitude montre dans quelles tensions se trouvent les hommes et les femmes qui vivent ces révolutions. Chacune des expériences nationales arabes, la Tunisie et l'Égypte en particulier où le processus démocratique a été réellement enclenché, mais également en creux l'Algérie, le Maroc, la Syrie, chacune de ses nations avec son histoire propre, ses échecs et ses réussites postrévolutionnaires (elles sont nombreuses) ont posé, et posent la question de la démocratie, ou *plutôt posent des questions à la démocratie*.

Tout d'abord la scène arabe nous démontre et nous rappelle si cela était nécessaire un principe de la démocratie: la place déterminante et fondamentale de la participation des citoyens dans la démocratie et sa manifestation impatiente. C'est ce principe que l'Europe et l'occident redécouvrent dans le sillage du «Dégage» des révolutionnaires tunisiens qui résonna jusque devant Wall Street. Les Indignés du mouvement du 20 mai 2011 en Espagne, les anti Berlusconi d'Italie, les manifestants contre l'austérité, en Grèce, au Portugal, en Belgique et ailleurs qui ont envahi et occupé l'espace public, ont redonné corps à ce principe dans des scènes de foules qui avaient disparu depuis longtemps du paysage politique. Il ne s'agissait plus de revendications sectorielles mais de foules contenant les peuples. Des peuples impatients. La reprise en main de son avenir redevenait l'idéal citoyen que la démocratie représentative avait

vidé de son sens depuis longtemps en Europe offrant ainsi le spectacle du conflit de la démocratie contre la démocratie représentative. En Italie les rassemblements massifs initiés par les femmes en février 2011 dans toutes les villes de la péninsule contre Berlusconi et ses pratiques avilissantes pour les femmes n'ont-ils pas choisi pour rappeler l'importance de ce principe en politique, la belle et forte pensée de Primo Levi *«Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ? Si ce n'est pas maintenant, c'est pour quand?»*, n'ont-ils pas porté haut et fort les mots du rescapé des camps nazis à qui la promiscuité de la mort avait sans doute donné un sens aigu de l'urgence en matière politique: *«Se non ora quando»* *«Si ce n'est pas maintenant c'est quand?»* C'est ce que la jeunesse impatiente de 68 avait dit d'une autre manière: *«Ici et Maintenant»*. C'est encore l'impatience, le ralbol, l'urgence, le *«Ici et maintenant»* qui poussa des milliers, millions d'arabes, jeunes et moins jeunes, hommes et femmes, sur les places de la Révolution. Le symbole de l'immolation est instructif sur ce point car plus que le sentiment d'impuissance qu'il pourrait induire, *«je ne peux rien faire, donc je me tue»*, l'immolation nous informe sur l'impatience de changer les choses, serait-ce au péril de sa vie par un geste radical et irréversible. L'immolation n'est pas un suicide, c'est un acte politique qui s'inscrit dans un discours beaucoup plus complexe et peut avoir des effets qu'un suicide ne peut avoir. C'est ce qui est arrivé, la Tunisie s'est embrasée et le monde arabe avec elle.

Cette impatience est ce à quoi est mise le plus à l'épreuve la démocratie par la démocratie parlementaire dans les vieilles démocraties et par la politique des lendemains qui chantent des régimes totalitaires: *«Vous serez libres et égaux quand tout le peuple saura lire et écrire et que*

nous auront rattrapé les pays développés»! Des ritournelles qui ont bercé depuis un demi siècle nos vies misérables de citoyens exclus de la vie politique. Résultat, nous n'avons par rattrapé les pays développés, notre liberté et notre dignité ont été bafouées sans limite et sans morale. C'est de cet état calamiteux que les révolutions arabes ont voulu tourner la page.

La grande leçon que nous retirons des soulèvements arabes, comme des manifestations européennes est que la démocratie est le lien indéfectible de trois éléments: la volonté exprimée du peuple, les valeurs entendues de la démocratie (liberté, égalité, représentativité) et un système capable de les représenter, principalement les élections. C'est sur ce dernier point, le processus électoral, que se portent au plus fort les tentions et les paradoxes de la démocratie. Et cela aussi bien en Europe que dans les démocraties naissantes des pays du Sud. Dans le Saint des Saint de la Démocratie, l'Europe, les rassemblements massifs au cœur des métropoles en Italie, en Espagne en mai 2011 ont montré l'écart abyssal entre la volonté populaire quand elle s'exprime dans la rue et la représentation de cette volonté dans les élections qui suivirent et qui dans ces deux pays portèrent au pouvoir le Parti populaire en Espagne et Berlusconi en Italie qui est loin d'être le parangon de la démocratie. En Égypte, en Tunisie c'est la victoire de formations politiques consubstantiellement opposés à la démocratie qui l'emporte, 40% pour le parti Ennahda de Tunis, branche des frères musulmans, et 86% pour les Frères Musulmans et leurs acolytes Salafistes en Égypte. Ces élections, le 23 octobre 2011 en Tunisie, le 23 janvier 2012 en Égypte, les premières libres et démocratiques, portèrent au pouvoir dans chacun des pays *« un peuple »* qui n'était pas visible sur les places de la révolution ni sur les réseaux sociaux dont on avait trop

vite fait la clé des révolutions. La même chose était arrivée en Algérie où les premières élections démocratiques du 26 décembre 1991 ont porté au pouvoir le Parti du Front Islamique du Salut avec 80% des votes exprimés ; quelque jours plus tard Alger vivait sa marche la plus importante, plus d'un million d'Algériens venus crier leur attachement à la démocratie et leur refus d'un pouvoir religieux. Marche pathétique : jamais un peuple aussi fort fut si impuissant. Sacrée démocratie ! En Europe comme dans les pays arabes il n'y a pas eu concordance de peuples. Ainsi la démocratie faite pour recueillir pacifiquement la volonté de vivre ensemble de tout un peuple, est ici le chemin qui conduit à l'affrontement violent des frères ennemis. Rappelons que les vainqueurs des élections égyptiennes et tunisiennes n'ont pas fait la révolution qui a permis les élections démocratiques. Alors où est la démocratie ? Question que l'on peut aussi bien poser en Europe, même si nous sommes dans les deux cas face à des situations opposées. En effet, à la différence de l'Europe où le peuple manifestant s'est volatisé pour laisser encore et toujours la place dans l'hémicycle aux professionnels de la politique, en Tunisie, en Égypte et en Algérie avant eux on peut dire qu'un peuple en cachait un autre. Si du côté de l'Europe il y a disparition du peuple, de l'autre côté il y a un trop plein de peuples. Et dans les deux cas la démocratie est dévoyée.

La première déconvenue des démocrates arabes est de comprendre que la démocratie ne produit pas la démocratie, qu'elle ne donne pas le

temps à la démocratie comme dit Jacques Dérída, « la démocratie c'est le temps à la démocratie. ». Faut-il pour autant désespérer de la démocratie ?

Mais l'expérience tunisienne éclaire aujourd'hui ce qui paraissait comme un paradoxe : voir le résultat d'élections démocratiques opposer le modèle démocratique aux valeurs qu'il représente. Le résultat des élections tunisiennes du 26 octobre 2014 et le recul spectaculaire du parti islamique montre que le paradoxe n'est apparent et que les élections quand elles sont démocratiques enclenchent un processus qui aboutit à une représentation des valeurs démocratiques, comme d'ailleurs de celles qui ne le sont pas, et cela dans une proportion qui permet de retrouver bien présente et en force les valeurs démocratiques qui déclenchèrent la révolution. C'est parce que, démocratiquement, le peuple tunisien a porté au pouvoir un parti islamique dans son premier vote, que ce parti a été placé sous la surveillance du peuple qui l'a élu, que dans ce deuxième vote démocratique le peuple tunisien a sanctionné les islamistes et soutenu majoritairement les partis démocratiques.

Les révolutions arabes nous ont ainsi appris que l'histoire de la démocratie ressemble à celle du héros de la mythologie grecque affrontant dans des épreuves de plus en plus difficiles le Dragon. Le héros victorieux sera récompensé par le roi qui lui donnera comme femme sa fille, jeune et belle. Le dragon pour les peuples arabes est l'islamisme politique, le Roi est le peuple, la belle promise est la liberté. Belle récompense, difficile à atteindre et difficile à garder. À suivre.

HEROIA ETA DRAGOIA, DEMOKRAZIAREN HISTORIA HERRI ARABIAARRETAN

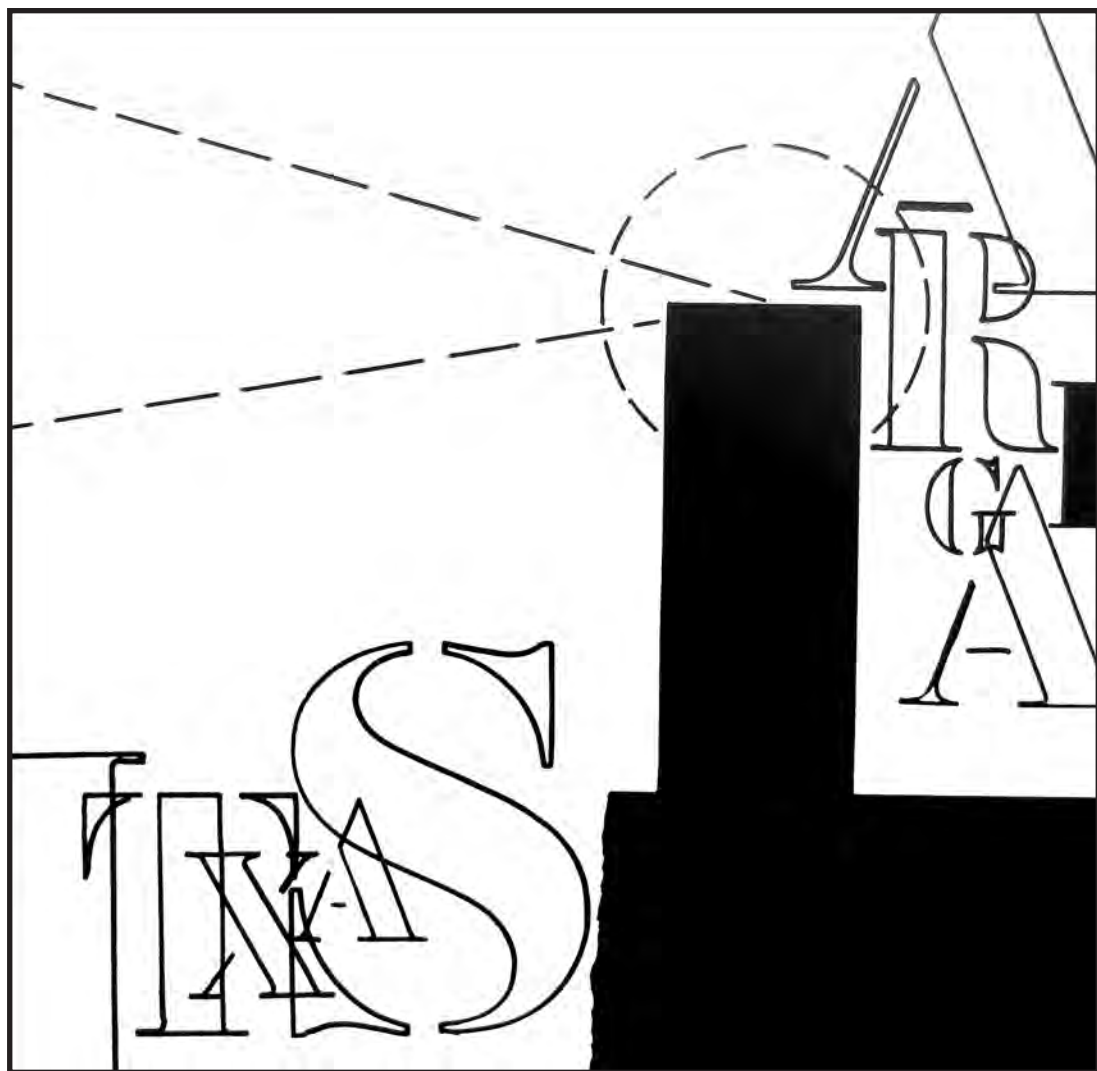
Euskarazko laburpena

Oso denbora laburrean ikusi ditugu erortzen, bata bestearen atzetik, tokiko erregimen autokrati-koak. Jendeak plazak okupatu ditu: Perla Plaza Bahreinen, Tunezeko Casbah Plaza, Kairoko Tahrir Plaza. Ezin zaie jende-multzo horiei Canettiren terminologia jarri: masak. Herriak dira, aldaketa borondate kolektiboa adierazi nahian; beren nagusiek ezarri dizkieten zomorro identitario nazionalista eta erlijiosoaz jantzita egon diren gizon eta emakume herriak; gizon eta emakume herriak dira, bai, lurralde horretan lehen aldiz betekizun pertsonalak azaltzen dituztenak: bakoitzaren duintasuna eta bakoitzaren askatasunaren aitortpena. Duintasun eta askatasun gogo hori, milaka hildakoren odolaz bustirik, bidean den iraultza baten mugarririk dira eta herri arabiarrek sartzen ditu askatasunera doan bide luze eta unibertsalean.

Herri arabiarrek autoritatea errefusatu dute, zergatik esan gabe. Bat bateko mugimendu honek demokraziaren hastapenetara bultzatzen gaitu. Arabiar udaberrian demokraziaren oinarriak ezarri dira berriro. Iraultzak arrakasta izan du (Tunisian eta Egipton); porrot egin du (Algerian eta Marokon), edo kaos bilakatu da (Sirian eta Libian).

Arabiar matxinada hauetatik atera daitekeen ondorioa demokrazia hiru elementuren lotura dela: herriaren borondate argia, demokraziaren balioak (askatasuna, berdintasuna eta errepresentatibitate), eta errepresentazio sistema gaitua, batez ere hauteskundeak. Hala ere, Egipton eta Tunisian demokraziaren aurkako indarrak izan dira hauteskundeetan garaile: Tunisian Ennahda alderdiak %40ekin; eta Anaia Musulmanek Egipton %80, emandako botoetatik.

Arabiar iraultzek erakutsi digute demokraziaren historiak antza duela Dragoiaren aurka borrokatu zen greziar mitologiaren heroiarekin. Garaileak Erregearen alaba hartuko zuen, emaztetzat, ederra eta gaztea bera. Dragoia herri arabiarrentzat islamismo politikoa da; Erregea, herria; eta agindutako emaztea, askatasuna. Sari ederra, baina lortzen zaila.



UNA HISTORIA DE LAS EMOCIONES OBRERAS EN LA VIZCAYA FINISECULAR

La formación de la conciencia de clase y el giro emocional

SARA HIDALGO GARCÍA¹

La emoción como una categoría de análisis ha entrado con fuerza en la historiografía. El objetivo de este trabajo es mostrar un mapeado de este concepto, exponiendo su pertinencia en la historiografía y más concretamente las posibilidades que ofrece para la renovación de los estudios del movimiento obrero, centrándonos para ello en el proceso de formación de la conciencia de clase en Vizcaya, de la mano del socialismo, a finales del XIX.

La emoción, una categoría pertinente para el análisis histórico

La emoción como categoría analítica en ciencias sociales ha sido recuperada de la marginalidad en la que se encontraba debido a la hegemonía del dualismo cartesiano. Así, desde los años noventa, distintas disciplinas como la neurociencia (pionero en este campo ha sido Antonio Damasio), la psicología cognitiva, la antropología (donde destacan los trabajos de Michelle Rosaldo y Catherine Lutz), o la propia historia, la han incorporado como explicación en sus análisis de la experiencia humana. Por supuesto, dependiendo de la disciplina, su uso ha sido diferente. En este trabajo interesa ver cómo ésta actúa políticamente y en qué medida nos sirve para explicar la experiencia humana en el pasado.

La emoción es una aptitud natural del ser humano, y reviste tres dimensiones importantes: cognitiva, evaluativa y performativa². En primer lugar, la emoción forma parte del proceso cognitivo de la persona, es decir, nuestro conocimiento y relación con el mundo no sólo es racional, sino también emocional. En segundo lugar, incide en la evaluación que continuamente hacemos de nuestro entorno, una valoración que interviene hondamente en el proceso de toma de decisiones. Así, en tercer lugar, la emoción nos mueve a la acción, en la cual también inciden los propios objetivos de las personas. En resumen, este concepto es parte fundamental en el proceso de toma de decisiones, un proceso no basado exclusivamente en la racionalidad, sino más bien, en el flujo emocional, tal y como propone desde la sociología Randall Collins³.

Ahora bien, ¿cómo encajar estos conceptos y esta visión en el análisis histórico? Algunos historiadores han proveído a la historiografía de algunas categorías útiles, que expongo aquí muy brevemente y sin tratar de ser exhaustiva. Se parte de la premisa, ya explicada, de que la emoción es elemento fundamental de la experiencia humana y de su proceso de toma de decisiones, moviéndonos a la acción y estando en relación con los objetivos de la persona. El

historiador William M. Reddy, proporciona algunos conceptos interesantes en su trabajo *The Navigation of Feeling*. Él parte de la idea de que la expresión emocional y el poder político están intrínsecamente unidos. De hecho, considera que el segundo estaría apuntalado por el primero. El conjunto de expresiones emocionales, que denomina régimen emocional, constituye el fundamento necesario para la estabilidad de un régimen político. A partir de ahí, nos muestra cómo cuando un régimen emocional dado no permite libertad emocional (es decir, no posibilita una “navegación” por diferentes objetivos o expresiones emocionales), se produce un sufrimiento emocional (es decir, un conflicto de objetivos), que puede llevar a los sujetos a buscar nuevas formas de expresión y gestión emocional⁴. Esta búsqueda entraña el cuestionamiento y una amenaza al sistema político que descansa en ese régimen emocional. Por ello, en este sufrimiento residiría el motor del cambio político. Esta teoría nos da nuevas claves al analizar procesos como el que se produce en la cuenca del Nervión a finales del XIX, cuando la clase surge como sujeto político cuestionando el sistema liberal.

Conciencia de clase y régimen emocional socialista en Vizcaya a finales del XIX

Una vez realizada esta breve exposición teórica, veamos su aplicación al análisis histórico. Para ello se prestará atención al proceso de formación de la conciencia de clase en la Vizcaya finisecular. Este ha sido uno de los temas estrella de la historiografía. Expuesto de una manera muy general, la conciencia de clase ha sido estudiada como producto de la experiencia de los trabajadores de sus condiciones de vida (tal y como propuso E.P. Thompson), como producto

de categorías culturales (ampliamente estudiado por Manuel Pérez Ledesma), o como el resultado de la construcción significativa que de la realidad hacen diferentes categorías discursivas (destacan en este campo Miguel Ángel Cabrera y Jesús de Felipe). En este trabajo daremos una vuelta a estos enfoques, introduciendo el giro emocional.

En el último tercio del XIX, algunas partes de España, entre las que se sitúa la cuenca del Nervión, comienzan un proceso de industrialización y cambio económico. En Vizcaya básicamente girará en torno a la industria siderometalúrgica y a la minería. Al mismo tiempo, una sociedad burguesa se consolida en esta zona, cuya cosmovisión se caracteriza por el conservadurismo político, económico y social. Personajes como Víctor Chávarri, y sagas como las de Martínez de las Rivas, Ybarra o Gandarias encabezarán este colectivo.

El propio proceso industrializador trae consigo cambios sociales de calado, entre los cuales destacan el empobrecimiento de los trabajadores y un deterioro palpable y brutal en sus condiciones de vida. Se va creando así una gran masa de obreros empobrecidos, los desposeídos, cuyas condiciones de vida contrastan con la riqueza de la burguesía. Los efectos de este proceso de depauperación serán definidos por la burguesía finisecular bajo la genérica denominación de la “cuestión social”, mientras que el incipiente movimiento obrero internacional lo llamará “lucha de clases”. Precisamente este último movimiento va alcanzando una gran relevancia política a lo largo de Europa, incluida España, fruto de lo cual, a lo largo de los años ochenta se producen una serie de huelgas generales, algunas lideradas por el Partido Socialista, lo cual exacerba el temor de las autoridades al avance de las ideas que la Internacional obrera ha con-

sagrado. Ahora bien, todos estos cambios, aun siendo significantes, no son la única explicación de por qué los trabajadores en la cuenca del Nervión abrazan el ideario socialista. Para una mejor comprensión del proceso se ha considerado la necesidad de hacer un análisis de la dimensión emocional del mismo.

Así pues, la primera hipótesis de trabajo es que la conciencia de clase que se manifiesta en la Vizcaya finisecular surge como un cuestionamiento y un desacuerdo con el régimen emocional burgués y por tanto con su sistema político. Este cuestionamiento además será canalizado por el partido socialista. ¿Por qué se expresa este desacuerdo? Debido principalmente a la estigmatización con que el régimen burgués define a los trabajadores, los cuales disienten notablemente. Esa resistencia se articula políticamente conformando la clase y el movimiento obrero socialista.

Régimen emocional burgués: miedo y asco

El historiador E.P Thompson ha afirmado que “la noción de clase conlleva la noción de la relación histórica⁵”. Por ello, para una mejor comprensión de por qué surge el movimiento obrero en Vizcaya, se ha de prestar atención a las políticas que llevan a cabo las élites burguesas. En efecto, los últimos años del XIX constituyen una etapa dorada para este colectivo, que acumula enormes recursos económicos debido a la explotación de la industria y de la minería, que ejerce un gran poder, ostentando cargos tanto municipales como estatales, y que adquiere una gran preeminencia social. Por tanto, es esta burguesía la que marca las pautas del régimen emocional hegemónico, en el cual los trabajadores también se insertan. La definición que de estos últimos hace este régimen es lo que interesa en este análisis. Se van a analizar dos expresiones

que caracterizan al régimen emocional burgués y su relación con el colectivo obrero: el miedo y el asco.

El “miedo de clase” se dirige esencialmente hacia tres objetos: el incipiente internacionalismo en el cual se inserta el socialismo vizcaíno, las huelgas como un método de lucha y de reivindicación y la potencial revolución que puede surgir. La burguesía considera que el internacionalismo inculca odio en los obreros contra ella, y así, por ejemplo, Concepción Arenal en su famosa “Cartas a un obrero” expone que, “[la Internacional] predica el odio⁶”, y el liberal Nilo Fabra, afirma, “el odio profundo que se había apoderado de las masas proletarias contra las clases pudientes⁷”. Diferentes acontecimientos, como la huelga de tipógrafos de Madrid en 1880 y diversas acciones de protesta y reivindicación bajo la bandera internacionalista no vendrían más que a confirmar esa idea entre la burguesía, la cual se convence de que hay que atajar ese ambiente de potencial revolución. Un potencial peligro que se vuelve más agudo, si cabe, debido al consagrado liderazgo de algunos socialistas, como Pablo Iglesias o Facundo Perezagua en Vizcaya, cuya retórica y carisma atraen a numerosos trabajadores.

Una de las primeras acciones políticas que responden a este miedo es la constitución de la Comisión de Reformas Sociales, un órgano gubernamental que emana desde la burguesía más reformista para conocer la situación de las clases desfavorecidas del país y poder hacer así un diagnóstico social. Su decreto fundacional no deja lugar a dudas de que la paz social es una de las prioridades: “no era posible prolongar esta situación sin menoscabo de la paz pública. Numerosos síntomas revelan que las clases obreras sienten el vivo estímulo de las necesidades que importa remediar, o aliviar

cuando menos, a la vez que siente el capital inquietudes justificadas por hondas y continuas perturbaciones⁸".

Este miedo cala hondamente entre una burguesía que teme que la gran masa acabe arrojándola y la arroje del poder político, tal como proclama *El Manifiesto Comunista*. El temor de estas élites vizcaínas al obrero, y especialmente al minero, se muestra hondamente en cada manifestación, como ocurre con la del 1º de mayo de 1890, cuando la prensa saca a relucir las leyendas más oscuras y los estereotipos más sombríos de este colectivo: "según me aseguran en esta villa y aún en otras poblaciones, los ánimos se muestran intranquilos con motivo de la anunciada manifestación obrera, y parece que algunos han llegado a creer que ese día los manifestantes lo van a echar todo por la tremenda, y se van a comer a los niños crudos⁹".

Junto al miedo hay otra expresión emocional con que el régimen burgués define al obrero, el asco. Esta emoción se proyecta en general sobre el estado del cuerpo obrero, y en las fuentes aparece de un modo más velado. El colectivo médico, cuyo poder social y ascendiente en la definición de la cuestión social es más que palpable estos años, será uno de los que más claramente expresen esta emoción, debido en parte a que es el grupo que tiene un contacto más directo con los cuerpos degradados de los obreros.

La epidemia de cólera que asola Vizcaya en 1885 es una buena oportunidad para analizar las actuaciones políticas de este régimen emocional burgués para con el colectivo obrero, que es el que más sufre los rigores de este brote. El asco estará muy presente durante este acontecimiento. Así expresa este médico su rechazo a entrar en una casa de un barrio obrero, "a un médico del distrito, persona de un estómago privilegiado, le oí decir hace pocos días que hay habitaciones

en donde no se puede penetrar, por los olores fétidos y nauseabundos que despiden, debidos a la suciedad y aglomeración de gentes que en ellas habitan¹⁰". Algunos reputados médicos e higienistas no hacen más que apuntalar y dar crédito a esta visión. Es el caso del tratado que el higienista Santero, Catedrático de Higiene de la Facultad de Medicina de Madrid, publica con ocasión precisamente de esta epidemia. En él describe al enfermo que no se lava como repugnante y no duda en recomendar su aislamiento "estos deben estar completamente separados de los otros enfermos, a fin de que no puedan (...) causar asco su miserable aspecto¹¹".

El modo en que las autoridades encaran la epidemia nos vuelve a mostrar cómo operan estas emociones entre las élites del momento y las decisiones que toman. Así, para atajar la propagación de la enfermedad, las autoridades crean, valiéndose del ejército, un cordón sanitario que separa poblaciones y colectivos, y que no permite la entrada ni la salida de personas a las zonas acordonadas. No es casualidad que el área que queda aislada por el cordón pertenezca a los poblados mineros e industriales, con mayoría de población obrera: "la línea de inspección acordada por todas las autoridades para evitar la propagación de la epidemia que reina en algunos pueblos del Oeste de Vizcaya ocupará un perímetro de 45 kilómetros desde el extremo del río Cadagua a Somorrostro, pasando por Santurce, Las Carreras, Pucheta, Las Cortes, Regato, Santa Agueda, Castrejana, Burceña y Luchana¹²". Esta actuación ya genera una primera resistencia por parte del mundo obrero, todavía no articulada en torno al movimiento socialista, pero que nos muestra que la definición a través de la repugnancia y la peligrosidad no satisface a este colectivo. Así, las quejas de los municipios aislados o las fugas

de obreros y obreras de la zona acordonada no solamente revelan la lógica huida humana de la posibilidad de muerte, sino también el rechazo a unas actuaciones políticas que les marca muy negativamente.

La resistencia obrera a la estigmatización y la propuesta socialista

Como se ha dicho, en la última década del XIX, los trabajadores vizcaínos viven en este régimen emocional, que los define colectivamente como peligrosos y asquerosos. Esta normatividad, a tenor de las prácticas que desarrollan, es claramente insatisfactoria para éstos, al no corresponderse con cómo ellos viven su experiencia, y más bien consideran que los denigra y los presenta casi como inhumanos. Por tanto podemos decir, al hilo de algunas prácticas reportadas por la prensa, que se produce una “disconformidad emocional”, la cual es también un cuestionamiento al vigente régimen político burgués. Considero que en esta disconformidad, que toma forma en torno a la propuesta socialista, se constituye la clase como sujeto político. Entiendo que la lucha entre burguesía y obreros y entre sistema liberal y sistema socialista deja de ser una mera lucha de programas y de ideas para convertirse también en una pugna por la gestión y expresión emocional.

Uno de los primeros acontecimientos que nos muestra la articulación política de clase de esta disconformidad serán los sucesos de mayo de 1890, la manifestación obrera y la posterior gran huelga minera. Ambos acontecimientos van a ser conducidos por el partido socialista, que se convierte así en el partido hegemónico del movimiento obrero en esta región durante la siguiente década. En mayo de ese año se celebra por primera vez en el mundo el Día del Trabajo. La delegación socialista de Bilbao se une

a esta festividad, mostrando por vez primera su poder y su gran apoyo popular. Las demandas principales de la manifestación, que se desarrolla de un modo absolutamente pacífico, son, además de las ocho horas de trabajo, el fin del sistema de barracones y cantinas obligatorias que pervive en las minas.

Este sistema hace que los mineros tengan que hospedarse y proveerse de víveres en los establecimientos que su patrón designa, descontando de su sueldo el gasto realizado. Esto no solamente supone un endeudamiento constante del trabajador con el patrón, sino que además las condiciones higiénicas, tanto de los barracones como de la comida con que les proveen, son pésimas. Por ello, será ésta una de las principales demandas del día del Trabajo, “contra lo que sí están irritados [los mineros] es contra la existencia de esos cuarteles donde se les obliga a proveerse en condiciones muy desfavorables, tanto por la calidad de los artículos como por el precio de los mismos. También se lamentan amargamente de que se vean precisados a dormir en barracas de malísimas condiciones, donde muchas veces yacen amontonados numerosos obreros con grave perjuicio para su salud y su vida¹³”.

Estas reivindicaciones constituyen además una muestra de la disconformidad obrera para con ese régimen emocional burgués que los categoriza como asquerosos, sucios y enfermos. De hecho, de estas peticiones se deduce que los obreros, en general, se preocupan por el estado de salud y por la limpieza de su cuerpo. La nueva forma de expresar su experiencia no hará sino reforzarse a los pocos días, cuando estalla la huelga minera.

La llamada gran huelga minera comienza el 13 de mayo por el despido de cinco trabajadores de las minas que se habían destacado durante la manifestación. “decíase (sic) que los que

iniciaron la huelga fueron algunos trabajadores que habían sido despedidos de las canteras por haber formado parte en la manifestación obrera del día 4 del corriente¹⁴". Pero el despido como tal no es la explicación exclusiva de por qué estalla la huelga, sino que hay que tener en cuenta las emociones que este hecho genera. En este sentido, el flujo emocional que se había originado durante la festividad del 1º de mayo, la nueva confianza de los obreros como colectivo y la férrea solidaridad que se cimienta resultan elementos fundamentales que llevan a tomar la decisión de convocar la huelga. Una huelga a través de la cual la clase obrera se presenta como un sujeto político que introduce sus reivindicaciones en la agenda política del momento, además de consagrar al partido socialista como un partido de masas.

Las reivindicaciones siguen siendo las mismas que las de la manifestación "[el minero] se queja de dos cosas principalmente, (...) de esos nauseabundos cuarteles, de esos tristes falansterios, en que, como condición para admitirlos al trabajo, muchos contratistas les obligan a hospedarse (...), y de esa obligación, también irritante, que se les impone de ir a comprar los artículos más necesarios a un establecimiento determinado, dándoles género malo y cobrando carísimo¹⁵". Se les añaden además las diez horas de trabajo en las minas y la readmisión de los despedidos¹⁶.

Si hemos visto que la huelga se caracteriza por una resistencia a la estigmatización del obrero por el estado degradado de su cuerpo, también será una oposición a su definición como peligroso. Los socialistas, conductores de la huelga, se encargan en todo momento de mantener el orden, apelando constantemente a la "cordura y sensatez" del elemento obrero, y afirmando que "iremos pacíficamente¹⁷". Así por ejemplo, Fa-

cundo Perezagua, líder de los socialistas, al ser detenido el día 16 de mayo, en el camino hacia la comisaría, lanza una soflama a los obreros que allí se congregan llamando a la calma "lejos de excitar a los obreros a la resistencia ni a que ejercieran coacción de ningún género, se había esforzado en aconsejarles que practicasen su derecho respetando el de los demás, y que sus deseos y sus actos se habían encaminado a que por ningún concepto se turbase la tranquilidad¹⁸". Podemos decir que el pacifismo, la cordura y la sensatez son expresiones y formas de gestión emocional fundamentales para el socialismo, que sabe que su legitimidad política pivota sobre estos elementos. De hecho, la violencia fue escasa tanto durante los actos del 4 de mayo como durante la huelga, tal y como ha de reconocer la prensa: "reconozcamos en el obrero los grados de sensatez y cordura necesarios para no cometer actos reprensibles¹⁹".

El conflicto dura más de diez días, durante los cuales los huelguistas, que se cuentan por miles, se muestran unidos y con un objetivo claro y común: la conquista de las mejoras en sus condiciones de vida. Finalmente, la intervención del general Loma, un militar liberal que había luchado en la Tercera Guerra Carlista, a favor de los mineros conduce a la resolución del conflicto. Tras sucesivas reuniones con patronal y trabajadores, Loma dicta su famoso bando, que pone fin a la huelga y consigue mejoras para los mineros: libertad de alojamiento, libertad para elegir el lugar donde surtir de comida, y las diez horas de trabajo²⁰. Con esta huelga no solamente el partido socialista se convierte en un partido de masas, sino que también consagra su régimen emocional, el cual es aceptado por una gran parte del colectivo obrero. La clase y el movimiento obrero quedan así inaugurados en Vizcaya.

Conclusión

A lo largo del análisis la emoción se ha revelado como una categoría analítica pertinente y útil para el análisis histórico, dando nuevas y renovadas claves para una mejor comprensión del pasado y más concretamente de los procesos de cambio político. Así pues, deberíamos comenzar a concebir las adscripciones políticas no como una construcción racional, sino también emocional. Lo que mueve políticamente a la persona no es tanto un determinado ideario, como las emociones que esa idea genera. Por ello, la emoción se convierte en un elemento central del cambio político.

Es el caso de la conciencia de clase, no configurada exclusivamente en el acercamiento obrero a las máximas y al discurso socialista, sino más bien en la dimensión emocional que ese programa reviste. Por ello se ha considerado que la clase se forma en la disconformidad emocional que una parte importante del colectivo obrero siente hacia el régimen emocional burgués, fundamento de este último sistema político, que los estigmatiza hondamente, categorizándolos como un colectivo asqueroso y peligroso. Esta resistencia se articula políticamente en torno al socialismo, que se convierte en un partido de masas y conductor del movimiento obrero hasta el cambio de siglo, cuestionando el sistema político burgués.

