Grand Place

PENSAMIENTO Y CULTURA
PENTSAMENDUA ETA KULTURA

Identidades

Identitateak

GRAND PLACE

PENSAMIENTO Y CULTURA
PENTSAMENDUA ETA KULTURA

3 zk.

2015

MARIO
ONAINDIA
FUNDAZIOA

Eusko Jaurlaritzako Hezkuntza eta Kultura Sailaren laguntza izan du aldizkari honek
VITAL KUTXAren laguntza 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, Eduardo García

Harremanetarako e-maila / e-mail de contacto
felipejuaristigaldos@gmail.com

Azala / Portada:
Josean Legorburu

Barneko irudiak / Ilustraciones:
Raimundo Atxa

Mario Onaindia Fundazioaren
Helbidea / Dirección
Zuberoa kalea, 24
20800 Zarautz

© Artikulugileek, testuena / De los textos, los colaboradores
© Raimundo Atxak irudiena / Raimundo Atxa, 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

La identidad vasca según Sabino Arana
José Luis de la Granja Sainz 11

Democracia republicana
Javier Peña Echeverría 19

El viraje étnico de la intelectualidad catalana1
Martín Alonso 29

Federalismo y cuestión nacional: una comparación entre España y el Reino Unido
Xabier Zabaltza 41

La abdicación de las élites
Aitor Aurrekoetxea 49

OESTE / MENDEBALDEA

Gaitzaz
Felipe Juaristi 65

Estereotipos nacionalistas
Manuel Montero 73

Hacia la verdadera normalización vasca: ¿el fin del miedo?
Rafael Leonisio 77

Hiriak eta nazioak
Igor Calzada 85

ESTE / EKIALDEA

Poesiaren forma
Juan Ramon Makuso 95

Pier Paolo Pasolini, poeta (in)civil
Ana Becciu 99

En el fondo del mar no están las llaves
Pablo Martín Laborda 101

La rama y la beata
Pablo Martín Laborda 103

Shakespeareren sonetoa
Juan Garziak itzulia 107

Harria
Pello Otxoteko 109

Destripando a un Nobel
Javier Mina 111
La quête identitaire dans l'œuvre d'Assia Djebar / Identitate-arazoa Assia Djebar-en arabera
Amel Chaouati / Felipe Juaristiren (itzulpena) 117

SUR / HEGOA

La democracia en Euskadi
Luis Haranburu Altuna 123
Derivas
Gaizka Fernández Soldevilla 151

ADELANTO / AURRERAPENA

Lope Agirreri buruzko gezurrak
Jesus Egiguren 159

COLABORADORES / PARTE HARTU DUTE 161

EDITORIAL / EDITORIALA

Zer gara? Nondik gatoz? Nora ote goaz? Galdera handiak ziren, gizakiari bera unibertsoaren ardatz zela pentsarazten ziotena. Izan ere, galderoi erantzutea nolabaiteko modua zen unibertsoan bertan sartu eta eroso kokatzeko, unibertsoaren jabe zela jakiteko. Norbera zenak zehazten zuen ez zena; iraganak erakusten zuen geroa. Dena zen errazagoa, ados zegoen (orain baino konformeago) giza izaerarekin. Identitatea gizakiak zeraman zerbait zen, jaiotzetik bertatik. Baina gauzak aldatu dira, eta ohartzeko moduan gainera. Identitateak konplexuak dira, eta gizakiak harriturik begiratzen dio munduari eta bertatik datorren identitate-andanari, askotan ulertzeke. Mina ekartzen baitute gehiago plazera baino, zalantza gehiago ziurtasuna baino. Identitate modernoa orbaina da, zauritzen duena, jipoitzen duen bezainbeste. Bustitzen gaitu sumendi eroaren urak bezala; kosk egin eta haragia samurtzen digu. Ez du axola zer garen, nondik garen baizik. Baina ez dago garbi nondik hori nongoa den, ez baita dohain, ez emaitza.

¿Quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos? Eran las grandes preguntas, las cuestiones que colocaban al ser en el centro del universo, porque responderlas era un modo de situarse, de alguna manera cómoda y entrañable, en el universo. Lo que se era definía lo que no se era; el devenir señalaba el porvenir. Todo era más sencillo; más acorde con la naturaleza humana. La identidad era algo que venía con el ser desde su nacimiento. Pero las cosas han cambiado y no de manera imperceptible. Las identidades se han vuelto más complejas, y los seres más perplejos, ante avalanchas identitarias que, a veces, no comprenden y producen más pesar que placer, más estupor que certeza. La identidad moderna es una cicatriz, que duele y a la vez golpea; que nos inunda como lava de un volcán desatado y loco; que nos muerde y gasta la carne. Ya no importa qué somos, sino de dónde somos. Pero no está claro de dónde es ese dónde, quizá porque no sea don.

LA IDENTIDAD VASCA SEGÚN SABINO ARANA

JOSÉ LUIS DE LA GRANJA SAINZ

El 26 de enero de 2015 se cumplió el 150 aniversario del nacimiento de Sabino Arana en la anteiglesia de Abando (anexionada a Bilbao en 1890 para ser su Ensanche). Ese día *Deia* y otros diarios publicaron un artículo titulado "Sabino Arana vive", escrito por el presidente del PNV Andoni Ortuzar, en el cual ratificaba su adhesión al fundador del partido en 1895: "Nos sentimos herederos legítimos y legitimados de Sabino Arana y, como tales, es nuestro deber continuar el camino trazado para la libertad de Euskadi". Además, Ortuzar depositó un ramo de flores ante su estatua en Bilbao y descubrió una placa recordando esta efeméride en la entrada de *Sabin Etxea*, la sede central del PNV, construida en el mismo solar donde estuvo la casa natal de Sabino. Todo ello lo hizo en compañía del *lehendakari* Iñigo Urkullu, quien, cuando ocupaba la presidencia del partido, publicó un artículo sobre Arana con un título similar: "Un muerto muy vivo" (*El Correo*, 30 de enero de 2011). Las mismas ideas las había expresado también su antecesor Xabier Arzalluz cuando inauguró esa estatua en 2003, con ocasión del centenario de su fallecimiento: "Nosotros somos herederos de él, voluntariamente. Somos sabinianos" (*Alderdi Berriak*, enero de 2004).

Estas citas prueban que Arana sigue vivo en el PNV, hasta el punto de homenajearle anualmente en tres efemérides significativas de su biografía. El último domingo de enero, coincidiendo con el aniversario de su nacimiento, la Fundación Sabino Arana entrega los premios que llevan su nombre en el Teatro Arriaga de Bilbao. El 31 de julio, festividad de san Ignacio de Loyola y aniversario de la creación del PNV, sus máximos dirigentes realizan una ofrenda floral en su estatua, ubicada enfrente de *Sabin Etxea*. Y a finales de noviembre, en el aniversario de su muerte, llevan flores a su tumba del cementerio de Sukarrieta, que fue un lugar de peregrinación nacionalista y hoy es un lugar de memoria.

Un símbolo polémico: Sabino Arana

Ciertamente, la figura de Sabino Arana continúa siendo un símbolo y también un mito para sus seguidores, los *jeltzales* o partidarios de su lema JEL: *Jaun-Goikua eta Lagi-Zarra* (*Dios y Ley Vieja*), conservado en el nombre en euskera del Partido Nacionalista Vasco: *Euzko Alderdi Jeltzalea*. Pero no lo es para el resto de los vascos. La izquierda *abertzale* lo ignora cada vez más, como ha corroborado su ausencia en la celebración del sesquicentenario de su nacimiento. Por su parte, los vascos no nacionalistas nunca le

han homenajeado y siempre le han rechazado por no compartir su antiespañolismo. Por tanto, Sabino Arana no es *el padre de la patria* para todos los vascos. Esto le diferencia de lo que representan hoy en día Alfonso R. Castelao para los gallegos y Blas Infante para los andaluces, que son conmemorados por las diversas fuerzas político-sociales y las instituciones de Galicia y de Andalucía, respectivamente.

Ahora bien, si Sabino Arana como símbolo está muy presente en los medios de comunicación y en la política vasca actual, como personaje histórico sigue siendo un desconocido para la mayoría de la población, pese a la abundante bibliografía que ha generado. Quizás ello se deba a que la mayor parte de esa bibliografía ha oscilado entre la hagiografía de muchos autores *jeltzales* y la demonización de Arana por algunos de sus enemigos, siendo minoritaria la historiografía académica, encabezada por la obra clásica de Javier Corcuera: *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco* (1979 y 2001).

Transcurrido más de un siglo desde su defunción, Sabino Arana continúa siendo una personalidad muy controvertida, como ya lo fue durante su breve vida política de solo diez años (1893-1903). Esto obedeció a que su acción política implicó una doble ruptura: por un lado, con España, contra la que formuló su nacionalismo muy radical; y, por otro lado, en el seno del País Vasco, al romper con el carlismo (del que procedía) y con el fuerismo, hasta el extremo de elaborar una doctrina anti-todo, como él mismo se definió en el número 1 de su primer periódico: "un bizkaino anti-carlista, anti-integrista, anti-euscalerriaco, anti-conservador, anti-fusionista y anti-republicano, en una palabra anti-liberal y anti-español" (*Bizkaitarra*, 8 de junio de 1893).En sus numerosos artículos en dicho periódico, que dirigió en Bilbao en los años 1893-1895, dio a conocer su doctrina político-religiosa, el aranismo, que era más que una ideología, al ser una simbiosis entre la política y la religión, basada tanto en ideas como en creencias. No en vano el catolicismo fue clave en su vida y en su pensamiento.

Una doctrina: el aranismo

El núcleo central del aranismo es su concepción de nación, que rechaza la francesa, por ser liberal y descansar en la voluntad popular, y asume la alemana, por ser tradicionalista y primordialista, propia del romanticismo, siendo Arana el epígono del tardío romanticismo vasco. Para él, la nación no es un fenómeno histórico sino una esencia eterna e inmutable, que data de la noche de los tiempos, pues es una creación de la Providencia divina. Su concepción de nación se caracteriza por ser esencialista: la esencia de la nación vasca es la raza; providencialista: Euzkadi fue obra de Dios; tradicionalista: añora lo bueno de la tradición, que identifica con los Fueros, a cuya restauración aspira en el futuro; y teocrática o integrista: un pilar de su nación es la religión católica y la finalidad última de su nacionalismo es la salvación celestial del pueblo vasco.

La doctrina aranista sobre la nación se sustentó en cuatro elementos fundamentales: la religión, la raza, la lengua y la historia; en esta última se incluyen los Fueros y las antiguas costumbres. Basándose en ellos, Sabino Arana construyó la identidad vasca nacionalista, que era antagónica de la española y distinta de la elaborada por el fuerismo a lo largo del siglo XIX, aunque tuviese algunos rasgos comunes con ella. En su excelente libro *La identidad vasca en el siglo XIX* (2003), Coro Rubio señaló que sus componentes fueron cinco: los Fueros, la fe

católica, la historia, la lengua y el doble patriotismo vasco y español, que compatibilizaba la patria chica, o *nacionalidad vasca,* con la patria grande, o *nación española*. Los políticos fueristas, contando con la colaboración de clérigos y escritores, fueron los artífices de esta primera identidad vasca contemporánea, que resaltaba la singularidad del pueblo vasco, un pueblo diferenciado dentro de la Monarquía española.

Si se comparan esos rasgos con los apuntados a finales del siglo XIX por Arana, se constatan dos divergencias sustanciales: el fundador del PNV añadió la raza, atribuyéndola una importancia capital que no tuvo con el fuerismo, y suprimió el doble patriotismo de este movimiento político-cultural, que permitía una identidad compartida con España. En su lugar, Arana hizo hincapié en todo lo contrario: su virulento antiespañolismo le llevó a construir una identidad vasca excluyente, definida sobre todo por su enemiga a España y a los españoles, en especial a los inmigrantes (la mayoría de ellos castellanos) arribados en plena revolución industrial vizcaína, a los que denominaba despectivamente *maketos*, como ya criticó Miguel de Unamuno en su artículo "El antimaquetismo" (*El Heraldo de Madrid*, 18 de septiembre de 1898).

Desde que su hermano mayor Luis Arana le convenció en 1882 de que "Bizkaya no es España", el joven Sabino pasó de ser un carlista español a ser un nacionalista vizcaíno. A partir de entonces España no sólo ha dejado de ser su patria, sino que se ha convertido en la *nación extranjera* que esclaviza a su verdadera patria y le impide cumplir su fin último de índole religiosa: "Bizkaya, dependiente de España, no puede dirigirse a Dios, no puede ser católica en la práctica". Para el integrista Sabino Arana, los vizcaínos no pueden alcanzar la salvación religiosa mientras se encuentren sometidos por el Estado español liberal, que considera incompatible con el catolicismo. Para el nacionalista vizcaíno Arana, el culpable de los males que afligen a su patria no es sólo el liberalismo, sino sobre todo el españolismo, tal y como escribió en una carta datada el 26 de noviembre de 1890:

"Soy católico integérrimo [...]. Bizkaya no ha sido nunca española ni por la raza, ni por las costumbres, ni por el idioma, ni siquiera por el territorio; y por las leyes, sólo en este siglo y merced a la dominación española ocasionada por nuestra extranjerización en las ideas. Los españoles, y los bizkainos españolistas y los liberales: tales son los enemigos de mi Patria".

Su antiespañolismo fue consecuencia de los fundamentos de su concepción de nación: la religión, la raza, la historia y la lengua. Los dos primeros le permitieron dar el salto de Bizkaya a Euzkadi, neologismo inventado por él en 1896 para denominar su idea de nación vasca, basada en la unidad católica y la unidad de raza. Su reivindicación de la independencia, primero de Bizkaya y luego de Euzkadi, no se sustentó en el principio de las nacionalidades en el siglo XIX, sino en su peculiar visión de la historia vasca. Ahora bien, para Arana la independencia no constituía un fin en sí mismo, sino que era el medio político necesario para alcanzar sus dos finalidades principales: la terrenal, que consistía en evitar la mezcla de razas (de la vasca con la española), y la celestial, que buscaba la salvación escatológica de los vascos. Tal fue la meta del aranismo, según ratificó con su famosa afirmación de que "el grito de independencia, SÓLO POR DIOS HA RESONADO" (*Baserritarra*, 11 de julio de 1897). Porque "la dominación española es en nuestra raza causa de profunda y extensa irreligiosidad, de intensa y dilatada inmoralidad" (*Bizkaitarra,* 30 de noviembre de 1894).

Una religión: el catolicismo integrista

La nación vasca y la religión católica se hallaban indisolublemente unidas en su doctrina, hasta el punto de que no concebía la una sin la otra: "Para nosotros la Patria no es cosa independiente de Dios", "nuestro nacionalismo no es más, en última síntesis, que *patriotismo por Dios*" y "para ser patriota es preciso amar a Dios". Siempre dejó bien clara la preeminencia de la religión sobre la patria; de ahí que Dios preceda a la Ley Vieja en su lema JEL. Otra de sus divisas fue: "Nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios".

El integrismo de Arana hizo que la religión católica no fuese un factor común al País Vasco y a España, sino un elemento más de diferenciación entre ellos, pues no podía aceptar el Estado español del Sexenio democrático (1868-1874), que implantó la libertad de culto, ni tampoco la Monarquía liberal-conservadora de la Restauración (1875-1923), que proclamaba al catolicismo como religión del Estado, pero toleraba la existencia de otras confesiones en el ámbito privado (artículo 11 de la Constitución de 1876).

Para él, era imprescindible que la futura independencia política de Euzkadi trajese aparejada la independencia religiosa, de modo que la Iglesia vasca se independizase de la española. Mientras tanto, se negaba a aceptar los acuerdos adoptados por los Congresos Católicos de España, porque "no rezan con nosotros" (*Bizkaitarra*, 30 de noviembre de 1894).

Como ha escrito el hispanista italiano Alfonso Botti en su libro *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España* (2008),"Sabino Arana, procedente del carlismo, construye el nacionalismo vasco sobre la base de la religión católica. Funda un partido confesional e integralista [léase: integrista]. Por fuerte que pueda sonar la afirmación, no deja de ser cierto que su modelo es el nacionalcatolicismo español. El nacionalismo vasco es, en sus orígenes, un nacionalcatolicismo a lo vasco".