NOTAS:

¹ La base teórica y empírica de este artículo pertenece al extenso trabajo de tesis doctoral, "La formación emocional de la clase obrera en Vizcaya, 1890-1916", el cual he desarrollado desde el 2010 hasta el presente año. Primero, en la Universidad del País Vasco, y posteriormente en la Universidad de Santiago de Compostela. El fundamento teórico, el giro emocional, ha sido ampliamente profundizado en el año 2012 en una estancia realizada en la universidad de Duke (North Carolina, USA), bajo la supervisión del Profesor William M. Reddy.

² Ben-Ze'Ev, A. (2000): *The subtlety of emotions*. Cambridge: MIT Press, pp. 52-67.

³ R. Collins (2001): "Social movements and the focus of emotional attention". En: *Passionate politics. Emotions and Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press, p. 27.

⁴ W. M. Reddy (2001): *The Navigation of Feeling. A framework for the History of Emotions*. New York: Cambridge University Press, pp. 128-129.

⁵ E. P. Thompson (2012) (1963): *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitan Swing, p. 27.

⁶ C. Arenal (1880): *La cuestión social. Cartas a un obrero*. Bilbao: Imprenta y Encuadernación de la Editorial Bilbaína, p. 230.

⁷ N. M. Fabra (1892): *El problema social*. Madrid: Librería de Fernando Fe, p. 125.

⁸ Real Decreto por el que se crea la Comisión de Reformas Sociales. *Gaceta de Madrid* 10-12-1883.

⁹ *El Noticiero Bilbaíno* 2-5-1890.

¹⁰ *El Noticiero Bilbaíno* 4-4-1889.

¹¹ F. J. Santero (1885): *Elementos de higiene pública y privada*. Madrid: El Cosmo, p. 447.

¹² *El Noticiero Bilbaíno* 31-10-1885.

¹³ *El Noticiero Bilbaíno* 6-5-1890.

¹⁴ En *El Socialista* 23-05-1890 se describe este acto como “la injusticia cometida por Mac-Leman”.

¹⁵ *La Libertad* 16-5-1890.

¹⁶ *El Noticiero Bilbaíno* 17-5-1890; *El Guipuzcoano* 18 -5-1890.

¹⁷ *El Noticiero Bilbaíno* 15-5-1890.

¹⁸ *La Libertad* 17-5-1890 y *El Guipuzcoano* 17-5-1890.

¹⁹ *El Noticiero Bilbaíno* 2-5-1890.

²⁰ Citado en R. Ruzafa (2006): *Artesanos (1854) y mineros (1890). Dos fases de la protesta obrera en el País Vasco*. España: Asociación de Historia Social, p. 123.

TOTALITARISMO Y GUDARISMO

JESÚS CASQUETE

La sociedad vasco-navarra ha sufrido durante décadas el intento de imposición de un proyecto totalitario por parte del movimiento liderado por ETA. La eliminación o el silenciamiento de quienes no encajaban en el jardín imaginado fueron sus expedientes. Un mecanismo fundamental para la reproducción de la violencia ha sido la glorificación año tras año de los héroes muertos por la “libertad” de Euskal Herria. Los “gudaris” emergen entonces como la prefiguración del “nuevo hombre” a forjar en la patria soñada. Una vez cerrado el capítulo de la violencia tras la capitulación de ETA y de la incorporación de su movimiento a las instituciones democráticas, ¿se puede seguir hablando de una variante vasca del totalitarismo?

En el discurso político y periodístico actual menudean entre sus críticos las referencias al “proyecto o espíritu totalitario” del nacionalismo vasco radical (NVR). En este contexto, el calificativo de “totalitario” no resulta del todo novedoso. Antes de la declaración del alto el fuego por parte de ETA en octubre de 2011 era habitual escucharlo en boca de un espectro plural del arco ideológico vasco. Dirigentes del PP, PSE y UPyD han recurrido a él con cierta profusión. No se trata, sin embargo, de una terminología privativa del no-nacionalismo vasco. En una en-

trevista publicada en *El Diario Vasco* en 2008, la entonces Consejera de Transportes y Obras Públicas del PNV, Nuria López de Guereñu, declaró: “La ‘Y’ es una mera excusa para el proyecto totalitario de ETA”. El entonces máximo dirigente *jeltzale*, Josu Jon Imaz (y si recurro a él, es en tanto que exponente de un nacionalismo liberal), aplicaba por las mismas fechas la etiqueta de forma expansiva, ya no restringida a la banda terrorista, sino también a su colchón social y político. Para Imaz, “la principal tarea del nacionalismo institucional” era “la deslegitimación política y social de ETA y su movimiento totalitario” (*Europa Press*, 1-5-2008).

La rúbrica de totalitarismo cobija una actitud denigratoria. En su ánimo está impugnar de raíz la ideología o movimiento referidos, siquiera porque su misma alusión evoca los genocidios y violaciones masivas y sistemáticas de los derechos humanos de la mano de los dos grandes exponentes totalitarios del siglo pasado, el nacionalsocialismo y el estalinismo. Convendría interrogar a los portavoces involucrados sobre la intencionalidad y sentido de la terminología usada, aunque tengo para mí que en un aspecto todos ellos convergen: en mostrarse convencidos de que el recurso (o la amenaza del recurso) al terror choca de raíz con los procedimientos

que marca una política democrática para canalizar los distintos proyectos de configuración de la sociedad. En una esfera política democrática digna de tal nombre, las únicas rutas posibles para alcanzar compromisos con el otro son la persuasión y el diálogo, nunca las balas, las bombas, la extorsión o el secuestro. La libertad, según escribió Rosa Luxemburgo, es siempre la libertad de los que piensan de forma diferente. El caso es que en este país hay quien se ha empeñado en segar la vida y libertad de esos que piensan de forma diferente, simplemente porque han sido etiquetados como "enemigos".

En lo que sigue, intentaré ofrecer algunas claves para dilucidar en qué medida se puede calificar al proyecto del nacionalismo radical como totalitario, más allá del criterio del uso de la violencia. Al referirme al NVR tendré como referente al movimiento articulado alrededor de ETA y conocido como MLNV hasta el cese el fuego por parte de la primera en octubre de 2011. Entiendo que, en lo que afecta a dicho actor, desde entonces vivimos en una fase liminal o, si se quiere, de crisis en el sentido gramsciano: un momento en que lo viejo ha desaparecido de escena y los perfiles de lo nuevo no se acaban de vislumbrar. Lo viejo son las prácticas violentas; lo nuevo es el aprendizaje de una política del compromiso y la transacción, en definitiva, de la democracia. El recurso a la violencia puede desaparecer con relativa rapidez, tal y como hemos tenido ocasión de constatar en las calles del País Vasco y de Navarra; cuando responde a prácticas inveteradas, las actitudes y prácticas sectarias y excluyentes son más difíciles de erradicar, no es algo que se consiga de la noche a la mañana. ¿En qué dirección apuntará el segundo pilar del nacionalismo vasco, la cuarta pata del espectro ideológico vasco, en lo que a sacudirse los tics totalitarios del pasado se refie-

re? Entiendo que resulta prematuro ofrecer una respuesta, precisamente por hallarnos en una fase liminal de tránsito a un no se sabe muy bien dónde, aunque quiero pensar que si otros antes consiguieron aprender la democracia practicándola (el ejemplo de Euskadiko Ezkerra al respecto resulta paradigmático), ¿por qué iba a ser diferente el NVR?

A continuación esbozaré una serie de pautas y de rasgos del totalitarismo derivados de la experiencia europea del siglo pasado con el fin de que nos sirvan para fijar la atención en la doctrina y práctica de un actor político concreto, en nuestro caso el NVR. No es mi intención proporcionar un esquema cerrado que sirva para identificar de forma inequívoca a actores totalitarios. Se trata, más bien, de ofrecer algunos indicadores que apunten de forma indiciaria a su presencia. Indicadores que nos inviten a la reflexión. Si la máxima cartesiana sentaba que "pienso, luego existo", mi ánimo es enriquecerla de acuerdo al principio "dudo, luego pienso" (o su reverso, el "pienso, luego dudo"). Todo esto para decir que lo que ofreceré serán elementos para animar la duda. Nada más, pero tampoco nada menos.

La definición que de "totalitarismo" ofrece el DRAE puede servirnos de pórtico al problema para –adelanto– un primer descarte. Dice así: "Régimen político que ejerce fuerte intervención en todos los órdenes de la vida nacional, concentrando la totalidad de los poderes estatales en manos de un grupo o partido que no permite la actuación de otros partidos". Nótese el énfasis en la política en sentido estrecho: se habla de régimen político, de poderes estatales, de partidos. Centrémonos, de momento, en que la definición vincula el concepto con un "régimen" ya instituido, pero que excluye la posibilidad de aplicarlo a proyectos instituyentes, es decir, a

partidos y/o movimientos políticos que aspiran a articular la sociedad de acuerdo a parámetros que suponen una ruptura con el pasado y que, en este sentido, son revolucionarios.

De este tenor, el movimiento nazi se habría hecho merecedor del calificativo de totalitario tras alcanzar el poder en enero de 1933, pero no antes, en su fase de movimiento sociopolítico, cuando libraba una guerra civil latente en las calles de Alemania durante la República de Weimar, en especial contra los comunistas. Cambiando de coordenadas espacio-temporales, el NVR articulado en torno a lo que se dio en llamar el MLNV, con ETA como elemento armado y Herri Batasuna-Batasuna-Euskal Herri-tarrok-ANV-PCTV-etc. como brazo político, tampoco sería merecedor de la etiqueta, ni siquiera tras su acceso a instancias de poder como son la Diputación de Gipuzkoa o el ayuntamiento de San Sebastián. Una cosa es ocupar las máximas instancias políticas en un sistema democrático a partir de una mayoría electoral traducida en poder ejecutivo, y otra cosa sustancialmente distinta fundar y liderar un régimen que aspire a socavar el pluralismo político. No parece ser el caso del País Vasco, a tenor de los resultados en las últimas elecciones municipales, forales y autonómicas. Por sí sola, la ocupación circunstancial de las instituciones no sienta régimen, lo que los anglosajones denominan una *Polity*. Otra cuestión distinta es si, desde una posición tal, se pueden impulsar políticas, *policies*, que preparen el camino para una *Polity* de tonalidad totalitaria.

A mi juicio, cuando de lo que se trata es de apuntar a sus esencias, a su núcleo duro, una lectura "social" del totalitarismo resulta más interesante que su lectura "política". Desde este punto de vista estaríamos hablando, *grosso modo*, de un tipo ideal para referirnos a la forma de

dominación que lamina la pluralidad intrínseca a toda sociedad moderna por medio del ejercicio discrecional de la violencia o, lo que viene a ser lo mismo en sus consecuencias, de la amenaza perenne, ubicua y plausible de su ejercicio. Ninguna definición más concisa y certera desde este énfasis social que la que nos brindó Stefan Zweig en su libro *Castellio contra Calvino*: el totalitarismo es el intento de alcanzar la uniformización completa de todo un pueblo en nombre de una idea. Ya fuese la pureza racial aria (caso nazi), o el interés de una clase universal liderada por una vanguardia que hablaba, pensaba y actuaba en su nombre (estalinismo), tras el proyecto totalitario se escondió una pasión por la unanimidad. Con carácter previo y necesario al recurso a la violencia, los totalitarios señalan a sus enemigos internos, movilizan el resentimiento y exigen de sus súbditos una conformidad ciega.

Los destinatarios de la estigmatización social cambian de una instancia de totalitarismo a otra, pero la estructura del pensamiento y proceder perduran. En el caso soviético bajo Stalin los enemigos eran etiquetados de forma eufemística como "elementos sociales extraños", o simplemente como "burgueses"; en el nazi como judíos y marxistas o, también, como judeo-bolcheviques. ¿Y en el caso del nacionalismo vasco? Para Sabino Arana España y los "españoles" eran la quintaesencia del mal. También luego de ETA, aunque con una diferencia sustancial: el fundador del nacionalismo vasco jamás impulsó el aniquilamiento físico del español (recordemos su consejo de responder con un "Nik eztakit erderaz" al español que pidiese auxilio mientras se ahogaba en la ría), paso que sí dio ETA, bien que a partir del método muestral, apuntando a individuos no tanto por ser quienes eran, sino por lo que representaban (miembros de las fuerzas de seguridad, militares, jueces,

políticos de partidos no nacionalistas,...). El asesinato de personas por condensar la idea de España (la “kaña a España”) es razón suficiente para tildar a sus ejecutores y acólitos de totalitarios. Claro que, en el nuevo escenario abierto tras el cese terrorista por parte de ETA, el asesinato ha sido desterrado del repertorio de formas de acción del NVR. La cuestión que se abre en el nuevo escenario es: si el terror en forma de terrorismo en una esfera pública democrática es razón suficiente para hablar de totalitarismo, ¿lo es también necesaria? O dicho de otra forma: ¿es posible un totalitarismo sin despliegue del terror, sin asesinatos? Para responder a esta pregunta conviene distinguir los medios de los fines. El recurso a la violencia como modo de intervención política ha desaparecido, pero ¿hay fines que aspiren a la unanimidad social a través de fines pacíficos?; ¿hay *policies* que allanen el camino?

El totalitarismo recela de la pluralidad social porque descansa en una concepción antropológica que contempla al individuo como pieza predefinida de una comunidad más allá de su voluntad. Si destaco esta dimensión es porque detrás de cada intento de configurar un orden social y político figura siempre una visión de la naturaleza humana. En el trasfondo de la visión totalitaria de la vida política y social —como, por lo demás, en toda ideología— se encuentra una concepción concreta del individuo que Rousseau ya dejó sentada en *El contrato social*: “Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser” (Libro II, Cap. VII).

Respetar la pluralidad intrínseca a todo or-

den social moderno sería tanto como reconocer al individuo el margen para decidir el rumbo de su vida, su definición de lo que constituye una vida digna de ser vivida. La libertad individual queda anulada en aras de un ajuste decidido de forma heterónoma por instancias de autoridad que hacen valer su visión del orden social y de la vida buena mediante el recurso a la violencia o, ya lo hemos hecho constar, la amenaza caprichosa, discrecional e ilegítima de su recurso. El individuo como sujeto de elecciones múltiples y continuas choca con los requerimientos de una visión predeterminada e ingenieril del orden social. El respeto y salvaguarda de la autonomía individual es algo a lo que los totalitarismos no están dispuestos, si no es obviando el núcleo duro de su proyecto liberticida.

El totalitarismo ofrece tanto un diagnóstico del orden social presente (siempre leído en claves agónicas y de degeneración) como una ruta para arribar al orden social soñado, a la utopía racial y/o social vehiculada por el movimiento o régimen en cuestión. Los perfiles que delimitan el perímetro del fenómeno totalitario de que conviene dejar constancia en lo que aquí nos interesa, los órdenes social y antropológico, se cifran en los siguientes aspectos:

1) El totalitarismo descansa en una visión organicista de la sociedad, visión que dicta que cada individuo presta su servicio a un todo al que está subordinado, desempeñando funciones de valor asimétrico según adscripción de etnia, género, clase social o afección y grado de compromiso con el ideario pregonado por el movimiento o régimen en cuestión. Hitler fijó este extremo de forma meridianamente clara en *Mein Kampf*: “Igual que a los pueblos, tengo que valorar de forma diferente a los individuos dentro de una misma comunidad nacional. La observación de que un pueblo no es igual que

otro se transfiere a los individuos dentro de una comunidad nacional". Dichos individuos ocupan rangos diferentes según pautas jerárquicas sujetas al principio de "igual naturaleza pero distinto valor" (caso de las mujeres). Como quiera que sea, el gradiente de los servicios prestados a la nación comprende desde la colaboración material puntual en forma de donativo, por ejemplo, hasta, en su extremo más excelso, el sacrificio de la propia vida, siempre guiado por la obediencia ciega. Es decir, que "el interés general prevalece sobre el interés individual", tal y como recoge el Programa del NSDAP de 1920 en su punto 24; o también aquella máxima igual de querida a los nazis según la cual "Tú no eres nada, tu pueblo lo es todo". Goebbels, responsable de la lucha por la calle en Berlín y luego ministro para la Propaganda e Ilustración del Pueblo, condensó esta idea en su definición de socialismo: "La prevalencia del concepto de pueblo sobre el concepto de individuo". La determinación de en qué consiste ese interés general corresponde al líder carismático de turno, objeto con frecuencia de culto cuasi-religioso por quintaesenciar los principios mismos del régimen totalitario (recuérdese el documental hagiográfico del nazismo *El triunfo de la voluntad*, de Leni Riefenstahl, donde el secretario de Hitler, Rudolf Hess, grita que "Hitler es Alemania, y Alemania es Hitler"). Él es quien se erige en intérprete único del destino de la comunidad. Su suerte se asimila a la suerte de la comunidad, porque él (puesto que siempre se trata de un varón), y sólo él, decide el rumbo a seguir.

El NVR, como ideología ultranacionalista que es, ha elevado al centro de su cosmovisión y de su práctica el culto a los gudarís caídos en el nombre de Euskal Herria, en tanto que exponentes de sus mejores miembros. De ahí que hable de su "gudarismo", esto es, de la práctica de un

actor sociopolítico que, en aras de la construcción de una Euskal Herria soñada, rinde culto al mártir caído por su inapreciable valor integrador y mimético. Al reverenciarles públicamente se da cuerpo a una cadena histórica inquebrantable desde tiempos ancestrales en la lucha por la "libertad" de Euskal Herria. Claro que la sensación de continuidad y de teleología que transmite la metáfora de la cadena puede ser un mito que tape otras realidades, no ya de la historia, sino de la microhistoria de muchas familias, en las que de padres requetés salieron vástagos etarras. Su generosidad a la hora de seguir fielmente el *dictum* clásico de *patriae totus et ubique* les convierte en acreedores del reconocimiento de sus seguidores y, más todavía, les hace dignos de ser imitados. No ya porque sacrificaron sus vidas en aras de la comunidad, algo que encuentra sentido en la tradición republicana, sino porque fueron capaces de arrebatarla a otros. Su disposición sacrificial les convierte en el faro de la comunidad nacional soñada, ese modelo organicista de sociedad en el que, como predicaban y practicaban los nazis, el individuo se diluye y se pone al servicio del conjunto, según pautas decididas por instancias ajenas a él. Así se entiende que los gudarís figuren en el epicentro del calendario conmemorativo del NVR, algo que resulta mucho más que un elemento anecdótico de sus prácticas. Se trata de una categoría-probeta en la que se condensan su ideario e imaginario. Se recuerda a los "gudarís de ayer y de hoy" de forma agregada, como son los casos del Bizkargi Eguna cada 3 de mayo o domingo siguiente, o el Albertia Eguna, normalmente el primer domingo de julio. Los aniversarios de la muerte de gudarís con un valor especial para la comunidad son asimismo oportunidades para reivindicar su ejemplo: son los casos del Gudarí Eguna cada 27 de septiembre, fecha de

los fusilamientos de Otaegi y, sobre todo, de Txiki; del 20 de noviembre, aniversario de los asesinatos de Santi Brouard en 1984 y de Josu Muguruza cinco años más tarde; o del 21 de diciembre, aniversario del asesinato de Argala en 1978. Los discursos de homenaje pronunciados año tras año por destacados dirigentes del NVR con motivo de esas conmemoraciones tenían como objeto dotar de sentido al sacrificio individual y enmarcarlo en una cadena épica de lucha ancestral por sacudirse el yugo español. La sangre derramada por Euskal Herria figura, pues, en el corazón del tiempo sagrado del jingoísmo abertzale. Por eso resulta clave para el ultranacionalismo, como sugería un artículo de opinión aparecido en *naiz.info* ("Zer abestuko ote dute biharko ikastoletan?", acceso 7 de abril de 2014) mencionando al dirigente de ETA Eustakio Mendizabal "Txikia" y al jefe de gudaris durante la Guerra Civil Cándido Saseta, que los niños en las ikastolas canten sus nombres.

El gudari es la encarnación del "nuevo hombre" soñado por el NVR, un ser acomodado a su condición de pieza de un engranaje más elevado que ha renunciado a un proyecto de vida autónomo, vale decir, derivado de su propia concepción de la felicidad. Por eso los creyentes en su causa impulsan una *imitatio heroica*; para llenar el país de sujetos satisfechos de su servicio a la noble causa de la patria soñada. Contemplado de forma retrospectiva, el culto a los gudaris caídos ha resultado un factor fundamental en la reproducción de la subcomunidad violenta alrededor de ETA, el líder carismático del NVR. (No me resisto a constatar la falta de alguna aproximación a su estudio desde esta perspectiva, altamente sugerente y al estilo de otras interpretaciones del nacionalsocialismo, por ejemplo, y del *Führerprinzip* o principio del liderazgo). Su exaltación alimenta la espiral de

violencia, como vio el escritor y crítico social alemán Kurt Tucholsky cuando, por pluma de uno de sus pseudónimos, y en una época de inflación épica protagonizada por los nazis, escribió en 1932 que "toda glorificación de un hombre caído en una guerra se traduce en tres muertos en la guerra siguiente". En algo similar estaba pensando su compatriota Bertolt Brecht cuando en uno de sus dramas puso en boca de Galileo aquello de "pobre del país que necesita héroes".

Pero abundemos un poco más en el tema del calendario del NVR, de su tiempo sagrado. Otro bloque de festividades (o de contrafestividades, en la medida que responden a una contraprogramación) está ligado a fechas de significado especial para los enemigos ancestrales del pueblo vasco, España en primera instancia y, después, también Francia. En 2014, en las paredes de la UPV/EHU en Leioa, aparecieron unos carteles firmados por *Ikasle Abertzaleak* que rezaban: *Ikasleok jai arrotzei intsumisioa*. Nada que no haya aparecido ya en repetidas ocasiones en las agendas publicadas por la misma organización. Las fechas que se detallaban en el cartel eran: el 12 de octubre, Día de la Hispanidad y festividad de la Guardia Civil; el 25 de octubre, día del Estatuto de Gernika; el 11 de noviembre, Día del Armisticio; el 6 de Diciembre, aniversario de la aprobación de la Constitución española; el 14 de julio, Día de la Bastilla y el 25 de julio, patrón de España. En el marco de la religión política del ultranacionalismo, se trata de escenificar "celebraciones purificadoras" para resarcir la profanación que representa celebrar en suelo vasco festividades de los enemigos ancestrales.

2) El ser humano, imperfecto y sujeto como está a una pulsión transgresora por salirse del dibujo social que anhelan los totalitarismos, también es susceptible de ser reconducido y ajusta-

do al patrón totalitario. Frente al hecho del pluralismo intrínseco a toda sociedad democrática, los totalitarismos anhelan una comunidad, de base racial (en el caso alemán, la *Volksgemeinschaft* o "comunidad nacional") o de clase (en el caso soviético), una gran familia en todo caso en la que todos sus integrantes (eso sí, y el matiz no es precisamente menor: una vez trazado el perímetro del "dentro/fuera") puedan considerarse hermanos entre sí.

En la cosmovisión totalitaria, el ser humano es dúctil como la cera, y sus dictadores los encargados de la misión histórica de la forja del hombre nuevo. No es casualidad, pues, que los principales líderes totalitarios se contemplaran a sí mismos como artistas comisionados por el destino para labrar al nuevo hombre. Mussolini quedó marcado por la figura de su padre, herrero de profesión, de quien extrajo una inclinación: "El martillo y el fuego me hicieron adquirir pasión por la materia que uno dobla con su voluntad". Las analogías entre el estadista y el artista que aspira a "dominar a la multitud" son algo más que un recurso retórico del Duce. En 1917 escribió: "El pueblo italiano es ahora el yacimiento de un mineral precioso. Aún es posible una obra de arte. Necesita de un gobierno. Un hombre. Un hombre capaz de combinar el delicado toque del artista con el puño de hierro del guerrero". En la inauguración de una exposición en 1922 dijo "hablar como artista entre los artistas, pues la política trabaja sobre todo el más difícil y el más duro de los materiales, el hombre". Para entonces ya se había hecho acreedor entre sus correligionarios del título de "escultor de la nación italiana", al tiempo que se presentaba a sí mismo como su creación más excelsa (también en el físico; recuérdense si no sus fotos con el torso desnudo, luego emuladas por Putin). Tuvo un destello de lucidez, bien que

parcial, en 1943, al borde de su fatal final, al reconocer el fracaso de su empeño y atribuirlo a la baja calidad de la materia prima con la que estaba trabajando, italianos indignos de "su" Italia: "Aquí es donde se hace evidente que los defectos hereditarios de la raza no eran solubles en 20 años". Claro que la responsabilidad del fracaso recaía en exclusiva sobre las espaldas de sus súbditos: "Miguel Ángel necesitaba mármol para hacer estatuas. Si hubiese dispuesto únicamente de arcilla, no habría pasado de ser un alfarero". No se le ocurrió cuestionar sus axiomas por intentar trabajar la arcilla como si fuera mármol...

Veamos desde este punto de vista el caso del nacionalsocialismo. Es de sobra conocido que el Führer albergó aspiraciones artísticas, de pintor; aproximadamente la mitad de los integrantes de su primer gobierno estuvieron asimismo relacionados de un modo u otro con las artes. Sin embargo, fue Goebbels el líder nazi que más trazas dejó de las analogías entre la misión del líder totalitario y la labor del artista. En su novela publicada en 1929, *Michael*, el protagonista homónimo y trasunto del propio Goebbels se expresó en los siguientes términos: "El hombre de Estado también es un artista. Para él, el pueblo no es otra cosa que la piedra para el escultor... El sentido más profundo de la política verdadera ha consistido siempre en hacer de la masa un pueblo, y del pueblo un Estado".

La fe en la maleabilidad de la naturaleza humana también ha caracterizado al NVR. Baste recordar a este respecto las referencias a la "forja de la nueva Euskal Herria", estadio imposible de alcanzar si no es forjando a sus elementos integrantes, los individuos. El dirigente etarra Peixoto concretó la idea al apuntar el capital a invertir en su construcción: "se necesita tiempo y sangre para hacer un pueblo". Un pueblo en-

tendido como una gran familia extensa, de una "comunidad nacional". La idea de la gran familia abertzale la ilustró de forma magnífica otra histórica dirigente ultraabertzale, Itziar Aizpurua, cuando declaró en una entrevista: "Tomamos la decisión de no tener hijos; no los necesitábamos porque este pueblo ya tiene muchos; todos habrían de ser nuestros descendientes".

3) El totalitarismo contempla al Estado como el agente principal para perpetrar su proyecto de configurar una nueva sociedad. El imperativo de la neutralidad estatal, una de las señas de identidad del liberalismo político desde Locke, recomienda, siempre en aras de la libertad, alejarse de todo anhelo de hacer de sus súbditos mejores ciudadanos dictándoles los patrones de pensamiento y conducta a observar; encorsetándolos, en definitiva.

El marco categorial totalitario rechaza de plano esta idea asociada a la modernidad política en la tradición ilustrada. Por cuanto intenta reconfigurar al ser humano, adaptarlo a su modelo soñado y, en definitiva, mejorarlo, cabe calificar su proyecto de *perfeccionista*. Optar por este tipo de militancia equivale a negar el conflicto intrínseco a todo orden social, conflicto que resulta potencialmente creativo cuando viene canalizado a través de cauces democráticos. En este sentido, y de forma paradójica con la sacralización del Estado en tanto que agente para la reconfiguración del orden social, estamos ante una corriente ideológica que abraza una vocación antipolítica. Si el liberalismo moderno, en una de sus versiones más acabadas e influyentes, aboga por el "pluralismo entrecruzado" (John Rawls) para articular la diversidad y la convivencia en sociedades complejas, los movimientos y regímenes totalitarios aspiran a un unitarismo sin concesiones, anulando por todos los medios a su alcance y eliminando física-

mente a todos aquellos que desentonan en su jardín imaginado, jardín de marchamo racial, social y/o ideológico (o simultáneamente varios de estos criterios de inclusión, que en su simetría son siempre indefectiblemente de exclusión).

Seguramente, la prueba más contundente y dramática de la enemiga de los totalitarismos al colorido social es que sobre regímenes de esa naturaleza, con perfiles y naturaleza diversos, recaiga la responsabilidad de los grandes genocidios del siglo pasado. Teorizando y, sobre todo, practicando (es decir, primando la acción sobre la reflexión) una política del "todo o nada", la mentalidad totalitaria se muestra refractaria a cualquier intento de compromiso con un "otro" contemplado, no ya como un adversario al que persuadir mediante apelaciones discursivas en debates que tienen lugar en una esfera pública, libre y abierta, sino como un enemigo al que someter por la fuerza o, directamente, erradicar. Todos ellos, líderes y movimientos que les siguen, se niegan, pues, a cualquier amago de entrecruzamiento de visiones diferentes del bien, a su diálogo, en suma, a su fertilización mutua. La homogeneidad de visiones del orden social es su horizonte; los compromisos con quienes piensan de forma diferente son claudicaciones en su consecución, prueba de la debilidad de convicciones. De forma consecuente con su visión desdeñosa del pluralismo, la virtud de la tolerancia, de la confrontación dialógica o actitudinal con el diferente, en todo caso respetuosa, resulta extraña a la mentalidad totalitaria. Para ellos, la intolerancia respecto al disenso y la pluralidad de puntos de vista es la ruta para alcanzar la unidad de voluntad y de acción, pretendiendo así trascender el faccionalismo propio de la política liberal-democrática. Nada más lejos del ánimo totalitario que el de conciliar la pluralidad. Hitler, por ejemplo, sostuvo

al respecto de qué tipo de relación sostener (o mejor: no entablar jamás) con la quintaesencia del enemigo: “Con los judíos no hay pacto posible; es cuestión de ellos o nosotros”. Ese todo soñado puede venir enmarcado en términos de clase, patria, raza, Estado o *Volk*; expedientes que, dicho sea de paso, no tienen por qué excluirse mutuamente. Corresponde a la investigación específica sobre cada experimento totalitario calibrar la presencia de uno o varios de esos marcadores. Por aplicar estas consideraciones al caso que nos ocupa, ahora en forma de pregunta como pórtico de la duda: ¿está dispuesto el NVR a alcanzar compromisos con el otro?; si es así, ¿en qué ámbitos y con quién?; ¿y bajo qué condiciones?

Para concluir: el proyecto totalitario pivota sobre la transformación de la naturaleza humana y sobre la forja de un nuevo hombre (en sentido genérico, incluyendo pues a la mujer) acorde con un proyecto social armónico. El gudarí que ha derramado su sangre por la Euskal Herria so-

ñada es el mejor exponente de ese nuevo hombre que habrá de poblar el país en construcción, en forja. Constituye una categoría-probeta que condensa todos los atributos deseables de las nuevas piezas del orden soñado: generosidad a prueba de bombas, valor, sacrificio, camaradería... Por eso conviene promocionar su memoria y expandir su ejemplo a través de diferentes rutas: calendario, lugares de memoria, callejero, cancionero, pero también la educación formal. Tal vez no podamos sostener (la duda complementaria al racionalismo cartesiano) que una sobrepresencia mejor o peor modulada del gudarí en las prácticas y discursos del NVR sea una prueba inequívoca de su naturaleza totalitaria, pero sí que será en todo caso motivo de alerta. Tal y como ha sido el caso, por lo demás, hasta octubre de 2011.

*Conferencia ofrecida en la
Mario Onaindia Fundazioa
Zarautz, 11 de abril de 2014*

ELEANIZTASUNA ETA HIZKUNTZA MARKO HIRUELEDUNA

Hizkuntza marko hirueledunaren aintzindariak Eleaniztasunaren errealitate europarra

M^{re} LUISA GARCÍA GURRUTXAGA

Europar Batasuneko estatuak hezkuntza antolatzeko berariazko kompetentzi osoak dituzten arren, aitortu egin behar da atzeritar hizkuntzen ikasteko eta irakasteko prozesuak Europako hezkuntza sistema desberdinetan izaera suprazionala edo supraestatala hartzen ari direla.

Hizkuntza desberdinetan kompetenteak izatea, (mother tongue + 2 deritzon Europar Politika¹, Europako hiritarrentzat oro har, baina gazteentzako batez ere erlijentzia bihurtu da. Behar hau eguneroko bizitzan ere ikusten da, baina askoz nabariagoa da bizitza profesionalean. Ezagutza eta Kulturaren kontzeptu berri honen azken xedea ezagutza-gizartea eraikitzea da, eta gero eta konpetitiboagoa eta aldakorragoa den mundu globalizatuan gizarte kohesionatuagoak eraikitzea.

Garapen berri hauetatik hezkuntzarako ondorio zehatzak eta garbiak eratortzen dira eta eragile bihurtzen da azken xede honen lorpenerako.

Eleaniztasuna gure erkidegoan

Gai hau ez da berria gure hizkuntza sisteman. Ba daramatzagu 20 urte eleaniztasuna gure ikastetxeetan nola uztartu eta kudeatu esperimendatzan. Honen inguruan ekimen desberdinak aurrera eramane dira Hezkuntza Saila desberdinetatik, eta irakasleak prestatu egin dira GARRATU programaren bidez eta Berritzeguneek egiten duten prestakuntza ekintzen bidez.

Programa garrantzitsuenetariko bat Eleaniztasuna Programa (2001-2008) izan zen, eta bere modalidade desberdinetan 300 ikastetxe egon ziren. 2005 Europako Kalitate-Zigilua lortu zuen programa dugu.

Berritzeguneek kudeatzen zuten programa hau, materialak diseinatzen eta prestakuntza ematen eta hauek ziren Programaren ekintzak edo moduluak:



Ingelesaren Sarrera Goiztiarra (Haur Hezkuntza)	INEBI Ingelesa Edukien Bidez Lehen Hezkuntzan
BHINEBI Ingelesa Edukien Bidez Derrigorrezko Bigarren Hezkuntzan	Esperientzia Eleanitza Ikasgaiak Atzerriko Hizkuntzan DBHn eta Batxileratoan

Hizkuntza marko hirueleduna

Zergatia

2010.ean Hezkuntza Sailak egin zuen proposamenak eta apustuak Euskararen eta Gaztelania-ren ezagutza eta konpetentziaren sendotzea izan zuen ardatz, eta hortik pausoak emateko sistema hirueleduna bateruntz. Hau da, esperimentazioa gisa Lehen Hezkuntzan eta Derrigorrezko Bigarren Hezkuntzan eduki batzuk gehien bat Inglesez ematea, bere garaian gure Hezkuntza Sistema elabakarra izatetik elebiduna bihurtu zen bezala (Hizkuntza Ereduak).