Una raza isla: la vasca

De los elementos integrantes de la Ley Vieja, esto es, de la nación vasca tal y como la entiende Arana, el primero y el más relevante de todos es la raza, al concluir tajantemente: "No somos españoles por la raza". En este aspecto, su contraposición maniquea entre los vizcaínos (o vascos), dechados de virtudes, y los españoles, un cúmulo de vicios, es absoluta, sin que admita ningún nexo común entre ambos (*Bizkaitarra*, 30 de junio de 1895). A su juicio, existe una raza española, que es fruto de un intenso mestizaje a lo largo de la historia, predominando el componente latino, y existe una raza vasca, que es *originalísima* y "una verdadera isla en medio de la humanidad", porque no tiene madre ni hermanas conocidas entre todas las razas del mundo.

Así pues, la vasca sería una raza pura, por no haberse mezclado con ninguno de los pueblos que en la Antigüedad y el Medievo invadieron la Península Ibérica, cuyos primitivos pobladores serían los vascos. Pero Sabino Arana no admitía la tesis del vasco-iberismo, divulgada en el siglo XIX por el fuerismo, que identificaba a los vascos con los antiguos iberos (serían *Los últimos iberos*, título de la novela histórica de su primo Vicente Arana), pues eso permitía afirmar que "*los verdaderos españoles son los euskerianos*". Para rebatirlo, sostenía que el vasco fue el pueblo aborigen no sólo de la Península Ibérica, sino también de "todo el Mediodía y el Occidente de Europa y el Norte de África" (*Bizkaitarra*, 10 de diciembre de 1893).

Sabino Arana identificaba a los miembros de la raza vasca por medio de los apellidos euskéricos, que eran "el sello de la raza". Así la unía estrechamente con la lengua euskara, "el timbre de su nacionalidad"; de modo que, si se perdía el euskera, la raza vasca podría desaparecer (*Bizkaitarra,* 31 de diciembre de 1894). Por el contrario, no daba ninguna importancia al lugar de nacimiento de las personas: "Un hijo de bizkainos nacido en Madagascar o el Dahomey será tan bizkaino de raza como el que hubiese nacido en Olakueta; al paso que un descendiente de españoles nacido en Bizkaya nunca será bizkaino de raza" (*Bizkaitarra*, 10 de diciembre de 1893).

Sorprende la nula relevancia que Arana atribuyó al territorio,factor accesorio en su idea de nación: "¿Es acaso la tierra que pisamos lo que constituye la Patria? ¿Qué más nos da tener una Bizkaya libre aquí entre estas montañas, como tenerla en otra parte?". Para él, la integridad de Bizkaya no radicaba en la integridad de su territorio, sino de su lema *Dios y Ley Vieja (Bizkaitarra*, 16 de junio de 1895). Y lo esencial era "La pureza de raza", título de un artículo clave para conocer su doctrina racial (*Bizkaitarra*, 31 de marzo de 1895).

Arana sostenía que las razas vasca y española eran antagónicas y habían estado enfrentadas a lo largo de la historia. Su aportación no consistió en defender la existencia de una raza vasca (admitida por otros autores de su época), sino en hacer de ella, en vez de la lengua, la esencia de la nación vasca y extraer consecuencias políticas significativas, como la separación estricta de razas en un futuro Estado independiente.

El hecho de que la raza constituyese uno de los fundamentos de su intenso antiespañolismo ha llevado a algunos autores y a políticos del PNV a afirmar que su racismo se limitaba a su aversión a España y a los españoles. Sin embargo, en sus escritos hay expresiones despectivas contra otros pueblos, sobre todo, por su antisemitismo, contra el pueblo judío, al que tachó de "mercantilista y metalizado" en su obra teatral *De fuera vendrá…* (escrita en 1898 y publicada por el autor de este artículo en 1982). Asimismo, para atacar a los fueristas del naviero Ramón de la Sota, a los que tildaba de *fenicios* por su dedicación al comercio, Arana publicó el sainete "La bandera fenicia" (*Bizkaitarra*,28 de julio de 1895), denigrando al pueblo fenicio, al que comparaba con el judío en estos términos muy negativos:

"Los fenicios eran negros, y dos de los nombres que en Euskera se da a los maketos, a cuya raza pertenecen [Francisco] Sevilla y [Ramón de la] Sota, son *baltzak* (negros) y *azurbaltzak* (huesos negros), calificativos que denotan el color del alma española. Por eso, aquellos señores, de no imponer a Bizkaya la bandera española, le imponen la fenicia. […] El pueblo fenicio era irreligioso […] y era horriblemente inmoral. Por esta razón, al crear Sota y Sevilla para el partido euskalerriaco una bandera desprovista de todo signo religioso, la llaman con fundamento *fenicia*. […] El fenicio carecía de ideas nobles en absoluto; era semejante al judío de nuestros tiempos, que no tiene más ideal que el ruin y vil de las riquezas. Por eso a la bandera de los prosélitos y siervos de Sota, que sólo le siguen porque tiene mucho campanil, la llaman con razón *fenicia*."

Una historia inventada: guerras de independencia

Sabino Arana llevó a cabo una invención de la historia vasca, a la que instrumentalizó al servicio de su ideología independentista. Su

reivindicación de un Estado vasco de carácter confederal se sustentaba en la pretendida existencia de Estados vascos independientes desde tiempos inmemoriales hasta el siglo XIX. Para ello, sus principales argumentos, que constituían un flagrante falseamiento de la historia, fueron: su afirmación de la existencia de cuatro *guerras de independencia* de Bizkaya contra España en el Medievo, narradas como *glorias patrias* en su obra germinal *Bizkaya por su independencia* (1892),que fue el mito bélico y heroico de origen, a la vez que el acta fundacional de su nacionalismo; su interpretación de que las uniones de los territorios vascos a la Corona de Castilla fueron meras uniones personales y no institucionales; y su tesis fundamental sobre la pérdida de su independencia, al término de la primera guerra carlista, por la ley de 25 de octubre 1839, que confirmaba los Fueros "sin perjuicio de la unidad constitucional de la Monarquía", por considerar incompatibles los Fueros vascos con la Constitución española (*Bizkaitarra*, 31 de octubre de 1894):

"El año 39 [1839)] cayó Bizkaya definitivamente bajo el poder de España. Nuestra Patria Bizkaya, de nación independiente que era, con poder y derecho propios, pasó a ser en esa fecha una provincia española, una parte de la nación más degradada y abyecta de Europa".

Partiendo de esta visión seudohistórica, Sabino Arana odia a España porque ha sometido a Bizkaya y al resto de Euzkadi en el siglo XIX, al que descalifica como el "siglo de la ignominia", por ser la época del españolismo y del liberalismo: "Nosotros odiamos a España con toda nuestra alma, mientras tenga oprimida a nuestra Patria con las cadenas de esta vitanda esclavitud" (*Bizkaitarra*, 31 de octubre de 1894). Su odio se exacerba al culpar a *la dominación española* de todos los males que, según él, padece la Bizkaya de la revolución industrial, centrados en la pérdida de la pureza racial y el retroceso de la religión católica. Esta doble consecuencia le lleva a trasladar su animadversión al Estado español hacia el pueblo español ("el pueblo de la blasfemia y de la navaja", "la hez de los pueblos europeos") por contaminar racialmente y corromper religiosamente al pueblo vasco; y, sobre todo, hacia los trabajadores inmigrantes, a quienes achaca "la impiedad, todo género de inmoralidad, la blasfemia, el crimen, el libre pensamiento, la incredulidad, el socialismo, el anarquismo…" (*Bizkaitarra*, 20 de enero de 1895).

Una lengua pura: el euskera

Según Arana, *la invasión española* ponía en peligro, además del catolicismo y la raza vasca, la supervivencia del euskera. Este idioma era un elemento importante de su concepción de nación, pero lo subordinaba a la religión y a la raza. Para salvaguardar ambas, el euskera le servía de baluarte: "la conservación de nuestra lengua es un gran medio para conservar también la religiosidad y la moralidad en nuestro país" (*Bizkaitarra*, 24 de mayo de 1894). Por eso, propugnó un euskera puro, sin influencias del castellano, inventó muchos neologismos (*Euzkadi*, *aberri*, *ikurriña*…) y publicó un santoral de nombres vascos, que tuvo éxito.

A diferencia del catalanismo, Arana anteponía la raza a la lengua y sostenía que el pueblo vasco podría sobrevivir sin el euskera, pero no sin su raza singular; de modo que su pureza racial prevalecía sobre su purismo lingüístico. Así lo dejó patente en su artículo "Errores catalanistas" (*Bizkaitarra,* 31 de octubre de 1894), en el cual criticó la política catalana, tendente

a que los demás españoles hablasen catalán, y rechazó que los inmigrantes aprendiesen la lengua vasca:

"Si nos dieran a elegir entre una Bizkaya poblada de maketos que sólo hablasen el Euskera y una Bizkaya poblada de bizkainos que sólo hablasen el castellano, escogeríamos sin dubitar esta segunda [...]. Tanto están obligados los bizkainos a hablar su lengua nacional, como a no enseñársela a los maketos o españoles. No el hablar este o el otro idioma, sino la diferencia del lenguaje es el gran medio de preservarnos del contagio de los españoles y evitar el cruzamiento de las dos razas. Si nuestros invasores aprendieran el Euskera, tendríamos que abandonar éste, archivando cuidadosamente su gramática y su diccionario, y dedicarnos a hablar el ruso, el noruego o cualquier otro idioma desconocido para ellos, mientras estuviésemos sujetos a su dominio. Para los catalanes sería una gran gloria el que el gobierno español designase al idioma catalán para lengua oficial de toda España; al paso que si eso hiciera con el Euskera sería para nosotros el golpe de inevitable muerte asestado por la diplomacia más refinada".

Como consideraba que "el Euskera es la lengua natural de un pueblo dominado por España" y que esta nación estaba oprimiendo la lengua vasca, Arana llegó a esta conclusión: "¡Ya lo sabéis, *euskeldunes*, para amar el Euskera, tenéis que odiar a España!" (*Bizkaitarra*,28 de julio de 1895).

Un legado: el antiespañolismo

Con los cuatro elementos mencionados: una religión integrista, una historia inventada, una raza y una lengua puras, Sabino Arana construyó una identidad vasca nacionalista, basada en el rechazo de España y de los españoles, de tal forma que el antiespañolismo (con su correlato: el *antimaketismo*) se convirtió en una seña de identidad constante del movimiento nacionalista vasco, a excepción de su débil corriente heterodoxa y no aranista, representada por Acción Nacionalista Vasca en la II República, ESEI en la Transición y Euskadiko Ezkerra desde su formación como partido en 1982 hasta su desaparición en 1993.

A mi juicio, el principal legado del aranismo ha sido el antiespañolismo, porque ha llegado hasta nuestros días, sobre todo en el *abertzalismo* radical (desde *Aberri* y *Jagi-Jagi* hasta ETA, Herri Batasuna y Sortu), para el cual España ha sido siempre *el Estado opresor* y el enemigo por antonomasia a batir hasta lograr su meta de la independencia de Euskal Herria. El antiespañolismo ha perdurado también en el PNV, en la medida en que este partido ha sido siempre aranista: en primer lugar, porque continúa venerando a su padre fundador, como ha dejado patente en la celebración del sesquicentenario de su nacimiento el pasado mes de enero; y, en segundo lugar, porque, aunque haya arrumbado hace tiempo los aspectos más obsoletos de su doctrina fundacional (el racismo, el clericalismo y el antiliberalismo), conserva otros dogmas relevantes del aranismo, como son la visión mitificada de la historia vasca, la concepción esencialista y patrimonial de Euskadi, y el antagonismo maniqueo Euskadi/España, reflejado en los discursos de sus líderes, en particular su expresidente Xabier Arzalluz y el ex*lehendakari* Juan José Ibarretxe.

La supervivencia de este legado de Sabino Arana me ha llevado a concluir en anteriores artículos que el PNV sigue siendo aranista, porque no ha celebrado el equivalente al Congreso de Bad Godesberg, que fue el congreso en el que el Partido Socialdemócra-

ta Alemán aprobó la supresión del marxismo como base ideológica en 1959, lo mismo que hizo el PSOE de Felipe González veinte años más tarde. Ambos partidos socialistas, nacidos en el siglo XIX bastantes años antes que el PNV, decidieron renunciar a Marx y dejar de ser marxistas. En cambio, el PNV nunca ha cuestionado a Sabino Arana; de ahí que mantenga intocable su lema JEL (síntesis del aranismo) en su nombre en euskera y sus miembros continúen denominándose *jeltzales*.

BIBLIOGRAFÍA

Sabino Arana (1980): *Obras completas*. Sabindiar-Batza, Bayona-Buenos Aires, 1965 (reedición: Sendoa, Donostia-San Sebastián, 3 tomos).

Txema Arinas (2008): *Sabino Arana o la identidad pervertida*. Akron: Astorga.

Alfonso Botti (2008, 1ª edición: 1992): *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España 1881-1975*. Alianza: Madrid,

Javier Corcuera (1979): *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1904)*. Siglo XXI: Madrid (reedición: *La patria de los vascos,* Taurus: Madrid, 2001).

Javier Corcuera y Yolanda Oribe (1991): *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*. Eguzki: Bilbao, 3 tomos.

José Luis de la Granja (ed.) (1982): *Sabino Arana Goiri. De fuera vendrá… Comedia en tres actos (1898)*. Haranburu: San Sebastián.

José Luis de la Granja (2015): *Ángel o demonio: Sabino Arana. El patriarca del nacionalismo vasco*. Tecnos: Madrid. (En prensa).

Santiago de Pablo, José Luis de la Granja, Ludger Mees, y Jesús Casquete (coords.) (2014): *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*. Tecnos: Madrid.

Coro Rubio (2003): *La identidad vasca en el siglo XIX. Discurso y agentes sociales*. Biblioteca Nueva: Madrid.

NOTA: Para no tener que cambiar continuamente de grafía, he optado por emplear la grafía de Sabino Arana en los topónimos *Euzkadi* y *Bizkaya*, escritos así en sus textos, citados a menudo en este artículo, aunque difiera de la oficial: Euskadi y Bizkaia.

DEMOCRACIA REPUBLICANA

JAVIER PEÑA ECHEVERRÍA

La república es un modelo de sociedad política que no puede definirse sólo porque el jefe del Estado sea elegido. Ésa es, a lo sumo, una condición necesaria, pero no suficiente. La idea de república se refiere normativamente a un modo característico de concebir la política, las instituciones y los valores políticos, creado históricamente por las experiencias institucionales y los pensadores que conforman la tradición republicana, fundado en rasgos como el énfasis en la ciudadanía, las instituciones públicas y las leyes, y la vinculación de la libertad al ejercicio de la virtud cívica. Esta concepción de la república, que tanto contrasta con la realidad de nuestras democracias, es la que atrajo la atención de historiadores y filósofos en las últimas décadas del siglo XX, dando lugar al florecimiento de un neo-republicanismo, y hace que muchas miradas se vuelvan de nuevo a una tradición hasta hace poco arrinconada por el triunfo de la concepción liberal de la política.

La cuestión es qué puede aportar el republicanismo a la revitalización de esa democracia tan insatisfactoria. No se trata tanto de ofrecer fórmulas o recetas de inmediata aplicación como de propiciar una reflexión sobre los principios, el sentido y los fines de la democracia y de la política misma, en un contexto de preocupación generalizada. Paradójicamente, tras el triunfo aparentemente definitivo de la democracia liberal con la caída del Muro de Berlín, se han acentuado el malestar y el desencanto respecto a ella. Hoy, al calor de la crisis económica, han arreciado la decepción y la crítica, encarnadas en movimientos de protesta y nuevos partidos: bien podemos hablar de crisis de la democracia.

Por una parte, el control de la sociedad escapa de las manos de los gobiernos democráticos. La globalización financiera consagra el imperio de los mercados, poderes ocultos que rigen realmente nuestras vidas: por eso se habla de subordinación de la política a la economía. Los flujos de esos mercados financieros, en buena medida ciegos, determinan políticas de austeridad, exigen recortes de derechos y políticas sociales, y condicionan en general la vida política, desde la suerte de los gobiernos en las elecciones hasta la agenda política ordinaria.

Además, dentro de la esfera pública se agrava la separación entre los ciudadanos y la elite dirigente, vista como un grupo oligárquico con intereses particulares alejados de los del resto de la sociedad, cuando no contrarios a ellos, que se sirve corruptamente de lo público

para su propio beneficio. Ello ha provocado una extendida desafección política, manifiesta en forma de apatía o de indignación, que estalla cuando se muestra la contradicción entre las duras medidas de ajuste impuestas a la población y los beneficios obtenidos por los responsables de la crisis. Al margen de la racionalidad o coherencia de esas reacciones, es evidente la pérdida de autoridad de los dirigentes y de legitimidad del sistema democrático en su conjunto.

Crecen las demandas de una solución inmediata. Pero hay que empezar por reconocer la profundidad y complejidad del problema. La realidad política no se reduce a la simplificación estratégica de la retórica populista –los malos gobernantes frente al buen pueblo–, ni la crisis económica se explica como fruto de una conjura de ricos y poderosos malvados. Están en juego mecanismos e inercias sistémicas que operan más allá de acciones intencionadas individuales, cambios de escala en los procesos políticos (comunidades políticas de gran tamaño, abiertas a la economía y la comunicación planetarias). También profundas realidades y tendencias intrínsecas de la política e incluso de la naturaleza humana.

Este artículo se centrará en un solo punto, la cultura política, el conjunto de creencias, valores y actitudes básicas respecto al sistema político, las instituciones y las relaciones de los ciudadanos con el poder. Quizá podamos entender mejor la crisis de nuestra democracia si atendemos a los rasgos característicos de la cultura política liberal predominante en nuestras sociedades. Si ella es en parte responsable de la crisis, tal vez podamos encontrar en la cultura política republicana alguna inspiración para cambiarla y recomponer nuestra maltrecha democracia.

La cultura política liberal

En el núcleo del liberalismo está la prioridad del individuo. El desarrollo de las iniciativas, intereses y objetivos individuales es el motor y la meta primordial de la conducta. Ningún otro fin o entidad (bien común, pueblo o patria) están por encima.

El individuo liberal concibe su relación con la sociedad desde la perspectiva de su interés particular. El vínculo social interesa en cuanto medio para proteger o promover el interés privado. Por eso los *derechos* individuales, sobre todo los asociados a la libertad "negativa", a impedir la interferencia ajena, tienen prioridad sobre cualquier objetivo común, incluida la democracia. Delimitan un ámbito inviolable para el poder político, aun el de los propios ciudadanos.

Por eso la relación del ciudadano liberal con la política tiende a ser defensiva. Reconoce que es imprescindible el aparato estatal para garantizar la seguridad y proteger los derechos, pero considera que el poder político y las leyes implican restricciones, cuando no amenazas, para la libertad individual: a mayor expansión del Estado, menor espacio para la libertad. Su preocupación no es tanto quién tiene el poder político como limitarlo, evitando su intromisión abusiva.

Por otra parte, la política democrática tiende a ser vista en términos económicos. Los ciudadanos son contribuyentes y clientes, que esperan obtener beneficios (derechos y servicios) a cambio de su aportación. La conducta electoral se asocia con los resultados y la satisfacción que el votante obtiene. El proceso democrático es visto como una negociación que se resuelve agregando preferencias individuales, expresadas en votos. La actividad política, que requiere información y tiempo, es costosa

e insatisfactoria por sí misma; por eso es mejor delegarla en representantes profesionales, mientras el ciudadano común se dedica a sus negocios privados.

Paralelamente, el liberal considera que el lugar propio de las iniciativas individuales y el logro del bienestar es la sociedad civil, esfera de las actividades no regidas o coordinadas por el Estado, cuyo paradigma es el mercado, donde los individuos negocian libremente según sus preferencias. Esta esfera debería permanecer despolitizada, y por eso se demanda la neutralidad ética del Estado. Las instituciones públicas deben limitarse a establecer un marco común de principios y reglas que permita la coexistencia pacífica de las diversas formas de vida y concepciones del bien.

El liberalismo tiende asimismo a favorecer una ciudadanía pasiva. No estimula la participación política, sino que propicia un civismo negativo, basado en el cumplimiento de las leyes y el respeto a los derechos ajenos. Confía más en la calidad del diseño institucional que en una improbable generalización del compromiso cívico, y teme la intromisión de la política en la vida privada[1].

Pero el modelo antropológico subyacente, el del *homo oeconomicus*, un sujeto puramente autointeresado, induce a la desconfianza respecto a los representantes políticos (igualmente egoístas) e implica una escasa disposición a contribuir al bien público. Más bien fomenta actitudes de irresponsabilidad frente a lo público, a la vez que exigencias interminables a las instituciones públicas ante los contratiempos particulares, incluidos los que resultan del capricho, y demandas de satisfacción de los deseos de cada cual, sin necesidad de justificarlas[2]. En suma, la cultura política liberal, al separar al individuo de lo público, no proporciona un modelo de ciudadanía adecuado para sostener la democracia. El individuo aislado trata de sobrevivir mediante estrategias particulares de adaptación dentro de un sistema social y económico impersonal. Es más: las propuestas de acción coordinada se enfrentan a dilemas de acción colectiva: la actitud más racional parece ser la del *free rider*, que elude sus obligaciones contando con que los demás cumplirán las suyas.

La alternativa del ciudadano: el republicanismo

La crisis de la cultura política liberal suscita reacciones en busca de alternativas. A veces son respuestas reaccionarias, como el integrismo y el nacionalismo, que buscan abrigo frente al vértigo de la modernidad globalizada, en un intento desesperado de preservar una identidad original incontaminada, aun a costa de la autonomía personal. Pero si se trata de soluciones acordes con los presupuestos de la democracia, se puede contar con el republicanismo. Una *democracia republicana* no ofrece un paradigma totalmente diferente del liberal, pero sí otra mirada, otro enfoque de los conceptos y valores que asociamos a la democracia.

No entraré aquí en el debate sobre la consistencia y especificidad del republicanismo[3], al que algunos asocian a un pasado incompatible con una sociedad moderna y pluralista, mientras otros lo consideran una recreación de algunos académicos con tópicos y demandas "progresistas", o un mero complemento del núcleo liberal de la política contemporánea. A mi juicio, en el republicanismo se decantan términos e ideas procedentes de una antiquísima tradición que recorre los textos de los clásicos de la política, y que, aun teniendo cierta diversidad interna, mantiene un perfil propio y distinto del liberalismo.

Son varias las razones que explican el interés actual por el republicanismo, pero quizá la fundamental arraiga en la constatación de las consecuencias perjudiciales de la despolitización y privatización de la vida pública propiciada por el neoliberalismo. Esto hace que se vuelva a atender a una doctrina que habla de ciudadanos, de interés público, de virtud cívica y participación, de control y responsabilidad política.

Pues el eje del republicanismo es *el ciudadano*. Es decir, no el individuo considerado antes y aparte de la sociedad como un titular de derechos, sino alguien inserto en la ciudad, la *res publica* o espacio compartido de las cosas que afectan a todos y han de resolverse entre todos.

Los comunitaristas han sostenido también la prioridad de la comunidad, fuente de valor y sentido, frente a la anomia y el atomismo de las sociedades liberales. Por su parte, los críticos liberales denuncian el riesgo de que en esta perspectiva el individuo sea absorbido por la comunidad, reducido a mero miembro de un todo que lo trasciende. Pero lo propio del republicanismo no es ni la prioridad del individuo, ni la de la comunidad entendida como un todo superior, homogéneo y clausurado, sino la de la asociación de ciudadanos que construyen y redefinen continuamente su sociedad política. Los ciudadanos no comparten un ideal de comunidad, previamente dado al que haya que adherirse, sino que determinan conjuntamente en sus relaciones el destino y las normas que han de regir la ciudad. Los republicanos valoran las tradiciones, en tanto sirvan de ejemplo e inspiración para la conducta futura, pero no necesitan compartir un consenso cultural que limite el alcance y la orientación de la política[4].

Por otra parte, el ideal republicano de ciudadanía no implica que los ciudadanos hayan de vivir exclusivamente para lo público, ni que la ciudad sea para todos el valor más alto: la virtud cívica es necesaria para que sea posible la vida libre, pero los fines de cada cual no se agotan en su dimensión pública.

Libertad republicana, leyes y autogobierno

Los republicanos consideran, como los liberales, que la noción clave de su tradición es la de libertad política. Pero unos y otros conciben la libertad de manera muy diferente.

El concepto de libertad, como ausencia de interferencia, es el que se nos ha hecho más habitual. Según esta concepción, uno es libre en la medida en que otros no frenan o impiden lo que decida hacer o no hacer. Es el modelo característico del liberalismo, que reclama que los demás (sobre todo el Estado) se abstengan de imponer o limitar las opciones individuales, ni siquiera en nombre de la verdad o del bien.

Pero hay otro modo de concebir la libertad, propio de la tradición republicana. Alguien es libre en la medida en que puede vivir como quiere, ser dueño de su vida, fines y decisiones. La libertad se comprende en oposición a la esclavitud, la condición de quien vive a merced de otro. Un esclavo puede realizar algunos actos libres en el sentido de no interferidos, sobre todo si vive bajo el dominio de un amo benévolo, que le permite ordinariamente actuar a su arbitrio sin entrometerse. Pero, aún entonces, está a merced de la voluntad de otro, que puede cambiar su situación caprichosamente, y hacia quien mantiene una deferencia sumisa. Es libre sólo quien tiene un estatus que le hace independiente de las decisiones arbitrarias ajenas.

La libertad se puede definir entonces como independencia, o no-dominación, haciendo hincapié en su aspecto negativo, pero también

positivamente como autonomía. Para poder resistir a la dominación ajena, uno ha de estar en condiciones de autogobernarse, de darse normas a sí mismo.

Ese estatus de libertad estaba ligado en Roma a las leyes que atribuían al ciudadano su condición de hombre libre. Para un liberal, la ley, en cuanto es interferencia, limita la libertad, aunque pueda ser necesaria para regular la concurrencia pacífica de preferencias diversas. Para un republicano, en cambio, lo que cuenta no es si hay o no interferencia, sino si es o no *arbitraria*. La ley, en la medida en que establece normas de acción comunes igualmente para todos, no sólo no merma, sino que hace posible la independencia de cualquier ciudadano respecto a los demás. Es el instrumento para impedir la arbitrariedad y el privilegio, y dotar a todos los ciudadanos de los derechos y recursos necesarios para vivir autónomamente. La ley crea libertad al reemplaza la situación natural de dependencia de los más débiles respecto a los más poderosos por un orden que iguala y protege a todos.

Está aquí implícita la idea del imperio de la ley, o gobierno de las leyes, presente ya en Aristóteles y Cicerón. El gobierno de la ley se opone al dominio arbitrario, sea el de uno o unos pocos o el de una mayoría. En el republicanismo se ha manifestado repetidamente la oposición a un gobierno basado en la voluntad de una mayoría sin limitaciones legales, por considerar que interfiere despóticamente en la autonomía del ciudadano. Aristóteles censuró esa mala democracia, calificándola de demagogia; hoy podemos reconocer esa tendencia demagógica en las diversas formas de populismo.

En suma, la libertad está ligada a la existencia de leyes adecuadas a las necesidades e intereses de los ciudadanos, y a las instituciones que las crean. Por eso, para el republicano, los derechos no son barreras que protegen al individuo frente al poder, como para el liberal, sino recursos creados políticamente por los ciudadanos a través de las instituciones republicanas. Eso no implica que los derechos se establezcan y supriman arbitrariamente, según el criterio de mayorías cambiantes; se pueden arbitrar principios y mecanismos para salvaguardar los derechos indispensables para la autonomía de los ciudadanos. Pero es necesaria una decisión política para que existan y persistan los derechos, que no caen del cielo, ni están escritos en la naturaleza.

Tampoco caen del cielo las leyes. Son creadas por quienes tienen el poder político. Por consiguiente, sólo si son los propios ciudadanos quienes crean en condiciones de igualdad las leyes a las que han de someterse, será posible evitar la interferencia arbitraria de otros más poderosos que ellos. República, como comunidad de ciudadanos libres e iguales, y democracia parecen indisolublemente ligadas.

Sin embargo, buena parte de los republicanos mantuvieron históricamente fuertes recelos o incluso se opusieron a la democracia. Aún hoy se expresan reservas, también entre autores neo-republicanos, frente a la idea del autogobierno popular, que se considera necesario atemperar. Este recelo puede atribuirse en parte a la demofobia, al odio de clase de la oligarquía acomodada respecto a la masa de los muchos pobres. Pero tiene una justificación más atendible, la consideración de que el autogobierno requiere sujetos dotados de la competencia intelectual y moral suficiente para emitir un juicio informado y autónomo sobre los asuntos públicos. Esa desconfianza respecto a la capacidad de las masas carentes de formación intelectual, virtudes morales, y suficiencia material para poder dedicar su tiempo a las ta-

reas de deliberación y gobierno, lo que antaño movió a los teóricos republicanos a proponer fórmulas de gobierno mixto.

Este problema no se puede echar en saco roto, apelando a una innata sabiduría y bondad popular: a menudo los ciudadanos se equivocan, se guían por intereses parciales y deciden irracionalmente. Hay que reconocer la necesidad de recurrir a la mediación de expertos, así como la de encauzar la voluntad popular a través de mecanismos de representación. Ahora bien, la solución no consiste en reservar el gobierno a una élite –en la práctica no integrada por los mejores, sino por quienes tienen mayor riqueza o linaje–, sino en dotar a todos de las condiciones que los capaciten para el autogobierno. Así lo entendió históricamente el republicanismo democrático, más preocupado por la amenaza para la libertad de las oligarquías que por la de una hipotética tiranía de la mayoría; consideró que la igualdad y el autogobierno son necesarios para evitar la dominación y orientar el gobierno al bien común. Por eso pensó que el acceso al autogobierno exigía la universalización de las condiciones materiales de la independencia, las condiciones legales y sociales que permitiesen a todos acceder a ella, y, en consecuencia, a la ciudadanía plena, fuera en la forma de una república de pequeños propietarios, o bien haciendo que el acceso universal a los bienes públicos, garantizado políticamente, hiciese posible la igualdad cívica real.

La tesis de fondo es que emancipación política y emancipación social están ligadas. Así lo reconocieron Rousseau y Jefferson, y el mismo principio inspira a la tradición socialista, en buena medida heredera de la republicana. Siendo cuestión disputada dentro del republicanismo actual cómo concretar esta exigencia de igualdad, llama la atención sobre la insuficiencia de la igualdad liberal ante la ley, patente en las actuales sociedades democráticas, donde convive el reconocimiento de los derechos individuales de libertad con la precariedad en el empleo de los asalariados, y la igualdad legal con la extremadamente desigual influencia política de los ciudadanos.

Otra cuestión es cómo hay que interpretar el autogobierno democrático. Un planteamiento realista ha de reconocer la inviabilidad de una democracia asamblearia a gran escala. Hay que renunciar a la imagen simplista de la sociedad política como asamblea de ciudadanos, y reconocer la complejidad de las sociedades actuales. Es posible que hoy la democracia no deba concebirse como el régimen en que todos los ciudadanos ejercen el gobierno, sino como aquél en el que quienes ejercen el gobierno están sometidos al control de los ciudadanos, sujetos a responsabilidad y obligados a rendir cuentas de sus actos[5].

A lo largo de la Historia, los pensadores republicanos estuvieron atentos a evitar que los gobernantes se apartasen del interés público para buscar el propio, o que se perpetuasen en sus cargos y se convirtieran en una oligarquía incontrolada. Muchas de las medidas que hoy se proponen, como la rotación en los cargos, la revocabilidad de los representantes, la rendición de cuentas, el establecimiento de órganos de control, la división de órganos y funciones de poder o los filtros deliberativos, tienen su origen en la tradición republicana.

Sin embargo, la democracia republicana, incluso entendida de la forma menos radical, ha de incorporar algo más que recursos defensivos para evitar la dominación. Un control real del poder político requiere cierta capacidad de dirección, o al menos de influencia efectiva,

por parte de los ciudadanos, lo que a su vez demanda una ciudadanía políticamente activa.

Los teóricos republicanos actuales subrayan el papel de la ciudadanía en el funcionamiento de la democracia. Consideran necesarias las instituciones políticas formales, particularmente los parlamentos y demás instituciones representativas. Pero creen que junto a esta política institucional ha de desarrollarse una actividad política informal, constituida por las manifestaciones, comunicaciones y debates de los ciudadanos en los distintos foros, asociaciones y medios de comunicación de la sociedad civil[6]. Es lo que Habermas ha denominado una "política de doble vía": a través de la deliberación informal de los ciudadanos se transmiten al sistema político las necesidades, intereses e interpretaciones de la sociedad, expresándolas y tematizándolas, impulsando así las iniciativas políticas de los órganos legislativos y ejecutivos, y obligando a estos a rendir cuentas de sus actos. Aunque la sociedad civil no sea en rigor un contrapoder, una ciudadanía activada puede, no sólo evitar acciones despóticas del poder político, sino ejercer una influencia cierta en la adopción o corrección de políticas públicas y en la dirección de la política en su conjunto[7].