HMHren printzipioak edota asmoak eta funtsezko oinarria Txosten honen gomendioetan aurkitzen dugu: *Mende haserako hizkuntza politikaren oinarriak*, Euskararen Aholkulari Batzordeak emanak, hezkuntza esparrurako. Honelako onarpenetik abiatzen dira:

«Es preciso detectar los aspectos que precisan corrección y proceder en un clima de amplio consenso siempre en pos de un objetivo fundamental: la escuela ha euskaldunizado y debe seguir euskaldunizando, armonizando siempre el derecho de los padres a escoger el idioma de enseñanza de sus hijos con la obligación de que el alumnado logre, al finalizar la enseñanza obligatoria, una capacitación suficiente en los dos idiomas oficiales de la CAV. Se debe, asimismo y en menor medida, destinar un espacio a la enseñanza de una tercera lengua, junto a la enseñanza de los dos idiomas propios»

Berriro ere Europatik datorkiguna ere aipatu beharrean gaude eta 2009.eko maiatzaren 12an ospaturiko bileran, Bartzelonan 2002.ean, (ama hizkuntza(k) + bi) helburuaren garrantzia azpimarratu zen. Helburu hau bete ahal izateko estatu desberdinen ministroek eta Batzordeek hizkuntzen aprendizai sustatzeko honako gomendioak azaldu zituzten:

Hizkuntzen aprendizai goiztiarra (12 urte baino lehen) indartzea.

Hezkuntza sistemetan hizkuntzak aprendizai tresna bezala ere erabiltzea, hau da edukiak ikastea hizkuntza desberdinetan, atzerriko hizkuntza barne.

Euskal Hezkuntza Sistema, hezkuntza-hizkuntza eredu desberdinetan antolaturik dugu. Beraz,

honek ama hizkuntza ez den beste hizkuntza batean eduki curricularrak ematea zer den eta zein ondorio metodologikoak eta antolaketa alderdikoak erartzen diren ongi ulertzen dugu. Esperientzia hau atzerriko hizkuntzara eramatea da erronka eta hizkuntza eredu desberdinen antolaketa eredu hirueledun, malgu baina bakarrerantz jotzea.

Ezaugarriak

Bide hau jorratzen hasteko Hezkuntza Marko Hirueledunaren (HMH) esperimentazio-prozesua Hezkuntza, Unibertsitate eta Ikerketa Sailak 2010-2011 ikasturtean jarri zuen martxan. Ikasturte hartan sartu ziren Ikastetxeek, HMH I delako esperimentazio-prozesuan, hiru ikasturtetan parte hartzeko eta ISEHVEIk² zuzendutako eta antolatutako ebaluazio-prozesuan esku hartzeko konpromisoa hartu zuten.

Hezkuntza Marko Hirueledunean parte hartu duten ikastetxe, ikastalde eta ikasleen kopurua hasierako ikasturtearen arabera

		Jarraitu dutenak (2010-11)			Berriak (2011-12)			Guztira		
		Ikastetx.	Taldeak	Ikasleak	Ikastetx.	Taldeak	Ikasleak	Ikastetx.	Taldeak	Ikasleak
Publikoa	Lehen H.	9	31	620	31	62	1.240	40	93	1.860
	Bigarren H	7	19	380	15	22	440	22	41	820
Itunpekoa		24	91	2.457	32	81	2.187	56	172	4.644
Guztira		40	141	3.457	78	165	3.867	118	306	7.324

2011-2012 ikasturtean, HMH Ilren esperimentazio-prozesuan parte hartzeko beste deialdi bat egin zen, eta ikastetxeek hartutako konpromisoa berbera izan zen.

Taula honetan ikusten dira parte hartzen ari diren ikastetxeen eta ikasleen kopuruak:³

HMHlen lehen deialdiko ikastetxeetan aurrez ikusitako esperimentazio-prozesua egin da eta ISEHVEIk argitaratu duen txostena eskuragai dugu esteka honetan: <http://www.isei-ivei.net/cast/indexcas.htm>

Esperimentazioarekin batera Hezkuntza Sailak Aholkularitza Batzordea sortu zuen eta erakunde ugari hartu dute parte bertan: Hezkuntza arloko Berrikuntza Zuzendaritzak, ISEHVEI, UPV-EHU, Ikastoletako eta Kristau Eskolako ordezkariak eta Berritzegune Nagusiko teknikariak. Batzorde honen eginkizunak esperientziaren bilakaera aztertzea, prozesuko oinarritzko puntu batzuk eztabaidatzea eta hobekuntza-proposamenak egitea izan dira.

Euskadiko Eskola Kontseiluak⁴ ere bere azken txostenean, Hezkuntza Euskadin 2010-12, zera esaten zuen:



Atzerriko lehen hizkuntzari dagokionez, ingelesa gehienetan, adostasun handia dago hirugarren ikas-hizkuntza bezala eransteko, funtsean horrela ikasten baitira hizkuntzak ikastetxeetan. Une honetan irakasgaiak ingelesez irakasteko gai diren irakasleen kopurua handitu behar dela pentsatu behar da, eta atzerriko hizkuntzek –ingelesak bereziki– gizarte bizitzan eta komunikabideetan duten presentzia urria azpimarratu nahi dugu.

Horren ondorioz, Euskadiko Eskola Kontseiluak hizkuntzak egoki ikasteak konpetentzia guztietako emaitzak hobetzeko duen garrantzia azpimarratu nahi du, eta Sailari eskatzen dio orain arte lortutako giza baliabideak, baliabide materialak eta antolamendu baliabideak sendotu ditzan. Halaber, ikastetxeei gomendatzen die hiru hizkuntzen trataera bateraturako ereduak garatu ditzaten.

Hezkuntza Marko Hirueledunerako Oinarriak izeneko proposamena Eusko Legebiltzarreko Hezkuntza Batzordearen aurrean aurkeztu zituen Hezkuntza Sailburua zen Isabel Celaák eta egindako aurkezpenean honako ezaugarri hauek nabarmendu zituen⁵:



Izaera experimental honek ere ba zituen helburu zehatz batzuk:

1. Irakaskuntzako-ikasketako hizkuntza gisa euskara, gaztelania eta ingelesa aldi berean sartzearen eraginak behar bezala ebaluatu ahal izatea.
2. Hori dela eta, behin betiko proposamena ondo hausnartuta eta egiaztatuta egin ahal izatea.
3. Hizkuntza-ereduen sistema aldatzeko alderdi politikoek egindako eskaerari erantzuna ematea.

Ebaluazioa eta emaitzak

Ebaluazioa ISEI_IVEIk, Cambridgeko Unibertsitateko erakundea den Cambridge English Language Assessment eta ACER (Australian Council for Educational Research) erakundeek egin dute.



Ebaluazioaren bidez, alderdi hauek egiaztatu nahi izan dira nagusiki:

1. Hizkuntza I eta hizkuntza II, hau da euskaran eta gaztelanian, antzeko errendimendua gertatzen dela, HMH talde esperimentaletan eta kontrol-taldeetan.
2. Hizkuntza IIIko errendimendua (kasu honetan, inglesekoa) nabarmenagoa dela HMH talde esperimentaletan kontrol-taldeetan baino.
3. Hizkuntzakoa ez den konpetentzien errendimendua antzekoa den HMH talde esperimentaletan eta kontrol-taldeetan (kasu honetan, Matematikarako konpetentzia eta Zientzia konpetentzia).

Edozein hezkuntza-politikaren oinarrizko elementuetako bat errendimendurako aurreikusten diren lorpenak zehaztea eta ikasketako helburuak ezartzea da.

Horretarako *curriculum*-deskribatzaileak erabiltzea ezinbestekoa da baina hauek argiak izan behar dute eta alderatze egonkorrak ahalbideratu behar dituzte hezkuntza eta gizarte mailako behar adinako adostasuna lortuz.

Kasu honetan bi izan dira oinarrizko konpetentzia-erreferentziak:

- a. Europako Kontseiluaren Europako Hizkuntzen Erreferentzia Marko Bateratua (EHEMB), Dokumentuak hizkuntzen ebaluaziorako erabilgarriak diren deskribatzaileak proposatzen dituena.



- b. Erreferentziazko bigarren oinarria da derrigorrezko lehen eta bigarren hezkuntzako etapen curriculumak. Bertan daude zehaztuta hizkuntza-konpetentzia eta beste gainontzeko konpetentzia garatzeko elementuak: hezkuntza helburuak, edukiak eta ebaluazio irizpideak eta adierazleak.

Ebaluzioaren ondorioak

Hemen laburbiltzen dira HMHI egindako ebaluazioaren ondorio nagusienak:

1. Ingelesaren ezagutzan Lehen Hezkuntzako eta Derrigorrezko Bigarren Hezkuntzako HMH taldeetan, hiru ikasturteak pasa ondoren, maila altuagoak lortu dira kontrol-taldean baino.
2. Oso korrelazio handia dago ingelesez emandako ordu kopuruaren eta hizkuntza horretan lortutako mailaren artean eta, euskararen kasuan, korrelazioa handiagoa da Lehen Hezkuntzan, eta txikiagoa Derrigorrezko Bigarren Hezkuntzan. Gaztelaniaz, berriz, badirudi korrelazioa zalantzan jartzen dela.
3. Esperimentazio-prozesuak erakutsi du Matematikarako, Zientzia konpetentzian eta Irakurme-nean, gaztelaniaz eta euskaraz maila ez dela jaisten eta Ingelesean, berriz, maila altuagoa lortzen dela.
4. Ebaluaziorako ezarritako helburuak funtsean bete dira:
 - Euskaraz eta gaztelaniaz errendimendua antzekoa da HMH talde esperimentaletan eta Kontrol-taldeetan.
 - Ingeleseko errendimendua askoz handiagoa da HMH talde esperimentaletan Kontrol-taldeetan baino.
5. Matematikarako eta Zientzia konpetentziaen lorpenak antzekoak dira HMH talde esperimentaletan eta Kontrol-taldeetan.

Etorkizuna

Une honetan, nahiz eta egindako ebaluazioaren emaitzak onak izan eta gaur egungo Hezkuntza Sailak ere hola izan dela aitortzea, zalantzan ikusten da HMHren etorkizuna.

Gure Hezkuntza Sistema ona da hobekuntza esparruak egon arren, indikatzailerak onak dira: eskola uzte goiztiarra, Bigarren Hezkuntzako eta Lanbide Heziketako graduatuen indizea eta abarrezkoak.

Baina momentu honetan ere zenbait erronken aurrean aurkitzen gara, adibidez: LOMCEren ezarpena eta honek dakarren arriskua, HMHren jarraipena, ikasle guztien errendimenduaren hobetzea...

Zalantzarik gabe, Hezkuntza, Kultura eta Hizkuntza Politika Saila da erronka guzti aurrean prozesuak lideratu behar duen erakundeak erantzun bideragarriak eta kontsentsuatuak emanez. Alde batetik hezkuntza sistemaren eragile guztien akordioak bilatuz Euskadiko Eskola Kontseilua den partaidetzarako eta aholkularitzarako organo gorenean eta beste aldetik akordio politiko zabalak gauzatzen gure Legebiltzarrean. Azken funtsean gure hezkuntza sistema defendatzeko eta oro har bere kalitatea hobetzeko.

OHARRAK:

¹ Action plan on language learning and linguistic diversity (http://europa.eu/legislation_summaries/education_training_youth/lifelong_learning/c11068_es.htm).

² Irakaskuntza Sistema Ebaluatu eta Ikertzeko Erakundea (ISEHVEI).

³ Euskadiko Eskola Kontseilua; Hezkuntza Euskadin 2010-12.

⁴http://www.consejoescolardeeuskadi.hezkuntza.net/c/document_library/get_file?uuid=196158ad-b98d-4cf0-80a8-3acabfbbead62&groupId=17937

⁵ ISEHVEIko Txosten ejekutibotik hartutako diagrama.

HIRI BERRIEN OSAKETA: GIZARTEAREN SUNTSIKETA

JUAN RAMON MAKUSO

Nabaria da hiri-estatua gauza naturala dela; eta gizakia izatez abere politiko bat da... Eta gizakia abere politikoa izatearen arrazoia edozein erle baino nabaria da. Izadiak, noski, ez du ezer egiten helburu zehatzik gabe; eta gizakia bera, abereen artean, bakarra da lengoaia daukana(...) Lengoiak onuragarria eta kaltegarria dena adierazteko helburua du, eta, beraz, zuzena eta zuzena ere ez dena esatekoa. Gizakia baita abere bakarra, onaren eta gaizkiaren pertzepzioa duena, zuzena eta ez zuzenarena bezala. Baditu ere beste tasun moralak, eta gauza hauetan partaidetza eta komunitatea dira familia eta hiri-estatua osatzen dutenak.

Aristotelesek, *Politikan* hain zuzen, zera proposatzen digu: gizakia abere politikoa dela, gainera hitz egiten duela, etiko eta morala dela. Eta hau dena izate hutsez. Eta gizakiaren berezko etxea zein da? Hiria, gizartea.

Hemen azaltzen ari garen egoera eta gizartea, gizarte konkretu bat da: greziarra hain zuzen. Eta orain eta hemen, beharrezkoa dugu azaltzea zein esanahia daukan greziarrentzat hiriak, *polisak*. Hasteko, esan beharra dago *polisa* erakunde juridiko eta estatal bat baino gehiago zela. Greziar *polisean* ez zegoen gaur

egun estatua eta hiritarren artean dagoen haustura. Beste filosofo greziar batek, Platonek, esaten zigun hiririk hoberena merkataritzarik gabekoa dela. Gauza bitxia baina aurrerago saiaturik naiz agertzen zer esan nahi zuen horrekin Platonek, hasierako hariari heldu nahi baitiot.

Aristotelesek dioena oso nabarmena da, gizakiaren eboluzioak horixe bera adierazten baitu. Guk gizakiok beste gizakion beharra dugu eta ondorioz besteen hurbiltasunaren beharra ere bai. Gure hizkuntza honek, euskarak, horixe bera adierazten digu, ariketa ausart bat eginez: "gizarte" hitzaren esanahiaren atzean zera gorde daitekeela, gizartea, gizakiaren arteko erakuntza dela.

Baina eraikuntza honetan zerbait ez doa ondo. Eta baieztapen hau ziurtatzeko Kant filosofo alemaniarren hitz hauek gogora ekarriko ditut:

(...) "Gizakien gizartekoitasun tratagaitza, hau da, gizartean bizitzeko daukan joera banezina da borroka batetik non honek gizartea behin eta berriro mehatxatzen du bera barreiatu egingo duela. (...) Gizakiak sozializatzeko joera du, egoera horretan gizakiaren baldintza gertuago sentitzen baitu berezko disposizioak espe-

rimentatzean. Baina, era berean, joera handia dauka bereizteko, zeren bere baitan aurkitzen baitu kalitate tratagaitza bat dena bere kapritxoetan jartzeko”.

Hitz hauek arestian aipatu dudanaren isla dira. Zergatik, beraz, gizakiak gizakien artean bizitzeko grina daukagu, baina era berean gizartetasun hori apurtzen da?

Begiratzen badugu gure ingurunera, gizartean, gizakia bakarrik gelditzen ari da, gizakiak berak eraikitzen ari den gizarteari bizkarra ematen dio. Honen adibideak ugariak ditugu: menerapena, diru zaletasuna, gure artean ia zein kokatzen den hobeto; gure artean antolatu dugun lasterketa ero batean eroriz. Eta lasterketa honetan topatzen ditugu hainbat izaki jasanezinak direnak, baina era berean ezin ditugu inondik inora baztertu, haien beharra dugu eta.

Badago ere beste ezaugarri bat gure gizartean, gero eta erosoago bizi nahi dugu eta horretarako baliatu gara egungo jainkoaz: aurrerakuntza eta teknologia. Eta hemen piztu nahi nuke nire diskurtsoaren gakoak.

Hasieran Platon eta Aristoteles izan ditut hizpide eta beraien kezka nagusietako bat zera izan zen: nola lortu gizarte politikorik onena, baina ez ikuspuntu politikotik, baizik eta filosofikotik. Beraz beraiek horrela planteatu bazuten beren garaiko gizartearen etorkizuna, zergatik ez dugu egiten guk Langdon Winnerrek proposatzen duena: alegia, garai teknologiko batek zergatik ez du egiten galdera hau: eraiki nahi dugun gizartearekin, zer nolako teknologiak dira bateragarriak?

Eta hemen erantzutea ez da erraza. Agian hipokresia pixka bat ere alde batera utzi behar genuke. Eta puntu honetan argia izan nahi dut, zalantzarik gera ez dadin. Askotan gure

inguruan teknologiak “kalteak” eragiten ditu, eta berehala hasten gara aztertzen aldaketa teknikoaren eraginak, aztertu beharrean teknologia horiek zer motatako azpiegiturak sortzen dituzten gure eguneroko bizitzan. Egin behar dena litzateke aztertu aurrerakuntza horiek nola txertatu gizartean eta ondorioz gizakien artean. Hori da lehenengo pausoa. Bestea litzateke gizakiak nola bideratu ahal duen eskuartean daukan teknika eta teknologia. Eredu demokratikoak ez du eskaintzen gure antolakuntza politikoa, ze gizartearen gainetik eredu ekonomikoa jartzen baita. Eta hemen adibide garbiak ditugu.

Gure euskal geografiara hurbilduz, aipatuko genuke adibide arrunt bat. Azken hamarkadetan, gure hirietan “Plan General de Ordenación Urbana” egiten denean, gizarteak, hiritarrak, zein motatako inplikazioa eduki du ordenamendu horretan? Eta hau garrantzitsua da, etorkizuneko gizartea eraikiko baita plan horri jarraituz. Plan hau nola gauzatzen da gu zer garen eta nolakoak nahi dugun izatearekin? Eskaintzen zaiguna denon ongizatearekin bat egiten al du? Honek zera eskatzen du: gizakiak nahi duena eta plan tekniko horietan eskaintzen dena aurrez aurre topo egitea, eta azkenik, bat egitea. Horrela txertatuko litzateke gizakia gizartean, benetan ebaluatuko litzatekeelako gure gizarteko konstituzio teknologikoa.

Diskurtso honi jarraituz ez dago gaizki gogoratzea Herbert Marcuseren hitzok:

“Askatasuna hein handi batean aurrerakuntza teknikoen menpe dago, zientziaren egiteaz. Aldiz, honek hasierako esentzia iluntzen du: askatasunaren ikurra bilakatzeko zientzia eta teknologiak bere helburuak eta norabideak aldatu egin beharko lituzkete; berrestrukturatua izango behar lirateke norabide berri bati helduz: bizitzeko institutuaren exigentzia. Orduan askatasunaren teknologia batetan mintza daiteke, iru-

dimen zientifiko aske baten emaitza, non honek unibertso gizatiar bat eraikiko luke gatazka eta ustiapen gabekoa."

Gizarteak berak, beraz, erabaki beharko luke aurrerakuntza zientifiko teknologikoak nolako izan beharko lukeen: denen interesak aseko lituzkeena eta ez interes partikularrenak soilik. Marcusek planteatzen du teknologia alternatibo baten eraikuntza.

Dena den, hemen, eztabaida oso labainkorra hasten zaigu. Gizarte garatu batek teknologia egokia nola garatu? Izatez, teknologiak, agian gizakia eta ondorioz gizartea, gainditzen ditu. Edo energia eolikoak ez al ditu bere ondorio kaltegarriak eraikitzen? Eta aisialdiarentzat antolatzen den industria guztia ere ez da nolanahikoa. Ez nuke eraiki nahi diskurtso ezkor eta eszeptiko bat, baina bai gogoetarako bideak eraiki.

Gizarteak estrukturalki bere antolakuntza bideratzen du estruktura hori mantentzeko, ez estruktura hori egokia den ala ez jakiteko. Sistema berak irekitzen ditu bere zirrikituak haize pixka bat sartzeko, ez inondik inora eraldatzeko. Gizarte aurreratu baten baitan bizi gara eta gizarte honi ez zaio komeni bere burua hankaz gora jartzea. Betidanik arriskuari beldurra dion, arriskua hori baita ezjakina.

Eta gogoeta honen azken atalera iristeko, ez nuke aipatu gabe utzi nahi gure gizarte honen beste emaitzetariko bat: informazioak daukan presentzia, betiere teknologiaren garapenari esker. Baina informazioa zertarako? Askotan entzuten dugu informazioa boterea dela eta boterea edukitzeko ezinbestekoa dela informazio iturriak menderatzea. Honen adibide: hor ditugu komunikabide ezberdinen lehiak, irratia ezberdinen gatazkak, beraz adibideetan asko luzatuko ginateke. Teknologiak eragin du informazioaren hedadura. Inork ez du nahi hor-

tik kanpora gelditu, eta inor diodanean gizakia orokorrean sartzen dut. Hemen aipatzea zuntz optikoa, Internet, telebista... ez da originala, baina bai beharrezkoa gizartearen bilakaera ulertzeko.

Artefaktu hauen guztien inguruan denetarik entzuten da, baina aipagarriena lehen esan dudana da: inork ez du gelditu nahi bidaia honetatik kanpo. Zer da hain erakargarria duena ba? Hasiera batean nik esango nuke une batean ematen duela zenbat eta gizaki gehiagoren artean kontaktua egon, gero eta gizarteratuak sentitzen garela. Baina hemen kontaktu honi buruz hainbat gauza dago esateko. Alde batetik teknologia hauek gero eta gerturatua goak sentiarazten diote gizakiari; badirudi Internetek hori bideratzen duela. Baina aurkakoa esan daiteke. Kontaktua birtual horrek ez al du ordezkatzeko gizakiaren gertutasuna? Agian garai hauek gertutasun hori aldarrikatzen dute, hots, gizarteratze prozesua hortik joango dela. Teknologiaren historian aurkikuntza ezberdinak dauzkagu, hala nola, inprenta, telefonoa..., eta garaian gizarteratze prozesuan eragina handia eduki zuten, baina lehengora joan da, gertutasuna ordezkatu zuten? Orain gauza berdina gertatzen ari zaigu. Fenomeno teknologiko berri hauek bere horretan hartu behar ditugu, ez gehiago ez eta gutxiago.

Internetek sortu duena da hasieran Aristotelesen testuan zioenaren aurkakoa. Hau jadanik aldatu egin da. Gizakiak bere eremu espaziala handitu eta azkenik gizartearen eremua hautsi du; jadanik gizarte tradizionala, gizakiaren gertutasunak sortzen duena, apurtu da. Gizarteak ez ditu bere mugak, hauek hautsi egin dira, eta mugagabeko espazio batetan mintzatzeko hasi behar dugu. Baina ez gaitezen mitotik erori. Fenomenoak bere horretan tratatu behar baitira.

Sareak bideratzen du, edo behintzat hori entzuten da, partaidetza eta are gehiago, demokratizazioa dakar. Ez dut hemen inongo apologiarik egin nahi, ez eta aprobetxatu denboralizazioak eskaintzen didan aukera –hauteskunde ezberdinen atarian gaude– baina inori ez zaio arraro egiten alderdi guztiek, kolore guztietakoek, sarea okupatu dutela. Batzuk besteak baino gehiago, zuzeneko partaidetza eskainiz. Eta hau da, ene aburuz, erori behar ez dugun amarrua. Demokratizazioa omen dakar sarearen erabilerak gizarteratze prozesu hauetan, zuzeneko partaidetza eskainiz gizakiari. Hau benetan horrela da, baina oraindik ez dago garatua.

Bestalde mitoinformazio honek baditu beste aldeak. Teknologia berri hauen garapena gizartearen esparru guztietara hedatzen ari da, baina zentzuzkoa al da? Gizakiok gaitasuna al dugu teknologiak eskaintzen duen abiadurara bat-batean maila berdinean jartzeko? Gizarte praktika guztiak hori behar baldin badute, gizartearen amaieran gaude. Ez dago espaziorik gizakiarentzat, espazio hori apurtu delako. Ez dago elkartzeko gune bat, sareak, mugak birdefinitu egin ditu. Agora berria kableen bitartez eraikitzen ari gara. Hau izango da gure gizarte berria. Ez onagoa ez txarragoa. Beste bat.

¿EN QUÉ QUEDAMOS?: ¿IDENTIDADES SÍ O NO?

MANUEL CRUZ

De un tiempo a esta parte, una de las afirmaciones que más tengo la oportunidad de leer y escuchar en la pluma y los labios de independentistas es que lo que está pasando en Cataluña últimamente no tiene nada de identitario, que el *procés* hacia la plena soberanía del pueblo catalán ha conseguido reunir a gentes con los más variados sentimientos identitarios y que, incluso más allá (reforzando una argumentación muy cara a Carod Rovira), el nacionalismo en cuanto tal parece haberse convertido, en tanto que posición política, en crecientemente irrelevante, todavía demasiado cargada de adherencias emotivas y sentimientos nacionales, que finalmente se habría disuelto en un independentismo explícito y cargado de contenido netamente político.

Sin embargo, déjenme que les diga que a algunos tan rotundas afirmaciones nos desconciertan un poco. Muchas de las cosas que también leemos y escuchamos, a veces en las mismas plumas que rechazaban lo identitario, parecen en otros momentos persistir en lo que rechazan. Créanme que no es un ejemplo malintencionado, ni con retranca, ni con segundas intenciones, pero todavía el 5 de junio del presente año –esto es, cuando ya se había declarado independentista– en el diario *El*

Punt Avui Jordi Pujol escribía un artículo, titulado “Diners o identitat?” en el que, entre otras cosas, afirmaba:

“La base de la nostra nació és identitària. Són la llengua, la cultura, la nostra memòria històrica, el nostre relat. Que inclou la nostra vocació d’integració de la gent que viu a Catalunya. O sia que la llengua, la cultura i la capacitat d’integració –i per tant, també un bon funcionament de l’ascensor social– són elements bàsics i principals del nacionalisme català”.

Es posible que no esté acertando con el ejemplo, que alguno considerará un tanto impertinente, pero ya se sabe que los ejemplos son como los principios de Groucho Marx: si no les gustan unos, siempre hay otros de los que poder echar mano. Probablemente –no me cuesta imaginármelo– muchos independentistas actuales replicarían que el ex presidente pertenece a otra época política y que, por tanto, no representa la especificidad del *procés* actual (de hecho, no falta quien le está endosando sus irregularidades contables al sistema autonómico mismo, e incluso a la Transición, un puro enjuague de la casta, como es notorio).

¿Quién entonces podría considerarse representativo del mismo? Dudo que haya alguien que cumpla mejor dicha misión que Carme Forcadell, presidenta de la ANC. Pues bien, les remito a Vds. a la entrevista que le hizo Ariadna Oltra en el programa "CAT", de TV3 (y que se encuentra disponible en la página web de la televisión pública catalana), programa en el que tuve la oportunidad de participar. Tras las casi preceptivas declaraciones de no identitarismo, cuando la entrevistadora le pidió que le resumiera los motivos sustanciales del agravio catalán, las razones mayores que justificaban la deriva independentista, resultó que eran los ataques por parte de España a la lengua, la cultura, la identidad (*menyspreada* y *menys tinguda*, como también gusta de repetir Artur Mas, otro ilustre converso al independentismo) del pueblo catalán.

La lista de ejemplos podría ampliarse sin ninguna dificultad, pero no les voy a aburrir mucho con ellos. Solo añadiré uno: Javier Marías se preguntaba en *El País* recientemente por la razón por la que en este momento, con los niveles de autogobierno que tiene Cataluña, la situación incomparable de su lengua y su cultura respecto al pasado, su sistema de financiación que, por más que mejorable (no lo dudo), muchos independentistas lo consideraban magnífico en el pasado reciente (concretamente cuando formaban parte del gobierno que lo gestionó), etc., se había desencadenado la dinámica rupturista en la que ahora estamos inmersos. La respuesta que obtuvo por parte de un reputado analista político catalán fue para mí estupefaciente: falta de empatía.

Parece lógico, pues, que algunos andemos algo desconcertados al respecto de la presencia o no de elementos identitarios en el debate político actual. En todo caso, puestos a fijar

mi posición al respecto, diré que entiendo que es poco menos que inevitable que dichos elementos tengan presencia en el mencionado debate. La cuestión no es que existan o no (que no hay modo de evitar que existan, y tampoco sería deseable que así fuera) sino qué hacemos con ellos, qué tratamiento e importancia les concedemos.

Aunque quizá, llegados a estas alturas, muchos de Vds. estén echando a faltar que proporcione una definición, aunque sea muy provisional, de aquello de lo que estamos hablando, que no es otra cosa que la identidad colectiva. Vaya por delante que, a mi juicio, no existe tal tipo de identidad (una de cuyas variantes vendría a ser la identidad nacional) si por ella entendemos una identidad que tenga su propia realidad y existencia autónomas, distinta y al margen de la identidad personal de los individuos. La llamada identidad colectiva no es en el fondo otra cosa que una dimensión de la identidad individual, la que hace referencia al sentido de pertenencia a una comunidad que posee cada persona. Desde esta perspectiva, los rasgos de dicha identidad colectiva estarán directamente relacionados con los de la comunidad a la que pertenece.

En una sociedad abierta, plural, laica, heterogénea, diversa y mestiza resulta inconcebible pensar que los individuos se relacionen de una única manera –esto es, que puedan compartir una sola y misma identidad– con una realidad tan compleja¹. Mientras que, por el contrario, en una sociedad fuertemente empastada por una creencias religiosas compartidas por todos, o que ha hecho de la lengua su bandera emotiva unificadora, esto es, con un imaginario colectivo que no admite las diferencias, el vínculo identitario puede acabar resultando intensamente cohesionador. De ahí la necesidad que

todos los nacionalismos, desde siempre, han tenido de un poderoso enemigo exterior. Por que cuanto más exterior –esto es, cuanto menos tenga que ver con *los nuestros*– y más poderoso, más aboca a los individuos a relacionarse con su comunidad presuntamente en peligro de una sola y misma manera.

Pero si todo esto nos parece que está superado, que pertenece a un discurso que carece de sentido en las actuales circunstancias, lo que corresponde es actuar en consecuencia. Deberíamos recuperar la vieja definición según la cual “catalán es todo aquel que vive y trabaja en Cataluña”, añadiéndole, si Vds. quieren nuevas determinaciones, siempre que pertenezcan inequívocamente al ámbito material, como, por ejemplo: “...y está empadronado” o “...y tiene la tarjeta del Institut Català de la Salut”, o cualesquiera otra que pudiéramos consensuar. Pero lo que sin ningún género de duda debería ser eliminado es ese “...y quiere ser catalán”, de perfume inexcusablemente identitario, que le añadió Jordi Pujol. Porque ¿acaso hay una manera inequívoca de ser catalán de cuya adhesión dependa ser reconocido como tal? Si de verdad nos creemos lo de las identidades múltiples y variopintas, el requisito de “querer ser catalán” está por completo fuera de lugar.

Pero es que, además de esta complejidad digamos que sincrónica, no podemos olvidar el carácter diacrónico –procesual, en lo histórico y en lo biográfico– de las identidades. La gran María Mercè Marçal, en su célebre poema “Divisa” (incluido en su primer libro de poemas, *Cau de llunes*, 1976), escribió unos conocidos versos que, con el tiempo, acabaron transformándose en bandera del movimiento feminista de izquierdas y que no creo que precisen de traducción:

A l'atzar agraeixo tres dons: haver nascut dona, de classe baixa i nació oprimida.

Pensemos en las muchas mujeres que en su momento se reconocieron en estos versos. Si, andando el tiempo, ser mujer no significara la misma condición subalterna de antaño, si, merced al ascensor social (y al propio esfuerzo), muchas de ellas hubieran tenido la oportunidad de mejorar su posición social y si, por último, su comunidad de origen se hubiera liberado de la opresión que la atenazaba en otros tiempos y hubiera alcanzado, libertad mediante, importantes cotas de autogobierno ¿seguiría valiendo aquella definición? Solo para describir los orígenes, solo como huellas de memoria, pero no como una descripción de su identidad presente².

Si coincidimos en postular tanto el carácter complejo como el procesual de las identidades, probablemente el único rasgo que podamos acordar para definir las sea entonces el de caleidoscópicas. Así entendidas, las identidades no deberían ser de temer. ¿Cómo unas realidades definidas de tal forma podrían ser consideradas como normativas? Sin duda no lo son, pero los poderes se empeñan, una y otra vez, en que tengan efectos normativos (como ocurre en el eslogan del tricentenario “la historia ens convoca”). Pero en el fondo, al hacerlo, las violentan y deforman y, en la misma medida, violentan y retuercen los sentimientos de los individuos, esos sentimientos que, de puertas afuera, declaran respetar y exaltar tanto.

Que alguien pueda mantener un intenso vínculo emotivo con determinadas realidades de su entorno (con el paisaje, con la gente, con la lengua y la cultura, con el pasado común, con determinados símbolos, etc.) casi podríamos decir que es antropológicamente inevitable. Pero el trecho que separa eso del amor a la patria

y otros registros identitarios habituales en el discurso político es, con demasiada frecuencia, el territorio de la manipulación. Alguien me comentaba en cierta ocasión que un tanto por cierto enorme –por encima del ochenta– de keniatas ignoran que viven en Kenia, esto es, desconocen que viven dentro de un Estado que tiene ese nombre. Eso no quita para que probablemente

ese mismo tanto por ciento mantenga un fuerte vínculo sentimental con sus realidades más próximas. El ejemplo pretendía avalar una recomendación: recelemos de quienes, desde el poder, se empeñan en conducir nuestros sentimientos por los cauces político-administrativos que consideran convenientes, intentando convertir así nuestras emociones en preceptos.

NOTAS:

¹ Hasta el punto que Giacomo Marramao, adaptando para su propósito la expresión de Bataille, ha podido llegar a sostener que “la democracia es la comunidad de los que no tienen comunidad”.

² A este mismo respecto, tiene escrito Virginia Woolf: “Como mujer no tengo patria, como mujer no quiero patria, como mujer mi patria es el mundo entero”.

¿VIEJA Y ZAHERIDA? USOS Y ABUSOS HISTÓRICOS DE LA AUTONOMÍA VASCA

RAÚL LÓPEZ ROMO

En *La paz de Belfast*, Rogelio Alonso relata la impresión que tuvo al llegar a Irlanda del Norte de estar recorriendo un lugar plagado de referencias al pasado, un pasado que, en ciertos aspectos, es francamente negro, aunque muchos ahora, retrospectivamente, lo traten de blanquear. Cae por sí sola la comparación con lo que está ocurriendo en Euskadi respecto a la trayectoria de ETA, avalada por autores vinculados al nacionalismo radical, como recientemente han recordado Luis Castells y Fernando Molina¹.