Virtud cívica, participación y deliberación

Esta demanda de una ciudadanía activa enlaza con la exigencia republicana de *virtud cívica*. Mientras el modelo liberal de ciudadanía minimiza o prescinde de la disposición cívica de los individuos, el republicanismo subraya la necesidad de buenos ciudadanos. Sin ciudadanos dispuestos a vigilar la acción de los poderes públicos y a pedirles cuentas por ella, a protestar, a informarse, a debatir, a asociarse y cooperar en defensa de los bienes e intereses públicos, las instituciones se corromperán, por bien diseñadas que estén, y los individuos aislados, inermes frente al poder, estarán incapacitados para dirigir sus vidas como hombres libres y corregir las derivas oligárquicas de la política.

Entre los diversos aspectos de la virtud cívica –integridad moral, austeridad, honestidad, valentía, etc–, destaca la *participación*. Ser buen ciudadano es ser consciente de que uno es parte de la empresa común de la república, y comprometerse por tanto activamente en ella.

Ahora bien, esta demanda encierra problemas. En primer lugar, la virtud cívica es costosa. Una cosa es pedir a los ciudadanos que cumplan las leyes, o que voten cuando toca, y otra exigirles que se informen, que estén dispuestos a debatir y a enfrentarse a poderosos intereses que pueden dañar los suyos propios. Más aún cuando, en la mayor parte de los casos, tales acciones y compromisos no obtendrán una recompensa adecuada al esfuerzo. Es más: si acaso triunfa una iniciativa cívica, el éxito beneficiará por igual a quienes participaron en ella y a quienes se quedaron en casa, a salvo de posibles riesgos.

Por eso, les parece a muchos poco realista fiar la realización de los proyectos políticos a la disposición cívica de la mayoría de los ciudadanos, sobre todo si el tipo es el *homo oeconomicus*. Muchos teóricos modernos se esforzaron por mostrar cómo era posible una política sin virtud, que no apelara a nuestra bondad, sino a nuestros intereses: pensaron que la mano invisible del mercado armonizaría los intereses egoístas, y las instituciones y procedimientos jurídicos garantizarían por sí solos el cumplimiento de las leyes y la convivencia pacífica[8].

Por otra parte, la virtud republicana parece poner en riesgo la autonomía individual si exi-

ge una entrega total a los asuntos públicos, con absoluta prioridad sobre los particulares. Los teóricos liberales manifiestan sus recelos hacia el modelo del "humanismo cívico" florentino, que hacía de la gloria de la vida cívica el más alto bien humano. Temen la absorción de la vida y los fines individuales por la cosa pública, así como la ocupación de todas las dimensiones de la vida social por una esfera pública monopolizada en realidad por la clase política.

Además, la llamada a la participación peca quizá de ingenuidad: a veces la participación ciudadana puede ser peligrosa. Desde la Antigüedad, filósofos e historiadores vienen advirtiendo de los peligros de la presencia pública de las masas: el vulgo es inconsciente, irracional, inmoderado e irresponsable, dispuesto a seguir a los demagogos. Tampoco hay que ser especialmente pesimista para sentirse decepcionado ante las actitudes de tantos conciudadanos, que reclaman la pena de muerte ante algunos crímenes, o vuelven a votar al alcalde condenado por corrupción. Hemos visto también cómo la alta movilización política de un sector de la sociedad fanatizado alienta conductas inciviles, cuando no abiertamente criminales, en nombre de la patria.

Estas observaciones pueden ayudarnos a matizar y precisar el sentido de la apelación republicana a la virtud cívica. No obstante, hay que insistir en que una buena política es inviable sin ciudadanos. Las mejores instituciones serán insuficientes si los ciudadanos no cumplen las normas, si se generaliza la corrupción (incluidas las pequeñas corrupciones cotidianas), si todos miran hacia otro lado, si no hay hábitos de tolerancia, disposición a escuchar al otro y a llegar a acuerdos. Una política sin virtud socava sus condiciones de posibilidad, porque hace inviable el reconocimiento, la confianza y la cooperación que requiere incluso una ciudadanía mínima.

Como advirtió Madison, no somos ángeles. Por eso necesitamos instituciones que garanticen el proceso democrático, aun a pesar de nosotros mismos: mecanismos constitucionales de control del poder, políticas sociales que procuren inclusión y justicia distributiva, garantías de los derechos fundamentales, etc. Pero tampoco es realista el escepticismo hacia la virtud cívica. Ésta es posible en la medida en que se adquiera a través de las costumbres, aprendidas a través de la educación y del ejercicio de la vida ciudadana; necesitamos no tanto una minoría selecta de ciudadanos virtuosos, como una virtud difundida en la cultura moral y política de la ciudadanía. Pettit habla de una "mano intangible", análoga a la "mano invisible" de Smith: si los ciudadanos perciben que hay un cultivo generalizado de hábitos cívicos en su comunidad, se refuerza su disposición a comportarse virtuosamente, lo cual vigoriza a su vez esa moral pública[9].

Por otra parte, el republicanismo democrático acepta que el gobierno corresponde a los propios ciudadanos, y no hay modo de sustraerse por completo a los riesgos de adoptar decisiones erróneas o injustas[10]. Es indudable que hay razones para desconfiar del juicio de muchos de nuestros conciudadanos, y aun del nuestro, pero no hay otra alternativa a la democracia que la subordinación a un poder tutelar ajeno.

Hay que advertir además que, supuesto que todos los afectados deben participar, no basta con reclamar la participación: el modo en que se participa es clave para asegurar el buen gobierno. La participación popular debe ser reflexiva y mediada por la deliberación. La buena democracia no se caracteriza por la mera agregación de preferencias, ni por la ne-

gociación o compromiso de intereses entre las partes, de acuerdo con su poder. Es la búsqueda de un acuerdo justo a través de la deliberación, es decir de la contraposición de argumentos racionales, que incluye la disposición a modificar las posiciones iniciales, atendiendo a las razones del oponente. Esto no implica desconocer la presencia inevitable de los conflictos en la política, ni reducir la política al debate racional. Pero la deliberación es un elemento necesario para evitar la reducción de la democracia al mercado o a la demagogia.

Tampoco implica eliminar las instituciones representativas, sino revisar la representación clásica y estrechar el vínculo entre electores y representantes. Parece necesario y posible incrementar la participación de los ciudadanos en el ámbito local, desarrollar mecanismos de participación frecuente (aprovechando las nuevas tecnologías), crear foros de comunicación y debate, potenciar la crítica política, incluida la crítica de la información e interpretación de la realidad que llega a través de los medios de comunicación, democratizar los partidos políticos, desarrollar plataformas de participación social sobre asuntos políticos sectoriales, etc.

En conclusión, aunque el republicanismo no tenga un modelo específico completo que ofrecer, sí ofrece ideas para reflexionar sobre la mejora de la democracia: el aprecio de la política como actividad digna y valiosa, la confianza en la posibilidad de articular una sociedad justa y libre mediante la ciudadanía activa, la convicción de que si cabe alguna solución frente a las resistencias y obstáculos que hoy, como siempre, encuentra el autogobierno democrático, está en manos de ciudadanos republicanos que se nieguen a ser súbditos privatizados.

NOTAS

[1] La experiencia del período de entreguerras indujo a proponer en la segunda mitad del siglo XX la doctrina del "fin de las ideologías": es preferible una cierta apatía cívica, unida a un apoyo difuso al sistema político que ofrece estabilidad y prosperidad, que una ciudadanía movilizada en torno a causas "fuertes" y netamente perfiladas, que enfrentarían a unos grupos contra otros.

[2] Cf. Félix Ovejero (1997): "Tres ciudadanos y el bienestar", *La Política*, 3, pp. 93-116; Id.; (2008): Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo. Buenos Aires, Katz,.

[3] He abordado esta cuestión en el artículo "La consistencia del republicanismo", Claves de razón práctica, nº 187 (2008), pp. 34-41.

[4] Para expresarlo con Ovejero, el modelo no es el mercado, donde los individuos negocian con sus posesiones, ni el convento, donde se produce una comunión de espíritus, sino más bien el ágora o el foro, donde se discute y decide sobre los asuntos que afectan a todos.

[5] Cf. entre otros Philip Pettit (2013): *On the People's Terms*. Cambridge University Press.

[6] Aquí entendida como conjunto de asociaciones cívicas situadas entre Estado y mercado.

[7] Cf. J. Habermas (1998): *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, Pettit, op. cit..

[8] A eso se refiere Kant cuando afirma que la solución del problema del estado republicano ha de ser posible incluso para un pueblo de demonios, carentes de cualquier disposición filantrópica o benevolente.

[9] Cf. P. Pettit (1999): *Republicanismo*. Barcelona: Paidós.

[10] Aunque lo mismo ocurriría si las decisiones las tomara un monarca o una minoría aristocrática.

EL VIRAJE ÉTNICO DE LA INTELECTUALIDAD CATALANA[1]

MARTÍN ALONSO

Espere usted, espere a que llegue un certamen cualquiera, blanco, negro, rojo o incoloro, y verá usted cómo surgen poetas y pintores en cuanto se diga: un objeto de arte a quien cante la batalla de tal en quintillas que no lleguen a 29 y pasen de 27, y otro a quien pinte a don Fulano de tal en el momento de hacer tal cosa, un cuadro de metro de alto por metro y medio de largo. Nota. Tanto el poema como el cuadro han de estar en armonía (sin h) con nuestra salvadora doctrina y con las tradiciones venerandas de nuestros mayores (porque si no, no hay arte, ni cosa que lo valga).

Unamuno (1983: 73).

Estoy convencida de que si el ámbito político no comete disparates […], la ilusión retornará con el primer tam-tam que haga la ANC [Assemblea Nacional Catalana], y probablemente con más fuerza que nunca. Hay hambre de volver a movilizarse y hay mucha hambre de culminar el viaje.

Pilar Rahola (La Vanguardia, 17/03/2015).

Esto es lo que yo llamo la nueva traición de los intelectuales: esa pasión auto engañosa de un amplio segmento de nuestra población pensante de lanzarse de cabeza –intelectual y espiritualmente– a aventuras puramente escapistas.

Pierre-Elliot Trudeau (1964: 61).

Que después del proceso de calentamiento intensivo durante los tres últimos años, la encuesta del Centro de Estudios de Opinión (CEO) realizada entre el 26 de noviembre y el 18 de diciembre de 2014, constate que no llega al 5% (4,7%) el número de los catalanes que creen que Artur Mas está dando solución a los problemas de la comunidad, es todo un síntoma. El mismo estudio revela que las relaciones Cataluña-España sólo es el principal problema para el 14,6% de los encuestados. En la lista de lo que peor puntúan del gobierno, por este orden: los recortes sociales y el derecho a decidir (*El País*, 31/01/2015).

Este dato hay que completarlo con una conciencia en las elites políticas de que el catalanismo ha logrado sus objetivos largamente anhelados. Leamos a Miguel Iceta en la prehistoria del 'proceso' (en adelante sin comillas): "De poco suele servir recordarles que el catalanismo ha obtenido grandes victorias en los últimos treinta años: nuestro país goza hoy del más alto nivel de autogobierno de los último siglos, ha garantizado la unidad civil y la pervivencia[2] de la lengua y la cultura catalanas… Si el catalanismo debe renovarse, es a causa de su éxito, no de su fracaso" (*ABC*, 02/07/2009). (Habría que pedirle explicaciones a Iceta por el acotamiento temporal a los últimos siglos que delata un sesgo presentista). Pero, desde más cerca en el tiempo y más próximo al etnocentro, Santi Vila, Conseller de Territori (CDC), se

refiere a "los 40 años de más progreso que han vivido nunca Catalunya y España" (*La Vanguardia*, 29/01/2015). De modo que es evidente la esquizofrenia entre la longitud de los logros y la interminable producción de listas de agravios. Y es llamativo que sean las últimas las que más resuenan. La explicación de la incongruencia está en la cocina. John R. Zaller (1992: 313) define la dominación elitista de la opinión como "una situación en la que las élites inducen a los ciudadanos a mantener opiniones que no sostendrían si tuvieran en cuenta los análisis y la más fundamentada información disponible". Volveré enseguida sobre la cocina y el supuesto superconsenso. Antes y para apuntalar la inesperada deriva, un corte en el estado de opinión de 2002 en boca de un observador extranjero bendecido y financiado por Òmnium Cultural (como se sabe, con ANC, el motor del proceso), Kenneth McRoberts (2002: 414):

"La independencia para Cataluña no es probable. Puede ser que unos cuantos jóvenes que tienen el catalán como lengua materna y que tienden a identificarse principalmente con Cataluña, la encuentren atractiva, pero los catalanes de origen, en su gran mayoría, continúan ligando la identidad catalana con la española, y el hecho de que el castellano sea actualmente la lengua materna de casi la mitad de la población de Cataluña excluye la posibilidad de un movimiento independentista".

Así se veía el paisaje en 2002, desde dentro. De modo que la pregunta brota espontánea: entonces, ¿cómo hemos llegado a esto? Pocas veces un proceso de alcance es explicado por una sola variable. En el que describo, el activismo de las élites no es desde luego el único que explica la eclosión soberanista, pero creo que es el principal. Como he señalado, el éxito del catalanismo es inseparable de la visión estratégica del líder que ha estado al volante de la influencia durante un cuarto de siglo, Jordi Pujol. Visto en horizontal, lo que ha conocido el territorio catalán en los últimos años puede describirse en términos de opinión y movilización como un giro, viraje, o rotación; o de otra manera, una migración ideológica que ha dejado irreconocible el paisaje político. Hay varios indicadores de la transformación del paisaje, pero acaso el más elocuente es la virtual desaparición de la estructura dual vigente durante tres décadas –los ejes izquierda-derecha, autonomismo-independentismo– o, mejor, el colapso del primero, que ha supuesto que la sociovergencia se ha desleído en etnoconvergencia. Desde la perspectiva cenital, este proceso coincide –y es lo que aquí interesa– con la migración de una parte de la intelectualidad, desde la órbita de la izquierda al nacionalismo; el inicio del trasvase puede situarse en la caída del Muro, para la variante comunista, y el cénit en la desbandada socialista subsiguiente al hundimiento del tripartito y la vuelta de CIU. Esta mudanza ha venido a sumarse a la que se produjo en los primeros años de la transición desde el franquismo al nacionalismo. Lo dijo entonces Àngel Colom, él mismo migrante bien colocado: "CiU es la derecha más dura y pura, que a menudo recicla a los franquistas" (*La Vanguardia*, 18/12/1991). Consecuencia del giro es el trastorno hermenéutico que ha llevado a retroproyectar el mapa étnico resultante sobre la historia, de modo que ésta ha sido acomodada por una cohorte de emprendedores étnicos o *etnitchiks* en el molde dual que prescribe el mapa: España contra Cataluña. Salvador Pániker nos refresca en *Segunda Memoria* la memoria fiel con una anécdota que no desmentirían los orígenes del Banco de Madrid, hoy de fangosa actualidad: "Le dije

a López Rodó 'Cataluña tiene el complejo de haber perdido la guerra civil'. Replicó él sin ninguna vacilación. 'Pues yo soy catalán y tengo la impresión clarísima de haberla ganado'".

Ganar, es decir, poder, he ahí la cuestión. Lo decía claramente el político-intelectual Francesc Homs en un lugar que es ya un mensaje, El Born Centre Cultural, en una conferencia sobre Joanot Martorell: "No se puede ganar sólo con la convicción. Es necesaria pero no suficiente. Hace falta poder. Y el poder no tiene mucho de épico. El poder es frío" (wilaweb, 12/03/2015). Homs es claro. Maquiavélicamente claro, incluso en su elogio de la "liturgia del poder". El poder sirve, entre otras cosas, para establecer el relato canónico sobre lo que pasa, y ello es posible porque maneja el sistema de distribución de recompensas que prefigura las inclinaciones de la producción cultural, primero, y de la opinión pública, después.

Desde este punto de vista, la migración es más bien un arrastre sutil. La estructura del estado de las autonomías permitió al titular más longevo de la Generalitat remodelar el espacio catalán a su antojo. Y esa concentración de poder e influencia aseguraba la hegemonía hermenéutica. No parece haberse prestado suficiente atención a este extremo. En la interminable lista de artículos de opinión sobre el asunto, encuentro que destaca por el empeño en incorporar una clave de lectura una columna de Patxo Unzueta titulada parsimoniosamente "El avalista" (*El País*, 26/02/2015). Para aclarar el título: "No ha sido Pujol impulsor del viraje pero sí su principal avalista: el legitimador a los ojos de los independentistas sobrevenidos –la mayoría de los que hoy proclaman serlo– del salto". Por su capital de crédito y porque nunca la había apoyado, su viraje hacia el independentismo "tuvo gran impacto y poder de arrastre". Pero lo que llama la atención de Unzueta es una "extremosidad, ajena a su estilo, de los argumentos que invoca". Y esto le alienta a indagar por el terreno de la psicología y formular la siguiente hipótesis:

"La vergüenza ante la posibilidad de tener que responder de delitos de fraude, blanqueo y tráfico de influencias tuvo que ser una tortura para alguien que a su edad, más de 80 años, tenía como interés máximo el de preservar su legado. Frente a esa tortura, la independencia podía ser vista como una salida. Siempre que la desconexión con España incluyera cortar con la justicia española y el sobreseimiento de los sumarios abiertos por motivos que los afectados consideran políticos".

Desde luego, la hipótesis es de una elocuente simplicidad. Y viene a avalar la intuición de Liah Greenfeld (1992: 488) de que no se ha prestado suficiente atención a la vanidad como factor explicativo de procesos sociales de alcance. Efectivamente la ciencia política ha privilegiado el cerebro (racionalismo) o el corazón (nacionalismo), pero ha descuidado un triángulo anatómico fundamental delimitado por el ombligo, el intestino y las glándulas. La corrupción (el intestino) es la pieza que anuda la alianza socioconvergente con una base orgánica más determinante que el organicismo idealista de cuño herderiano. Para el lado convergente la entomología enciclopédica de Antonio Santamaría (2014) proporciona datos abrumadores hasta el hartazgo. E ilustra que la prioridad de la protección intestinal conformó a CiU y PSC como una pareja política de hecho. En la medida en que se vio que la bandera era el mejor expediente para salvar la vergüenza, no es de extrañar que una sección notable del socialismo optara por adoptar ese escudo umbilical. En todo caso, se han prestado apoyo

recíproco para evitar comisiones de investigación. La "corrupción estructural" (Santamaría, 2014: cap.10) es una variable determinante del proceso. Y explica, creo, que un hecho del calado de la confesión de Pujol, no haya tenido consecuencias proporcionales a la dimensión simbólica del personaje.

La confusión de lo material con lo espiritual es una pieza decisiva para encubrir la cuestión de clase. Hay que reconocer a Joan Puigcercós, hombre fuerte de ERC y consejero de Gobernación de José Montilla, el mérito de la claridad (*El Periódico de Catalunya*, 16/09/2007):

"El modelo [de las autonomías] se ha agotado por una razón muy sencilla: porque no nos permite vivir todo lo bien que podríamos. No hablo ya de independencia, sino de que el actual sistema de encaje dentro del Estado español es un yugo que nos impide llegar a los niveles de bienestar y calidad de vida que serían justos para una sociedad dinámica y avanzada como la nuestra. España, sin tapujos, es un lastre para Cataluña".

Añade luego algo en apariencia gratuito desde el punto de vista de la lógica de este primer argumento: "Tal como somos, no nos quieren". Extraña pareja, la del repudio del café para todos y la atribución del repudio a aquellos a quienes se niega el derecho al café. Y recordemos el momento de la formulación, puesto que tanto se insiste en la centralidad del verano de 2010 y la responsabilidad de la sentencia del Tribunal Constitucional contraria a ciertos artículos del *Estatut*. Tres años antes ya estaban algunos cocineros en plena faena.

Y las muestras de la activación del triángulo son omnipresentes: recordemos la de Narcis Serra, a quienes le acusaban de ladrón por las escandalosas subidas de sueldos en Caixa Catalunya. El incendio antes que la vergüenza. Si damos esto por bueno, las fórmulas léxicas recogidas (migración, giro, viraje, salto, por el resultado; arrastre, por la secuencia causal) remitirían en última instancia a lo que podemos llamar un volantazo (o un golpe de timón, para hacer valer la propia metáfora de Pujol que le vería como piloto en la nave capitana y que tan bien describe la influencia concentrada de la elite). A la vista de la enorme sima o desfiladero de la vergüenza –para robarle otra metáfora–, Pujol compró la prometedora receta mágica del independentismo. La identidad como distractor, como pantalla opaca para salvaguardar su autoestima, tan gravemente afectada por varias décadas de insolidaridad patriótica[3]. Pero el asunto no concernía sólo a Pujol, sino a una nómina extendida de la clase política como revela un memorial acaso más espeso, pero, desde luego, más consistente que el de los agravios (lo que no es distintivo de Cataluña, hay que repetirlo). Que no es pasado. En la conferencia del portavoz de la Generalitat en el solar de las esencias, se pudo oír esta perla: "Nos hemos aficionado a exigir una transparencia banal. Pedimos transparencia en cosas nimias que sólo sirven para alimentar el chismorreo. ¿Qué importa saber si la Generalitat tiene veinticinco coches oficiales o cincuenta?" (wilaweb, 12/03/2015).

Los mecanismos para desviar la mirada y la responsabilidad son múltiples dentro del mismo supuesto motivacional. Cuando se desvela el asunto de corrupción del Palau, el ex Bandera Roja e intelectual orgánico Agustí Colomines contraataca diciendo que es una maniobra del tripartito para desviar la atención sobre la crisis económica; cuando estalla el escándalo de las loterías de la Generalitat, Pujol contraataca denunciando en los métodos de la oposición la

intención de "ensuciar, salpicar todo, llenar de porquerías" (Santamaría, 2014: 496, 454). Los ejemplos serían interminables.

Con el poder, el catalanismo puede establecer lo que se puede ver y lo que no. Por ejemplo no se ha podido ver cómo una adjudicataria de TV3, tan de la casa, entregó cuantiosas sumas de dinero a las mujeres del hijo y secretario de comunicación de Jordi Pujol[4]. El poder se traduce en organización y el volantazo ante el coste reputacional de la corrupción supuso que una maquinaria bien engrasada (la infraestructura de resonancia identitaria) funcionó a pleno rendimiento en la dirección del líder. Y esto nos devuelve al terreno de los intelectuales, porque son ellos quienes articulan los contenidos en forma de marcos, quienes establecen los relatos canónicos. Como escribe Jonathan Githens-Mazer (2007):

"Mitos, memorias y símbolos se convierten en factores movilizadores proporcionando con ellos a los individuos vías de acceso para implicarse en las reivindicaciones nacionales. [...] La memoria colectiva, en la medida en que establece el significado de los acontecimientos pasados es un factor causal a la hora de interpretar el sentido y decidir las reacciones apropiadas a los acontecimientos contemporáneos".

La plantilla histórica "España contra Cataluña" se convierte así en *vademécum*. Con poder prescriptivo. Sigo echando mano de la anécdota. Ésta contada por *Le Monde* (28/12/2013), para evitar imputaciones partidarias. En la sala del Institut d'Estudis Catalans (IEC) donde se celebraron, las conferencias del Simposio *Espanya contra Catalunya: una mirada histórica* estuvieron pautadas "por los aplausos más o menos calurosos en función de la vehemencia de las críticas contra España. Ni las preguntas del público ni el intercambio de opiniones estaban autorizadas". Lo que dice bastante de la incongruencia de denominar simposio a un acto de afirmación nacional. Puede afirmarse que el Seminario es el estrambote de la primera etapa de catalanización, la que corre a cargo de los intelectuales de las disciplinas de Humanidades que consiguen imponer un canon cultural que tiene en la lengua su médula. Y su ariete.

La meta del catalanismo que acompañó a Pujol queda bien caracterizada por una expresión de Eduard Voltas (1996: 63-66): "la larga marcha hacia la catalanización total". La tropología bélica del título no es un azar. En la vanguardia se encuentra el Servei d'Ensenyament del Català (SEDEC) al mando de Joaquim Arenas. El SEDEC se inspira en la DEC (Delegació d'Ensenyament del Catalá) de Òmnium Cultural. Como asegura Voltas "es importante señalar que el modelo de la DEC parte de un apriorismo político" que aparece así formulado por el propio Joaquim Arenas (1988): "Cataluña y el conjunto de los Países Catalanes constituyen una nación con todo el derecho para actuar como un pueblo libre. [...] Cualquier pueblo no oprimido tiene la escuela en su lengua". De acuerdo con este a priori, "todas las escuelas tienen que saber que, a medio plazo, el objetivo era la catalanización total o casi total". El personal del SEDEC forma parte de una "pequeña gran familia" y se siente unido en "su papel de vanguardia"; son "la primera línea de batalla del proceso de normalización lingüística. En expresión de un alto responsable de la conselleria: 'los que están en las trincheras'". Junto a la metáfora bélica, la culinaria. "Así, quien controle 'las cocinas' de la conselleria d'Ensenyament controlará la aplicación de la ley [de normalización]. Y las cocinas eran de Joaquim Arenas". ¿Con qué resultado? "Una

tarea que se llevó a cabo a lo largo de la década de los ochenta y que hoy está prácticamente culminada". Es decir, éxito en la catalanización cultural, como primera fase o rampa de lanzamiento para la fase política[5].

Hay varios indicadores más que avalan el éxito que constata Voltas. Seguramente el más epidérmico y visible es el proceso de metamorfosis onomástica. Según wikipedia, Mas pasó del Arturo del DNI a Artur en este milenio. Más difícil es comprender que siguiera sus pasos el líder de UGT, hasta devenir Josep María. El tercer ejemplo es de mayor calado. Me refiero a José Manuel Jiménez Gil, castellanohablante de padres murciano-aragoneses, como cuenta con orgullo –no por lo que era sino por lo que devino– el mandarín y biógrafo de Pujol Manuel Cuyàs (*El Punt Avui*, 11/09/2014; *Avui*, 12/04/2011). Se observa una transformación asincrónica en las cuatro piezas en el camino que le lleva de su trabajo inicial como profesor –según Cuyàs– a su dedicación política y su pluriempleo identitario. Así, vemos a José transformarse en Josep, Manuel en Manel, Jiménez en Ximenes y luego en Ximenis, hasta la apoteosis etnoconcordada: Josep Manel Ximenis i Gil. La mutación léxica refleja su crescendo militante. Abandona ERC por colaboracionismo con el gobierno de Montilla y se alista en la CUP con la que llega a la alcaldía de Arenys de Munt. Su currículo es de vértigo: presidente del Moviment Arenyenc per a l'Autodeterminació (MAPA), president de la Coordinadora Nacional per la Consulta sobre la Independència de la Nació Catalana, secretario de l'Associació de Municipis per la Independència (AMI) pero, sobre todo, impulsor y coordinador de la Consulta sobre la independència de Catalunya en Arenys de Munt (13/12/2009), la primera consulta y la inspiración para las demás como se precia Cuyàs; en las otras será responsable de formación de los voluntarios. Es también valedor de las iniciativas del Institut Nova História, al que me referiré luego, y que es criatura de otro miembro de la CUP. ¿De qué se precia Cuyàs? Fue su profesor cuando Ximenis era Jiménez y sólo hablaba castellano en la escuela de Mataró. Por eso presume de la paternidad espiritual sobre alguien a quien atribuye la paternidad del *Com hem arribat fins aquí,* de la crecida del suflé. En sus palabras (*El Punt Avui*, 11/09/2014):

"Hay mucha gente que sitúa el origen el 10 de julio de hace cuatro años, en aquella manifestación contra la sentencia del Estatuto, pero yo lo sitúo un año antes, el 13 de septiembre de 2009, cuando se celebra la primera consulta en Arenys de Munt, una población que ya veía que el Estatuto estaba abocado al fracaso".

La cronista que extrae estas frases de una conferencia de Cuyàs añade que "tal 'arrencada' del proceso hace cinco años da pie al periodista para explicar que quien va a impulsar aquella consulta es 'un jove que es diu José Manuel Jiménez però a qui ara diuen *Ximenis*'"[6]. (¡Y aquellos que maldecían a Murcia por ser patria del anarquismo!).

Las metamorfosis onomásticas ilustran bien la dislocación del espacio político o, en otras palabras, la laminación identitaria; pues no hay señal más cabal de ello que el cambio de nombre propio, para añadir un sintagma a la serie interminable de los anhelos 'propios'. La geometría tridimensional de la transición –franquistas-antifranquistas, catalanismo-obrerismo, derecha-izquierda– se redujo al espacio plano soberanismo-autonomismo. Los marcadores de afiliación, de esa única afiliación *de bon ton*, se han convertido en símbolo de status[7]. De modo que en los círculos oficiales el catalán es

de rigueur; en medios como *El Punt Avui* o *Ara,* el castellano se usa con escasas excepciones como *punching bag*. Ha desaparecido en la práctica de la vida oficial. El asunto llega a tal exceso que el último de los diarios al dar cuenta de un coloquio con Juan Marsé, con motivo de la presentación de su biografía en un programa de nombre Kosmopolis celebrado en el CCCB, la vierte al catalán; hay que hacer constar que la mayor parte de las intervenciones de los participantes fueron en castellano[8]. Añadamos la anécdota de Josep Fontana aireando su negativa a traducir su último libro al castellano *(El Periódico,* 22/10/2014). Es difícil comprender la autoamputación que significa renunciar a una parte bagaje cultural. ¿Por 'impropia'?

No sólo el castellano, sino, en muchas ocasiones, la cultura que pueda asociársele[9]. En cierta medida es, se ha dicho, como con Franco pero al revés. No extrañará entonces que, según escribía Th. J. Miley, antes de la eclosión (2006: 434), los sociolingüistas constituyan básicamente "un subgrupo dentro de la categoría general de los militantes nacionalistas de Cataluña". La apreciación desborda esta parcela disciplinar. El libelo contra Enric Ucelay Da Cal y Borja de Riquer (Alonso, 2015b: 171) es un buen indicador de la eficacia de los cocineros de la catalanización total más allá de la lengua. Como constata Jordi Amat (*La Vanguardia*, 19/06/2013), el libelo " se construyó a partir de un principio ontológico servil: los historiadores no podían cuestionar el relato homogéneo sobre el cual el nacionalismo había construido la médula de su cultura política. Era, pues, una amenaza de exclusión. Si disentías del relato oficial te convertías en apestado. […] a la historiografía del país, desde el punto de vista de la dignidad, entonces le tocó digerir una bocanada bien amarga. Agria y reveladora. Porque la gestación del libelo, por chapucera que fuera, delataba también un temor: el miedo a que el catalanismo –el movimiento patriótico que ha dado forma a la Catalunya contemporánea– en versión nacionalista pudiera caducar en la medida en que las transformaciones de la sociedad se explicaran sin situar como eje central el autodenominado movimiento de construcción nacional. […] Por eso, pasados los años, leído desde la óptica de la historia intelectual, la aparición del libelo puede entenderse como uno de los primeros síntomas de un periodo crítico de debate ideológico –el tramo central de la década de los noventa– que, a la larga, con respecto al catalanismo, tal vez se haya convertido en decisivo".

La aseveración de Amat tiene otros valedores. Cuando Caro Baroja escribió que los textos fundacionales de los nacionalismos vasco y catalán eran de segundo orden, los historiadores catalanes –no los vascos– discreparon radicalmente (*El País*, 28/02 y 01/03/1990). Hubo algo más que discrepancia, no sólo de los nacionalistas también de comunistas como Josep Fontana, con Jordi Solé Tura cuando caracterizó la doctrina de Prat de la Riba como burguesa (Amat, ib.). Desde esta sensibilidad canónica se pone en marcha una "operación de relectura histórica, simbólica y geoestratégica por parte del Gobierno de la Generalitat que 'no busca el enfrentamiento sino la instalación en la distancia'", observa Santamaría (2014: 448), sintetizando otras fuentes y en sintonía con la metáfora geológica de Pujol caracterizando el proceso como un hecho sociológico consistente en un distanciamiento emocional, de placas tectónicas que se divorcian (Alonso, 2015: 41).

De modo que el "superconsenso" sobre la política lingüística, por una parte, abarcaba

toda una *Weltanschauung* y, por otra y principal, no era consenso sino dominación de elite (Miley, 2006: 254). Pero lo percibido como real tiene consecuencias reales, sobre todo si se dispone de ingenieros para convertir las profecías en realidades. Melcior Comes, premiado escritor de ficción, desde el santuario de El Born, resume de forma inmejorable la penetración de la *Weltanschauung*: "Ahora más que nunca la política catalana es una gran novela en marcha". Difícil expresarlo mejor; en efecto, la pararrealidad de la liturgia del tricentenario ha desplazado a la realidad de las privatizaciones, la corrupción o los recortes.