En el imaginario histórico del *abertzalismo*, en su versión moderada, hay otro tipo de mirada hacia atrás que relaciona la construcción de la autonomía con referencias políticas a la anti-güedad de los vascos, a una secular tradición de autogobierno menoscabada por agresiones externas, adquiriendo esta dinámica su mayor relevancia durante la dictadura franquista, la más longeva del mundo occidental. Cabe ahora preguntarse ¿en qué medida estamos realmente ante una autonomía vieja y zaherida?

Mitos (nacionalistas) que prenden

Durante buena parte del siglo XX, los mitos históricos del nacionalismo español reaccionario han sido dominantes en el espacio público.

Solo por detenernos en las dictaduras de la pasada centuria, tenemos los casi siete años de la de Miguel Primo de Rivera y las cuatro décadas de franquismo, que oficializaron una lectura del pasado en clave nacionalcatólica.

Un trabajo reciente sirve para ilustrar el cambio de orientación habido en los últimos tiempos en cuanto a la preponderancia de los mitos, particularmente, aunque no solo, por lo que tiene que ver con Euskadi: *Matar, purgar, sanar: la represión franquista en Álava*². Esta obra de Javier Gómez Calvo nos enfrenta a prejuicios asentados. En Álava hubo porcentualmente más asesinados en la retaguardia republicana (Llodio, Amurrio) que en la llamada zona "nacional" (el resto de la provincia); y, aparte, en esta última hubo muchos más asesinados por su adscripción izquierdista (republicanos, socialistas, comunistas, anarquistas) que por su militancia nacionalista vasca. Todo ello se demuestra frente a lo que pudiera pensarse y de hecho se piensa: que los franquistas asesinaron más (que es cierto para lo que tiene que ver con toda España, pero no en Álava), que Euskadi sufrió una represión especialmente dura (que es cierto para la recta final de la dictadura, desde la aparición de ETA, pero no para la guerra civil y la posguerra, cuan-

do los insurrectos fusilaron muchísimo más en Extremadura, Andalucía o Castilla), y que la dictadura fue un régimen de españoles contra vascos (pese a la autoctonía de los requetés, que nutrieron con miles de paisanos voluntarios las filas de los militares sublevados, y pese a que el franquismo fue un régimen no contra los vascos, sino contra el pluralismo, tanto en Bilbao, como en Madrid, como en todas partes).

En suma, quiero subrayar, primero, la relevancia de la investigación histórica a la hora de desmontar mitos y divulgar un conocimiento riguroso. Y, segundo, el hecho de que esos mitos tienen que ver sobre todo, en lo que respecta a la Euskadi de los últimos 40 años, con la cultura política nacionalista vasca, que es la preponderante en el espacio público y la que ha gobernado las instituciones durante todo este tiempo, con el intervalo que supusieron los menos de cuatro años de gabinete socialista de Patxi López (2009-2012). En el terreno identitario, este último no emprendió grandes reformas respecto a la simbología oficial, más allá de gestos como declarar el aniversario del Estatuto de autonomía como Día del País Vasco, lo que ya ha sido suprimido por el nuevo Gobierno nacionalista de Iñigo Urkullu, o, en un plano más informal, apoyar que la Vuelta a España vuelva a pasara por Bilbao, lo que se ha mantenido gracias a la afición ciclista, numerosa en estas tierras, y al acto de desagravio consistente en sembrar de ikurriñas las carreteras por donde pasa el sufrido pelotón. Resulta significativo de nuestras carencias reales de vertebración identitaria, frente a las ilusorias pretensiones de homogeneización de algunos, el hecho de que no podamos fijar ni siquiera un día de la comunidad. Más que entre vascos y el resto de los españoles, no nos ponemos de acuerdo entre los propios vascos. No coincide

mos acerca de graves cuestiones del presente y tampoco, faltaría más, acerca de la cuestión de nuestros orígenes.

¿Una autonomía vieja?

José Luis de la Granja subrayó en el título de uno de sus libros que el nacimiento de Euskadi se produjo en la guerra civil: surgió como realidad administrativa en 1936, no antes³. Esa breve experiencia de autogobierno desapareció con la derrota republicana, para volver por segunda vez en la historia, esta vez de manera más dilatada y estable, en 1980. En un ambiente de indiferencia general, este año se cumple el 35 aniversario del Estatuto de Gernika y el que viene el 35 aniversario del Parlamento vasco, que, por cierto, no llegó a existir en 1936. Volviendo al libro de Granja, la “frialdad” casi notarial de este autor al datar tal hecho contrasta con el “calor”, con el fervor identitario que defiende genealogías remotas (cuanto más atrás en el tiempo y más nebuloso, más autenticidad parece que haya) y que es promocionada desde las instituciones públicas, las cuales, de paso, anclan así su legitimidad en el “largo plazo”.

La iconografía de la Euskadi autonómica hace referencia a una antigüedad, a un tiempo pretérito a menudo indeterminado, pero sin duda lejano: la apelación (constitucionalizada) a los “derechos históricos”, el venerable roble y la Casa de Juntas de Gernika, donde se reunían los ¿representantes? de ¿nuestros? antepasados para decidir sobre el común, el primer lehendakari, José Antonio Aguirre, y su capacidad de unión en tiempos convulsos, los maceros y los aurrekus –bailes y trajes tradicionales– que confieren solemnidad a las recepciones oficiales, el juramento de los lehendakaris en su toma de posesión, apelando a Dios y los consabidos

antepasados, los discursos de apertura del Parlamento vasco enganchando tradición y modernidad, etc.

¿Es esto una excepción vasca? No lo parece. Véanse algunos de los estatutos de autonomía que se han redactado y aprobado en los últimos años. Antonio Muñoz Molina transcribió en su libro *Todo lo que era sólido* pasajes de los de Andalucía, Extremadura, Aragón, Castilla y León y Cataluña, reflejando su retórica cargada de evocaciones al pasado y tradiciones inventadas⁴. Así que estamos, más bien, ante un signo de los tiempos. Aunque se trate de una cuestión de fe, los mitos tienen operatividad. No por eso debemos dejar de constatar la inconsistencia de la argumentación que los recubre. Por todo ello es tan interesante deconstruirlos como comprender por qué prenden en un momento y lugar determinados.

¿Por qué estamos ante ese signo de los tiempos? Primero, la antigüedad confiere prestigio: tiene más solera que algo radicalmente nuevo, y la democracia española con su configuración autonómica es, qué duda cabe, bastante reciente. Segundo, lo centralista, o lo tenido como tal, está fuertemente desprestigiado desde el franquismo, de lo que se deriva la conveniencia de construir o recuperar mitos de signo opuesto. Y, tercero, hay elementos de etnicidad que efectivamente proceden de lejos, si bien (en el caso vasco: euskera, tradición foral) lo mismo han servido para alimentar un nacionalismo de unión que otro de separación. Incluso el franquismo amparó cierta forma de regionalismo (exhibiciones folclóricas, deportes típicos, etc.); por supuesto, siempre que no saliera de los estrechos márgenes de lo permisible en aquellos oscuros años.

Hoy sabemos que mediante un constructo discursivo puede defenderse, y ser considerado

indubitable por muchos, que los vascos actuales se parecen más a los que habitaron este mismo rincón junto al mar Cantábrico en el siglo XVIII que al resto de los españoles de hoy en día, pese a que, nótese bien, en la citada centuria los términos vasco o País Vasco ni siquiera se empleaban en la península, introduciéndose paulatinamente durante el siglo XIX.

Benedict Anderson definió mediante una expresión que ha hecho fortuna esta práctica de tender lazos entre pasado y presente, entre personas que, aun no conociéndose, aun no viviendo en la misma época, sienten formar parte del mismo grupo: construir una “comunidad imaginada”⁵. La histórica es una de las vertientes de esta práctica, que se intensifica con la externalización del mal (por ejemplo: los franquistas eran ajenos a nosotros). Otro recurso habitual es la descripción de agravios cometidos contra el propio colectivo, algo que se refuerza con la descripción de una lista de aquellos que habrían sido cometidos no solo en el presente, sino desde tiempos remotos.

¿Una autonomía zaherida?

Es importante preservar el respeto a la temporalidad, a los diferentes contextos de la autonomía vasca, teniendo en cuenta que sus defensores y detractores, y sus contenidos, han variado de unas fechas a otras. En 1936, sus principales impulsores fueron socialistas y nacionalistas vascos. Los primeros no habían mostrado hasta entonces demasiado entusiasmo por la cuestión del autogobierno. Los carlistas (mayoritarios en Álava y Navarra, así como en zonas rurales de Guipúzcoa y Vizcaya), que se habían aliado con el PNV para apoyar un Estatuto clerical en 1931, pasaron cinco años más tarde a engrosar las filas de los golpistas que acabaron con el nuevo Estatuto laico. Ahí

la cuestión religiosa se mostró como una clave de primer orden y, aunque hoy este aspecto sea irrelevante, es importante tener en cuenta que entonces no era así, para no interpretar aquello en función de nuestras actuales preocupaciones. En 1978, la clave fue la cuestión de las identidades territoriales.

La Constitución de 1978 distingue entre "nacionalidades" y "regiones" (artículo 2), aunque sin especificar cuáles son lo primero y cuáles lo segundo. Se trata de una solución de compromiso: la única e indisoluble nación es España (para contentar a las derechas mediante una afirmación que, por lo demás, no es excepcional, sino que se repite en otras constituciones de nuestro entorno, pero ciertos territorios tienen, por razón de sus singularidades, una consideración específica, la de nacionalidad, cuya naturaleza no se especifica (para satisfacer a nacionalismos periféricos moderados e izquierdas). También se constitucionaliza la posibilidad de que Navarra se incorpore a la CAPV mediante la disposición transitoria cuarta, que lo contempla tras referéndum. El Estatuto de autonomía de 1979 consagra esa definición aplicándola a Euskadi: "El Pueblo Vasco o Euskal Herria, como expresión de su nacionalidad, y para acceder a su autogobierno, se constituye en Comunidad Autónoma dentro del Estado español bajo la denominación de Euskadi o País Vasco" (artículo 1).

Como vemos, hay un momento del siglo XX en el que se concentran y precipitan los acontecimientos más importantes de la autonomía vasca tal como hoy la conocemos: la Transición, donde se manifestó (en las calles y los despachos) un gran apoyo ciudadano a favor del autogobierno. La transición ni es la madre de todos nuestros desastres ni es la panacea de las libertades. En esto opino como la historiadora

catalana Carme Molinero, cuando sostiene que "en 1978 y, todavía más, en 1982 se cerró un ciclo. Lo que ocurrió después no estaba predeterminado. Fue resultado de los cambios en el escenario internacional y, sobre todo, de la práctica política de la democracia, no del proceso que llevó hasta ella"⁶.

Además, todo esto tiene una significación particular en el caso que nos ocupa. El régimen de libertades nacido en la transición, con sus imperfecciones, ha sido más costoso de conquistar en Euskadi por el ambiente de terror generado sobre todo por ETA, y alimentado también, en sus primeras fases, por el terrorismo de extrema derecha y parapolicial.

Euskadi goza de uno de los grados de autonomía más elevados dentro de un Estado de la UE y el mayor del que han disfrutado los territorios vascos en su historia⁷. Las Diputaciones recaudan y administran sus propios impuestos. Las competencias transferidas incluyen materias tan diversas y relevantes como la enseñanza, la sanidad, la cultura, la seguridad ciudadana, las infraestructuras, las comunicaciones y transportes, etc. Gracias a ellas el hegemónico PNV ha procedido a la progresiva naturalización de eso que Anderson denominó una "comunidad imaginada". El País Vasco, pese a ser una realidad administrativa reciente, y pese a su estructura social, para explicar la cual no hace falta viajar al neolítico (demográficamente la Euskadi actual bebe de las décadas de 1950 y sobre todo 1960), se dice que tiene unos profundos anclajes en el pasado, en el que habitaron gentes que fueron tan vascas como nosotros.

Un partidario de la permanencia de Euskadi en España tenderá a subrayar la imbricación de los vascos y del resto de los españoles a lo largo de la historia. Por el contrario, la lectura nacionalista moderada sería tal que así: el pue-

blo vasco tiene una tradición de autogobierno antiquísima. En las circunstancias actuales esa tradición está coartada por los incumplimientos del Estatuto, porque la Comunidad Autónoma del País Vasco no integra a Navarra y por el rechazo del Gobierno de Madrid a escuchar la voluntad popular de más autogobierno. Entonces, lo suyo sería recurrir al “derecho a decidir” y plantear una consulta.

La discusión sobre el modelo de Estado

La historia no confiere argumentos definitivos a favor o en contra de la modificación del modelo de Estado. Mediante la historia se explican las causas de los diferentes contextos, no se suministra munición dialéctica para la contienda política. Cuando se recurre a esto último ya no hablamos de historiografía, sino de usos políticos del pasado. Ni la pasada (y presente) imbricación entre vascos y españoles obliga a nada, ni los incumplimientos del Estatuto de autonomía son significativos, ni los navarros tienen por qué integrarse en una misma comunidad con guipuzcoanos, vizcaínos y alaveses, si no lo desean mayoritariamente, ni está tan clara cuál es la voluntad popular a este respecto.

Por eso lo relevante es la capacidad de los sujetos para tomar sus decisiones sobre la organización del Estado y, en el caso que nos ocupa, el encaje de Euskadi en o fuera de España. Es decir, hago una apología de la voluntad ciudadana en el presente frente a la predeterminación que parecería derivarse del pasado. Esto parece lo más justo y democrático. No hurtar el debate mediante su conversión en un tema tabú, apelando a la Constitución como muro infranqueable que, sin embargo, en otros aspectos no resulta tan intocable. Ni confundir el debate mediante eufemismos (“derecho a decidir”) que esconden la demanda de independencia.

Cuando existe un sector importante de la población descontento con la situación y partidario de votar en referéndum sobre la secesión, lo apropiado sería facilitar los cauces para que ello se produzca y, llegado el caso, explicar por qué conviene o por qué no conviene la permanencia de Euskadi en España. El contexto es propicio porque ya no existe la presión de ETA, cuyas bombas socavaban la libertad de una significativa parte del electorado. Contra apriorismos, el resultado de esa hipotética consulta no es predecible.

Comparto el resumen de José María Ruiz Soroa sobre los parámetros ideales del proceso: debiera ser bilateral y negociado, la secesión sería la última posibilidad para un problema que se ha demostrado irresoluble por otros medios, no pueden generarse mermas democráticas para las minorías resultantes, el referéndum, dada la gravedad de sus implicaciones, sería admitido solo tras la existencia de una campaña sostenida y numerosa en su favor, debe haber resultados claros en un sentido secesionista para que se inicie un proceso de separación, debe respetarse la voluntad ciudadana manifestada en las subunidades –por ejemplo, aquellas provincias en las que el sentimiento independentista no fuera mayoritario quedarían excluidas de la secesión– y, por último, el camino se inicia sin hitos marcados, dejándose abiertas todas las posibilidades⁸.

Convocar una votación de este tipo no es un derecho, sino una reivindicación política con una suerte y una aceptación muy variable dependiendo del momento de que hablemos. Resulta que ahora es muy relevante en Cataluña, como todos sabemos, aunque no tanto en Euskadi, merced a dos factores. Uno, el régimen de conciertos económicos, defendido por todo el arco político vasco salvo UPyD, irrelevante en

el Parlamento autonómico (donde cuenta con un solo representante), hace que en el escenario de una hipotética independencia no haya económicamente nada que ganar y sí, por el contrario, algo que perder (negativos efectos fiscales y comerciales, estudiados recientemente por José

V. Rodríguez Mora⁹). Y dos, el recuerdo del terrorismo de ETA ha puesto en un primer lugar, lamentablemente no siempre, la reclamación básica del derecho a la vida y el respeto a las ideas de los otros. Por suerte, ahora estamos en un tiempo diferente.

NOTAS:

¹ Este artículo está basado en una conferencia que impartí en Murcia en octubre de 2014, en el marco del encuentro "España sin (un) Franco. I Congreso de pensadores nacidos después de 1975". Rogelio Alonso (2000): *La paz de Belfast*. Madrid: Alianza,. Luis Castells, y Fernando Molina(2013): "Bajo la sombra de Vichy: el relato del pasado reciente en la Euskadi actual", *Ayer*, nº 89 pp. 215-227.

² Javier Gómez Calvo (2014): *Matar, purgar, sanar: la represión franquista en Álava*. Madrid: Tecnos.

³ José Luis de la Granja (2007): *El oasis vasco. El nacimiento de Euskadi en la República y la Guerra Civil*. Madrid: Tecnos.

⁴ Antonio Muñoz Molina (2013): *Todo lo que era sólido*. Barcelona: Seix Barral.

⁵ Benedict Anderson (2007) [1983]: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

⁶ Carme Molinero (2007): "La política de reconciliación nacional. Su contenido durante el franquismo, su lectura en la Transición", *Ayer*, nº 66, pp. 201-225.

⁷ Juan Pablo Fusi, , et al. (2012): *Guiones literarios de la serie de ETB Transición y democracia en Euskadi*. S.L.: EITB.

⁸ José María Ruiz Soroa,: "¿Es posible regular la secesión aquí y ahora?", en Joseba Arregi (coord.) (2014): *La secesión de España: bases para un debate desde el País Vasco*. Madrid: Tecnos, pp. 19-37.

⁹ José V. Rodríguez Mora: "Efectos comerciales de la independencia del País Vasco", en Joseba Arregi (coord.): *La secesión de España... op. cit.*, pp. 169-190.



DESDE LA ESCARPADA COSTA, CONTRA LO TRIBAL

MIKEL AZURMENDI, 17 DE OCTUBRE DE 2004

Es el sábado del puente de octubre. Por debajo de cuatro gigantescas grúas verdes que se afanan desde el cielo en reconstruir la Alhóndiga, unos enormes carteles anuncian la semana de la poesía en Bilbao. De la mano de un poema de G. Aresti bocinean que *Bilbaon/esperantza oso mehar, ilun eta labur/ da*. Por desgracia nadie le traduce al peatón este vezaraz epitafio del poeta vasco, y el peatón tal vez creerá que tiene algo que ver con ese otro mensaje del verso de B. Brecht enhiesto en otra magna proclama en español. Muy cerquita de la de Aresti pero sin nada que ver con ella. Nada que ver porque únicamente el alma de Aresti, situándose bastante por encima de esas grúas pintadas de verde, alcanzó a decir –sufriéndose de ser vasco– la verdad de Bilbao. “En Bilbao, es la esperanza muy angosta, oscura y breve”. Así de redonda, la verdad captada por ese puñado de titanes que ha dado Bilbao en este siglo pasado, colocando la tierra vasca entera en el espacio de lo humano (estoy pensando sobre todo en Unamuno, Blas de Otero, Aresti, Ibarrola).

Desde el cielo de esas grúas con proclamas de verdad en la alameda Recalde te acercas a Moyúa y descienes como gusano asombrado a través del esplendor de este soberbio anillo

traslúcido que mecánicamente te hunde bajo tierra, Metro adentro, hacia Getxo.

Ramiro Pinilla apareció, como pactado, ante la estación de Getxo. Más alto que bajo y tan calvo como él mismo te había indicado por teléfono. Sabías que tenía ochenta y un años pero te engañaste habiéndotelo imaginado anciano. De un andar ligero y en zapatillas de deporte, viste pantalón oscuro y una simple camisa blanca, pese a ser ya octubre. El azul intenso de la mañana no daña en tu retina sino sólo en las sienes, porque es el azul del pase de la paloma. Cuando ese azul se abre tras el viento, desde Europa la paloma pasa a Castilla en vuelo rasante. *Hegoaize, eroaize* que expresa nuestra vieja sentencia: viento sur, viento que te pierde la razón. Porque, ciertamente, los vascos perdemos la chaveta al salirnos de la gama de los grises cotidianos y tener que estar abriendo los ojos bajo el enfático cielo de Castilla. Según avanzamos hacia *Walden*, la casa de Ramiro Pinilla, casa con nombre propio como los vascos acostumbramos, ese *hegoaize* se divierte en las esquinas de las calles a expensas de las primeras hojas otoñales. Las barre y arrinconas arremolinándolas en vórtice, y las centrifuga en montoncitos compactos de sonajero ruidoso. Y según avanzas con Ramiro, te vas dando cuenta

de que de ese mismo viento caliente está fabricado también él, abriéndote de par en par su azul interior para que pases y juegues con sus vivencias, sus recuerdos e intuiciones. Alguien habrá supuesto alguna vez que ese viento humano anda loco, pues a partir de los cuarenta años se puso a arremolinar hojas y páginas centrifugando escritura. Van ya una docena de novelas (premio Nadal y finalista en Planeta), una obra de teatro (premio en Sitges), varios cuentos (uno magnífico en la antología de J.M. Merino, *Cien años de cuentos*, en Alfaguara) y un sinfín de artículos en revistas locales. Loco de atar, pues todavía escribe a bolígrafo y esta semana publicará en Tusquets *Verdes valles, colinas rojas*. Una ciclópea novela de hegoaize, 1.800 páginas en tres tomos que te embobinarán en vórtice y te dejarán como hojarasca humanizada.

En el origen de la humanidad

En la ficción de los verdes valles y de las colinas mineras casi todo sucede al borde del mar, en tierras de una mítica Getxo, donde se asentaron las cuarenta y ocho caserías primitivas de la humanidad. Número simbólico el 48, pues tiene que ver con la biología molecular y los cromosomas del gen, que para algo los vasos fuimos los primeros hombres del universo. De esas cuarenta y ocho caserías de la novela solamente una permanece estancada en su estado prístino, rechazando el progreso y velando por su roble originario. La novela relata la destrucción de los habitantes de la más poderosa casería o, mejor dicho, de los planes previstos por la poderosa *etxeakoandere* Cristina Onaindia. Se trata de una familia que simboliza el espíritu fenicio de la burguesía bilbaína: el padre, un Baskardo, podría representar a Chavarri, cacique ferrón de la industrialización; y la madre, al industrial naviero peneuvista Sota, represen-

tando la ideología purista y moralista del PNV. Sin embargo, una criada de la casa, sin nombre ni apellido, va desaguando paulatinamente el alma familiar y facilitando un trágico *dramatis personae*: el padre tiene un hijo con la criada; dos de los tres hijos acaban abrazando ideologías libertarias, incluso escribiendo en el periódico LA LUCHA DE CLASES y marchando uno de ellos de misionero a Ceilán porque su madre le prohíbe casarse con una aldeana. Éste volverá luego a su tierra reconociéndose homosexual. Un tercer hijo se suicidará tras una febril búsqueda de la *neskita* pintada en un cuadro a la que suplantarán su propia hermana, anarquista. La narración, iniciada en 1899, finaliza hacia 1968 tras convertirse en un torrente de historias de tribu que entrelaza a los personajes y aprisiona también al propio narrador. En realidad, dos narradores, un par de amigos que van estableciendo lo sucedido en esa casa de Getxo. Uno de estos dos narradores es un viejo maestro nacionalista de última hora al que un discípulo ha visto copular en su aula en la única ocasión de su vida en que materializó el acto sexual. El otro es su anarcoide y descreído discípulo.

Desde el relato de los míticos inicios de la vida en el valle hasta el asesinato del policía Melitón Manzanas, pasando por la primera huelga general vizcaína y la entrega de los gudarís en Santoña, los personajes van tragándose al escritor mismo, arrastrado por el azar de su propia aventura escritural. Como si un ventarrón del sur fuera calmándose a medida que ennoblece su acción de barrer hojas otoñales esquinándolas y arremolinándolas.

Daño y soledad

Un viento ciclópeo amansándose en sus propios montoncitos de relato, esto es Ramiro Pinilla. Un cólope que salvó su vida merced a la escri-

tura: "Si todo el mundo sufre, y sufre mucho, yo un poquito más que la media", te dice. Perdió un ojo y todo su cabello en un solo día de resultas de una gran desgracia familiar. Un ojo perdido pero ganado para mirar hacia adentro, un ojo para el *intuitus* o refracción del alma que diseña su propia perspectiva. Cíclope bondadoso, de la casta de los cíclopes que no te retienen a la fuerza en su cueva, a la que él llamó *Walden*. En reconocimiento a la vida e ideas libertarias de Thoreau. Cíclope a lo Blas de Otero, a lo Aresti e Ibarrola. Tú ya lo sabías del antiguo Partido comunista. Tras más de cuatro horas de conversación te aclara que su entrada fue hacia 1975, "cuando Ormazabal salió de la clandestinidad". Pero que no duró mucho en el PCE y, en cualquier caso, nunca participó activamente en la vida de partido. Y de esta manera te vas enterando que nadie le llamó para condolerse con él cuando, hace cuatro años, la *kale borroka* hizo explotar una bomba en el local de su revista. Así acabaron con GALEA, una revista de vecinos de barrio que se venía editando quincenalmente desde diecisiete años atrás: "Solamente un puñado de personas, entre ellas el alcalde, realizó una pequeña concentración ante el local destruido, y eso es todo". Pero el alcalde no les expresó la menor condolencia ni palabra alguna siquiera. Todos miraron hacia otro lado, como tantas otras veces con ocasión de otras tantas bombas en el mismo Getxo: "Y te vas apartando de todo y te aíslas más de lo que ya estabas. Desengañado, te quedas completamente solo. No es normal que esa docena de personas que te conocen no vengan a donde ti a decirte algo. Me dolió mucho". El cíclope, a su cueva.

Línea a línea con un Bic negro

Sacó fuerzas refugiándose en *Walden* y necesitó dos años más para dar término a esta

novela, que la ha escrito en dieciocho años, línea a línea con un Bic negro: "Confío mucho en mí mismo cuando me quedo solo. Por eso estoy tan agradecido al bolígrafo. Siento que soy libre. Soy feliz, por fin". Esto sí que parece reflejarse en el soporte anímico de esta última escritura, sostenida por un yo irónico a diferencia de aquella inicial de *Las ciegas hormigas*, de hace cuarenta años. En la de entonces mostraba un espécimen de yo trágico, el personaje Sabas Jáuregui, *etxekojaun* de una casería costera también, quien con su mujer y cinco hijos arrostrará un contencioso contra sí mismo por "conseguir lo que se propone". Esto es, en una frenética noche hacerse clandestinamente con el carbón que yacía en la sentina de un carguero recién embarrancado por una galerna en los acantilados próximos al caserío. Sabas, el hombre virtuoso de caserío: egoísta y cerrado hasta el autismo pero valeroso jefe y movilizador del clan familiar desde su ejemplo personal. Movilización hacia el carbón como salida a la supervivencia de la familia, o sea, el hormiguero donde la hormiga se fabrica a sí misma por el trabajo. Caiga quien caiga, aunque su hijo Fermín muera en la labor y aunque enloquezca de cobardía el cuñado Pedro, aprehendido por la Guardia Civil cuando trataba de sustraerle a Sabas dos sacos de carbón a fin de pagar sus deudas de taberna.

Esta primera novela de Pinilla fue leída por los nacionalistas en clave propia y la consideraron espléndida. "Tú eres más nacionalista que nosotros", le decían. Sin embargo está por ver si captarán la ironía de esta última que, como aquella primera, desde los valores de la libertad del individuo apunta directamente a la crítica de lo tribal pese al código cariñoso en el que va arropado. Asegura Pinilla que la ha escrito "con mucho cariño hacia lo vasco" y hasta se ha

puesto en la piel del narrador nacionalista, Manuel. Sin embargo la acción de esta novela no se enfrenta solamente al espíritu del hormiguero sino, de manera directa, al espíritu de casta biológica y cultural del aranismo abertzale. Así, por ejemplo, Ella, la criada sin nombre ni apellido, se hace con un fruto ilegítimo del patriarca Baskardo a fin de urdir una trama en las antípodas del proyecto sabiniano.

Conviene recordar aquí que, a modo de testamento literario, Sabino Arana escribió *Libe* poco antes de morir, en 1902. Se trata de una obra teatral en la que la protagonista, pese a estar perdidamente enamorada de un conde castellano, optar por luchar contra él siguiendo las prédicas hostiles a España de los patriarcas de las Juntas vizcaínas. Así es como Libe decide odiar al novio castellano y aceptar la mano del lugarteniente vasco en una de las cruentas batallas –inventadas por el líder nacionalista– entre castellanos y vascos. Libe cae herida de muerte en el campo de batalla y el coro canta que es una mártir por la causa vasca.

Esta remembranza del drama sabiniano viene a cuento para señalar que en *Verdes valles, colinas rojas*, además de los frustrados noviazgos por razones biológico-culturales, el asesino etarra del policía Manzanas es un nacido en el caserío de los nietos de *andere* Onaindia, nieto que ha aprendido el euskara precisamente de uno de sus abuelos.

Desde lo vasco, toda una visión del mundo

“Mis novelas configuran una visión del mundo –propone Pinilla– sólo que a través del mundo vasco. Eso es todo”. En el *melting pot* del que están fabricadas Bilbao y ambas márgenes de la ría fue un hecho ordinario el encuentro entre un hijo de riojano, bilbaíno él pero que re-

sidió largo tiempo en Madrid, y una inmigrante de Zaragoza, la cual engendró a Ramiro Pinilla. Esa es la cartografía originaria del profesional Pinilla que hasta 1961 fue oficinista y dedicaba sus tardes libres a trabajar en Ediciones FER, donde elaboraba guiones de comics o ilustraba con pequeñas frases aquellas colecciones de cromos, como Blancanieves, de nuestra infancia y la de nuestros hermanos menores. Cuando los dos empresarios de la editorial supieron que su empleado había ganado el *Nadal* de novela, lo echaron a la calle: ¡qué escándalo que aquel empleado dedicara sus horas de duermevela a escribir novelas en lugar de de investigar con los cromos! Pero el sorpresivo empleado ya había logrado “adueñarse de aquello que nadie te puede quitar”. Te lo ha dicho él, pero ya lo habías adivinado desde su parecido intelectual con aquel otro titán bilbaíno que anunciaba en sus versos que siempre le quedaba la palabra.

¿Tendrá base mi conjetura de que el vigor adquirido al hacerse Pinilla con el inobjetable baluarte de la palabra proviene de la fuente de energía materna? Traeré a colación dos detalles de su ficción literaria y un acontecimiento real de su vida.

a/ En esta novela última Pinilla se propone, en definitiva, hacer chocar entre sí a dos mujeres, primordiales ambas pero opuestas: Cristina (la tribu) y Ella (el individuo). Los dos hijos varones de Cristina terminan volviendo al seno materno, donde acabarán enloqueciendo, fagocitados por la voluntad de la madre. Solamente queda en pie la tercera, la hija que lucha en un batallón anarquista acaudillando su propio proyecto de vida.

b/ En su primera novela aparecía Josefa como *etxeakoandere* aparentemente sumisa y manipulable por el marido hasta que, en la fatídica noche del carbón, se le muere un hijo. Entonces

se yergue ella como auténtico bastión doméstico y se pone al frente de la rebelión contra la muerte, lo cual le lleva a apostatar de su fe afirmándose como una parte esencial del hormiguero.

c/ El suceso tuvo lugar al comienzo de la guerra, cuando la familia Pinilla fue sorprendida por el Alzamiento en Getxo, adonde cada acudían a veranear en un caserío. La madre se tuvo que quedar con el pequeño Ramiro, varada en el caserío, de donde sus habitantes salían a uña de caballo hacia la playa cada vez que sonaban las alarmas aéreas. Cierta vez en que sonaron éstas, corrieron madre e hijo hacia el habitual refugio natural en las rocas del acantilado pero, al llegar a él, fueron sorprendidos por un caza que les ametralló sin piedad. Este hecho de madre e hijo corriendo, cogidos ambos de la mano, ha quedado grabado a fuego en el fondo reptiliano de la conciencia del novelista. Desde este suceso, mi conjetura se refuerza con la enigmática dedicatoria de esta última novela: "Ahora sé por quién he escrito siempre. Pero mi verdadero mundo fue otro".

El ciclópeo superviviente de aquel trance te ha confirmado que sí, que así es, que hay una madre por detrás de la escritura.

Vivir y dejar vivir

Así es como, tras un sentido abrazo de despedida, abandonas la casa y vas comparando

su nombre anarco-literario de *Walden* con otros nombres kitsch de las casas vecinas. Nombres y cosas, nombres y casas, todos exactos. Por ejemplo: Kabitxo (jaulita), Gure izarra (nuestra estrella), Nere maitea (querida mía), Gure izarria (nuestro sudor), etc. *Walden* es otra razón más por la que te ha interesado Ramiro Pinilla y pensando en las motivaciones de este acrecentado interés extraliterario por el escritor has confirmado que aquel anuncio de B. Brecht bajo las grúas verdes de la Alhóndiga también era certero: "Antigua luna de Bilbao donde todavía el amor merece la pena". Así te lo ha sugerido el encuentro con Pinilla y con la musicalidad en tu mente de su pronunciación de la voz "cariño" doblas la esquina, que desde estas casitas te bajará hacia la estación de Metro. Y regodeándose en su entonación antigua de la voz "cariño" ya no le das tanta importancia a la pintada en el muro, junto al que acabas de caminar, y que insulta sólo a la gente cruel que la inscribió: *Borrokarako bizi, irabazi arte* (Vivir para la lucha, así hasta vencer). Un auténtico error de categoría porque lo humanamente sensato es luchar solamente para vivir, y así hasta morir.

Prosigue en tu mente la música de la palabra "cariño" como la pronunciaba Ramiro Pinilla mientras la ría riza en tonos verdes el cielo de azul-castilla con altos nimbos de algodón. No en vano hoy estamos en tierra de *hegoaize*.

ARMAND GATTI: AUSCHWITZ TRANSFORMADO EN ALFABETO

Armand Gatti (Mónaco, 1924) es el creador que ha dado una respuesta contundente a la pregunta angustiosa del filósofo alemán Theodor Adorno: *¿Es posible la poesía después de Auschwitz?*

Gatti abandona los estudios que cursaba en un seminario y, a los diecisiete años, se enrola en la resistencia contra el nazismo. Forma parte de un maquis donde un libro de poemas de Arthur Rimbaud o Henri Michaux tiene más importancia que la pistola compartida entre varios milicianos. Cae prisionero en un campo de concentración, lo condenan a muerte (sentencia incumplida por tener Gatti menos de dieciocho años), es deportado a Alemania y recorre mil quinientos kilómetros en su huida a pie. Participa como paracaidista en los combates de liberación. Cuenta las humillaciones sufridas cuando, acabada la guerra, hace algún gesto humano a un grupo de hombres derrotados.