Y la realidad se recompone en su estela por la taumaturgia del poder organizacional. Como observa Rawi Abdelal (2001: 40), dado que el contenido de la identidad nacional especifica la pertenencia, la elite del poder privilegia a los miembros, de modo que los mecanismos de distribución son politizados siguiendo líneas étnicas. Así se entiende que para una parte de la población, como ocurrió en las repúblicas yugoslavas en los años 60 tras la descentralización, la "inversión en nacionalidad" fuera una decisión racional (Dallago y Uvalcic, 1998). En el prólogo al libro *Los nacionalismos* (Guibernau, 1996: 2), Giner levanta acta de esta pieza redistributiva del nacionalismo consistente en establecer "la particularidad, los privilegios, los derechos específicos de un pueblo. Tales derechos pueden ser lingüísticos, culturales, económicos y religiosos". Si atendemos a la remodelación del sistema de recompensas que ha conocido España, resulta que "la descentralización ha fortalecido el clientelismo y la captura de recursos públicos como elementos centrales de la acción política" (Pablo Beramendi, *El País*, 22/01/2015)[10]. Si tenemos en cuenta el sesgo de redistribución asimétrica que glosan Abdelal y Giner y superponemos la variable contextual de la crisis el combinado identidad-corrupción adquiere un protagonismo indiscutible[11].

Mary Kaldor (1999: 79-84) ha señalado que en momentos de crisis o escasez la nacionalidad se convierte en un arma en la competencia por los recursos. Pero no se trata sólo de recursos materiales. La politóloga menciona que la pérdida de legitimidad de la clase política de los países del Este tras la caída del comunismo propició el que se privilegiara a los miembros de la nacionalidad titular a la vez que se promocionaba la lengua y la cultura particulares. El resultado es lo que Zaslavsky ha denominado una "explosiva división del trabajo", en la que la élite autóctona copa las posiciones dominantes. Por eso, sostiene Kaldor, pese a la omnipresencia de las invocaciones al pasado esta nueva política de la identidad responde a factores contemporáneos. En particular la globalización neoliberal. La política de la identidad va asociada con la "economía paralela". Corrupción, especulación y delitos financieros forman parte del lote de las recetas neoliberales. Como el desempleo y la desigualdad. Las redes de corrupción se han dado cuenta de la funcionalidad del lenguaje de la política de la identidad para construir alianzas y legitimar sus actividades. Los oasis sociales no medran sin cloacas.

La recrudescencia de la crisis coincide con el final del tripartito que a su vez es la expresión de una caída en la percepción de la legitimidad de la elite política. La vía catalana es un expediente imaginario para salvar un desfiladero real. Permitió a una parte de los responsables del desastre *faire peau neuve*; y la transmigración ideológica es una forma de subirse a la lancha salvavidas inflada con los materiales gaseosos e inflamables del repertorio romántico. De ahí el in-

cremento exponencial de la oferta de productos identitarios. Que no es sólo de orden cuantitativo. Agotada la primera fase del "apriorismo político" una vez materializada la *Weltanschauung* en catalanización total, gracias a la cocina de los intelectuales y la fontanería de los medios, la inversión en nacionalidad necesita nuevos productos competitivos: es la hora de la tarea política y el momento de los arquitectos para el state-building. Las protoinstituciones estatales son uno de los escasos yacimientos de empleo en estos tiempos de estrecheces: otra vía por la que la crisis favorece la inversión identitaria. La prueba de su vigencia es la doble dimensión de la competencia, la fácil que externaliza hacia fuera, y la difícil que rivaliza dentro. Lo primero está claro, de lo segundo hay múltiples muestras; baste citar la porfía entre las juventudes más radicalizadas y los políticos con despacho en CiU, la de CDC con UDC, la de ERC con CiU, por un lado, o el enfado de Mas con la ANC "por arrogarse funciones que no le corresponden", como "asumir la gobernación de Catalunya en caso de que el gobierno central interviniese el autogobierno de la Generalitat" (*La Vanguardia*, 17/03/2015), por otro. La faltó decir a Mas que los nogales los plantó su mentor. El derecho a decidir es la fórmula mágica, la cabeza tractora del convoy de la migración ideológica. O, para volver a la cocina, el plato más seductor del banquete de una *intelligentsia* escorada.

NOTAS

[1] Estas páginas forman parte de un estudio, del que ha aparecido un primer volumen con el título *El catalanismo, del éxito al éxtasis. I. La génesis de un problema social* (Barcelona, El Viejo Topo, 2015).

[2] Hay desde luego más voces que señalan la importancia de la corrupción (Alonso, 2015: 65, 157, 198). En la misma dirección Augusto Delkader destaca, "el despilfarro realizado por los partidos nacionalistas catalanes de su capital político y el asentamiento de la corrupción generalizada en su comunidad, mientras se articulaban, sin ningún tipo de escrúpulos para ocultarlas, acciones para exacerbar falsas cuestiones identitarias" (***El País***, 29/03/2015).

[3] El secretario de comunicación de CDC, estrecho colaborador de Pujol y de Mas, David Madí, es una figura que da juego metafórico: para los circuitos de puertas giratorias por terceros interpuestos, como refleja este dato, y para la cocina, como refleja su maestría en el estofado de las encuestas sobre la intención de voto de la Generalitat (Santamaría, 2014: 409).

[4] No sé si es casualidad o subproducto de la hiperactividad de los cocineros. Compré el libro de Voltas en una librería de lance, tiene un sello en la primera página con este rubro: "Obsequia: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura. Serveis Territorials. Tortosa". No sé si era el único ejemplar. Ni cuando se efectuó la donación. Eduard Voltas fue Secretario de Cultura por ERC, cuando este partido ocupaba esa Conselleria en el tripartito.

Lo dice Cuyàs en *Avui* (12/04/11), pero lo encuentro en la web *altres andalusos*, que incorpora logotipos de otras tantas dependencias de la Generalitat que la apoyan, dos años después (14/05/2013).

[6] Salvador Giner, desde la presidencia del IEC reclama para el catalán el título de lengua de prestigio (Alonso, 2015: 35). El prurito diferencialista había llamado la atención a Pío Baroja en una visita a Barcelona (*El Sol*, 11/11/1931, en V. M. Arbeloa y M. de Santiago (eds.), *Intelectuales ante la Segunda República Española*, Salamanca, Almar, 1981: 56). Así lo expresa: "Por allá estuve… Por cierto que no vi ese separatismo

que dicen. La gente habla menos catalán que nunca; el pueblo, poco; los señorones, sí. Esos lo hablan bastante; pero se les nota que por un prurito de ostentación. Allí la gente vive muy preocupada por las cuestiones económicas; por el Estatuto, poco, muy poco".

[7] He aquí la frase, retraducida o destraducida, que no sólo vale para ejemplificar la extensión de la estolidez: "De lo único que me arrepiento es de haber nacido en este país. También me he equivocado de época, de sexo y de religión –asegura con socarronería–. Cada vez me cuesta más aguantar al país" (*Ara*, 19/03/2015). El cronista se atreve a aventurar alguna relación entre el cansancio de Marsé y la estolidez.

[8] Desde luego no hay autores 'castellanos' en el Simposio *Espanya contra Catalunya: una mirada històrica*, tampoco en el seminario de CatDem "Populist vs Cosmopolitan Nationalism: Implications for a Liberal Europe" (25-26/10/2012). Pero, aunque puede ser casualidad, el 24 de mayo de 2014, dentro del programa del Tricentenario Jordi Savall ofreció en el Gran Teatre del Liceu un concierto titulado *De la Guerra dels Segadors a la Pau d'Aquisgrà. 1640-1714-1748, batalles, tempestes i celebracions de la pau,* con una muestra selecta de músicos de Valencia, Italia, Inglaterra, Austria o Cataluña (http://tricentenari.bcn.cat/es/programa/noticies#node-810). El programa completo incluía 14 conciertos y una cincuentena de músicos con una llamativa ausencia. El conseller de Cultura, Ferran Mascarell, historiador y él mismo migrante ex-PSC, subrayó que la selección de los conciertos y los artistas "es un manifiesto en sí mismo", que refleja conceptos como "resistencia, heroicidad y revuelta". La precisión hace innecesarias las conjeturas sobre la motivación de las ausencias hispánicas en la selección. Por si no estuviera claro, añadió: "Toda mirada al pasado se hace desde el presente; dentro de cien años, cuando se celebre el cuarto centenario dentro de una Cataluña independiente, las cosas se celebrarán de una manera diferente" (*La Vanguardia*, 27/01/2014). Quizás hasta haya entonces un espacio para nombres del otro lado del Ebro.

[9] Desde luego es un fenómeno que se aprecia en todas las unidades resultantes, con una proclividad al localismo que predetermina en buena medida la demanda de producción cultural con los evidentes riesgos de provincianismo y añadidos (como esos monumentos kitsch a las glorias o personalidades locales).

[10] Pierre Vilar establecía una relación entre la crisis que representó la pérdida de Cuba y la eclosión del catalanismo. Las relaciones catalano-cubanas tienen componentes que desbordan lo económico y han inspirado la creación literaria contemporánea (Sabate-Llobera, 2007).

[11] La incidencia de la crisis es un elemento de contraste que probablemente explica el diferente comportamiento de las bases nacionalistas y de una parte de la sociedad en Cataluña y el País Vasco, hermanadas por el lado de la querencia identitaria. Como muestran Ricardo Méndez y cols. en Atlas de la crisis (2015), estas dos comunidades se encuentran en situaciones opuestas en términos de vulnerabilidad, con el País Vasco en el lado más favorable (ocho de las localidades menos afectadas son vascas) y Cataluña en el de mayor vulnerabilidad, con todo el arco mediterráneo con la excepción de Granada. Hay otro aspecto significativo. Cataluña, como refleja Daniel Runde (Forbes, 08/04/2015), es la región más endeudada de España y ha recibido cantidades considerables para su rescate del gobierno central. Runde publica este artículo durante el viaje de Mas a EE UU; además de señalar los enormes costes de la independencia para todos los actores y de incurrir en algún lapsus con los tópicos repetidos por la megafonía nacionalista, Runde deja dos observaciones interesantes. La primera aventura que la puja independentista de Mas puede ser en última instancia un medio para extraer concesiones de Madrid. Añade que es un juego peligroso. Y añado yo que es un juego al que el nacionalismo está mal acostumbrado por el peso, este sí bien asimétrico, que un sistema de bipartidismo imperfecto ha otorgado a los partidos nacionalistas 'oficiales' (CiU, PNV). La otra observación es más enjundiosa. En su literalidad: "es una enorme ironía que el mentor político de Mas, Jordi Pujol, sea una de las razones de que fracase la independencia de Cataluña". Se refiere al escándalo familiar, claro. Según mi esquema, es algo más que una ironía, una especie de acto fallido al revés: si el éxtasis nacionalista es una maniobra de

distracción frente a la corrupción, el que la corrupción sirviera de gas carbónico para apagar el primero sería un exquisito final para una novela panglossiana en la que siempre ocurre lo mejor. Sin embargo no será así, y no lo será por cómo funciona el esquema de los problemas sociales (Alonso, 2015: 46): las nuevas fases generan su propia dinámica, de modo que ninguna desautorización de las anteriores devuelve el proceso a su estado inicial. Porque, además, hay desautorización de las desautorizaciones. Agustí Colomines pone su parte acusando a todos los partidos que apoyan la comisión de investigación de Pujol en el parlamento catalán "–incluyendo C's, intelectualmente dirigido por ex miembros del PSUC– [de que] aprovechan el episodio del fraude fiscal de la familia Pujol para reinterpretar la historia de las tres últimas décadas" (economíadigital.es, 20/03/2015). La lógica sublimada. Aprovechando autoinculpaciones sobrevenidas e hiperadaptativas como la del muñidor del Simposio e historiador J. Sobrequés, recogida por Colomines: "Los del PSC fuimos tarradellistas en gran parte para erosionar a Pujol".

REFERENCIAS

Rawi Abdelal (2001): *National purpose in the world economy: Post-soviet states in comparative perspective*. Ithaca: Cornell University Press.

Martín Alonso (2015): *El catalanismo del éxito al éxtasis, I. La génesis de un problema social*. Barcelona: El Viejo Topo.

Jordi Amat (2013): "Matar a Cobi". *La Vanguardia*, 19/06/2013.

Bruno Dallago y Milica Uvalic (1998): "The Distributive Consequences of Nationalism: The Case of Former Yugoslavia", *Europe-Asia Studies* 50 (1), enero: 71-90.

Jonathan Githens-Mazer (2007): *Ethno-symbolism and the everyday resonance of myths, memories and symbols of the nation*, Ponencia presentada al Congreso Everyday Life in World Politics and Economics, LSE. London 11/05/2007. Disponible en la web.

Liah Greenfeld (1992): *Nationalism. Five roads to modernity*. Cambridge: Harvard U.P.

Guibernau, Montserrat. 1996. *Los nacionalismos*, Barcelona: Ariel.

Mary Kaldor (1999): *New and old wars: Organized violence in a global era*. Cambridge: Polity Press.

Kenneth McRoberts (2001): *Catalonia: nation building without a state*. Oxford: Oxford University Press.

Ricardo Méndez; Luis D. Abad y Carlos Echaves (2015): *Atlas de la crisis. Impactos socioeconómicos y territorios vulnerables en España*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Thomas Jeffrey Miley (2006): *Nacionalismo y política lingüística: El caso de Cataluña*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC).

Nuria Sabate-Llobera (2007): *Cuba como geografía literaria en la narrativa catalana contemporánea*. University of Kentucky Doctoral Dissertation, Paper 566. http://uknowledge.uky.edu/gradschool_diss/566.

Antonio Santamaría (2014): *Convergència Democràtica de Catalunya. De los orígenes al giro soberanista*. Madrid: Foca.

Pierre-Elliot Trudeau (1964): "The conflict of nationalism in Canada", en F. Scott y M. Oliver (eds.): *Quebec states her case*. Toronto: Macmillan: 57-69.

Miguel de Unamuno (1985, 7ª). *De mi país*. Madrid: Espasa-Calpe.

Eduard. Voltas (1996): *La guerra de la llengua*. Barcelona: Empúries.

John R. Zaller (1992): *The Nature and Origins of Mass Opinion*. New York: Cambridge University Press.

FEDERALISMO Y CUESTIÓN NACIONAL: UNA COMPARACIÓN ENTRE ESPAÑA Y EL REINO UNIDO

XABIER ZABALTZA

Una de las consecuencias imprevistas del referéndum celebrado en Escocia el pasado 18 de septiembre ha sido la acentuación de la denominada "cuestión de West Lothian". En 1977, Tam Dalyell, diputado laborista por esta circunscripción escocesa, denominada *Lodainn an lar* en gaélico y *Wast Lowden* en scots, señaló la paradoja que supondría que los representantes escoceses, galeses y norirlandeses en el Parlamento Británico pudieran votar sobre asuntos que atañeran exclusivamente a Inglaterra, sin que los representantes ingleses pudieran hacer lo mismo sobre materias que concernieran a Escocia, a Gales y a Irlanda del Norte, ya que éstas se tratarían en los respectivos parlamentos autonómicos.

El dilema expuesto por sir Dalyell es conocido también con la consigna *English votes for English laws* y no tiene fácil solución. Se han sugerido dos fundamentalmente. Según la primera de ellas, la más sencilla en principio, los diputados escoceses, galeses y norirlandeses en Westminster deberían abstenerse, cuando se debatieran temas que solo afectan a Inglaterra. La segunda, más complicada, es crear una región autónoma inglesa con un parlamento propio. Por lo que se desprende de algunas encuestas, más del 60 por ciento de los ingleses se decantan por esta segunda opción. En ese caso, el Reino Unido podría avanzar en su descentralización hasta convertirse incluso en una federación. El conservador lord Salisbury ha llegado a proponer que la Cámara de los Comunes se constituya en Parlamento de Inglaterra y que la Cámara de los Lores actúe como Parlamento Federal.

Como han apuntado todos los observadores, la federalización del Reino Unido se enfrenta a un obstáculo considerable. Me refiero al desproporcionado peso de Inglaterra, territorio que alberga el 83 por ciento de la población británica (en Escocia apenas vive el 8 por ciento). Siendo esto cierto, hay que poner de manifiesto otro aspecto en el que no se suele incidir y que podría favorecer ese proceso. Un aspecto crucial que diferencia al Reino Unido de España. Y es que el Reino Unido es concebido por sus habitantes como un estado plurinacional. Inglaterra es tan sólo una de sus cuatro entidades constitutivas, junto con Escocia, Gales e Irlanda del Norte (la Isla de Mann y las Islas Anglonormandas no forman parte del Reino Unido, sino que son dependencias de la Corona Británica, y Cornualles, que en ocasiones se postula como la "quinta nación británica", es, a todos los efectos, un condado

inglés). Los ingleses se sienten británicos, por supuesto, pero también miembros de la nación inglesa. De hecho, en los últimos años, coincidiendo con la *devolution* escocesa, galesa y norirlandesa, asistimos a un afianzamiento del nacionalismo inglés. En cambio, España, que es un Estado mucho más descentralizado que el Reino Unido, no es oficialmente plurinacional. Como trataré de exponer a continuación, la peculiaridad española no es tanto que Cataluña, por ejemplo, no esté reconocida como una nación, sino que Castilla tampoco lo está. Una de las razones por la que la mayoría de los ingleses acataron sin rechistar el referéndum del 18 de septiembre es que un inglés medio distingue perfectamente entre Inglaterra y el Reino Unido. Por el contrario, a un castellano medio le resultaría muy difícil de digerir la secesión de Cataluña porque identifica a España, y no a Castilla, como su nación. Soy muy consciente de las presiones bajo las que se redactó el artículo 2 de la vigente Constitución, pero aún así creo que la fórmula "indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles" es la expresión jurídica de un sentimiento previo compartido por la mayoría de la población de al menos 15 de las 17 actuales comunidades autónomas. La tradición anglosajona, que carece de una Constitución codificada, es diferente.

Cuando se creó el Estado de las Autonomías español, ni siquiera se planteó la cuestión de West Lothian. Con toda naturalidad, los diputados catalanes, vascos y gallegos votan en las Cortes Españolas sobre asuntos que afectan a los habitantes de otras comunidades autónomas. Eso se debió en parte a la débil conciencia nacional de Castilla, a la que se atribuían los incontables vicios derivados del centralismo. Porque fue la inofensiva Castilla la gran perjudicada por el "café para todos", ya que quedó dividida en cinco comunidades, cada una de ellas con su propio parlamento: Castilla-La Mancha, Castilla y León, Cantabria, La Rioja y Madrid. Además, las provincias leonesas de León, Zamora y Salamanca fueron incluidas en la Comunidad Autónoma de Castilla y León y la de Albacete en la de Castilla-La Mancha (en realidad, solo un tercio de la provincia de Albacete perteneció al Reino de Murcia; el resto era tierra manchega). Ningún inglés habría tolerado semejante parcelación de su país.

Antes de que se me tilde de historicista replicaré que la historia es un factor mucho menos determinante que la voluntad colectiva a la hora delimitar un territorio. Nadie cuestiona hoy la existencia de otra comunidad autónoma constituida durante la Transición. Andalucía, a la que Menéndez Pidal llamó "Castilla la Novísima", no se organizó como una entidad administrativa hasta 1981, diga lo que diga el Estatuto reformado de 2007, que la define como una "nacionalidad histórica" (lo que existió en el Antiguo Régimen fueron los reinos de Córdoba, Granada, Jaén y Sevilla). Dicho esto, y dejando el pasado más lejano al margen, resulta sintomático que en el referéndum sobre la iniciativa del proceso autonómico de Andalucía, celebrado el 28 de febrero de 1980, en dos de sus provincias, Jaén y, sobre todo, Almería, los votos afirmativos no llegaran al 50 por ciento de los emitidos, por lo que no se cumplió el artículo 151 de la Constitución, que, para acceder a la autonomía por la llamada "vía rápida", exige ese porcentaje en cada circunscripción. El Estatuto andaluz de 1981, la primera ronda del "café para todos", fue aprobado de manera irregular, sorteando la Constitución, simplemente porque convenía a la izquierda, sobre todo al Partido Socialista.

Una vez concedida la autonomía a Andalucía, de ese modo tan poco ortodoxo, resultó imparable un proceso que ha vaciado de contenido la distinción constitucional entre nacionalidades y regiones.

Al calor del proceso soberanista catalán se están produciendo propuestas que pretenden corregir el rumbo emprendido hace casi cuatro décadas. Así, tras haber sido relegada al olvido durante la mayor parte de ese tiempo, la palabra "federalismo" se ha convertido de repente en el talismán de la política española. Cual bálsamo de Fierabrás, al federalismo, desprovisto ahora de varios de sus ingredientes originarios (el republicanismo y el iberismo), se le atribuye la panacea para todos los males de la Piel de Toro. A mi juicio, el modelo federal era la apuesta lógica (aunque incierta) para intentar canalizar las reivindicaciones de los nacionalismos periféricos en 1978; pero sin ánimo de parecer agorero, no creo que sea válido para la España actual. Si en el Estado español sólo hubiera castellanos, catalanes, vascos y gallegos o, si, por el contrario, solo hubiera cántabros, riojanos, manchegos y madrileños, tal vez podría intentarse una salida federal, como en Bélgica o, eventualmente, en el Reino Unido en el primer caso, como en Estados Unidos o Alemania en el segundo. Pero España alberga algunos territorios con una identidad nacional diferenciada mayoritaria, otros cuya única identidad nacional es la española y unos terceros donde ambas identidades pujan por la hegemonía. Para unos, el autogobierno sabrá siempre a poco; para otros será un regalo no demasiado valorado.

He señalado que el mayor obstáculo para la federalización del Reino Unido es el peso demográfico de Inglaterra. Tal escollo no existe en España, porque la Castilla "histórica" (llamémosle así, aunque tampoco ha existido nunca un ente que englobe exclusivamente a sus trece provincias) supone solo un 22 por ciento de la población total española. Si no hubiera sido desmembrada, Castilla habría sido la *prima inter pares* de las comunidades españolas, capaz de tratar de tú a tú a las demás, pero sin despertar sus recelos (la segunda, Andalucía, reúne el 18 por ciento de la población española y la tercera, Cataluña, el 16 por ciento). El "café para todos", plasmación del nacionalismo español de raigambre orteguiana, que bien poco tiene que ver con el regionalismo castellano, diseñó comunidades artificiales, en algunas de las cuales el ansia de autonomía era nula, con el fin de que sirvieran de contrapeso a Cataluña y a Euskadi, que, claro está, nunca considerarán a estas nuevas entidades como sus iguales (lo grotesco es que el País Vasco triprovincial es también una creación del siglo XX). Cuesta imaginar una España federal sin una Castilla unida, como cuesta imaginar un Reino Unido federal sin una Inglaterra autónoma. De hecho, la innovación territorial más significativa del Estado de las Autonomías, que violenta la tradición federalista, es precisamente la quíntuple partición de Castilla.

Como ya se ha insinuado, en España existen varias regiones cuya personalidad, según suele suponerse, no está tan definida como la de las conocidas popularmente como "comunidades históricas". Junto con la debilidad de Castilla, la existencia de esos territorios constituye otra diferencia substancial respecto al Reino Unido, que dificulta enormemente el reconocimiento del carácter plurinacional del Estado español. Si al Reino Unido se le arrebatara Escocia, Gales e Irlanda del Norte, lo que quedara tendría un nombre honorable: Inglaterra. Si a España se le quita Cataluña, Euskadi y Galicia, lo restante no

tiene nombre alguno porque Aragón, Asturias, León, Extremadura, Andalucía, Murcia y Canarias, además de Valencia, Baleares y Navarra, a las que dedicaré los párrafos que siguen, poco o nada tienen de castellanos. En mi insignificante opinión, todas estas regiones poseen suficiente arraigo y solera como para constituirse en estados federados, al mismo título que Castilla, Cataluña, Euskadi y Galicia. Aunque, solo faltaría, son los propios afectados los que deberían decidirlo y está por ver cuál sería la reacción de los nacionalistas periféricos, que parecen más interesados en mantener hechos diferenciales que en una auténtica federalización. El federalismo "asimétrico" es una idea recurrente entre estos últimos, pero el ejemplo que suelen aducir, el canadiense, no es extrapolable a España, así como así, ya que en Canadá solo se reconoce una "sociedad distinta", la quebequesa. Otra posibilidad, del gusto de nacionalistas, tanto centrífugos como centrípetos, es que al menos algunos de los territorios no galeuscanos fueran degradados al nivel de regiones sin estatuto especial, a la italiana. Aunque, que quede claro, eso no es federalismo, ni "asimétrico" ni del otro, y, en España, constituiría una fuente constante de agravios.

El Reino Unido carece de Constitución sistematizada al modo español, lo que puede facilitar la redefinición del modelo de Estado e incluso, como hemos comprobado en Escocia, la regulación de la secesión de una parte de su territorio. Para convertir a España en una federación habría que modificar de modo substancial la Constitución de 1978, especialmente los 22 artículos del Título VIII (más de una octava parte del total). En un estado federal quedarían obsoletos, entre otros, los artículos 143, 144 y el mencionado 151, que regulan los diversos (y desiguales) modos de acceso a la autonomía, así como el 145.1, que prohíbe la federación de comunidades autónomas y que fue introducido expresamente para impedir la entente entre Cataluña, Valencia y Baleares, los llamados "Países Catalanes". Ni que decir tiene que a los anticatalanistas baleares y, sobre todo, valencianos no les entusiasmará esta sugerencia. Asimismo, una reforma federal de la Constitución daría alas a los navarristas para exigir la derogación de la Disposición Transitoria Cuarta, que prevé la incorporación de Navarra a Euskadi. Obviamente, eso no sería del gusto de los nacionalistas vascos. Cada pieza que se mueva del *statu quo* puede hacer tambalear todo el edificio que tanto costó construir, así que hay que saber muy bien qué se quiere colocar en su lugar, lo que no me parece que sea el caso.

En su versión canónica, los nacionalismos catalán, vasco y gallego ambicionan territorios, más allá de los de las comunidades autónomas oficialmente reconocidas. Las demandas de los dos primeros trascienden incluso las fronteras españolas. El tercero de ellos, por su parte, siempre ha mantenido una relación ambigua respecto a Portugal, sobre todo las comarcas situadas al norte del Duero, que formaron parte de la antigua *Gallaecia*. En España, los intereses de los nacionalismos periféricos entran en colisión no solo con los del nacionalismo español sino también con los de los regionalismos colindantes (valencianismo, navarrismo, leonesismo, etcétera). Nada semejante ocurre en el Reino Unido, ya que los límites de las cuatro naciones británicas están perfectamente definidos y no son objeto de conflictos irredentistas, por lo menos entre ellas (dejo a un lado el complejo problema norirlandés, que obviaré a lo largo de todo el artículo). "Irredentismo" no rima con "federalismo".

La espinosa y sin embargo crucial cuestión de la financiación excede con creces el objeto

de estas líneas, pero no puedo silenciar que el régimen de Convenio/Concierto parece más propio de una confederación de estados que de un estado federal, en el que debería establecerse claramente a qué instancia administrativa (municipio, estado federado y federación) compete cada impuesto. La Disposición Adicional Primera de la Constitución "ampara y respeta los derechos históricos de los territorios forales" porque la Monarquía restaurada no podía ser menos que el franquismo, que los había abolido en Vizcaya y Guipúzcoa, pero los había mantenido en Navarra y Álava. Los cuatro territorios forales actuales suponen solo un 6 por ciento de la población española, así que constituyen una excepción tolerable, ya que no ponen en peligro el funcionamiento del sistema. El Convenio/Concierto es sentido como un derecho histórico en la España foral (amparado, según se ha visto, por la Constitución) y como un privilegio en las comunidades de régimen común. Esas rencillas territoriales se deben en gran medida al desconocimiento del régimen convenido/concertado, pero no son el mejor caldo de cultivo para el federalismo. Hay que recordar que los representantes de Cataluña (que, como los otros países de la Corona de Aragón, mantuvo sus instituciones privativas hasta principios del XVIII), no han mostrado hasta época reciente su interés por un Convenio/Concierto propio, dado el ejercicio de responsabilidad fiscal que conlleva, y que los de las demás comunidades autónomas, fuera de alusiones de tono tradicionalista incorporadas con las reformas estatutarias, siempre han preferido que sea el Estado el que se ocupe de la desagradable labor de recaudar impuestos. Así que la generalización del régimen foral a toda España, como a veces se ha planteado, no tendría ningún sentido, suponiendo que fuera viable. En cuanto a la opción contraria, perfectamente congruente con el ideario federal, esto es, la derogación de la Disposición Adicional Primera, contaría con la tajante oposición de los nacionalistas vascos y los regionalistas navarros, que, paradójicamente, son enemigos encarnizados para todo lo demás.

Llegado a este punto, tengo que referirme, aunque sea de modo muy superficial, a un tema de capital importancia que tiene una relación directa con la estructura del Estado: el tratamiento de sus diversas lenguas. La situación sociolingüística distingue una vez más a España del Reino Unido, donde solo el más débil de los nacionalismos periféricos, el galés, se plantea en términos lingüísticos. A mi entender, una reforma federal de la Constitución de 1978 no podría dejar de lado la corrección de la desafortunada redacción del punto 1 del artículo tercero ("El castellano es la lengua española oficial del Estado. Todos los españoles tienen el deber de conocerla y el derecho a usarla"), prescindiendo de la mención de la obligatoriedad del castellano e incluso recogiendo el derecho a utilizar las otras lenguas españolas. En una federación, las lenguas no castellanas podrían ser de uso preferente en sus respectivos dominios (alguna de ellas ya lo es en parte del suyo), pero sería suicida para la convivencia lingüística y para las propias lenguas minoritarias pretender la creación de zonas oficialmente monolingües, como en Bélgica o en Suiza. Dicho esto, añadiré que no sería necesario cambiar una sola coma de la Carta Magna para que las lenguas autonómicas estuvieran más presentes en las dependencias de la administración central en los territorios en los que se hablan, especialmente en las de justicia, y para otorgarles un mínimo reconocimiento en el resto del Estado, aunque sea simbólico (documentos de especial trascen-

dencia, impresos, sellos, etcétera). Bastaría para ello con un poco de voluntad política. Tampoco se precisa modificar la Constitución (artículo 20.3), para permitir que las lenguas cooficiales reciban un trato digno en los medios de comunicación de titularidad estatal, por ejemplo en los programas de música, en los que tras cuatro décadas de democracia siguen estando casi por completo ausentes, mientras nadie parece cuestionar la omnipresencia del inglés. Y, finalmente, sería suficiente con cumplir otro artículo olvidado de la Constitución, el 69, para que el Senado se convirtiera de verdad en la Cámara de representación territorial y todas las lenguas españolas se utilizaran con asiduidad en sus plenos, como ya se hace en la Comisión General de las Comunidades Autónomas. Siendo realista, no creo que se pudiera avanzar mucho más, ni en un estado autonómico, ni en uno federal, a no ser que quisiéramos colapsar la administración y disparar el gasto público en traducciones. Hoy en día el castellano es hablado por casi la totalidad de los ciudadanos españoles, incluidos los de las comunidades bilingües (de hecho, es la única lengua de la mayoría de los vascos), y es, desde hace siglos, el idioma vehicular, en el que se comunican los hablantes de lenguas maternas diferentes. Aunque no puedo terminar este párrafo sin constatar que tampoco haría falta un estado federal para mejorar de modo ostensible el estatus de algunas lenguas españolas (asturleonés, aragonés, vascuence en Navarra, catalán en Aragón, gallego y/o portugués en Asturias, León y Extremadura, árabe dariya en Ceuta, bereber rifeño en Melilla…).

Hasta ahora me he limitado a exponer algunas cuestiones de índole jurídica y territorial con las que tarde o temprano se toparía una propuesta federal que se pretendiera en serio llevar a la práctica. Pero el verdadero problema del federalismo en España es su debilidad. Con la salvedad de Izquierda Unida y allegados y el PSC (y la indefinición de Podemos y Ciudadanos), los federalistas son irrelevantes políticamente. Ya se ha señalado que algunos nacionalistas periféricos recurren como arma dialéctica al federalismo (que suelen confundir con el reconocimiento del derecho a la secesión), pero sus intereses reales no trascienden los de su nacionalidad respectiva. UPyD, por su parte, que también se proclama federalista, lo entiende en un sentido contrario al expuesto en este artículo, es decir, como la recuperación de competencias por parte del Estado: una *devolution* al revés. Y en cuanto al PSOE, nunca mostró la menor disposición a modificar la Constitución en ese sentido, cuando tuvo la oportunidad de tomar la iniciativa, por lo que no es de extrañar que sus declaraciones actuales sean recibidas con escepticismo. Todo ello por no hablar de la derecha clásica de ámbito español, a la que le costó aceptar el Estado de las Autonomías y a la que el federalismo le parece una concesión intolerable a los nacionalismos periféricos. Un estado federal sin federalistas sería un paradigma de inestabilidad.