En la posguerra, sus reportajes en diferentes medios (*Parisien Libéré*, *Paris-Match*, *France Observateur*, *L'Express*) impactan, y en 1954 recibe el premio Albert-Londres. Deja el periodismo cuando su prestigio es grande. Así explica a Marc Kravetz por qué elige la dramaturgia: «No sé si imaginas lo que pue-

de ser una representación teatral en un campo de concentración, los riesgos que supone, el compromiso que implica. Un día, un grupo de judíos lituanos y polacos montaron una pieza. Comenzaba con una larga salmodia, una suerte de oración murmurada, y, de repente, interrupción: *Ich bin* (Yo soy). Y continuaba el murmullo. De nuevo: *Ich bin*. Y la oración. *Ich bin*. Era el final. Los deportados-espectadores habían seguido en un silencio extraordinario, un verdadero fervor. He guardado un recuerdo muy fuerte de esa representación. Los políticos deseaban que el grupo modificase el texto. Proponían: *Ich bin, Ich war, Ich werde sein* (Yo soy, yo era, yo seré). Pensaban que de esa manera el mensaje sería más claro; los actores no cedieron: *Ich bin*».

Apadrinado por Henri Michaux, Erwin Piscator y Jean Vilar (director del Teatro Nacional Popular y uno de los pilares de la dramaturgia francesa del siglo XX), Armand Gatti desarrolla una obra amplia. Cincuenta piezas: *El niño-rata*, *Canto público ante dos sillas eléctricas*, *Los trece soles de la calle Saint-Blaise*, *La mitad del cielo y nosotros*, *El caballo que se suicida por el fuego*, *Crucifixión mestiza*, *Ópera con título largo...*

Pero a Gatti no le interesan los directores de escena y actores profesionales, tampoco el teatro como género comercial. Pone su obra en manos transgresoras. Uno de los textos, *La pasión del general Franco*, provoca la ira del gobierno dictatorial español y queda prohibido en la Francia democrática cuyo ministro de Cultura es André Malraux. Gatti lía los bártulos y se marcha a Alemania (1969-1971). Sin embargo, no guarda rencor: "Tenemos (Malraux y Gatti) dos cosas muy fuertes en común: por una parte, somos los únicos en llamar esperanza a la guerra (civil) de España; por otra parte, vemos la cultura como una catedral".

En Bélgica, en 1972, más de cien tractores, coches, camiones y remolques ocupan el espacio de la creación colectiva sobre la reforma agraria y, tres años después, en Montbéliard, propone a los obreros de Peugeot una *escritura plural* donde quedan representadas siete naciones de inmigrantes. Empieza entonces a trabajar con los excluidos del lenguaje: parados, drogadictos, prisioneros, proscritos. «Hemos nacido de la agonía de una estrella», escribe. Pero añade: «A pesar de todo, la tierra vencida da estrellas». Esos hombres aprenden a interrogarse sobre la identidad (¿quién soy?, ¿a quién me dirijo?), someten sus cuerpos a la disciplina (prácticas de kung-fu), estudian durante meses el significado de los textos, y al final gritan la palabra: «Pero que no debe pararse en el suelo (lugar de la caída). Nuestro palotes, cuando devienen caligrafías, deben atravesar la capa de los muertos rusos, cobayas anunciadoras de todos los exterminios, la capa de los muertos industriales, la capa de los niños que encuentran todos a un anciano que pudiera morir a su lado. Debemos ir más lejos. Tener el coraje del légamo, el coraje de la roca, el coraje del cuarzo, el coraje de la

resina y el del *archaeopteryx* en su provocadora y continua juventud geológica. Debemos atravesar, de una sola plumada en búsqueda, las tumbas de escamas, de conchas de hipocampo, de ámbar, y las primeras reflexiones del hueso que quiere convertirse en ala».

Toda la *tribu* se instala en los suburbios de las grandes ciudades (París, Marsella, Estrasburgo) o en la cárcel de Fleury-Mérogis, y allí difunde Gatti su escritura barroca y potente por la que desfilan el filósofo Giordano Bruno, el matemático Évariste Galois (fundador de la teoría de los grupos), muerto en duelo a los veinte años, el revolucionario Carlo Cafiero, el poeta Velimir Khlebnikov, el astrónomo Johannes Kepler, el anarquista Néstor Makhno, o el lógico Jean Cavaillès, ejecutado en la Segunda Guerra Mundial. Son piezas muy largas; en ocasiones abarcan veinte horas divididas en varios días de representación.

*Dad a los hombres
y a sus imágenes
su única dimensión habitable*
LA DESMESURA

La gran belleza formal de las obras incluye artes marciales. Los pronombres personales barren todo rastro de psicología. El escenario es casi siempre una excusa para remover la memoria de su experiencia en el campo de concentración. Y para las apariciones de una ballena y Augusto Gatti, el barrendero libertario asesinado, padre del escritor.

En la trayectoria final, Armand Gatti se ha adentrado en la ciencia. Usa referencias de la física cuántica de Max Planck y de las matemáticas modernas para que sirvan a la causa de los desposeídos. Ha sido importante su en-

cuentro con el físico Francis Bailly, con quien mantiene un intenso diálogo intelectual.

El gobierno francés le concede el Premio Nacional de Teatro (1988). Y después, en 2004, cuando se le otorga, por medio del ex ministro socialista Jack Lang, la medalla de mayor prestigio nacional, su respuesta es emocionante: «Esta medalla debes entregarla a mis muertos en el campo de concentración, porque ellos me han dado todas las palabras que escribo».

Destaca también como poeta y cineasta. Debuta en el cine con *El cercado*, que es además el título de un poema extenso, y sigue con

El otro Cristóbal, ambos premiados en el Festival de Cannes. *El paso del Ebro* completa el trío de largometrajes. Otra media docena de proyectos se esfuma en el mercado ruidoso.

Impresionan sus lecturas públicas. Lo vi declarar durante siete horas. Infatigable, con la sola cercanía de un perro que se llamaba Tao, un vaso de agua y los folios lanzados al suelo.

«Esta cama o diez, veinte, treinta ríos que fluyen de frente pueden convertirse en canto; es la palabra errante», dice en la contraportada de sus obras nunca completas.

FRANCISCO JAVIER IRAZOKI

Complainte des noms qui se dédoublent

Les personnages
d'un crime
sont-ils inamovibles ?
Temps ou espace,
vos noms errent à la recherche de ce que vous êtes.
Ils ne découvrent que la mort
 temps
ou espace.
Ceux qui ont écrit
pour la nier
et faire de vous des météores sans trajets
ont recommencé
toujours le même livre
sans pouvoir l'achever.
Que le crime soit vécu
par Dieu –encore
un nom à la recherche de ce que vous êtes–
ou par les hommes
c'est toujours le même livre
qui est écrit.
Dieu a besoin des hommes
de leur pain
de leur sel
et de leur vin.
Il n'est rien
sans eux.
Il n'est rien sans les personnages
d'un crime qui se dédouble
sans fin
à la recherche de vos noms.

Endecha de los nombres que se desdoblan

¿Los personajes
de un crimen
son inamovibles?
Tiempo o espacio,
vuestros nombres vagan en busca de lo que sois.
No descubren sino la muerte,
tiempo
o espacio.
Quienes han escrito
para negarla
y hacer de vosotros meteoros sin trayectos
han recommenzado
siempre el mismo libro
sin poder acabarlo.
Que el crimen sea vivido
por Dios –otro nombre
en busca de lo que sois–
o por los hombres,
siempre se escribe
el mismo libro.
Dios necesita de los hombres,
de su pan,
de su sal
y de su vino.
No es nada
sin ellos.
No es nada sin los personajes
de un crimen que se desdobla
sin fin
en busca de vuestros nombres.

Bitan banatzen diren izenen negarra

Krimen bateko
pertsonaiak
ezin al dira mugiri?
Denbora edo espazioa,
zuen izenak alderrai dabiltza zaretenaren bila.
Heriotza
denbora
edo espazioa baino
aurkitzen ez.
Bera ukatzeko
eta zuek ibilbiderik gabeko meteorito bihurtzeko
idatzi dutenek
behin eta berriro hasi dute
liburu bera
sekula amaitu ezinik.
Krimena
Jainkoak –beste izen bat
zaretenaren bila abiatzeko–
edo gizakiek egina izanagatik,
behin eta berriro liburu bera
idazten da.
Jainkoak behar ditu
gizakiak
ogia,
gatza
eta ardoa.
Deus ez da
horiek gabe.
Deus ez da
zuen izenen bila
sekula amaitu ezinik
bitan banatzen den krimenaren
pertsonaiarik gabe.

Chant de la révolution

Nous ne voulons plus
Que l'homme s'humilie
Qu'il enterre sa date de naissance
Sous une autorisation
De travail
Et troque celle de sa mort
Contre un permis de séjour
Une branche arrachée à l'arbre
C'est la terre qui perd ses poumons.
Nous ne voulons plus
Que l'homme soit plus petit que l'homme
Que son regard se brise
Sur la lumière du jour.
Nous ne voulons plus
Que ses mains soient à vendre
Chaque jour elles refont l'homme
Les jours de repos
Elles refont même Dieu
Avec des feuilles de paye
Construisant des villes d'acier
Elles ébranlent les sept jours du monde
Avec un grumeau de mâchefer.

Canto de la revolución

Ya no queremos
Que el hombre se humille
Que entierre su fecha de nacimiento
Bajo una autorización
De trabajo
Y trueque la de su muerte
Por un permiso de residencia
Una rama arrancada al árbol
Es la tierra que pierde sus pulmones
Ya no queremos
Que el hombre sea menor que el hombre
Que su mirada se rompa
Sobre la luz del día
Ya no queremos
Que sus manos sean del viernes
Cada día ellas rehacen al hombre
Los días de descanso
Incluso rehacen a Dios
Con nóminas
Construyen ciudades de acero
Ellas sacuden los siete días del mundo
Con un grumo de escoria.

Iraultza kanta

Ez dugu jadanik nahi
Gizona umila dadin
Jaiotza data ezkuta dezan
Lan baimenaren
Azpian.
Eta bere heriotzarena
Egoitza baimenaren
Truke ematea.
Zuhaitzetik erauzitako adarra
Birrikak galtzen dituen lurra da.
Ez dugu jadanik nahi
Gizakia gizakia baino txikiagoa izatea
Haren begirada haustea
Egun argiaren gainean
Ez dugu jadanik nahi
Haren ezkuak izan daitezen ostiralekoak
Egunero haiek berregiten dute gizakia
Jai egunetan ere
Hileroko soldaten bidez
Altzairuzko hiriak dituzte eraikitzen
Munduko zazpi egunak astintzen haiek
Zepa pikor batez.

TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL:
FRANCISCO JAVIER IRAZOKI
EUSKAL ITZULPENA:
FELIPE JUARISTI

PENTSAMENDUA ETA POESIA

FELIPE JUARISTI

1. Poesiaz hitz egitea ez da soilik hitzei, errimari edo aditzei buruz hitz egitea. Poesiaz hitz egitea poesia ez den zerbaitez hitz egitea da. Poesia beti harantzago dagoen zer baita: hitzez harantzago, pentsamenduaz harantzago, pasioez harantzago. Tristeziak eta pozak harantzago dago, bera baita tristeziari ezta ematen diona eta pozari arantzak jartzen dizkiona.

2. Filosofia ezagutza bilatzen duen literatura da. Filosofoa, Platonengandik hasita, idazle da. Idazle izatea kontu bat da; poeta izatea, bestea. Epikurori ez zitzaion poesia gustatzen; ez zen fidatzen. Poesia oso lotuta ikusten zuen pasioekin, ilusioekin, gezurrarekin, eromenarekin. Ezaguna da Platonek poetei buruz esandakoa.

3. Bai poesiak bai filosofiak pentsamenduren iturritik edaten dute. Pentsamendua pentsatzen dena da; eta poesia esaten dena. Poesia egitea, zentzu batean, pentsatzea da. Beraz, ezagutza modua dugu. Kant filosofoarentzat poesia arteetan nagusia zen.

4. Platonek zioen harriduratik sortzen dela filosofia. Esan nahi zuen gauza guztien aurrean sentitutako harridurak bultzatu zuela gizakia gauza horiei buruz galderak egitera. Eta gainera daiteke harridura horrek hunkitzen gaituenean sortzen dela poesia. Alfredo Pérez Alencartek

gai honetaz oso definizio ederra eman du: "Harridura da poetak ahortzi behar ez lukeen legamia". Munduak harritzen gaituelako segitzen dugu bizirik. Batzuentzat harridura eta miraria gauza bera dira. Egia da harritzeko artea gaitzeko zorian dagoela. Aldatu egin da gure begirada. Lehen bestea edo besteak ikusteko begiratzen zen; orain, gu ikusiak izateko. Poesia ere, gehienetan, miraria da, bizi dugun miraria.

5. Poesia poemak egiteko artea da; poema ez da poesia. Zerbait gehiago da. Leihu bat irekitzen digu, batzuetan txikia, besteetan handia, ingurukoa ikus dezagun. Jakiteke bagenekien zerbait esaten digu, eta aditutakoan soilik ezagutzen dugu.

6. Dylan Thomasek dio poesia idazten hasi zela hitzekin maiteminduta zegoela konturatutakoan. Ez da hori esaten duen poeta bakarra. Hitzek badute xarma eta enkantua. Liluragarriak dira batzuk, haurtzarora, edo zoriontsu izan garen garaira, eraman gaitzaketelako. Baina Dylan Thomasek esandakoa sentimentalkeria hutsa da. Hitzak hitzak dira eta iradokitzeke ahalmena dute. Hitz batzuk entzunda, gure irudimenak hegan egin lezake, eta ezagun ez ditugun tokietara abian joan. Baina maitemintzea beste kontua da. Pertsonak, normalean, per-

tsonekin maitemintzen gara. Eta jakinekoa da, maitemintzen dena poeta bihur daiteke. Niretzat hitzak esperientziaren emari dira, esperientziaren fruitu.

7. Borgesek zioen poesia saminetik sortua dela. Baina inon ez da esaten mingarri izan behar duenik. Gizakia bezpera hutsa da. Barena da; baita ez dena ere. Gerora begira bizi da. Desira hutsa da, eta bera ere bere desira da. Badaki hilkorra dela, eta horregatik saiatzen da bizitzen, zalantzen artean beti, izu eta beldurrez inguratutik. Batzuetan beldurraren baitan gordetzen da; besteetan beldurra gordetzen da haren baitan.

8. David Gonzalez poetarentzat poesia luzoz jantzitako andregaia da. Amurizak lehenago esan zuen, Euskal Herriko poeta, kanposantuko tronpeta.

9. Poesia zorion ekarle izan daiteke; edo zorion emaile ere bai, nondik begiratzen den. Zoriona da, gizakiaren helburu. Neurri batez, poesiarena ere bai. Ez dut esan nahi poesiak zorionaren bila joan behar duenik. Spinozak zioen idaztea maitasun ekintza zela. Maite dugunean ez gara tristezian erortzen. Baina poesia idazten ari naizen bitartean zoriontsu naiz. Gero, idatzi ondoren, zer naizen, beste kontua da.

10. Filosofiaren helburua mundua ezagutzea eta den bezala adieraztea da. Poesiaren helburua mundua eskuetan jartzea da.

11. Mundua esan dudanean, bizitza esan nahi nuen. Edo garaia, hobeto ulertzeko.

12. Antonio Machadorentzat poesia giza-kiak bere garaiarekin duen elkarrizketa da.

13. Aristotelesezt zioen poesian egia gehi-ago zegoela historian baino. Baina nik ez nituzke nahastuko poesia eta egia. Esan daiteke poetak egia esaten duela beti, baina ez dakiela beti egia esaten duenik. Ez baitago haren baitan

gezuraren eta egiaren arteko bereizketarik. Bere bizitzaz idazten duenean, irakurleak pentsa dezake harrapatua duela poetaren barne paisaia, edo poetaren barne pentsamendu eta sentimendu garden ageri zaizkiola, eta, egia den neurrian, ez da egia osoa: askotan gezurra ere bai. Baina gezurrak poetaren baitan egiaren formak ditu, egiaren aztarnak. Hori du jenerorik autobiografikoenak ere, ez dela sekula erabat argitzen nor den idazten duena, eta zeren ispi-lu ote den idatzitakoa. Irakurleak errealtatearen aldean jarri nahi luke poetak idatzitakoa, baina bera ere, gizaki izateagatik, galduta sentitzen da askotan ulertzen ez eta erasoka hartzen duen egunerokotasunaren aurrean.

14. John Fitzgerald Kennedyk behin esan zuen baldin eta baleude poesiaz ulertzen zuten politikari gehiago, eta politikaz ulertzen zuten poeta gehiago, mundua orduan bizitzeko politagoa izango litzatekeela. Freudek idatzi zuen poetak zerbait behar duela izan psikiatrarengandik; eta psikiatrak zerbait poetarengandik. Laburbilduz, eta Calderonen hitzak ekarri, denek amesten dute badirenaz, baina inork ez du ulertzen. Galdetu behar poetari ea politikari izan nahi ote duen, ala psikiatra. Ez dakit, iruditzen zait poetak gehienetan ez duela poeta izan nahi.

15. Robert Louis Stevensonek idatzi zuen poesia gizon arruntarengandik hurbil zegoe-la, alegia kaleko gizonarengandik. Poesiaren lehengaiak hitzak dira, eta hitz horiek osatzen dute bizitzaren dialektoa. Stevensonek hitzei kaleko balioa ematen die, baina poetak kaleko hitzak erabiltzen baditu ere, kaleko giroa gainditzeko da, edo bera hausteko, bertan zirrikitu bat egiteko, brexa bat.

16. Arrazoimena erabilia idatz daiteke poesia, baina ez du poesiak arrazoimena ordezkatuko. Lor daiteke arrazoimena eta poesia berdintzea, alegia mitoa eta logosa batzea.

Parmenidesek egin zuen bezala. Maria Zambra-nok idatzitako testu labur batean dio: “Banatu beharra dago logosa sabel barnetik: izan ere Arrazoimen hitza oso abstraktu bilakatu da, eta ez da Logosaren itzulpen fidela”.

17. Pentsamenduaren eta poesiaren artean hari bat baino gehiago daude. Zer zor dio Heideggerrek Hölderlini? Eta Proustek edo Peter Handkek Bergsoni? Zergatik esan zuen Wittgensteinek *Tractatus* bertotan idatzia behar zuela? Zer geratuko litzateke Nietzcheren pentsamendutik, poesiaren arnasa kenduz gero?

18. Hölderlinentzat filosofia poeten erretira tokia zen. Garcia Monterorentzat poesia neguko kuartela. Biek esan nahi dute lasaitasunean hausnartzeko gaiak direla bai poesia bai filosofia ere. Baina filosofia ezin da jarri poesiaren zerbitzuan; baina bi poesia filosofiarren zerbitzuan.

19. Salvatore Quasimodo poetak, Nobel Saria irabazi zuenak, idatzi zuen filosofoak poeten etsai naturalak zirela. Zer da etsaia izatea? Zer da naturala izatea?

20. Heideggerrek ordea ez zuen bereizketa handirik egiten poesiaren eta pentsamenduaren artean. Bien egia bakarra zela baieztatu zuen. Baina zer da egia?

21. Batzuentzat bizitza tokiak dira, ez jendeak. Pentsamenduak bere tokiak ditu, poesiak ere bai. Baina niretzat poesia jendeak dira. Baina badira beste iritziak. Rene Char poetak esan zuen poesian abandonatzen den tokia bizi izaten dela.

22. Distantzia gordetzea ere bada poesiaren lana. Baina ez da beti posible. Poeta gizaki da, eta zaila zaio neutral, aseptikoa azaltzea.

23. Esperientzia, adin bat dugunontzat, gehiago da errealitatea baino. Baina poesiak ezin du errealitatea ahanzi. Baina horrek ez du esan nahi errealitatea gordina bada, poesiak gordina izan behar duenik edo, samurra bada, samurra izan behar duenik.

24. Sentimentalismoa sentimenduaren porrota da; abstrakzioa pentsamenduarena; eta errealismoa errealitatearena bezala. Poesiaren porrota lirismoa da.

25. Poeta munduan bizi da; garbi dago hori. Hain garbi ez dagoena da ea mundu bakarra bizi ote den haren baitan. Poetak mundua maite du.

26. Miresten ditugun poetek zer irakurtzen zuten jakinda, uler daiteke haien poesia. Rilkek Kierkegard; Wallace Stevensen Platon; T. S. Eliotek Bergson; Goethek Spinoza.

27. Askotan entzuten da garai txarra dela poesiarako. Ez da esaten poesiaren garai txarrak gizakiarenak ere badirela. Malenkonia da poetaren paisaia, gehienetan. Poetak mingarri zaigun egia esaten du; gure izuak, gure saminak, gure gorabeherak kantatzen ditu.

28. Chantal Maillard poetak dio filosofia goitik behera jaisten den artea dela; poesia, berriaz, alde guztietara zabaltzen dena.

29. Surrealistek hitzak paperaren gainean idazten dituzte, barnean daramaten kaosetik aterata bezala; ez dituzten ordenatzen, haienetzat kaosa ordena baita. Niri harrokeria galanta iruditzen zaizkio pentsatzea gure barneko kaos horretan egosten den edozein hitz edo pentsamendu interesgarri izan daitekeenik.

30. Poemarik onena giza gorputza da.

POÉTICA DE LA REALIDAD, DEL SUEÑO Y DEL YO (FRAGMENTOS)

JOSÉ ÁNGEL HERNÁNDEZ

Las culturas podrían definirse como el conjunto de inaprensibles y cambiantes formas con que los grupos humanos se hacen, mediante permanentes creaciones materiales e ideales que conforman sistemas para sobrevivir, para aprehender la vida, para ser.

Desde el punto de vista pragmático, no es relevante la veracidad u objetividad de unas construcciones simbólicas, sino su eficacia social o individual. La fe y, en su caso, los rituales, pueden ayudar a un enfermo. Un constructo etnogenético puede coadyuvar a la cohesión social o a embarcar en una guerra... La eficacia de las construcciones es lo que interesa. Qué duda cabe que las construcciones compactas y uniformes son más eficaces, puesto que no hay resquicio para la duda, para la crisis de identidad o de sentido. Así, las sociedades complejas, con su pluralidad de universos simbólicos, junto a expresiones de anomia, viven el renacer de cultos, adhesiones fanáticas a grupos y a comunidades... La necesidad humana de "pertenecer a algo" reclama vínculos más profundos y emotivos que los proporcionados por la economía de mercado y nuestras instituciones. En momentos de crisis, estas tendencias, unidas al humano deseo de sentimiento de seguridad, pueden echarnos en

brazos de pesadillas reales en forma de sueños de un reenraizamiento sociocultural melancólico, de una adhesión-exclusión forjada o inducida, afectiva y efectiva, mediante la manipulación psicosocial del miedo (y otras emociones y necesidades mencionadas), para la cual, los medios de comunicación de masas y otros agentes se muestran tremendamente eficientes y predispuestos.

*Davant d'una bandera,
sijofos cop de vent,
sempre m'aturaria
molt religiosament.*

Ante cualquier bandera,
si una ráfaga fuese,
siempre me detendría
muy religiosamente.

• • •

Si consideramos la eficacia simbólica y la arbitrariedad de tantas construcciones simbólicas (incluyendo símbolos modernos a los que se consagran vidas y muertes) la perplejidad quizá sea una reacción lógica. Si, además, analizamos la relativa facilidad con que hoy pueden fabricarse

símbolos desde los intereses más variados, quizá lo que se imponga sea una cierta sensación de vértigo.

• • •

Las ideologías cumplen funciones parecidas a las religiones. El vacío que dejan puede provocar anomia. Una ideología aporta esperanza y sentido, como la religión. Geertz cita a Weber y a Bentham:

imponer significación a la vida es el fin primordial y la condición primaria de la existencia humana.

Quizá la propia búsqueda sea el sentido, pasados ya los tiempos de *imponer*.

• • •

Ciertamente, no podemos hacer otra cosa, al parecer, que buscar... El propio Nietzsche llega a afirmar:

Tendremos necesidad, en algún momento, de nuevos valores...¹

• • •

Se trata, en cierto modo, de una poética de la realidad. Mas, como en el mundo de la palabra, es tarea ardua. Se hará desde aproximaciones y esquemas conceptuales y teóricos diversos, cada uno de los cuales, haciendo énfasis en unos aspectos, desvelará sólo en parte las preguntas. Porque, más que de respuestas, una poética se fundamenta en preguntas, las preguntas que una sociedad y, en sus diversas voces, un poeta, intenta encontrar. *No hay más respuesta que emprender nuevas dudas.²* Quien necesite respuestas, siempre tendrá donde elegir; aunque lo más probable es que elijan a

destiempo por él las respuestas preestablecidas. Podemos cambiar el nombre o la imagen que representa a los dioses, o a las ideas, pero seguirán siendo construcciones humanas. Cuando hay necesidad de buscar algo, o se encuentra, o se construye, efectiva y afectivamente.

• • •

El sueño podría, por tanto, ir consistiendo, a fuer de derrumbes innumerables de construcciones de cartón piedra, en ser. Esto enlaza con la siguiente poética en la que quisiera entrar, la del yo. Pero, como seres sociales que somos en esencia, por lo que sobrevivimos y llegamos a constituirnos, con la palabra, el pensamiento y la creatividad como las fibras y los huesos de este ser, no podemos rehuir el cultivo del aspecto social sin deshumanizarnos.

En este inicio de milenio, a fuer de derrumbes innumerables de construcciones de cartón piedra, se dan circunstancias propicias para la construcción de sentido aunque, como es habitual en nuestra especie, también para evitarlo con la globalización del sinsentido, la destrucción y el horror. La coexistencia del autoengaño personal y colectivo en forma de religiones, ideologías o cientifismos diversos parece inaugurar esta era de la llamada aldea global, no sin fenómenos que fuerzan la preeminencia de uno u otro tipo de heteroengaño a la hora de preservar, justificar o instigar las eternas lacras de la humanidad: la guerra y la miseria.

• • •

Pueblos de latitudes diversas nombran a los miembros de su tribu con una palabra que significa "hombre". Supuestamente, en nuestras sociedades "avanzadas" los idiomas deberían precisar, a partir del conocimiento de la práctica tota-

lidad de las culturas y de los pueblos del planeta y de la complejidad de nuestras propias sociedades. Mas las conceptualizaciones excluyentes persisten: "Nosotros los..." Un mandamiento ordena "amar al prójimo como a ti mismo". Quizá el sentido etimológico del término "prójimo" sea más fácil de asimilar, como ocurre con la palabra tolerancia, que remite a "tolerar", es decir, a soportar. Porque en el palimpsesto de la vida...

*Se torna a odiar lo otro y el otro,
maestro,
barrenando la esencial heterogenei-
dad del ser.*

• • •

Quizá se ha comenzado demasiadas veces la casa por el tejado. En la necesidad histórica de rebeldía ante situaciones inhumanas, ante estructuras de dominación que imponían condiciones insoportables, los cambios se focalizan en la estructura, pero sin lograr alterarla esencialmente, puesto que los agentes del cambio no encuentran otra solución en esas circunstancias que colocarse en la cúspide de la estructura social, supuestamente en beneficio de los que seguirán en la base. El proceso de burocratización está servido de antemano. Quizá los esfuerzos debieran focalizarse, por una parte, en la libertad para el cambio personal y, por la otra, en la construcción de valores humanos comunes y consensuados sin derecho a veto, aunque relativizando el relativismo.

• • •

Pero... ¿no reside en la propia esencia del símbolo la previsibilidad de sus sucesivos momentos? Al menos en las construcciones simbólicas conocidas hasta nuestra época, a pesar de algunas pretensiones de universalidad, se viene a revelar su carácter dual: cohesionador y excluyente, así como sus diversos momentos:

*Tras la "ruptura profética" (Weber),
pasado el primer ímpetu, el "carisma
se convierte en rutina". Esto enlaza
con la noción de Freud de "la obli-
gación de la repetición", proceso
por el cual, las formas de inspiración
que se han generado en algunas
experiencias de *communitas*, se han
repetido en mimesis simbólica y se
convierten en formas rutinarias de la
estructura.³*

Por tanto, la tarea del pensamiento sería continuar siempredudando.

• • •

Quizá hemos llegado al punto de intentar

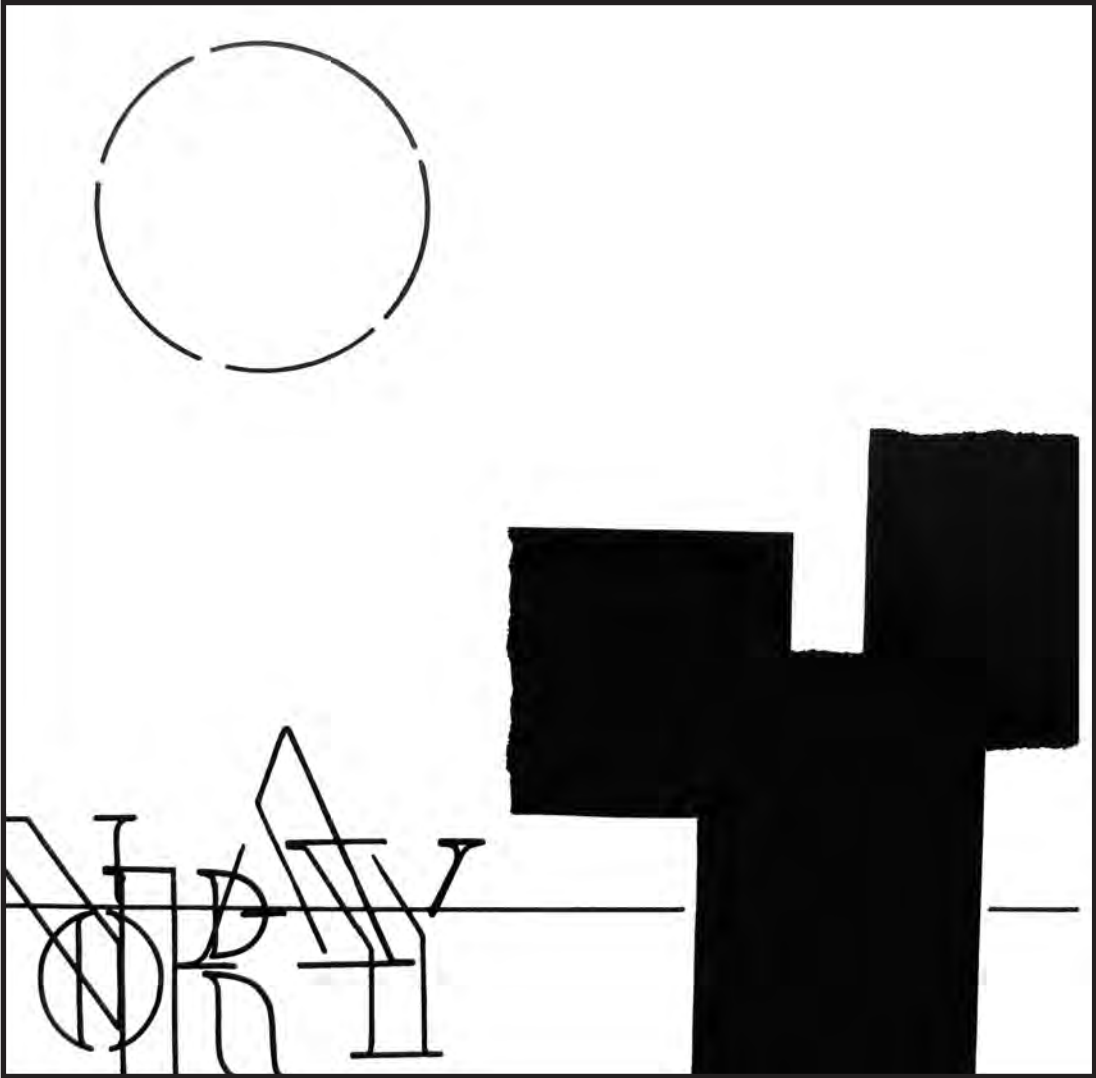
*Cambiar pequeñas cosas
para que nada siga igual.
Porque no es menos su primer
fonema
que lo que abarcará
nuestra locura.*

NOTAS:

¹ Friedrich Nietzsche (1998): *El nihilismo: Escritos póstumos*. Península.

² J.A. Hernández (1999): *Inercia de arena*. Tarragona: Cuadernos de la perra gorda.

³ Víctor W. Turner (1993): por Bohannani Glazer.



LA SECESIÓN DE ESPAÑA. BASES PARA UN DEBATE DESDE EL PAÍS VASCO

FRANCISCO RUBIO LLORENTE

JOSEBA ARREGI ARANBURU (coordinador) (2014): *La secesión de España. Bases para un debate desde el País Vasco*. Madrid: Tecnos.

Este libro colectivo, en el que Joseba Arregi ha actuado como coordinador y, en cuya publicación han colaborado la Diputación Foral de Álava y la Fundación Mario Onaindia, tiene su origen en unas Jornadas organizadas por esta misma Fundación, y parte de la idea de que el argumento tozudamente empleado por las instituciones del Estado (y no sólo por ellas, cabría añadir) para rechazar las pretensiones independentistas de los nacionalismos catalán y vascos es insuficiente e incluso contraproducente. No basta con repetir una y otra vez que esas pretensiones no tienen cabida en la Constitución.

Para defenderla adecuadamente, y esta es la tesis central del libro, hay que “dotar al Estado español de instrumentos legales que, sin poner en duda la residencia de la soberanía en el pueblo español, permitan conocer la dimensión real del cuestionamiento de la Constitución a través de un procedimiento legal de consulta, procedimiento en el que la dirección y la autoridad en todos los aspectos significativos, queden en manos de las instituciones que representan al conjunto, es decir, el Parlamento español y el Gobierno central”.

Para enmarcar adecuadamente esta tesis, el trabajo que la desarrolla, obra de J. M^º. Ruiz

Soraa, va seguido de otros seis. La mitad de ellos sobre problemas específicos del País Vasco; los otros tres sobre cuestiones más generales de la secesión.

Todos, a mi juicio, de excelente calidad. En relación con los trabajos dedicados al País Vasco, ese juicio se apoya sólo en la agudeza y coherencia del razonamiento y la solidez de los datos y la bibliografía que la apoyan, pues tratan de cuestiones de las que poco sabía antes de leerlos, y lo que ahora sé, a ellos se lo debo. Y no es poco lo que he aprendido, de Rodríguez Mora, las negativas consecuencias económicas que la secesión tendría para el País Vasco, aun en el supuesto improbable de que tras ella mantuviese con España una relación tan estrecha como la que ésta tiene hoy con Portugal. De Múgica, lo absurdo de una política lingüística que, llevada a sus últimas consecuencias, separaría al País Vasco, no sólo de España, sino de la América de lengua española, con la que tantos vínculos tienen los vascos y en la que tantas huellas han dejado a lo largo de cinco siglos. Y he aprendido sobre todo de Castells Arteche, que ha logrado sintetizar en treinta y seis páginas una historia completa de los avatares del particularismo vasco, apoyada en datos documentales y una formidable bibliografía. Un

trabajo ejemplar también por la distanciada objetividad con la que expone sus críticas.

Más próximos de los saberes propios de mi oficio de constitucionalista están, además del de Ruiz Soroa, los trabajos en torno a la secesión. Las técnicas utilizadas para ponerla en práctica en Canadá y en Escocia, el principio de las nacionalidades, que se invoca para justificarla y las previsibles consecuencias que respecto de la pertenencia a la Unión Europea tendría la secesión de uno de los estados miembros. El trabajo dedicado a esta última cuestión es estimable, y muy sólida su crítica a los argumentos “doctrinalmente inexactos e inconsistentes” que sostienen la tesis de que el Estado secesionado tiene derecho a mantenerse en la Unión. La rotundidad de la conclusión se ve debilitada sin embargo por la evocación de una posible solución “pragmática” que les permitiera incorporarse de inmediato a ella. Los casos que ofrece como ejemplos del pragmatismo con el que la Unión Europea podría abordar la incorporación de los nuevos estados, nada tienen que ver con la secesión. En el de Groenlandia no se trataba de sumar un nuevo Estado a la Unión, sino por el contrario, de sacar del ámbito territorial de aplicación del Derecho Europeo a parte del territorio de un Estado miembro. En el de la reunificación alemana, de extender la aplicación de ese Derecho a todo el territorio de uno de los estados fundadores de las Comunidades Europeas, cuya Constitución preveía ya entonces la posibilidad de esa ampliación territorial.

El estudio sobre el final del Imperio Austro Húngaro y la Doctrina Wilson que Joseba Arregi ha echado sobre sus hombros es tan apasionante e importante que al final sabe a poco y creo que no será el único que al terminar de leerlo piense que, si otras ocupaciones no se lo impiden y tiene fuerzas para ello, debería conti-

nuarlo con otro más extenso sobre este momento trascendental de la historia de Europa. La sustitución del Imperio Ruso por el Soviético y el estallido del Austrohúngaro pusieron punto final al orden instaurado un siglo atrás, en el Congreso de Viena, y el creado para sustituirlo, basado en el principio de las nacionalidades, sólo logró mantenerse más mal que bien por apenas veinte años para terminar en la tragedia de la Segunda Guerra.

Un principio cuya aplicación estricta llevó paradójicamente a la creación de estados multinacionales en los que la convivencia entre minorías era menos fácil que en el pasado, en el seno del Imperio y que los vencedores no dudaron en dejar de lado cuando su aplicación llevaba a consecuencias políticas no deseadas. La Silesia alemana pasó a ser polaca contra la voluntad expresa de sus habitantes, y las Islas Aland siguieron formando parte de Finlandia aunque aproximadamente el 95% de sus habitantes hubieran manifestado en dos referéndums sucesivos su voluntad de incorporarlas a Suecia.

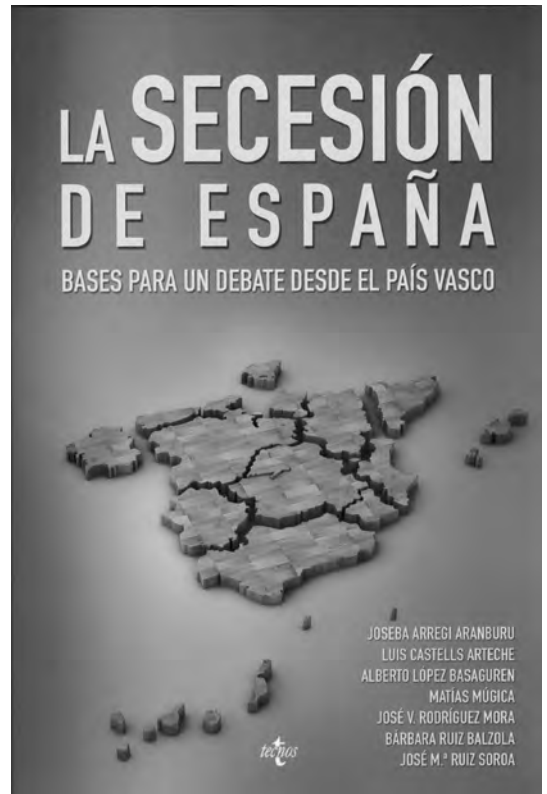
La historia contrafáctica es una pérdida de tiempo, pero no es irrazonable pensar que la de Europa hubiera sido muy distinta y mejor si, como intentó el socialista austríaco Karl Renner, la relación entre nación y territorio se hubiera entendido de manera distinta. Una tesis implícita también en la oferta que, ya al final de la Guerra, hicieron Alemania y Austria de aceptar los Catorce Puntos de Wilson, si el Décimo era interpretado, de acuerdo con su tenor literal, de manera que el principio de las nacionalidades se considerara satisfecho con la concesión de autonomía.

López Basaguren, el constitucionalista español que más tempranamente y más de cerca ha estudiado el frustrado proyecto de secesión de Escocia y el “modelo” canadiense que en él se

aplicado, explica con buenas razones que –aunque en las democracias liberales no hay derecho a la secesión, lo diga o no la Constitución, ni la secesión puede ampararse en el derecho de autodeterminación tal como está configurado por el Derecho Internacional–, el principio democrático ha alumbrado un nuevo paradigma que no obliga a los estados a consagrar el derecho de sus partes a la secesión, pero sí a tomar en serio la petición de estas y a explorar las vías para satisfacerla. Según este paradigma, cuya mejor expresión hasta ahora es el célebre Dictamen de la Corte Suprema del Canadá, cuando tal petición es firme, continuada y clara, el Gobierno del Estado está obligado a entablar negociaciones de buena fe con el del territorio que aspira a la secesión, para estudiar la posibilidad de acordarla bilateralmente. Una obligación de procedimiento, no de resultado, pues junto al principio democrático, esas negociaciones han de tener en cuenta otros tales como el de legalidad (*rule of law*), constitucionalismo, federalismo y respeto a las minorías y el eventual acuerdo sólo dejará vía libre a la secesión tras una reforma constitucional que en el caso del Canadá ha de ser aprobada por las demás provincias.

En el trabajo que encabeza el libro, Ruiz Soroa comienza por una demoledora crítica de los argumentos actualmente utilizados, sobre todo en Cataluña, para justificar la secesión como ejercicio del derecho de autodeterminación, o de un “derecho a decidir” directamente derivado del principio democrático.

La interpretación coherente de los textos internacionales que consagran el derecho de autodeterminación evidencia que éste es realmente un derecho al gobierno democrático y por tanto sólo justifica la independencia cuando este no existe. El supuesto derecho a decidir, es, a su vez, un “trampaconcepto”, una falacia lógica y



democrática a la que sólo cabe dar respuesta cuando se precisa cuál es la cuestión a decidir. Para hacerlo derivar del principio democrático hay que introducir en el razonamiento un dato empírico que nada tiene que ver con él: un demos cuya existencia no puede apoyarse en la voluntad de la mayoría porque esta sólo puede invocarse si se da por supuesta esa existencia.

Pero si la secesión no es contenido de derecho alguno, sí puede ser objetivo de una aspiración política legítima en torno a la que, por exigencia del nuevo paradigma, debe abrirse debate.

La postura de quienes afirman que en España ese debate es ilícito, o jurídicamente sin sentido, porque ese nuevo paradigma es incom-

patible con el principio de indivisibilidad de la Nación consagrado en el Artículo Segundo de la Constitución sólo puede sostenerse desde la ignorancia, culpable o no, de nuestro Derecho Constitucional. Es cierto que el tenor literal de este precepto hubiera permitido ver en él un límite implícito a la reforma constitucional, pero tampoco impide interpretarlo en sentido contrario y esto es lo que de manera continuada, desde sus primeras sentencias a las más recientes, ha hecho el Tribunal Constitucional. A lo que, se me ocurre, cabría añadir que de este modo también lo ha interpretado la Administración, que nunca jamás, a lo largo de los años, han puesto reparo alguno a la existencia y funcionamiento de partidos cuyo objetivo, primero o último es lograr la independencia de Cataluña o del País Vasco.

Más extendida está sin embargo la tesis de quienes, sin negar la licitud del debate, lo rechazan por innecesario e inconveniente. La Constitución no prevé la secesión, pero precisamente porque la reforma de la Constitución es posible, quienes la quieran deben limitarse a proponerla, sin referéndums, ni negociaciones previas, ni otras garambainas. La tesis es jurídicamente correcta, dice Ruiz Soroa, pero políticamente incompleta e insuficiente. Ciertamente es que la decisión final ha de quedar en manos del pueblo español, pero, tal como hoy se lo entiende, el principio democrático no sólo exige que se abra debate sobre ello, sino que se intente resolver las diferencias mediante "métodos de composición que atiendan a todos los principios en juego". Quienes quieren la secesión no tienen derecho a obtenerla, pero sí a que se les de una respuesta razonada,

Por su tosquedad y su simplismo, el argumento que se limita a oponer a la secesión la muralla de la Constitución es muy débil para combatir el secesionismo. Y no sólo débil, sino contraprodu-

cente, en la medida en la que debilita también la legitimidad democrática de nuestro sistema constitucional.

Para ser eficaz, la polémica frente al secesionismo ha de ser más matizada, menos rotunda y ha de construirse sobre el nuevo paradigma. El primer paso a dar ha de ir encaminado por ello a verificar el apoyo que la aspiración de secesión tiene en la sociedad implicada. En la última de las Conclusiones, el autor afirma que: "El peor error que puede cometer una política unionista...es el de identificar apriorísticamente la idea de referéndum con la de independencia y por ello asumir el referéndum como amenaza. Una consulta de los deseos de los ciudadanos es también una posibilidad a favor de la unión".

En este punto, la opinión de Ruiz Soroa coincide con la que en revistas académicas o en la prensa diaria hemos sostenido, que yo recuerde ahora, Fran Caamaño, Francesc de Carreras y yo mismo. Pero su tesis, expuesta por primera vez hace un par de años, es mucho más compleja y más audaz. No se trata sólo de posibilitar el referéndum, sino de hacerlo necesario como primer trámite en todo procedimiento de reforma constitucional que conduzca (o pueda conducir) a la secesión.

Espero no ser inexacto en el intento de sintetizar su pensamiento, que parte de la muy verosímil afirmación de que aunque se admita que el Artículo Segundo de la Constitución puede ser objeto de una reforma constitucional, si ésta ha de ser previa al debate sobre la secesión, no será nunca posible puesto que resulta inimaginable el consenso necesario para llevarla a cabo. Para sortear este obstáculo insalvable y juridificar el tratamiento de las demandas de secesión, el único camino es el de regular su ejercicio como un paso procedimental previo a la reforma constitucional. Una regulación para la

que bastaría una “Ley reguladora de los trámites previos necesarios para poner en marcha la iniciativa de reforma constitucional en los supuestos que afecten a la unidad nacional”, cuyo contenido posible se describen a grandes rasgos en un par de páginas (33 a 35). Sólo una vez concluida esa tramitación, y sólo si con ella se ha logrado llegar a un acuerdo aprobado por el Congreso, podrá iniciarse el procedimiento de reforma constitucional, que en último término habrá de ser aprobada en referéndum.

El razonamiento con el que se defiende la tesis es claro y bien trabado, pero yo traicionaría la confianza que su autor ha puesto en mí, si ocultara las debilidades que, tanto desde la perspectiva formal como desde la material, creo ver en ella.

Para defender la posibilidad de regular mediante ley una tramitación previa a la reforma constitucional, Ruiz Soroa recurre a la idea de que el legislador puede hacer todo aquello que la Constitución no le prohíba, una idea que yo también he utilizado para sostener la licitud de regular mediante ley la autorización de referendums en el ámbito de una Comunidad. Pero esta idea sólo es válida, como es obvio, cuando la regulación constitucional de la materia no excluye explícita o implícitamente la intervención del legislador, y en este punto hay una profunda diferencia entre una materia, cuya regulación deja la Constitución (artículo 92) por entero en manos del legislador, y otra cuya regulación constitucional es tan minuciosa que no deja hueco para la intervención legislativa.

Una diferencia que sin duda negarán los muchos colegas que me han criticado porque, a su entender, el texto del artículo 92 de la Constitución excluye cualquier forma de referéndum consultivo que no sea el que expresamente se menciona allí, pero sinceramente creo que esta

objección es insostenible, tanto desde el punto de vista de la Teoría de la Constitución como desde el de nuestro propio derecho positivo. La objeción choca, en primer lugar, con el principio teórico básico del Derecho Constitucional, muchas veces recordado por nuestro Tribunal, de que la relación entre Ley y Constitución es radicalmente distinta a la que media entre ésta y el reglamento, pues el legislador, como representante de la soberanía nacional, no requiere ser habilitado por la Constitución y actúa con libertad dentro del marco de ésta. Desde el punto de vista del derecho positivo, la objeción choca con preceptos tales como el contenido en el artículo 149, 1. 32. de la Constitución, que atribuye a la competencia exclusiva del Estado la autorización de los referendums, atribución que no tendría sentido si sólo el Estado pudiera convocarlos, o en la Disposición Adicional de la Ley reguladora de las Modalidades del Referéndum que remite a la Ley del Régimen Local la regulación de los municipales.

Por el contrario, el Título X de la Constitución, que regula el procedimiento para reformarla, no contiene remisión alguna a la ley y es tan detallado que es difícil que no resulte modificado por cualquier norma legal que incida sobre esa misma materia y que sería por eso inválida. Para salvar ese riesgo, Ruiz Soroa propone una regulación que se limita a la tramitación a seguir antes de iniciar el procedimiento de reforma, pero me temo que pese a ello incide y no poco sobre él. Si se logra el acuerdo de cuantos participan en ella, esa tramitación previa obliga a la presentación de una iniciativa de reforma constitucional, que por el contrario no podrá hacerse si tal acuerdo no existe. Aunque no se nos dice qué instancia sería la obligada a presentar la iniciativa, es evidente que ésta habría dejado de ser un acto libre para convertirse en un acto

obligado y que, en caso de que la tramitación previa no se hubiera visto coronada por el éxito, se verían privados de ejercer su facultad de iniciativa sobre esta materia todos los órganos que de acuerdo con la Constitución la tienen. En definitiva, la regulación previa crea realmente un nuevo procedimiento de reforma.

Y todo esto, con muy escasa utilidad, pues no hay modo de forzar jurídicamente el cumplimiento de la obligación de negociar de buena fe sobre la secesión y sus términos, que es la piedra clave de esa regulación legal. Aunque, como testimonia su obra, Ruiz Soroa no es sólo eso, es sin duda un formidable jurista, pero la naturaleza de las cosas impone a la juridificación de la política límites que no basta el talento a derribar.

Cuando tuve el honor de presentar este libro en Madrid, bromeé con la ambivalencia de su título, aunque realmente muy ajeno a nuestro mundo habría de estar quien al leerlo pensara que España era el sujeto activo de la secesión. No por espíritu de simetría, pienso que tal vez ahora tenga sentido concluir mi reseña con una reflexión sobre la imagen de portada de una España fragmentada en Comunidades. Una imagen de indiscutible calidad estética, pero que puede llevar a creer que la secesión de España

es un problema que afecta a todas sus partes del mismo modo, lo que sin duda no es cierto.

Nadie puede pensar en efecto que la mayor parte de nuestras Comunidades Autónomas pueda proponerse jamás secesionarse de España, o ni siquiera imaginarlo. Ciertamente es que el futuro no está escrito y puede traernos cosas que hoy juzgamos imposibles. En un discurso pronunciado en Valladolid en 1931, Azaña afirmó que era inconcebible que Castilla quisiera convertirse en Región Autónoma porque eso iría contra su propio ser y ahí la tenemos partida en dos Comunidades Autónomas distintas. Pero si bien se piensa, esta realidad de hoy no invalida el pensamiento de Azaña. Las dos Castillas no son autónomas por iniciativa propia, sino por haber aceptado y puesto en práctica, en algún caso no sin protesta, lo dispuesto por el Gobierno y las Cortes Generales. No para distanciarse de España, sino porque España así lo quiso. El riesgo real no es el de que las Castillas (o Aragón, o Extremadura o Andalucía, o la mayor parte de las Comunidades) quieran separarse de España, sino el de que su identificación con ella sea tan profunda y excluyente que anime en otros el deseo de hacerlo.

*(Ex Presidente del Tribunal Constitucional.
Ex Presidente del Consejo de Estado)*

LIBROS CONTRA EL OLVIDO. ETA, LAS VÍCTIMAS DEL TERRORISMO Y GESTO POR LA PAZ

GAIZKA FERNÁNDEZ SOLDEVILLA

José María Ortiz de Orruño y José Antonio Pérez (coords.) (2013): *Construyendo memorias. Relatos históricos para Euskadi después del terrorismo*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Eduardo Mateo y José Antonio Pérez (coords.) (2014): *Políticas de memoria. Qué, cómo y para qué recordar*. Vitoria: Fundación Fernando Buesa e Instituto de Historia Social Valentín de Foronda.

Martín Alonso (coord.) (2012): *El lugar de la memoria. La huella del mal como pedagogía democrática*. Bilbao: Bakeaz.

Galo Bilbao, Francisco Javier Merino e Izaskun Sáez de la Fuente (2013): *Gesto por la Paz. Una historia de coraje y coherencia ética*. Bilbao: Bakeaz.

José Ángel Etxaniz (2014): *Rompiendo el silencio: 25 urte bakegintzan (1988-2013)*. Bilbao: Gesto por la Paz (Gernika-Lumo) - Bakearen Arbola.

Javier Marrodán (dir.) (2013): *Relatos de plomo. Historia del terrorismo en Navarra, 1960-1986*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

Ignorada por un creciente sector de la ciudadanía vasca, aislada internacionalmente, cercada por las fuerzas policiales y con su brazo político estrangulado por la Ley de Partidos, el 20 de octubre de 2011 ETA anunció el “cese definitivo de su actividad armada”: desistía de continuar protagonizando la tragedia que durante 52 años ha asolado España y cuya consecuencia más visible han sido sus alrededor de 850 víctimas mortales. La disolución de la banda todavía no se ha materializado, mas todo parece indicar que se trata de un paso irreversible. Tarde o temprano este tipo de terrorismo desaparecerá definitivamente de escena, dejando de ocupar las portadas de los diarios y el discurso de los políticos. Entonces ETA no será más que un recuerdo, pero ¿qué tipo de recuerdo exactamente?

En un escenario adverso para la democracia parlamentaria (crisis económica, alto índice de paro, descrédito de los partidos y las instituciones, etc.), el fin de la violencia etarra ha colo-

cado a la ciudadanía vasca y navarra ante una compleja disyuntiva, la de qué hacer con su pasado. Se distinguen, como poco, cuatro salidas a tal encrucijada. En primer lugar, ligar el terrorismo etarra con el nacionalismo vasco en su conjunto, como si uno fuera consecuencia directa del otro. En segundo término, una tentadora amnesia colectiva, que se resume en una conocida metáfora: pasar página cuanto antes, sin haberla leído primero. El olvido supone repetir aquel gesto cobarde que caracterizó a una parte de los vascos y navarros mientras algunos de sus conciudadanos eran perseguidos y asesinados durante los “años de plomo”: mirar hacia otro lado, como si no hubiera ocurrido absolutamente nada.

El tercer camino pasa por la asunción acrítica de la narrativa del “conflicto vasco”, cuyo argumento central consiste en que los (invasores) españoles y los (invadidos) vascos llevan siglos sosteniendo una intermitente guerra étnica de la que ETA sería la última manifestación. Tal relato se presenta en dos variantes. Por un lado, la ver-

sión dura, que está en los cimientos intelectuales del terrorismo etarra y que lleva años propagándose desde el entorno cultural de la “izquierda abertzale” (patriota). Por otro lado, la versión blanda: la ambigua equidistancia entre “todas las violencias” (la de ETA y la del Estado) simétricas e igualmente responsables del drama, teoría que, utilizando el término de Martín Alonso, han promocionado organizaciones “etnopacifistas”¹ como *Elkarri*, *Lokarri* y *Baketik*.

La cuarta alternativa es hacer un (eventualmente doloroso, pero cauterizador) examen crítico de nuestro pasado reciente. Para lograrlo, entre otras cosas, es indispensable divulgar lo máximo posible los trabajos que al respecto elaboran los historiadores y otros científicos sociales. Gracias a su seriedad, rigor y método, están entre los mejor capacitados profesionalmente para contar a la sociedad vasca las verdades incómodas, evitando que estas queden sepultadas por una visión del pasado sesgada y parcial: la ya mencionada narrativa del “conflicto vasco”. En tal sentido, durante el último lustro se han publicado bastantes obras de calidad referentes a ETA y sus secuelas, aunque la mayoría no han tenido la repercusión mediática que merecían. En esta reseña nos centraremos en seis de las últimas y más interesantes novedades editoriales.

Construyendo memorias. Relatos históricos para Euskadi después del terrorismo (2013) es una obra coordinada por José María Ortiz de Orruño y José Antonio Pérez que recoge las actas de un simposio organizado por el Instituto de Historia Social Valentín de Foronda en junio de 2012. La introducción se abre con interrogantes sobre el futuro del País Vasco como los que siguen: “¿Se hablará de terrorismo, de su retórica y del sufrimiento de las víctimas o se vindicará el nombre de los victimarios y se les exculpará del daño causado en aras de la construcción

nacional”. Por otra parte, “¿de qué lado se pondrá la historia? Es más, ¿se recurrirá a la historia para dar cuenta del pasado reciente?” (p. 7) Este libro no pretende resolver tales dudas, pues únicamente el tiempo lo hará, pero sí nos brinda una valiosa orientación basada en experiencias relativamente similares a la de Euskadi, lugares que, a lo largo de todo el planeta, también han sufrido los traumas provocados por la violencia armada y el cambiante recuerdo a ella asociado. La finalidad de *Construyendo memorias* es, pues, dar a conocer desde una perspectiva multidisciplinar (sociología, ciencias políticas, filosofía e historia) “cómo han sido los combates por la memoria librados en otras partes. En concreto, (...) los contextos, los promotores, las estrategias y los resultados con la intención de trasladar las enseñanzas obtenidas a la realidad vasca” (p. 9). De tal manera, en sus páginas se realiza un estudio comparado de casos que arroja luz sobre lo que ocurre y puede llegar a ocurrir en un futuro cercano con la memoria y la historia del terrorismo en el País Vasco y Navarra.

En el primero de los capítulos de *Construyendo memorias*, Reyes Mate indaga en la relación entre la brutalidad y la deshumanización durante el siglo XX, apostando por la centralidad de las víctimas sobre las que se ha construido la historia. Más adelante Elisabeth Jelin reflexiona sobre la conflictividad y las dictaduras militares que ha sufrido América Latina y las disputas por la memoria que se han entablado en las posteriores etapas democráticas. En el tercer epígrafe, José María Faraldo analiza los diferentes y divergentes relatos que tras el final de la II Guerra Mundial se han ido imponiendo desde el poder en Polonia, uno de los países de Europa con un pasado reciente más convulso. En el cuarto, Carmen Magallón se centra en las mujeres como sujeto colectivo, así como en su experiencia como objeto de abusos

contrarios a los derechos humanos. El quinto apartado, escrito por Eduardo González Calleja, trata sobre la *Lost Cause*, la nostalgia por la derrota sudista en la Guerra de secesión de los EEUU, su mutación y su instrumentalización política. Rogelio Alonso nos muestra las consecuencias del fin del terrorismo en Irlanda del Norte: la impunidad (jurídica, pero también moral) de los victimarios, la amnesia para con las víctimas, la perpetuación de una subcultura del odio sectario... De este caso extrae dicho autor una lección para el País Vasco: si se quieren evitar los errores cometidos en el Ulster, deslegitimar el terrorismo debe ser una prioridad absoluta. En el séptimo capítulo, Santos Juliá examina la incompatibilidad entre memoria, historia y política en referencia al pasado reciente de España, destacando los usos espurios de las dos primeras por parte de la tercera. Luis Castells dedica el octavo epígrafe a deliberar acerca de la escritura de la historia del terrorismo en el País Vasco, haciendo una serie de propuestas metodológicas: disociar la investigación de la gestión pública de la memoria, sustituir el recuerdo del pasado por la de su examen y priorizar la búsqueda de la verdad sin que de ello se colija esquivar el compromiso cívico. Ander Gurrutxaga escribe sobre los lugares de memoria insertos en las particulares circunstancias de Euskadi. El último apartado consiste en un breve epílogo de Juan Pablo Fusi en el que enfoca a ETA como problema histórico pero también moral que exige "una historiografía plenamente independiente, una historiografía crítica, ajena a las exigencias emocionales del nacionalismo" (pp. 276-277).

Políticas de memoria. Qué, cómo y para qué recordar recoge las actas del XI Seminario Fernando Buesa, organizado por la Fundación Fernando Buesa y el Instituto de Historia Social Valentín de Foronda, que se celebró en Vitoria en noviembre de 2013. Su objetivo, como se

advierte en sus primeras páginas, consistía en empezar a "dedicar todos los esfuerzos posibles a construir el relato de lo que ha sucedido y elaborar una memoria colectiva plural, compartida y no manipulada. La memoria es el reconocimiento social y político de las injusticias y sufrimientos padecidos por las víctimas del terrorismo". Como tal, la memoria servirá tanto para "ayudar una convivencia democrática plena" como para "la deslegitimización ética, social y política del terrorismo", así como para reforzar "los principios y valores de un Estado de Derecho" (p. 6).

En la obra, coordinada por Eduardo Mateo y José Antonio Pérez, se transcriben las conferencias y los debates generados en torno a las cuatro mesas en las que se dividió el XI Seminario Fernando Buesa. En la primera Eduardo González Calleja y Martín Alonso, moderados por Raúl López Romo, dialogaron en torno a las políticas de memoria. En la segunda Jesús Loza y José Antonio Pérez, ejerciendo de moderador Antonio Rivera, lo hicieron sobre cómo abordar la memoria en el País Vasco. La mesa 3, presidida por José Ángel González, estuvo centrada en la reflexión sobre el largo y dificultoso camino del terrorismo a la convivencia. Participaron en ella Adriana Faranda y Manlio Milani. En la última mesa, la dedicada a las víctimas y los victimarios en la construcción de la memoria, Iñaki García Arrizabalaga e Iñaki Rekarte Ibarra expusieron sus recuerdos más personales, siendo acompañados por Gorka Landáburu. La invitación a Iñaki Rekarte, quien ha pasado una larga temporada en la cárcel por su pertenencia al comando Mugarri de ETA, puede resultar un tanto chocante, pero, a pesar de breve, se trata de un testimonio muy esclarecedor: acogido a la vía Nancrales, Rekarte es uno de los pocos etarras que se han arrepentido públicamente de su pasada militancia terrorista.

Al compartir hasta cierto punto temática y enfoque, *Construyendo memorias y Políticas de memoria* encuentran su complemento natural en *El lugar de la memoria. La huella del mal como pedagogía democrática*, obra colectiva coordinada por Martín Alonso. Al igual que las anteriores, recoge las actas de un seminario celebrado en 2012, organizado esta vez por la Fundación Fernando Buesa, la Fundación de Víctimas del Terrorismo y Bakeaz. Esta última, que también editó el libro, era una ONG que desde 1992 venía ejerciendo una excelente labor en el campo de la investigación y reflexión sobre pacifismo, derechos humanos y medio ambiente en el País Vasco. La falta de financiación ha obligado a cerrar Bakeaz en 2013, todo un (preocupante) síntoma de las prioridades de las instituciones públicas.

Volviendo a las páginas de *El lugar de la memoria*, hay que señalar dos bloques temáticos. Por un lado, los capítulos iniciales y finales del libro, que constituyen profundas y lúcidas reflexiones teóricas. En el primero, el prólogo, Martín Alonso aborda las nociones esenciales para adentrarnos en el complejo y controvertido debate sobre violencia, memoria y víctimas, al que regresa en el anteúltimo apartado, dedicado a las "Controversias en torno a la pedagogía política de la memoria democrática". En el segundo, Xabier Etxeberria delimita el marco de referencia ético-filosófico de la construcción de un centro de memoria desde la perspectiva de la centralidad de las víctimas. Dado que, al igual que en *Construyendo memorias*, se han escogido situaciones con cierto grado de paralelismo con el fenómeno terrorista que ha sufrido el País Vasco, de las conclusiones de esta obra, recogidas por el propio Alonso, se derivan enseñanzas muy útiles para el asunto que nos ocupa. Los poderes públicos deberían tomarlas muy en cuenta si, atendiendo a las demandas

de verdad, justicia y reparación, se plantean la creación de alguna especie de memorial sobre el drama acontecido en Euskadi.

La segunda parte del libro es un análisis comparado de diferentes lugares de memoria erigidos para dar testimonio de lo ocurrido, reconocer a las víctimas de la violencia política y, por medio de una metodología pedagógica, evitar la repetición de la barbarie. Pese a los muy diferentes contextos y formatos, las experiencias que se compendian en la presente obra no son más que las respuestas que distintas sociedades han dado a las mismas preguntas. ¿Cómo enfrentarse a un pasado oscuro? ¿Qué recordar? ¿Qué olvidar? ¿Quién lo debe hacer? ¿Cómo materializar esa memoria? ¿Para qué? ¿Para quiénes? ¿Qué escollos se han de evitar? No hay espacio para profundizar en ellos, pero merece la pena nombrar los estudios de caso y sus autores. Eduardo Jozami escribe sobre el Centro Cultural de la Memoria Haraldo Conti de Buenos Aires. Ekaterina Abzalova nos guía por el Centro Conmemorativo de la Historia de la Represión Política "Perm-36", un gulag soviético cerca de los Urales. Ricardo Brodsky relata la experiencia del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Santiago de Chile. Con Nataša Jovicic nos adentramos en el Museo Conmemorativo de Jasenovac, un campo de exterminio nazi que funcionó en Croacia durante la Segunda Guerra Mundial. Guido Vaglio nos acerca al Museo Extendido de la Resistencia, la Deportación, la Guerra, los Derechos y la Libertad de Turín. Y, por último, Montserrat Iniesta da cuenta de la configuración del Memorial Democrático de Cataluña.

Como *El lugar de la memoria*, nuestro siguiente libro fue editado de forma póstuma por Bakeaz. Se trata de *Gesto por la Paz. Una historia de coraje y coherencia ética*, cuya autoría corresponde a Francisco Javier Merino, Izaskun Sáez de

la Fuente y Galo Bilbao, con Josu Ugarte como prologuista. Al contrario que las otras dos obras, esta no versa sobre la memoria de la violencia, sino sobre una importante asociación que durante más de dos décadas y media ha impulsado en las calles del País Vasco las protestas populares contra los atentados terroristas de ETA, así como contra cualquier otra forma de violencia política: Gesto por la Paz de Euskal Herria². Nacido en 1986 gracias a la inquietud de un sector de la ciudadanía que se movía en ciertos ambientes cristianos y/o de izquierdas, Gesto se disolvió en 2013 al considerar sus promotores que había terminado la razón de su existencia, o sea, que estaba próximo el fin de la banda etarra.

Francisco Javier Merino se ha ocupado de indagar en las líneas maestras de la historia de Gesto por la Paz: sus antecedentes (como las pioneras movilizaciones pacifistas del Partido Comunista de Euskadi en 1977), el contexto histórico en el que se generó este movimiento, su progresiva consolidación hasta 1992, su eclosión a partir de tal fecha, con las movilizaciones de masas contra los secuestros llevados a cabo por ETA, la pérdida de visibilidad que sufrió en la crispada etapa del *lehendakari* Juan José Ibarretxe, etc. Izaskun Sáez de la Fuente, responsable del proyecto de investigación que dio pie a *Gesto por la Paz. Una historia de coraje y coherencia ética*, firma dos capítulos. En uno de ellos analiza el discurso ético-político de Gesto por la Paz, su evolución y adaptación, así como sus límites y ambigüedades. En el otro estudia el papel protagonista que ha jugado esta organización para sensibilizar a la ciudadanía sobre la existencia de la violencia de persecución que el nacionalismo radical ha ejercido contra sus adversarios políticos y determinados colectivos profesionales en el País Vasco. Se trataba de un drama que, a pesar de estar extendido y ser un

fenómeno cotidiano, se mantenía oculto, siendo sus víctimas ignoradas. Por último, Galo Bilbao medita sobre el particular universo conceptual y moral de Gesto por la Paz, lo que nos permite comprender las actuaciones de sus miembros, su posicionamiento y su compromiso.

Si *Una historia de coraje y coherencia ética* era un acercamiento general, macro, a lo que ha supuesto Gesto por la Paz en el País Vasco, en *Rompiendo el silencio: 25 urte bakegintzan (1988-2013)* se hace un recorrido a pequeña escala por sus veinticinco años de actividad en Guernica-Lumo, donde adoptó el inequívoco nombre de *Bakearen Arbola* (Árbol de la Paz). José Ángel Etxaniz (*Txato*) se ha encargado del texto de este cuidado libro de 190 páginas y edición bilingüe, que destaca visualmente por sus numerosas fotografías e ilustraciones, lo que es de agradecer. *Rompiendo el silencio* trata, sobre todo, de la larga historia del grupo local de Gesto, desde su fundación en 1988 a su disolución oficial en 2013, aunque este trabajo es prueba patente de que sus antiguos miembros siguen militando por la paz. En sus páginas se describen los actos y campañas del movimiento pacifista guerniqués, como la denuncia de los secuestros de ETA mediante el lazo azul, sus relaciones con las instituciones, sus cuentas, etc. También hay espacio para un riguroso recuento de la violencia de persecución que sufrieron numerosos ciudadanos, entre ellos los que impulsaban Gesto, en un lugar tan emblemático como Guernica: la *kale borroka*, las pintadas, los insultos, las amenazas, etc. Por descontado, también se recuerdan los atentados mortales cometidos por la banda terrorista entre 1975 y 1987: nueve personas con nombre y apellidos.

A la obra le acompaña un cd-room en el que, además de la versión digital del libro, podemos encontrar diversas publicaciones de Ges-

to por la Paz, así como material documental y gráfico. Es, sin duda, una herramienta útil para los investigadores que pretendan estudiar este convulso periodo de nuestro pasado reciente, pero también para que, si tiene curiosidad, cualquier ciudadano conozca la intrahistoria de ese puñado de hombres (y mujeres) buenos que formaron Gesto por la Paz.

El lector de esta obra comprobará, si afina el oído, que los ecos de los atentados terroristas todavía no se han apagado. En ese sentido, es sintomático que, ignorando lo que es habitual cuando se trata del aniversario de otros grupos y asociaciones guerniqueses, la alcaldía de Guernica-Lumo, en manos de EH Bildu desde 2011, se haya negado a otorgar una subvención para publicar *Rompiendo el silencio: 25 urte bakegintzan (1988-2013)*. Que el ayuntamiento de la "Ciudad de la Paz y la Cultura" desprecie hasta tal punto al movimiento pacifista es, por desgracia, reflejo fiel del sectarismo y la intolerancia que todavía anida en una parte de la sociedad vasca. Finalmente la obra pudo ser sufragada con una ayuda del Gobierno Vasco, la aportación desinteresada de antiguos socios y diversos donativos.

Relatos de plomo. Historia del terrorismo en Navarra, 1960-1986, es el primer fruto del trabajo de un equipo de investigación de la Universidad de Navarra dirigido por Javier Marrodán y compuesto por Gonzalo Araluce, Rocío García de Leániz y María Jiménez. Se trata de una obra realmente magnífica. Por un lado, por su visual, atractivo y imaginativamente diseñado continente, en el que destacan el uso de diferentes colores en cada página, la completísima selección de fotografías, las cronologías de cada fase histórica y los mapas de atentados. Por otro lado, por el estilo tan ágil y ameno con el que

están escritas las crónicas, que es muy de agradecer en un tema como el que nos ocupa. Por último, por su contenido, en el que se hace un retrato al natural de la violencia etarra que ha sufrido la ciudadanía navarra.

Gracias al uso de abundantes fuentes bibliográficas, hemerográficas, judiciales y policiales (muchas veces inéditas), en *Relatos de plomo* se ha plasmado una relación pormenorizada de los atentados terroristas perpetrados en la comunidad foral desde 1960 a 1986, pasando por el primero de índole mortal: el que acabó con la vida del comandante de la Policía Armada Joaquín Imaz (26 de noviembre de 1977). Además, siguiendo la estela de la ya indispensable *Vidas rotas* (2010)³, el presente libro también enfoca su atención en las grandes olvidadas, las víctimas y muy especialmente en las familias de las cuarenta y dos personas asesinadas por ETA en la comunidad foral. En ese sentido, uno de los puntos fuertes del estudio es la inclusión de numerosas entrevistas personales que nos dibujan la dura realidad, pasada y presente, de las víctimas del terrorismo.

Con el mismo espíritu multidisciplinar, idéntica rigurosidad y un único hilo conductor, el de la memoria y la desmemoria de la violencia terrorista que ha infectado el País Vasco y Navarra, los títulos reseñados son una muestra de lo que la historiografía, las ciencias sociales y el periodismo de investigación son capaces de aportar a la sociedad en un momento en el que, como ahora, se debate en la disyuntiva de cómo cerrar las heridas y qué hacer con su espinoso pasado. Todos estos libros resultan útiles: nos dan pistas sobre el camino más idóneo y nos advierten sobre aquellos que deberíamos evitar. Escucharlos o no es una decisión que queda en manos de los ciudadanos y sus representantes políticos.

NOTAS:

¹ Martín Alonso (2009): "La razón desposeída de la víctima. La violencia en el País Vasco al hilo de Jean Améry", *Escuela de Paz*, nº 18.

² Sobre esta asociación existe otra obra reciente: Ana Rosa Gómez Moral (2013): *Un gesto que hizo sonar el silencio*. Bilbao: Coordinadora Gesto por la Paz de Euskal Herria. Además, la doctoranda de la UPV Irene Moreno está actualmente realizando una tesis doctoral sobre el mismo tema.

³ Rogelio Alonso, Florencio Domínguez y Marcos García (2010): *Vidas rotas. Historia de los hombres, mujeres y niños víctimas de ETA*. Madrid: Espasa.

COOPERACIÓN, NO COMPETICIÓN

JULIO FLOR

Dr. Bruce H. Lipton y Steve Bhaerman (2010): *La Biología de la Transformación*. La esfera de los libros.

Con la mezcla justa de solidez científica y humor pedagógico, *La Biología de la Transformación* muestra en sus páginas cómo la nueva biología y otras ideas del mundo científico pueden aplicarse a nuestras creencias sociales. En este sentido el libro aborda las situaciones amenazantes a las que se enfrenta la humanidad. Los autores creen que “las nuevas perspectivas científicas cambiarán de forma radical las creencias colectivas de la civilización sobre la naturaleza de la vida”.

El estadounidense Bruce H. Lipton es doctor en Medicina y una voz destacada de la biología vanguardista. Impartió clases en la Facultad de Medicina de la Universidad de Wisconsin. Recuerda que seres vivos unicelulares se dirigieron a otros y así aparecieron seres vivos multicelulares hace setecientos millones de años. Posteriormente, hace un millón de años, los multicelulares evolucionaron hasta los primeros humanos. Así llegaron los primeros clanes que unieron sus fuerzas. Ahora, en el siglo XXI de la crisis (la económica, la alimentaria, la climática...), cabe preguntarse si cooperaremos o nos autodestruiremos.

El poeta William Blake dejó escrito que “el ser humano se ha encerrado en sí mismo hasta ver todas las cosas a través de las estrechas rendijas de su caverna”. Por eso necesitamos abrir

boquetes de luz. Dicho de otra forma por Lipton, dejemos de ser víctimas aturdidas y reclamemos nuestro derecho a convertirnos en cocreadores y arquitectos de un mundo valiente, basado en los Derechos Humanos.

La Ciencia nos ha dado respuestas importantes. Las primeras células se fueron agrupando hasta que llegó un momento en el que apareció otro tipo de célula más compleja, con mayor capacidad de adaptarse al entorno. Estas células también se fueron agrupando. De esta manera las células crearon este ser vivo tan complejo que somos los humanos. Es decir, todo ha sido posible gracias a la cooperación. Este sencillo paradigma es el que Lipton, de una manera pedagógica, ampara e impulsa junto a otros científicos.

Dicen los biólogos que tenemos la misma estructura que las células. La humanidad entera ha de unirse y colaborar. Sería su mensaje más sencillo, ya que es la única garantía para la supervivencia de la humanidad. Cada vez hay más voces que hablan de ello, más científicos que están en esta misma onda. La clave va a ser la cooperación. No sólo contra el Cambio Climático.

Nos tiene que importar lo que pasa a un ucraniano, a una palestina, a un colombiano, a un chino... Le pasa a la humanidad. Nos pasa a



todos. Es aquello que dijo Shakespeare por boca del judío Shylock en el Mercader de Venecia:

“¿No tiene el otro ojos, no tiene manos, órganos, sentidos, emociones, pasiones? ... ¿No se calienta con el mismo verano y se enfría con el mismo invierno? ¿Si le hacéis un corte, no sangra?”.

Steve Bhaerman, el otro autor del libro, es humorista y comentarista político y cultural. En el preámbulo del libro apunta irónicamente que tiene buenas noticias que transmitir: “Habrá sin duda paz en la Tierra... Sólo espero que los seres humanos estemos todavía por aquí para disfrutarla”. En otro capítulo, al comienzo de la tercera parte de la obra se preguntará “¿Por qué no colocamos el Paraíso en la Tierra? Aunque sólo sea para averiguar qué demonios pasa...”.

El libro mantiene una permanente lucha entre el pesimismo de los datos, a nivel mundial, los ar-

gumentos de los científicos, y la esperanza de sintonizar con la posibilidad de agruparnos, de comunicarnos, de dialogar y sintonizar. “Podemos transformar las crisis en una oportunidad. Estamos a punto de vivir la aventura más emocionante de nuestra vida. Nuestro éxito como humanidad se basa en nuestras decisiones, que a su vez dependen completamente de nuestra conciencia”.

Cada uno de nosotros es una comunidad de 50 billones de células, cada cual con su propio sistema nervioso, digestivo, respiratorio e incluso inmunológico. Así que todo ser humano es el equivalente a una célula colosal. La mente sería una especie de gobierno que coordina e integra las funciones de la gigantesca civilización celular corporal. Se trata de llegar a comprender la naturaleza de la mente, de nuestro consciente e inconsciente. De la influencia de las diferentes culturas, de los progenitores, de nuestro entorno, siendo conscientes de nuestro subconsciente y de nuestra programación subconsciente.

Se deshuelan los polos del planeta, se ha deteriorado la biosfera, los océanos, sabemos que existe la posibilidad de la guerra nuclear, la desaparición de las especies... ¿Hemos llegado al límite?, se preguntan los autores. Lo que sí tienen claro es que con la supervivencia individual no bastará, que se necesitará la supervivencia colectiva, y con ella la del resto de las especies. “Ese es nuestro imperativo biológico.” Sería la idea de Einstein: actuar de otra manera, porque si nos repetimos una y otra vez, entonces no podremos obtener resultados diferentes.

Cooperar es la palabra. Cooperar para hacer un mundo donde los Derechos Humanos sean una realidad. Para sobrevivir, cooperar entre todas y todos. La pregunta se repite una y otra vez: ¿Y si la cooperación, y no la competición, fuera la clave para la supervivencia?

ERRONKA BERRIAK

MITXELKO URANGA

Dr Igor Calzada (2014): *PostIndependentzia #HanzanikHonaGara*. Donostia: Translokal.

PostIndependentzia dugu, Translokal argitale-txe berriaren bitartez, Igor Calzadak atera berri duen liburuaren izenburua. #HanzanikHonaGara, berriz, Sarrionandiarri omenaldia eginez, autoreak hautatutako azpтитulua. Hitzak ez dira hutsalak, ondo aukeratutakoak baizik, testuaren jomuga eta bidea adierazten baitute. Testu honetan soziologoak, ume zirriborrogile gisa, munduan euskaldunok jarraitu beharreko ekintza estrategiko bateratuak agertzen ditu, nahi dugun lekua lortu bidean: barnetik kanpora eta kanpotik barrura pentsatzen hasteko beharraren aldarri ozena. Aitari eskainitako testu honek, hitz gutxitan, iragana ahaztu barik etorkizuna zirriborratzen hasteko beharra nabarmentzen du.

PostIndependentzia izeneko lan borobil honetara hurbiltzen den irakurleak, beraz, ez ditu hausnarketa hutsalak topatuko, doktore tesia abiapuntu izanik, ondo perfilatutako estrategia praktikoa baizik. Izan ere, gaia ez da berria Calzadarentzat, eskarmentu handiko soziologo honek aspalditik ekin baitio gaiaren ikerketa mardulari. Deustuko eta Helsinkiko unibertsitateetan doktoretza ikasketak egin dituen ikertzaile honek, AEBetako Nevadako zein Erresuma Batuko Oxfordeko unibertsitateekin elkarlanean dabilen enbaxadore bihurturik, urteak daramatza Euskal-Hiriaren ingurukoak ikertzen.

PostIndependentzia dugu, beraz, helburu. Haatik, liburu honetan hainbeste direnez helburua lortzeko jorratu beharreko gaiak, zirriborratu beharreko mapak, helburua erabat definitu bainoago, helburuak zeintzuk ez diren nabarmentzen tematzen da autorea. Aipatutako gai guztietan sakontzerik ez baitago halako testu batean. Gauzak horrela, helburu nagusi bakarra dago: PostIndependentzia, "5 urteren buruan Euskal Herrian irekiko den eszena erreal baina prospektiboa definitzen hastea". Kontuz, definitzeak ez baitu *zehaztu* edo *determinatu* adierazi nahi, *zirriborratu* baizik, bideak zabaldu ahal izateko zirriborratu egin behar baita lehenengo.

Orain, zeren gainean hasi behar dugu zirriborratzen? Logikoa denez, ezer eraiki ahal izateko, Calzadak badaki materiala, lekua, unea eta langileak hautatu beharra dagoela. Eta, noski, elementu horiek guztiak biltzen eta harremanetan jartzen dituen xede bat, zentzu bat. Sare bat eraiki beharra dago: nodo sendoak dituen sare bat. Ostera, eraikitzeak suntsitze moduren bat eskatzen du.

Independentzia mugimenduen zein estatunazioen postabertzaletasunaren biziberritzearekin, Calzadak nortasunaren eta lurraldearen

inguruko eztabaidari heldu behar dio ezinbestean. Autoreak argi dauka: haize berriekin batera, euskal sistemak susperraldia behar du. Nola suspertu behar du, berriz? Zein da gure mapa? Zein da gure tokia munduan? Zer eskaini diezaioke euskaltasunak munduari?

Ezer baino lehen, azken aldian euskal pensalarien artean loratzen hasia den korrante kritiko berriaren eskutik, zenbait euskal oinarri moderno jartzen ditu hankaz gora. Nolabaiteko Derridaren gisako dekonstrukzioari helduz, puzzlea desegin eta berregiten saiatzen da Calzada, oraingo honetan puzzlearen pieza batzuk baztertu eta bestelako elementu berriak sarrarazi behar badiu ere. Irudimena bidelagun, ume jostalari eta zindoak bezala, Euskal Herria zirriborratzea aldarrikatzen du. Izan ere, herri bat ez du oroimenak eratzen, ekintzak baizik. Bidea egin behar da, eta gure esku dago egitea.

HanlzanikHonaGara, mantra, *–lurrak, nortasunak* eta *sareek* osatutako hiruki santua– dugu Calzadak zirriborratutako estrategia, ume zirriborrogileen komunitate translokalak egituratzen hastea, dagoeneko independentzia gauzaturik balego bezala funtzionatzen hastea. Hots, ti-greak ehizatu behar dituzten milaka erleek osatutako sarea.

Lurraldeari dagokionez, Zazpiak Bat agertzen den maparen gainean hasi behar dugu zirriborratzen, lur zati eta eremu berriei lekua utziz. Halaxe, euskal geografiak hartu beharko litzuke kontuan, Zazpiak Bat nostalgikoaz gainera, Diaspora eta *cybereuskadi* izendatzen dituenak. Euskal Herria kontzeptua dekonstruitu, gure lurraldea sare gisa ulertzen hasteko. Nazio irudi modernoak baztertu beharra dago, soziologoaren ustez, aldaketa globaletara egokitu ahal izateko. Lehendabizi, ekintza eta bidea, izenak ondoren etorriko baitira.

Globalizazioaren garaian translokalitatea litzateke ikusmira; ez soilik lurraldetasunaren ikuspegitik, nortasunaren ikuspegitik ere ezinbestekoa baitzaigu. Lokaletik globalera eta globaletik lokalera pasatzean, Euskal Herria lurralde translokal moduan ulertzen eta kudeatzen hastean, *Gua* ere *Besteakekin* interdependentzia harreman baten barruan ikusten hasi beharko genuke. *Gua Besteek* eratzen baitute: “Gu ez gara Besteak ez badu zilegitzen gu hori izatea”.

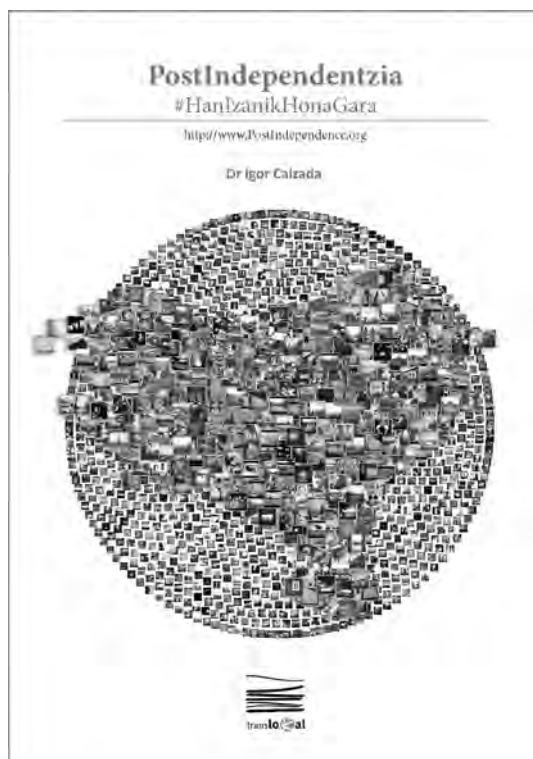
Sareek –fisiko, sozial eta digitalak– lotzen dituzte lurralde eta nortasun kontzeptuak; hots, lurraldea eta nortasuna “gizarte-sareen ateko hartu-emanen ondorio gisa ulertu eta estrategiak planteatzen hastea” iruditzen zaio, beraz, ezinbestekoa Calzadari. Laburbilduz, nazioartearekin batera, izatera iritsi nahi dugun subjektu kultural, linguistiko, ekonomiko eta politikoa eratu beharra dago, subjektua zer nolakoa izango den alde z aurretik definitzerik ez dagoen arren. Bidea egin behar da, gure esku dago, eta hori ezinezkoa litzateke etengabeko jardunean egon behar duten komunitate translokalak gauzatu barik.

Kanpotik barrura eta barrutik kanpora begiratzen ikasi behar dugulakoan dago Calzada. *Gua* ezin baita *Besteak* gabe izan: lurralde bat ezagutzeko besteekin parekatu beharra dago. Soilik besteak aurrean jarritz, ispilua bailiran, agertuko dira Euskal Herriaren indargune eta ahulguneak. Gauzak horrela, eskuizkribuak Euskal Herria, Portland, Dublin, Oresund, Iceland, Liverpool/Manchester, Scotland eta Catalonia jartzen ditu aurrez aurre, ondo aukeratutako faktoreak kontutan harturik.

Arestian aipatutako hiri-eskualdeen aplikazio konparatiboaren gaineko begiradaren ondorioz, Calzadak, bost sistematan oinarrituz, eraiki beharreko euskal hiri-eskualdearen bost

zutabeak zirriborratzen ditu: 1. URBS: lurra behar da, desagertu nahi ez bada; 2. CYBER: harremanak behar ditugu; 3. CIVITAS: aniztasuna eta hiritartasuna bermatua behar dugu konfliktoak ekiditeko; 4. POLIS: gobernantza

egitura eta dinamika partekatuak behar dira; 5. DEMOS: sistema demokratiko irekia, justu, etikoa eta bizia behar dugu. Soilik horrela hasiko gara gure lurraldeak city-region edo hiri-eskualde gisa ulertzen.



EL NUEVO ORDEN EN EL VIEJO CONTINENTE

IBON ZUBIAUR

Philipp Ther (2014): *Die neue Ordnung auf dem alten Kontinent. Eine Geschichte des neoliberalen Europas*. Berlin: Suhrkamp.

Con el final de este año 2014 vivimos una efémeride continua: la caída del Muro de Berlín, cuyo 25º aniversario tan profusamente se ha conmemorado, supuso el punto álgido en el desplome del bloque socialista y dio paso a la conversión de esos países en cobayas preferentes del recién proclamado “consenso de Washington”. Desmantelada la alternativa de la economía planificada, y rendidas al desconcierto las socialdemocracias occidentales, los años 90 del pasado siglo asistieron a una avalancha de privatizaciones, desregulaciones y liberalización del comercio internacional que supuestamente iba a dar lugar a una nueva era de bonanza, democracia, y riqueza desconocida. La crisis mundial que arrancó en 2008 (y en la que seguimos envueltos) ha enfriado un tanto ese discurso triunfalista, aunque no ha modificado las recetas que, asumidas de mala gana por países latinoamericanos en los 80 y con declarada convicción por los gobernantes de la Europa del Este en los 90, se impuso sin correctivos a los países del Sur de Europa expuestos a la crisis de deuda. Conjurada al menos la amenaza de ruptura del euro, y depauperados varios países ensalzados como modelo por el FMI y otras instituciones internacionales (desde España e Irlanda a Letonia), puede ser un buen

momento para hacer balance de estos 25 años de hegemonía del discurso neoliberal.

El libro del historiador Philipp Ther, *El nuevo orden en el viejo continente. Una historia de la Europa neoliberal*, se propone justamente hacer ese balance; publicado en la editorial alemana más conocida, viene siendo saludado como referencia ineludible en reseñas de los principales medios de prensa. Esta rápida canonización resulta un tanto llamativa, puesto que el libro de Ther no aporta ningún dato ni método nuevo y se limita a glosar lo ya sabido en una perspectiva algo más amplia y con un marcado afán por ser ecuánime. Pero quizá en ello resida su virtud, pues aunque su balance deja en mal lugar bastantes mitos del neoliberalismo, lo hace con extrema ponderación y de ningún modo puede ser recusado como agitador antisistema.

La primera ventaja del estudio de Ther es su ampliación del marco temporal: no sólo porque, al ser su fecha de publicación la más reciente, se extiende hasta este mismo año (analiza con cierta amplitud los acontecimientos en Ucrania), sino porque remonta la historia del nuevo orden neoliberal a bastante antes de 1989, tanto en el Oeste (con la reconquista discursiva de Friedmann y sus acólitos y las políticas de Margaret

Thatcher en Gran Bretaña) como en el Este, donde la introducción de elementos de economía de mercado en Polonia y Hungría en los 80 sentó las bases para el desarrollo de una clase empresarial (esta antelación resultaría decisiva tras el giro en la política económica). Y por supuesto, por no detenerse en el apogeo de la burbuja crediticia que infló de manera artificial el PIB de multitud de países europeos.

La segunda aportación del libro, y seguramente la más original, es su ampliación del marco espacial. Ther no duda en ubicar con toda naturalidad a Alemania entre los países de Europa centrooriental y tratarlo como un ejemplo más de asunción de la receta neoliberal (aplicada por el gabinete Schröder desde 2001, claro que sobre condiciones de partida bien distintas), y en proseguir el análisis (de forma bastante más superficial, hay que decir) en los países del sur de Europa a los que la Comisión Europea impondría a partir de 2010 una radical política de austeridad (sin los correctivos que tácitamente se les consintió a los países del Este en los 90) y en las repúblicas ex-soviéticas que, tras el giro de Vladímir Putin hacia un capitalismo de estado de corte chino, vuelven a orbitar ahora en torno al gigante ruso (Bielorrusia y Kazajistán principalmente, más la incógnita dramática de Ucrania).

Un tercer mérito del libro es no limitarse a las cifras macroeconómicas de cada país, sino tratar de refinar el análisis en función de variables que suelen dejarse de lado: las diferencias entre regiones, entre las ciudades y el campo, entre grupos de edad, entre hombres y mujeres. El balance que inmediatamente emerge al considerar esas variables es ambivalente: las mujeres y la población de edad más avanzada han salido perdiendo relativamente en las transformaciones económicas de los países del Este, donde la nueva riqueza tiende a concentrarse en cen-

tros industriales muy concretos y sobre todo en las capitales (a excepción de Berlín, perpetua anomalía) y regiones rurales enteras se vienen convirtiendo en zonas espectrales, sin apenas infraestructura ni aparato estatal, de donde emigra todo el que puede y los ancianos que se quedan van tirando con una agricultura de subsistencia y el intercambio de servicios elementales. Como recalca Ther, este lado inicuo de la transformación no puede verse como inevitable: aunque las desigualdades son inherentes al capitalismo, la agricultura de los países orientales se hundió entre otras cosas "porque fue criminalmente descuidada por la política" (p. 151); la disolución de las cooperativas mientras se abría el mercado a la importación de productos occidentales arruinó el campo con toda su industria asociada (lecherías, mataderos, molinos, fábricas de azúcar), y ello por burda ceguera ideológica (p. 152). Ciertas barbaridades cometidas en la transformación de los países del Este resultan difíciles de explicar: no es necesario un máster en economía para entender que la privatización masiva, en poco tiempo, de la industria de varios países iba a acarrear un hundimiento de los precios por exceso de la oferta; y sin embargo nadie pareció pensar en ello. La Treuhand, la sociedad constituida para liquidar las propiedades estatales de la antigua RDA, cerró con un déficit estimado de 200.000 millones de marcos (que pagó el contribuyente), cuando inicialmente estaba previsto que reportara beneficios; en muchos casos, las grandes empresas occidentales se contentaron con eliminar a la competencia oriental, generando así cientos de miles de parados (cuyos subsidios, tratándose de Alemania, asumió también el contribuyente). A despecho del discurso triunfalista que hemos escuchado sobre la reunificación alemana, es importante recordar que la producción industrial

de la antigua RDA ("sometida a la terapia de choque más radical en la Europa postcomunista", p. 94) cayó al 27% de su valor en 1989; el único país oriental que registró un desplome equiparable fue la Bosnia postbélica (p. 97). Claro que en términos reales, la devastación fue mayor cuanto más al Este, y sobre todo en Ucrania, Rusia, y los países sometidos al "capitalismo de saqueo": el descenso del nivel de vida en la Rusia de los años 90 fue mayor que en los Estados Unidos tras la gran crisis de 1929 (p. 104).

Siendo el balance dispar, es obligado preguntarse por los factores diferenciales. Ther hace hincapié en varios, en general bastante obvios: el momento de introducción de las reformas (para los rezagados van quedando menos posibilidades de inversión); la existencia de un estado de derecho con garantías jurídicas y un cuerpo administrativo eficaz ("por paradójico que pueda resultar: el neoliberalismo requiere un estado fuerte", p. 344); el capital humano (en buena parte una herencia del sistema anterior, que había extendido la educación superior a capas de la población antaño relegadas). Pero también señala excepciones relevantes en la aplicación de la receta neoliberal, debidas a cálculos electoralistas o al mero sentido común: hasta paladines de un liberalismo radical como Leszek Balcerowicz o Václav Klaus se cuidaron muy bien de privatizar los legendarios astilleros

de Gdansk o de liberalizar el sistema de alquileres checo. Quizá más decisiva fuera la condonación, por conveniencia geopolítica, de buena parte de la elevada deuda externa polaca: el país que ofrece el balance más favorable de estos 25 años se benefició de una generosidad que agradecerían hoy países como España o Grecia. Mención aparte merece la última oleada de medidas liberales, la aplicada desde 2010 a países del euro. Aunque Ther no trata el caso de España y sólo muy de pasada el de Italia, sí aporta un análisis valioso del caso de Letonia, país elevado a ejemplo por el FMI y los "expertos" de la prensa económica e incorporado al euro sólo en 2014. Las draconianas políticas de recortes impuestas allí dieron lugar al éxodo del 7% de la población; en una proyección hipotética a los países del Sur, los países ricos como Alemania deberían prepararse para ir recibiendo a 700.000 griegos, tres millones de italianos, y dos millones de españoles (p. 271). Si esto no ocurre es porque la situación de miseria de que partía Letonia, donde no había sino rudimentos de un estado del bienestar, impide la comparación a la que sin pudor se elevan Christine Lagarde o el *New York Times*. Pero ése es el nivel discursivo de las instituciones que nos gobiernan. Aunque sólo sea por ponerlo de manifiesto con ejemplos como ése, habrá que dar la bienvenida a este libro.

HISTORIA DE UN LIBRO

RICARDO SAN VICENTE

Iván Tolstói (2013): *La Novela blanqueada*, Trad. de Joaquín Fernández-Valdés. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores.

“La historia de un escritor es la historia de la creación de sus obras.” Podríamos emplear estas palabras de V. Nabókov como epígrafe para nuestro relato, si toda esta aventura no tuviera tantísima carga política –escribe en su peculiar epílogo a la obra Iván Tolstói.

Coincido por completo con lo primero, aunque en el libro se habla poco, muy poco, sobre la creación de Pasternak. También es más que cierto lo segundo: la literatura de la época soviética está impregnada de política; es política, se lee primordialmente desde un prisma político (de uno otro lado del espectro), es fruto de la política y es, sobre todo, su víctima.

Sin embargo, el libro de Iván Tolstói, periodista y estudioso de la literatura rusa, más parece una embrollada novela policiaca que un relato o ensayo, con el agravante de que sabemos quiénes son los malos. El autor esclarece un capítulo oscuro más de esa “guerra fría”, un conflicto entre Occidente y la URSS, que creíamos perdido en el pasado, pero que hoy parece renacer.

Iván Tolstói investiga y narra las aviesas maniobras de la CIA dirigidas a favorecer en lo posible la concesión del premio Nobel a Boris Pasternak. Maniobras todas ellas confirmadas,

de manera definitiva, gracias a los documentos desclasificados recientemente. De modo que podemos afirmar que Iván Tolstói acertó en sus hipótesis y descubrimientos. Es cierto, la CIA intervino activamente en la publicación de la edición rusa de *El doctor Zhivago* en el extranjero.

Pero lo importante, en primer lugar, es que la aparición de la obra en forma de libro en su lengua original no era condición necesaria para la concesión del premio. Y en segundo lugar, el autor se olvida de algo fundamental, que es la propia obra; no el libro, no la historia de la publicación de la novela, sino la novela, una creación a la que el poeta ruso había dedicado todas sus energías, todo su talento y valor durante los últimos años de su vida: obra en la que, como el propio autor decía, lo había vertido todo.

Sirvan pues estas líneas para transmitir tal vez lo más importante de este fruto gestado durante largos años, la propia novela.

El doctor Zhivago es una obra compleja, ni siquiera parece una novela; al menos muchos estudiosos, para bien o para mal de la obra, no la consideran como tal. Es muchas cosas, es de hecho todo lo que Pasternak quiso escribir sobre su mundo, sus pensamientos y creencias,

sus sentimientos y convicciones morales y literarias; pero sobre todo es un homenaje a la vida; un gran esfuerzo poliédrico —narrativo y poético, filosófico y religioso, moral y estético—, en el que Pasternak “anima”, da alma y vida a todos sus personajes, a los hombres y a la Naturaleza. No es casual que el propio apellido del héroe esté íntimamente vinculado con la palabra vida (*zhiv-zhivói* significa en ruso vivo). En sintonía con la tradición cultural rusa y tras los pasos del maestro Lev Tolstói, Pasternak hace participar en su obra todas las fuerzas que “animan” la historia. Se diría que el deseo del autor es el de resucitar el tiempo pasado, revivir, immortalizar la vida con el arte de la literatura.

Pero, a diferencia del panteísmo ruso, de raíces animistas aún presentes en la cultura y la literatura rusas actuales, el panteísmo poético de Pasternak bebe de la filosofía occidental y de la tradición cristiana: la vida es expresión de una voluntad superior, de la cual los hombres ignorantes, o sumidos en el error, se alejan. Lo cierto es que todas las ideas religiosas de Pasternak son muy personales, alejadas de toda dogmática y fruto de su intuición poética.

Así podemos ver como Yuri Zhivago asocia la idea de inmortalidad con el recuerdo:

“El alma del hombre es justamente el hombre en los demás. Esto es lo que es usted: con ello ha respirado y ha alimentado siempre su conciencia. Con su alma, con su inmortalidad, con su vida en los demás. ¿Y bien? Usted ha estado en los demás y en ellos quedará. Y da igual si a esto lo llaman memoria. Eso es lo que será usted después de entrar a formar parte del futuro.”

La vida del hombre perdura en el recuerdo de los demás. Y, claro está, el recuerdo supremo será la obra de arte, que immortaliza la vida.

Lo mismo se puede decir del “milagro” del

nacimiento y de la concepción que, para Zhivago, es virginal, es decir sagrado, en todas las mujeres.

“Siempre me ha parecido que toda concepción es pura, que en este dogma referente a la Madre de Dios se expresa la idea general de la maternidad.”

Porque la creación de vida nunca puede ser impura, pues es fruto del amor. El amor es el gran motor de la vida, el que la hace posible e inmortal. El amor conforma la Naturaleza y deja un lugar a los hombres para que vivan en ella. El hombre se integra en la Naturaleza a través del amor y expresa este amor a través del arte. El arte es una expresión de este amor.

La propia revolución es una muestra de las fuerzas telúricas de la Naturaleza, de la vida. Pasternak-Zhivago compara el cataclismo revolucionario con una tempestad, con un apocalipsis, con el hundimiento de un mundo con todas sus raíces sociales, culturales e individuales y el doloroso nacimiento de otro nuevo, y los personajes de la novela son su testimonio y su recuerdo.

La revolución se interpreta de manera del todo ajena a la retórica soviética. (De ahí una de las posibles razones del rechazo del texto que el autor presentó a varias revistas literarias, antes de lanzarse a la aventura de dejar que la obra volara al extranjero.)

Pero los actores de la revolución —sus conductores— ignoran las leyes de la vida, se convierten en seres fanáticos, “en unos mecanismos entregados a ellos mismos, en locomotoras salidas de los raíles”.

La vida se nos presenta como una gran corriente, como un universo sin barreras y con movimiento propio, incontenible, que unos hombres han intentado dirigir obstinadamente según su propia lógica. Y, por otra parte, la vida, el impul-

so vital, es la fuerza que permite vivir a hombres como Yuri Zhivago al margen del “sortilegio de la letra muerta”, al margen de un curso aniquilador, refugiados en la mágica música de la vida, de la Naturaleza y de la libertad del alma.

Como Pasternak, Zhivago sublima la vida eternamente animada de la Naturaleza: largos fragmentos consagrados a la adoración, a la exaltación poética de la Naturaleza, que habla, llora, canta, se expresa a través del escritor. En la literatura rusa, donde la Naturaleza es omnipresente, tal vez sólo Turguénev y Chéjov se han acercado –aunque sin la identificación mística de Pasternak– a esta intuición artística del paisaje, que respira con los protagonistas y da vida a la obra.

Con Zhivago, Pasternak construye una religión de la vida, una visión poética del curso vital, que para él es milagroso y sorprendente. Porque lo sublime sólo puede manifestarse “del modo más inesperado”, y de ahí el interés y la fascinación por la revolución, una explosión sublime e inesperada. Por otra parte, toda la obra parece construida con la intención de reproducir los repentinos giros del destino, los encuentros casuales y sorprendentes.

Solamente lo milagroso puede iluminar como un fugaz destello el enigma de la vida. Y ¿qué puede ser más milagroso y sorprendente que el propio arte, el arte verdadero: el único vehículo para comunicarse con el mundo, con los demás, con Dios? Recordemos los pensamientos de Yuri Zhivago tras la muerte de un ser querido:

“Yura iba solo, con paso ligero, se adelantaba a los demás y de vez en cuando se detenía a esperarlos. En respuesta al vacío que producía la muerte entre los que le seguían lentamente él hubiese querido, con el mismo impulso invencible con el que el agua se precipita en remolinos a las

profundidades, soñar y pensar, trabajar sobre las formas, crear belleza. Como nunca antes, ahora veía con toda claridad que el arte, siempre y sin remisión, está dedicado a dos cosas. El arte medita sin parar sobre la muerte y de este modo crea constantemente vida. El gran arte, el verdadero, es aquel que se llama el Apocalipsis de San Juan y aquel que lo sigue escribiendo.”

En suma, el artista y el mundo por él creado se perpetúan en el arte. La obra de Pasternak es una recreación de la vida, Yuri Andréyevich Zhivago es una reencarnación del artista, es lo que Pasternak hubiera querido ser y es en la novela. Y es el fruto de un deber contraído con su generación, es una meditación sobre su propia vida, sobre sus vivencias reales e imaginadas.

Pero es, sobre todo, una obra artística, entendida como él quería: el fruto del deseo de immortalizar un tiempo y unos hombres que habían desaparecido bajo la “inhumana tiranía de la invención”.

Resumiendo los elementos sustanciales que configuran la obra de Pasternak, diremos que El doctor Zhivago es la expresión artística de unos motivos muy personales e íntimos del autor, por un lado, estrechamente vinculados a la experiencia vital del artista y, por otro, engendrados por su personal visión del mundo.

El momento histórico que le tocó vivir a Pasternak y a su generación –a caballo entre un pasado socialmente injusto, pero culturalmente rico y lleno de esperanzas y un presente condenado a desaparecer– obliga al poeta a escribir su obra más importante: el gran cuadro, cuyos esbozos era su poesía –como él mismo afirmaba–, y lo obliga a escribirlo por el deber ético de decir la verdad, incluso al precio de la persecución y el castigo.

Pero, además, a través de este gran cuadro sobre una época y unos hombres –vistos de ma-

nera tan alejada a la visión oficial—, Pasternak modela toda su visión del mundo, de la que destacamos los tres elementos principales:

- la Naturaleza como expresión de vida,
- el Amor como el espíritu y motor de la vida,
- y el Arte, religión del artista que le permite, a través de la intuición de la belleza, inmortalizar la vida y el mundo.

Estas serían las tres grandes musas de la obra de Pasternak: Naturaleza-Vida, amor y arte, las tres esencias, los tres ejes del mundo existencial, del mundo del pensamiento y del mundo del sentimiento, en torno a los que giran armónicamente la vida y la obra literaria de Pasternak. Tres esencias que se funden en la visión histórica y existencial de Dios, su propio —eterno, amante y poético— Ser supremo.

Estos son los aspectos que, a mi entender, hacen de esta obra extraña una de los textos

que nos permite entender y sentir el tiempo que le tocó a vivir a Pasternak y acercarnos a su manera de luchar contra “el embrujo de las palabras muertas”.

Lo demás, si la CIA hizo lo posible por prestigiar este alegato “antisoviético” o, en otro caso, si, a su vez, el KGB y la URSS hicieron lo imposible por que Mijaíl Shólojov, el autor del gran *Don apacible* alcanzara también “el preciado galardón”, todo eso son aspectos, que tal vez puedan interesar a los lectores amantes de las intrigas políticas de la guerra fría, pero a mi entender son de menor calado.

De todos modos, si el esforzado y riguroso trabajo de Iván Tolstói (al que el lector puede leer en un buen castellano gracias a la buena traducción de Joaquín Fernández-Valdés), acerca más a los amantes de la literatura a Borís Leonídovich Pasternak y a su obra, bienvenido sea.

VÍCTOR SAMPEDRO:

“LA ESFERA PÚBLICA QUE SE CREA EN INTERNET NO ES PROBLEMA SINO SOLUCIÓN”

ENTREVISTA REALIZADA POR AJE ARRUTI



Víctor Sampedro es investigador de la Universidad Rey Juan Carlos y catedrático de Opinión Pública y Comunicación Política, ha escrito más de diez libros sobre campañas y elecciones, nuevas tecnologías y comunicación, movilización social y electoral, y es autor de numerosos artículos sobre los usos políticos de las nuevas tecnologías. Dirige el Máster de Comunicación, Cultura y Ciudadanía Digital de la Universidad Rey Juan Carlos en el Medialab-Prado de Madrid.

¿Qué cambios introdujo la movilización político-social basada en las nuevas tecnologías durante la campaña electoral de 2008?

La irrupción de la tecnopolítica se produjo tras los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid en forma de una nueva ciudadanía vigilante que, ante el colapso literal de la esfera pública, demostró que tenía herramientas de comunicación propias que le permitieron recibir información del extranjero –que era contradictoria con la que se recibía desde las instituciones y los medios nacionales–, que disponía de foros y blogs (todavía no se habían extendido las redes sociales) para debatir la pertinencia o no de los datos que llegaban. Por otra parte, estaban los mensajes por SMS, que particularizaron una convocatoria que era fundamentalmente una sanción política previa a las elecciones hacia unos portavoces oficiales que ofrecían información falsa. Lo importante es que se produjo la incursión de la ciudadanía en la esfera pública, como cibermultitudes y mediante una autoconvocatoria horizontal. Cuando hablamos de tecnopolítica en España, por tanto, tenemos que hablar de la vía de penetración de corrientes de la opinión pública que, no sólo estaban siendo marginadas, sino también estigmatizadas y vetadas por un discurso oficial que progresivamente se distanciaba de la población y de la realidad. Con esta perspectiva es imposible negar la capacidad de las nuevas tecnologías para dar respuestas a problemas del mundo antiguo y, yendo más allá, tendría que ser, porque no va a haber otra, la atmósfera en la que habitemos. La esfera pública que se crea sobre la tecnología no es problema sino solución, condición no suficiente pero sí necesaria para solventar los problemas de la ciudadanía. En este ámbito, Internet seguirá siendo beneficiosa en la medida en que cumpla con dos criterios imprescindibles: la neutralidad y la privacidad.

¿Se puede pensar en la posibilidad de una “ciberdemocracia” legítima si no se dan ambas condiciones?

No. Sin neutralidad de la red lo primero que ocurre es que comienzan las exclusiones. La neutralidad supone que la red es sólo zeros y unos, en un espacio en el que no importa quién los envíe ni quién los reciba ni con qué contenidos ni con qué fines. Y esa es una condición *sine qua non*. Por otra parte, si no se garantiza la privacidad estamos poniendo fin al libre albedrío. La primera consecuencia ineludible de la falta de privacidad es la autocensura, porque tenderemos a callar lo que sabemos

inmediatamente registrados, fichados, almacenados y formateados en perfiles. Otra consecuencia es la posibilidad de hacer reconstrucciones *ad hoc* sobre el pasado de las personas para perjudicar su imagen. Hay actos, conductas, informaciones que uno ha desplegado en la Red durante años e incluso décadas que pueden ser recabadas por tus empleadores o por investigadores de mercados... y utilizadas en tu contra. Parece obvio que desde esa plataforma de expresión política de orígenes colectivos, plurales, distribuidos y sin centro, que sería el ideal, podríamos acabar exactamente en todo lo contrario, es decir, en una enorme plataforma de monitorización continua de nuestros pensamientos, de nuestros actos cada vez más mediados virtualmente.

¿Qué queda hoy del movimiento 15M en las redes?

Lo que ocurrió en 2011 en España, en Marruecos, en Egipto, en Grecia, en los *Occupy* anglosajones, en varios países de Latinoamérica... parecía el mayo del 68 otra vez. En vez de la televisión estaba Internet, en vez del rock estaba el rap, pero era lo mismo: una nueva generación de ciudadanía que había sido educada en un marco global, que se había acostumbrado a saltar las fronteras y a recabar el apoyo que no tenían en sus esferas públicas nacionales de microesferas virtuales de su propio país o de otros. Al mismo tiempo, había unos tecnociudadanos, como los organizados alrededor de WikiLeaks, que habían impactado en la agenda global como nunca nadie lo había hecho previamente, con un gran alcance, con contundencia y una propuesta que decía “escribamos nuestra historia, la historia de la Humanidad en tiempo real y, desde el comienzo, con la voz de los perdedores, hagámoslo con código libre y abierto, aprendamos de nuestros errores y aumentemos la inteligencia colectiva de la Humanidad”. Ésta es la propuesta de la ciberdemocracia llevada hasta sus últimos extremos.

Esa propuesta no interpela a todos

Sí, aquí faltaban unas instituciones que realmente blindasen la neutralidad y la privacidad de la Red, porque es indudable que lo que WikiLeaks y Edward Snowden han retratado es un régimen de monitorización corporativa y estatal simbiótica que se acercaría o a una democracia benevolente –en el sentido de anticiparse a tus deseos para satisfacerlos– o a un neototalitarismo de una crudeza que jamás habríamos imaginado, que se anticiparía no para satisfacer tu voluntad sino para suplantarla.

¿En qué punto de esa encrucijada estamos?

España es un país con un desarrollo notable de la cultura del software libre. Por otra parte, para los investigadores académicos de la historia reciente, el 15M fue el puente entre la Primavera Árabe y Occidente. Sin los activistas españoles no habría habido *Occupy* en Londres ni en Wall Street, con una diferencia crucial: los movimientos anglosajones duraron tres meses y el 15M sigue vivo 4 años después.

¿A qué razones se puede atribuir esa persistencia?

En los países del *Occupy* había crisis política e informativa. En el caso español, a eso se suma una crisis institucional durísima y la crisis económica. Eso aumenta el desencuentro en la sociedad y las tensiones. Internet puede ser ahora lo que queramos hacer con ello. Si usamos software libre, las máquinas no harán lo que nosotros no queramos que hagan. También conviene tener cuidado con el ciberfetichismo. Al uso de herramientas abiertas y a nuestras prácticas habrá que ir sumando nuevas instituciones, nuevos medios de comunicación y nuevas organizaciones cívicas que sean capaces de llevar esa información que otros liberan a las instituciones y pedir cuentas. En la medida en que los ciudadanos no lo hagamos, lo harán otros por nosotros.

¿Cómo encaja en este planteamiento la demanda de regulación de la red?

Hay que regular internet. Se cae fácilmente la falacia *hacker* y ácrata de que lo digital es una tecnología incontrolable. Han entrado los poderes políticos y económicos con más recursos y con estrategias monopolísticas y discriminadoras, estableciendo compartimentos estancos en distintas partes de la sociedad para manejarlas a su antojo. De hecho, si no hacemos nada somos rebaños digitales y trabajamos sobre aplicaciones que son granjas de datos. En la medida en la que haya comunidades que asuman prácticas y tengan energías y estrategias de nueva institucionalidad se avanzará. Hay también administraciones con gobierno abierto que han llevado a cabo iniciativas de cambio radical en políticas públicas.

¿Qué papel juega en la regeneración democrática posible el uso de la comunicación digital?

Este es un país que ha avanzado mucho desde 2011, aunque aún le queda, y la cultura digital ha sido clave. Ante esta situación, los



partidos políticos pueden jugar de dos maneras: o con miedo y pánico, o con coherencia y buen hacer, que es como están reaccionando algunas formaciones que han entendido que las formas en estos tiempos son otras. Tenemos que pensar que actualmente todos los partidos deberían confrontar las peticiones o las exigencias de primarias, es decir, que las promociones dentro de los partidos ya no dependan del organigrama. Deberían ser primarias en círculos concéntricos cada vez más expansivos, desde los militantes hasta los ciudadanos. La oferta electoral debería estar elaborada con participación de los ciudadanos. Por otra parte, el acercamiento de los partidos debe estar

basado en mayor cambio y dinamismo. Los llamados partidos-red, que serán democráticos en la medida en que sus estructuras de comunicación sean abiertas y distribuidas, deberán dividirse operativamente en temáticas, ejes sectoriales o geográficos, porque su militancia va a hacer algo más que votar en su seno, va a ser pieza clave en las campañas, en las políticas públicas a la hora de legitimarlas, de llevarlas a cabo y de fiscalizarlas.

¿Qué riesgos se pueden encontrar las organizaciones en ese camino?

El principal, que se conviertan en partidos tipo Google: "No te preocupes, nosotros anticipamos tus deseos". Por lo tanto, podrían recurrir a una oferta engañosa, prefabricada, de mínimo coste político y máximo beneficio en espectáculo; o que incurran en el fetichismo tecnológico, que es tomar la parte por el todo, el aparato por la red, el foro digital por el ágora griega, el medio por el mensaje y el clic por el voto. En ese caso, el ciudadano se convertiría en consumidor de siglas prefabricadas, de programas hechos a medida para satisfacer sus mayores caladeros de votos. El otro riesgo sería una especie de tecnoautoritarismo en el que las cúpulas recurriesen a una red distribuida únicamente de modo plebiscitario, pero controlando los mecanismos de visibilidad y representación.

Internet tiene la virtualidad de comunicarnos con otros de modo inmediato y por encima de limitaciones territoriales. ¿Cómo puede influir esto en la construcción de las identidades?

Cada nuevo medio de comunicación nos altera el espacio y el tiempo en el que vivimos, es decir: con quién estamos y con qué ritmos nos comunicamos. Nuestras identidades se forman porque pensamos que pertenecemos a un sitio y que somos como determinada gente. Internet ha venido a volar todo esto y nos puede llevar a los márgenes de lo que Umberto Eco llama decodificación aberrante, que es ver algo y no entenderlo, porque no se controla el contexto en el que se ha emitido. Por otra parte, la inmediatez de la comunicación llega a tal punto que prácticamente toda comunicación es simultánea, casi en tiempo real, y acelera los ritmos de interacción. Por lo tanto, el efecto *soufflé*, las burbujas y sus pinchazos ocurren todo el tiempo. Esto contribuye a una cierta falta de vinculación entre las personas, las ideas, los movimientos, con la solidez suficiente como para establecer compromisos

a largo plazo y enraizados. Ahora bien, este no es un problema de Internet, es un problema nuestro, de las personas, entre otras razones porque no apagamos los dispositivos lo suficiente, porque permanecemos demasiado tiempo pegados a la pantalla. Son nuestras incapacidades, nuestro miedo social, nuestro síndrome de Diógenes digital, que lo queremos acaparar todo, nuestros fetichismos, que preferimos ser alguien falso no real en la red a alguien que es capaz de transformar sus identidades frente a los demás. Esos problemas son conocidos y pueden ser manejados por corporaciones y estados para llevarnos por el mal camino, a unos ritmos de consumo y trabajo insostenibles. Es nuestra la incapacidad de tomar esos espacios virtuales y llevarlos a espacios reales, sociales, de redes de carne y hueso. Internet podría ayudarnos a tejer esas redes, pero tendríamos que aprender a apagar las pantallas para poder reconocer a las personas reales del entorno, sus urgencias y necesidades.

¿Y en el ámbito político?

En el ámbito político lo que prima es el lugar de reunión, el *batzoki*, la casa del pueblo, el bar, la sociedad, que es donde se reúne, se teje y se mantiene el verdadero capital social. Confío en que el modelo de los partidos nacionalistas incorpore las redes para que, precisamente, los ámbitos de interacción no sean los acotados hasta el momento sino que integren también los de fuera. En nuestra investigación de 2008, las personas que más usaban Internet eran las que iban a más mítines, las que más consumían otros medios, las que más hablaban de política con más personas, las que más reuniones mantenían para buscar el modo de cambiar las cosas, y al mismo tiempo, las que eran más críticas con la democracia actual y las que con mayor poderío se sentían. En ese momento, eran unas 250.000 personas en España. Si las ponemos cinco días a la semana a transformar este país se entiende cómo estas personas han trastocado el mapa de juego con el que nos enfrentamos. Hoy el mapa es otro. Faltan fichas por incorporarse, pero el juego ya ha cambiado.

REFERENCIAS ONLINE: 13M MULTITUDES ONLINE:

<http://www.ciberdemocracia.net/victorsampedro/libros/13m-multitudes-on-line/>

COLABORADORES / PARTE HARTU DUTE

Aje Arruti. Diploma de Estudios Avanzados en Comunicación, ha ejercido como periodista y ha sido profesora en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la Universidad Antonio de Nebrija en Madrid. Es autora del libro *La hora del tesoro* y formadora en las áreas de comunicación y organización. Ha sido fundadora y coordinadora de la iniciativa ciudadana VoxCívica y es miembro de la asociación Gipuzkoa Berritzen.

Komunikazio Gaietan Ikasketa Gorenen Diploma. Kazetari izan da eta irakasle ere bai Salamankako Unibertsitate Pontifizioan eta Madrileko Antonio de Nebrija Unibertsitatean. *La hora del tesoro* liburua egile. VoxCívica hiritar ekimenaren sortzaile eta koordinatzaile izan da, Gipuzkoa Berritzen erakundeko kide.

Daniel Innerarity. Es catedrático de filosofía política y social, investigador “Ikerbasque” en la Universidad del País Vasco y director de su Instituto de Gobernanza Democrática (www.globernance.org). Entre sus últimos libros cabe destacar *Ética de la hospitalidad* (Premio de la Sociedad Alpina de Filosofía 2011 al mejor libro de filosofía en lengua francesa), *La transformación de la política* (III Premio de Ensayo Miguel de Unamuno y Premio Nacional de Literatura en la modalidad de Ensayo 2003). *La sociedad invisible* (Premio Espasa de Ensayo 2004). Eusko Ikaskuntza-Caja Laboral le concedió el Premio de Humanidades, Artes, Cultura y Ciencias Sociales 2008.

Filosofia politika eta sozial arloan katedraduna. “Ikerbasque” ikertzaile EHUUn eta Gobernantza Demokratiko Institutaren zuzendari (www.globernance.org). Azken liburuen artean aipagarriak dira: *Ética de la hospitalidad* (2011an, Alpeetako Filosofia Elkartearen Saria, frantsesez argitaratutako filosofia libururik onenari emana), *La transformación de la política* (III. Miguel de Unamuno Saiakera Saria y Literatura Sari Nazionala, Saiakera arloan, 2003). *La sociedad invisible* (Espasa Saiakera Saria, 2004). Eusko Ikaskuntza-Laboral Kutzak Humanidades, Cultura, Artes y Ciencias Sociales Saria eman zion, 2008.

David Coury. Es Catedrático de Humanidades de la Universidad de Wisconsin en Green Bay, donde además se encarga de dirigir el Centro de Estudios de Oriente Medio. Es autor de estudios como *The Works of Peter Handke* y *The Return of the Storytelling in Contemporary German Literature and Film*. Sus artículos sobre cine, cultura y literaturas alemana y árabe han aparecido en prestigiosas revistas académicas europeas y norteamericanas tales como *Critique*, *The German Studies Review* y *Seminar*.

Giza Zientziak arloko katedraduna Wisconsineko Unibertsitatean, Green Bayn. Hor bertan Ekialde Hurbilari buruzko Ikasketa Zentroaren ardura darama. *The Works of Peter Handke* eta *The Return of the Storytelling in Contemporary German Literature and Film* liburuen egile da.

Felipe Juaristi. (Azkoitia, 1957). Escritor. Se gana la vida como articulista y profesor en la EHU-UPV. De los libros publicados, podemos destacar, en poesía, *Galderen Geografia* (*Geografía de las preguntas*, 1996, Premio Euskadi, 1997) y *Begi-ikarak* (*Temblor de las palabras*, 2004, Premio de la Crítica, 2005). Su último libro se titula *Piztutako Etxea* (*La casa encendida*).

Artikulgile. Hogeita bost baino gehiago dira argitaratutako liburuak. Horien artean aipatzekoak dira poesia arloan: *Galderen Geografia* (1996) eta *Begi-ikarak* (2004). Poesiaz gain aipagarriak dira honako lan hauek: *Animalien Inauteria* (1999) *Airezko Emakumeak* (2003), *Ez da gava begietara etortzen* (2007).

Fernando Golvano. Es profesor de Filosofía del Arte y también de Filosofía política en las Facultad de Filosofía y en la de Letras de la Universidad del País Vasco. Ha investigado y publicado ensayos sobre las vanguardias artísticas de los años sesenta y setenta, las poéticas/políticas de la memoria, y asimismo en relación al arte y el proyecto democrático. Es crítico de arte y comisario independiente de arte contemporáneo.

Arte Filosofia eta Filosofia Politiko irakasle Euskal Herriko Unibertsitateko Letra Fakultatean. Hirurogeiko eta hiruroge; memoriaren poetika/politikak, eta era berean arte eta proiektu demokratikoei buruzkoak. Hirurogei eta hirurogeita hamarreko abangoardiei buruzko entseguak argitaratu ditu. Arte kritikari da, eta arte garaikide komisario.

Francisco Javier Irazoki. (Lesaka, 1954). Formó parte de CLOC, grupo de escritores surrealistas. Desde 1993 reside en París. Como escritor, sus primeros poemarios editados fueron *Árgoma* (Estella, 1980) y *Cielos segados* (Universidad del País Vasco, 1992). Es autor asimismo del libro de poemas en prosa: *Los hombres intermitentes* (Hiperión, 2006), *La nota rota* (Hiperión, 2009) y *Retrato de un hilo* (Hiperión, 2013). Durante cuatro años (2009-2013) publicó su columna "Radio París" en *El Cultural* (*El Mundo*), donde actualmente es crítico de poesía.

CLOC taldeko kide. 1993az geroztik Parisen bizi da. Idazle gisa hauek dira lehen liburuak: *Árgoma* (Lizarrá, 1980) eta *Cielos segados* (Universidad del País Vasco, 1992). Era berean: *Los hombres intermitentes* (Hiperión, 2006), *La nota rota* (Hiperión, 2009) eta *Retrato de un hilo* (Hiperión, 2013). Lau urtez (2009-2013) "Radio París" zutabea argitaratu zuen *El Culturalen* (*El Mundo*). Poesía kritikoa da aipatutako gehigarrian.

Francisco Rubio Llorente. Magistrado del Tribunal Constitucional y después Vicepresidente. Presidente del Consejo de Estado entre 2004 y 2012.

Konstituzio Epaitegiko Majistratu, eta gero Lehendakari Orde. Estatu Kontseiluko Lehendakari, 2004 eta 2012 bitartean.

Gaizka Fernández Soldevilla. Doctor en Historia Contemporánea por la UPV-EHU (2012), se dedica profesionalmente a la enseñanza en el IES Marqués de Manzanedo (Santoña). Sus líneas

de investigación se centran en el estudio de ETA y el nacionalismo vasco. Sobre estos temas ha publicado diversos trabajos en obras colectivas y revistas académicas. Es coautor, junto a Raúl López Romo, del libro *Sangre, votos, manifestaciones. ETA y el nacionalismo vasco radical (1958-2011)* (Tecnos, 2012), y autor de *Héroes, heterodoxos y traidores. Historia de Euskadiko Ezkerra (1974-1994)* (Tecnos, 2013).

Historia Garaikidean doktore, UPV-EHU (2012). Irakasle da Santoñako Marqués de Manzanedo IES-en. ETA erakundea eta euskal nazionalismoa ditu ikergai. Gai hauei buruz zenbait lan argitaratu ditu lan kolektibo eta aldzkari akademikoetan. Egile da, Raúl López Romorekin batera, *Sangre, votos, manifestaciones. ETA y el nacionalismo vasco radical (1958-2011)* (Tecnos, 2012), liburuarena, eta *Héroes, heterodoxos y traidores. Historia de Euskadiko Ezkerra (1974-1994)* (Tecnos, 2013) liburuaren egile.

Ibon Zubiaur. (Getxo, 1971). Estudió Psicología y Piano y se doctoró con una tesis sobre la poesía de Cernuda. Impartió clases de Literatura Española en la Universidad de Tubinga (2002-2008) y ha dirigido el Instituto Cervantes de Múnich (2008-2013). Ha traducido, entre otros, a Yeats, Shakespeare, Wieland, Stifter, Rilke, Ludwig Hohl y a diversos autores de la antigua RDA como Brigitte Reimann e Irmtraud Morgner.

Psikologia eta Piano ikasketak egin zituen, eta Cernudari buruzko tesi bat izan zen doktoradotza lortzeko lana. Tubingako Unibertsitatean Espainiar Literatura klaseak eman zituen (2002-2008), eta Municheko Cervantes Institutuko Zuzendari izan da (2008-2013). Yeats, Shakespeare, Wieland, Stifter, Rilke, Ludwig Hohl eta RDAko egile zenbait, hala Brigitte Reimann nola Irmtraud Morgener itzuli ditu, besteak beste.

Jesús Casquete. Es Profesor de Historia del Pensamiento Político en la UPV/EHU y *fellow* en el Centro de Estudios sobre Antisemitismo (ZfA), Berlín. Autor de *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical*. Actualmente ultima una monografía sobre las Tropas de Asalto (SA) nazis durante la República de Weimar.

Pentsamendu Politiko irakasle da EHUen eta *fellow* Antisemitismoari buruzko Ikasketa Zentroan, Berlinen. *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical* liburuaren egile da. Gaur egun Asalto Tropak (SA) Weimar Errepublikan gaiari buruzko monografía ari da prestatzen.

Joseba Arregi Aranburu. Andoain, 1946. Doctorado en Teología en la Universidad de Münster en 1976. Doctorado en Sociología en la Universidad de Deusto, 1990. Profesor en la Escuela Diocesana de Magisterio, San Sebastián, 1979-1983. Profesor de Sociología en la UPV, 2001-2012. Actualmente retirado. Analista y comentarista político en diversos medios de comunicación. Autor de, entre otras obras: *Euskadi invertibrada* (1996), *Orígenes, ideología y evolución del PNV. El nacionalismo vasco*. (2013), *La secesión de España (coordinador)* (2014).

Andoain, 1946. Münsterreko Unibertsitatetik Teologian doktore, 1976. Deustuko Unibertsitatetik Soziologian doktore, 1990. Soziologia irakasle EHUn, 2001-2012. Gaur egun erretiratuta. Zenbait komunikabidetan politika-komentarista. Obra hauen egile, besteen artean: *Euskadi invertebrada* (1996), *Orígenes, ideología y evolución del PNV. El nacionalismo vasco*. (2013), *La secesión de España (coordinador)* (2014).

José Ángel Hernández. (Lumbrales, Salamanca, 1964). Ha publicado los poemarios *Inercia de arena* (Tarragona, 1999) y *Ucronía e hilván* (El Bardo, Los Libros de la Frontera; Sant Cugat del Vallès, Barcelona, 2009).

Liburuak: *Inercia de arena* (Tarragona, 1999) eta *Ucronía e hilván* (El Bardo, Los Libros de la Frontera; Sant Cugat del Vallès, Barcelona, 2009).

Juan Ramon Makuso Mujika. (Rentería 1961). Realizó estudios de filosofía en la Facultad de Zorroaga en Donostia. Hoy en día es profesor de Filosofía en el Instituto Koldo Mitxelena de Rentería. Ha publicado, entre otros: *Pentsamenduaren erresistentzia (La resistencia del pensamiento)* (besatari, 1998), junto a otros autores. *Bizitzeak hil egiten du* (La vida mata) (Beta 2004), poesía. *Oraina galdua (El presente perdido)*, (Erein, 2008) —diálogo platónico—.

Donostiako Filosofia fakultatean (Zorroaga) Filosofiako ikasketak burutu zituen. Egun Errenteriako Koldo Mitxelena Institutuan Filosofiako irakasle bezala dihardu. Argitaratu ditu, besteak beste: *Pentsamenduaren erresistentzia* (besatari, 1998) beste hainbat egilarekin batera. *Bizitzeak hil egiten du* (Beta 2004), poesía. *Oraina galdua* (Erein, 2008), solasaldi platonikoa.

Julio Flor. Licenciado en Periodismo por la Universidad del País Vasco. Ha escrito: *Padre nuestro que estás en Euskadi*, *El amigo invisible* y *El sueño que viví*.

Kazetaritzan lizentziatua, EHU Unibertsitatetik. Idatzitako liburuak: *Padre nuestro que estás en Euskadi*, *El amigo invisible* y *El sueño que viví*.

J.M. Ruiz Soroa. Es licenciado en Ciencias Políticas y Doctor en Derecho. Autor de *Tres ensayos liberales* y *El esencialismo democrático*. Colabora regularmente en *El País* y *El Correo*.

Ziengtzia Politikoetan lizentziatu eta Zuzenbidean doktore. *Tres ensayos liberales* eta *El esencialismo democrático* liburuen egile. *El País* eta *El Correo* egunkarietako kolaboratzaile.

Manuel Cruz. (Barcelona) es catedrático de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona. Autor de más de una veintena de libros (algunos de ellos traducidos a otros idiomas), viene colaborando desde hace décadas en la prensa española (en especial en *El País*, aunque también en *El Periódico* y últimamente en el digital *El Confidencial*) y argentina (*La Nación* y *Clarín*), así como en la Cadena SER, Catalunya Ràdio y RNE.

Bartzelonako Unibertsitateko Filosofia Garaikide arloan katedraduna. Hogei liburu baino gehiago idatzi ditu. Espainiako prentsan kolaboratzaile (batez ere *El País*en, baita *El Periodicon* eta *El Confidencial* digitalean).

Mikel Azurmendi. Licenciado en Filosofía por la Universidad de la Sorbona en París. Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco, donde fue profesor de Antropología. Entre sus obras destacan: *Nombrar, embrujar* (Alberdania, 1993); *La herida patriótica* (Taurus, 2000).

Filosofia arloan lizentziatua, Pariseko Sorbona Unibertsitatetik. EHUtik Filosofia doktore. Antropologia sailean irakasle izan da EHUen. Idatzi dituen lanen artean aipatzekoak dira: *Nombrar, embrujar* (Alberdania, 1993); *La herida patriótica* (Taurus, 2000).

Mitxelko Uranga. Berango (1978). Poeta y ensayista. Profesor de la UPV. Ganador del 13 Premio Juan Zelaia de Ensayo con su obra *Eros(ki), Merkatuaren erotizazioa, erostimoaren merkantizazioa*.

Poeta saioigile. EHuko irakasle. 13. Juan Zelaia Saiakera Sariaren irabazle *Eros(ki), Merkatuaren erotizazioa, erostimoaren merkantizazioa* lanari esker.

Raúl López Romo. (1982). Es doctor en Historia por la Universidad del País Vasco (2010). Actualmente trabaja como investigador en el Instituto de Historia Social Valentín de Foronda. Los campos de su interés son los movimientos sociales y políticos y el terrorismo en el siglo XX. Ha publicado varios libros, el último de los cuales, en colaboración, es *Rojo esperanza. Los socialistas vascos contra el franquismo* (Ikusager, 2013).

Doktore da Euskal Herriko Unibertsitatean (2010). Gaur egun, Valentín de Foronda Historia Institutuan egiten du lan. Mugimendu sozial eta politikoak eta XX. mendeko terrorismoa ditu interes gai. Zenbait liburu argitaratu ditu. Azkena, *Rojo esperanza. Los socialistas vascos contra el franquismo* (Ikusager, 2013).

Ricardo San Vicente. Doctor en Filosofía y Letras (Sección de Filosofía) por la Universidad de Barcelona y profesor de literatura rusa en la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona. Autor de: prólogos y conferencias sobre A. Pushkin, N. Gógol, I. Tuguénev, L. Tolstói, F. Dostoyevski, A. Chéjov, I. Bábel, A. Platónov, B. Pasternak, V. Shalámov, A. Solzhenitsin, A. Tarkovski, J. Brodsky, S. Dowlátov, etc. Ha traducido, entre otros, a: A. Pushkin, N. Gógol, I. Tuguénev, L. Tolstói, F. Dostoyevski, A. Chéjov, V. Korolenko, I. Bábel, Da clases de literatura rusa en la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona.

Filosofia eta Letretan doktore, Bartzelonako unibertsitatetik. Errusiako literatura gaian irakasle, Bartzelonako Unibertsitateko Filologia Fakultatean. A. Pushkin, N. Gógol, I. Tuguénev, L. Tolstói, F. Dostoyevski, A. Chéjov, I. Bábel, A. Platónov, B. Pasternak, V. Shalámov, A. Solzhenitsin, A. Tarkovski, J.

Brodsky, S. Dovlátov idazleei buruzko hitzaurreak eta hitzaldiak eman ditu. A. Pushkin, N. Gógol, I. Tuguénev, L. Tolstói, F. Dostoyevski, A. Chéjov, V. Korolenko, I. Bábel gazteleratu ditu, besteak beste

Sara Hidalgo García. Historiadora y actualmente investigadora en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Santiago de Compostela Ha publicado: 2013, "Emociones en torno a la taberna obrera en España: entre el asco y el orgullo de clase" *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*. Universidad Nacional Autónoma de México. 2013; "The Emotional Making of the Basque Working Class" *Boga, Basque Studies Consortium Journal*, vol. 2 (1) (2014).

Historiagile eta Konpostelako Santiagoko Unibertsitateko Zientzia Politika Saileko ikerlari. Argitalpenak: 2013, "Emociones en torno a la taberna obrera en España: entre el asco y el orgullo de clase" *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*. Mexikoko Unibertsitate Nazional Autonomoa. 2013; "The Emotional Making of the Basque Working Class" *Boga, Basque Studies Consortium Journal*, vol. 2 (1) (2014).

Wassyla Tamzali. Abogada y escritora defensora del laicismo. Durante casi veinte años ha dirigido programas de la UNESCO por la igualdad de género y de apoyo del derecho de las mujeres en el Mediterráneo.

Abokatu eta idazle, laikotasunaren aldekoa. Hogei urtez UNESCOko programen zuzendari izan da, genero berdintasunaren alde eta Mediterraneoko emakumeen eskubideak bultzatuz.