Concluiré con un conocido chiste irlandés. Un viajero se pierde por el sur de la isla y, al encontrarse con un lugareño, le pregunta: "Disculpe, ¿para ir a Dublín?". El autóctono le responde sin inmutarse: "Yo no empezaría desde aquí". Moraleja: habría sido mucho más sencillo llegar al federalismo partiendo de un estado centralizado, como el anterior a 1978, que de las actuales 17 comunidades autónomas, en las que existen intereses creados muy difíciles de neutralizar. Por razones en las que no hará falta incidir, se desaprovechó entonces una oportunidad histórica. Hoy tal vez sea demasiado tarde. Como contraste, el Reino

Unido, cuya descentralización es todavía incipiente y que cuenta con solo cuatro entidades constitutivas, puede que lo tenga más fácil que España. La propuesta de federalización británica ha sido una consecuencia de las promesas del Gobierno de Londres para impedir el triunfo del sí en el referéndum de autodeterminación escocés. El objeto de algunas propuestas españolas es evitar a toda costa que llegue a realizarse un referéndum semejante en Cataluña y en Euskadi. Tal como he intentado exponer, la federalización de España precisaría de una profunda reforma constitucional y, no digamos ya, estatutaria. Una reforma hoy por hoy inviable, ya que a corto y medio plazo no se vislumbra el consenso necesario para emprenderla, y además inútil, ya que seguiría sin satisfacer las expectativas de los nacionalismos periféricos.

Parafraseando a Ortega, el "problema español" no puede resolverse, sino tan solo conllevarse. Y es que España no es, ni mucho menos, una nación homogénea, pero tampoco es, sin más, un estado plurinacional. Ése es su drama y, a la vez, su grandeza.

LA ABDICACIÓN DE LAS ÉLITES

AITOR AURREKOETXEA

Todo tipo de gobierno se corrompe
cuando falta a sus principios,
y una vez corrompido,
las mejores leyes se convierten en malas,
y se revuelven contra el mismo estado.

Montesquieu

En tiempos de crisis general, como la que de un tiempo a esta parte están padeciendo las sociedades modernas, resulta habitual que los abanderados de las soluciones drásticas aparezcan con renovados bríos, y, lo que es más inquietante, tengan una cohorte notable de seguidores, que si las circunstancias les son propicias pueden acabar asestando un golpe de consecuencias imprevisibles a algunos de los cimientos nucleares sobre los que se asienta el sistema de garantías del que nos hemos dotado para articular la convivencia entre diferentes y que hemos convenido en denominar democracia representativa.

En estas mismas páginas ya hemos dedicado algunas reflexiones de calado a lo que son y vienen a significar las tentaciones populistas de diferente signo que, tal y como confirmaron los resultados de las pasadas elecciones al Parlamento Europeo, se asoman peligrosamente al poder en algunos de los principales países del viejo continente, verbigracia en Francia o el Reino Unido.

Sin embargo, parece necesario advertir que, si bien la simplificación demagógica que los populismos representan con sus opciones reales de llegar al poder no son precisamente tranquilizadoras, los males que aquejan al sistema democrático no se encuentran exclusivamente en las mixtificaciones que las propuestas de tendencia extremista traen aparejadas, sino que, para comprender cómo hemos llegado hasta aquí, convendría en primera instancia realizar un saludable ejercicio de introspección que nos lleve a reconocer que el mayor desafuero contra la democracia se encuentra dentro de la misma; y que, precisamente, la falla de algunos de los pivotes esenciales de dicha arquitectura es la que gripa de un modo corrosivo la esencia misma de su funcionamiento.

Esta fractura a la que nos vamos a referir en las próximas líneas es justamente la que hace que el contrato de confianza entre los ciudadanos y las instituciones que los representan se quiebre de un modo perceptible, poniendo en franco peligro todas las conquistas sociales y políticas logradas después de tantos lustros de esfuerzo de muchos, para articular razonablemente la siempre frágil convivencia entre diferentes.

Unos logros estos, los conseguidos por el estado del bienestar después de la Segunda Guerra Mundial, que hasta hace bien poco no

valorábamos suficientemente, porque creíamos que, por el mero hecho de ser ciudadanos europeos o occidentales, dichas conquistas estaban garantizadas *per se* y que todos nosotros en tanto que seres privilegiados, ungidos a perpetuidad por los dioses, estábamos destinados a vivir en una suerte de progreso social infinito.

Precisamente, en este sucinto repaso por el particular *vía crucis* de algunos de los deméritos del sistema democrático, queremos señalar como la principal fuente de *zozobra* del mismo nada más y nada menos que lo que llamaré el *olvido de la razón*, un olvido esté a todas luces imperdonable que por estos *lares* se ha producido además de un modo preocupantemente fácil. Es, sin duda, esta inquietante amnesia del elemento racional la falla que mas seriamente nos erosiona, cortocircuitando fatalmente nuestra capacidad de reacción para sustraernos a esta atmósfera de derrota que nos circunda. Una merma ésta, la de la capacidad de nuestro análisis, que se antoja fundamental para comprender por qué ni siquiera atinamos en el diagnóstico de lo que nos está sucediendo, para así poder comenzar al menos a poner cataplasmas en las heridas que cangrenan, no el sistema democrático en tanto que ente abstracto y difuso, sino sobre todo el objetivo loable que siempre lo animó y que no es otro que el de garantizar una vida digna y merecedora de tal nombre a las personas que se cobijan bajo su manto protector.

Algunos de los males a erradicar, para recuperar la confianza de que las cosas pueden ser mejores, tal y como venimos comprobando, son perfectamente identificables por todos nosotros de un modo sencillo, tal y como sucede por ejemplo con la desasosegante sensación de corrupción generalizada en la que estamos inmersos. Una práctica ésta la de la corrupción de sesgo *clientelar,* que todo absolutamente todo lo emponzoña y cuya metástasis imposibilita entre otras cosas el debate sereno de las ideas. En este escenario, deliberar y discernir cuáles son las mejores soluciones para poder adecuarnos al vértigo que produce un futuro que a todas luces se presenta incierto y por supuesto complejo, se convierte por culpa de esta dejación de actuar para procurar el bien colectivo, en una tarea inalcanzable que nos abisma y de la que cómodamente *preferimos* desistir a las primeras de cambio.

Esa corrupción que todo lo lastra y que en los últimos tiempos es percibida por casi todos como si de una enfermedad de carácter irreversible se tratara, va extendiéndose por todos los órganos del sistema, haciendo que sus representantes, no sólo los políticos elegidos por los ciudadanos, sino también las organizaciones sindicales, los empresarios, la judicatura, la administración… aparezcan a los ojos de una mayoría notable de personas como los principales causantes de los males que nos aquejan, derivándose de todo ello un cuestionamiento de su necesidad real, olvidando que son esas *herramientas* de funcionamiento, a las que el ciudadano señala y culpabiliza de un modo general, las que permiten cuando las cosas se hacen bien que la democracia con todas sus letras sea la mejor fórmula de gobierno de todas cuantas hemos conocido.

Lo cierto es que esta actitud de enfado e indignación con como se han hecho las cosas es algo perfectamente entendible, en una ciudadanía harta de ver cómo quienes debieran velar por el normal funcionamiento de la *res publica* se han dedicado de modo no menor al saqueo del dinero de todos, en tiempos donde a las personas honradas se las ha sometido a un duro *esfuerzo de ajuste*, que ha

traído aparejado no solo una pérdida del poder adquisitivo sino una *pauperización* efectiva de las clases medias, que entre otras cosas ha provocado también una sensación de tristeza y desazón difícil de catalogar. El caso de las personas que han perdido su hogar o el de los *preferentistas* que se han quedado sin los ahorros de toda una vida, mientras los altos ejecutivos y demás miembros de los consejos de administración de entidades como Bankia que habían tenido que ser rescatadas con dinero público se gastaban con sus tarjetas *black* cantidades de dinero injustificables *en gastos de representación* inmorales y las más de las veces también de pésimo gusto, constituye el epítome de este bochornoso espectáculo que estamos tratando de describir, para saber qué es exactamente lo que ha fallado y poder así poner las bases que nos permitan superar satisfactoriamente esta penosa situación.

La imagen de manifiesta injusticia que todo este desaguisado transmite, aparte de ser moralmente demoledora, hace que debamos hacernos al menos una pregunta que a nuestro juicio no sólo es que se antoje pertinente, sino que de su adecuada respuesta dependerá que demos con el arquitrabe apropiado sobre el que apoyarnos, para tratar de *restaurar* toda esta situación de desafección hacia la política, antes de que cuajen entre nosotros las soluciones que reduzcan la libertad, que, no lo olvidemos, además de un bien preciado, es también un bien delicado, y que tal y como le ocurre a la rosa, que no le basta con ser sembrada para florecer, requiere de continuo cuidado y atención para que finalmente pueda ser disfrutada en todo su esplendor

La pregunta en cuestión que queremos formular, lejos de clamar contra la supresión de las élites apunta en la dirección contraria, a saber: ¿Dónde están y cuál ha sido el comportamiento de las élites en todo este desmoronamiento al que estamos refiriéndonos? Unas élites que, a nuestro juicio y a diferencia de lo que viene predicándose demagógicamente, son absolutamente necesarias y cuya participación cabal y honesta se antoja socialmente determinante, puesto que al fin y a la postre han sido ellas (aunque no solo ellas) las que con su preparación y *abnegación*, tradicionalmente han posibilitado que la vida en sociedad, tal y como la hemos conocido, funcione con unos mínimos de dignidad y eficiencia.

La respuesta a esta pregunta no es en absoluto sencilla, pues, para empezar a entendernos, conviene precisar a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de élites. En este sentido, consideramos que, justamente ahora, y sin más dilación resulta imprescindible una reflexión pausada en torno a esta orillada cuestión, ya que, tal y como hemos señalado, el fracaso en *la labor* que debieran haber desempeñado dichas élites constituye una de las causas fundamentales del desgobierno que estamos padeciendo. Así pues, trataré de dar algunas claves sobre las causas de lo que denominaré la abdicación de las élites, de cómo y por qué se ha producido esta dejación de responsabilidades, y de las consecuencias demoledoras para el conjunto de la sociedad que este fatal desistimiento trae consigo. Finalmente, trataré lo que estimo ha sido *el ocaso crepuscular* de lo que conocemos como los intelectuales y para contarlo me centraré primero en analizar un par de excepciones en las que las aportaciones de los intelectuales si que resultaron ser bienhechoras; para posteriormente pasar a examinar otros dos casos, como los anteriores no demasiado lejanos en el tiempo, que por el contrario considero paradigmáticos

de el desastre absoluto que para todos supone la renuncia a la sensatez y la responsabilidad de quienes precisamente más talento poseen en una sociedad determinada. Comenzaremos pues por delimitar el campo de juego para pasar después a ilustrarlo con los ejemplos prometidos.

Algunas de las muchas perversiones que la llamada posmodernidad, salpimentada eso sí con lo peor de las ideologías del siglo XX, nos ha traído es la del vaciado del lenguaje. Así nos hemos ido acostumbrando con asombrosa pasividad a lo que llamaré *absurdos deslizamientos semánticos* de lo que eran conceptos que hasta hace bien poco todos dábamos por bien atrincherados. De este modo, impuesta ya la odiosa manía de *transfigurar* aquellos términos que antes remitían a significados concretos, que todo el mundo identificaba de un modo claro y que ahora nos exigen una clarificación terminológica previa para saber de qué estamos hablando, empieza a gestarse gran parte del desastre al que nos estamos refiriendo.

Fundamentalmente hemos querido destacar dos términos que a nuestro entender han sido claramente secuestrados de un modo maniqueo por los adalides de cambiarlo absolutamente todo. Que lo anterior estuviera bien asentado poco importa. Esta ceremonia de la confusión a la que nos invitan una porción nada desdeñable de los autores *posmodernos* se produce no sólo en el plano teórico, sino que las más de las veces, dicha impostura, también tiene un fastidioso impacto en la vida cotidiana de las personas. Así las cosas resulta imprescindible rescatar algunas de estas palabras de su *cautiverio,* si queremos *identificar* adecuadamente algunos conceptos elementales sobre los que debe estar fundamentada la tan cacareada regeneración de la democracia, de la que por cierto todo el mundo habla; eso sí, sin sentirse obligado siquiera a fijar un par de ideas básicas que la posibiliten.

En este contexto y libres ya de todo *complejo* propondremos, por un lado, la vindicación del papel que en la prosperidad de una sociedad abierta deben de jugar las élites, de lo que éstas deben ser y representar para que toda la estructura sobre la que se asienta nuestro bienestar funcione razonablemente; y por otra parte, defenderemos también la inexcusable recuperación de la otrora noble tarea de dedicarse a *las cosas de gobierno*, para, ante su injusto linchamiento, tratar de prestigiar su práctica. Una actividad ésta, la de ejercer el poder, que tal y como hemos comprobado por activa y por pasiva, está incomprensiblemente sujeta a un mar de pueriles descalificaciones, muchas de ellas meramente *ideológicas,* en el peor sentido de la acepción, que han impedido e impiden que la genuina faz de servicio a los demás, que antaño se reconocía con más o menos consenso sobre esta actividad, aflore precisamente en nuestros días de un modo directamente proporcional al que representa su necesidad.

Naturalmente, a este desprestigio al que estamos haciendo referencia han contribuido con denodado empeño las nefastas e infamantes prácticas de algunos de quienes se han dedicado desde puestos de responsabilidad a la cosa pública, para empañar, esperemos que no definitivamente, esa digna dedicación de servicio al prójimo a la que nos estamos refiriendo. Esa renuncia de las élites a cumplir de un modo menesteroso con el buen gobierno es precisamente lo que aquí queremos denunciar con el ánimo de ayudar con nuestra modesta aportación a revertir esta incomoda y peligrosa situación.

Las élites: algunas teorías pertinentes

Si atendemos a su etimología el término élite proviene de la palabra francesa *élite* que a su vez lo recoge del latín *eligire*, cuyo significado original puede ser traducido como elegir o también como seleccionar.

En nuestra cada vez más deteriorada cultura política, debido a esos deslizamientos perniciosos del lenguaje que señalábamos anteriormente, tendemos a identificar a la élite de un modo negativo, cuyo significado aparece casi siempre asociado más bien a un grupo de individuos que por razones diversas (económicas, de cuna…) goza de un *status* superior y de privilegio con respecto a otras personas que componen esa misma sociedad. Bien, como es evidente, el concepto de élite que nosotros defendemos nada tiene que ver con esta idea de *casta* de favorecidos que se aprovecha del lugar que ocupa en la sociedad para dedicarse al lucro y al oropel. Por contra, la idea de élite que queremos reivindicar para *aggiornarla* adecuadamente a nuestro tiempo está vinculada desde su nacimiento en la Antigüedad a la vocación de prestar servicio público y estaba representada a la sazón por una serie de individuos, que eran a su vez reconocidos por sus conciudadanos como los mejores de entre todos ellos para tan ingrata y complicada cuestión. Esta élite a la que queremos recordar debía, no lo olvidemos, hacer gala de una vida basada en la virtud y el conocimiento, o si se prefiere la sabiduría, que es como en realidad llamaban a la excelencia los viejos maestros. Esa élite comprometida con la ciudad-estado la conformaban *mutatis mutandi* en la Grecia de Pericles y en la Roma republicana, lo más granado del pensamiento y la cultura de sus respectivos períodos.

Ya en la Edad Moderna fue, una vez más en Francia durante el siglo XVIII y vinculado a las ideas de la Ilustración, donde el significado de élite ocupó de un modo decisivo ese lugar central, que por *mor* de su buen saber y entender merecían los mejores de entre los iguales y cuyo preciosísimo legado de entrega y dedicación, como parecería del todo inteligente, debiéramos en nuestros días tratar de recuperar. Un sentido éste de vindicación de la élite, ligado en el caso francés a los ideales republicanos, que fundamentalmente nos propone un concepto valioso de pacto, a través del cual se simboliza la demanda general de un contrato con la ciudadanía, mediante el cual, tácitamente, se *establece* la pauta a respetar por todos: de que quienes ejercen el poder deben ser exclusivamente escogidos en la mejor tradición aristotélica, por sus virtudes y sus méritos, y no por su origen familiar o de peculio.

En los últimos 25 años, y dejando al margen lo ocurrido con las élites políticas y sus *renuncias* en los regímenes totalitarios, hemos visto que tras el colapso del bloque soviético, cuya caída se produjo no sólo por ser en lo económico un gigante con pies de barro, como se decía entonces, sino principalmente porque su matriz era incompatible con la libertad, se ha recuperado al menos en una parte de *la academia* la necesidad de estudiar la temática de la centralidad de las élites en el devenir de los acontecimientos de todo tiempo para poder extraer algunas lecciones útiles. De este modo, repasando la bibliografía sobre la cuestión nos encontramos con las aportaciones de una serie de autores que, a este respecto, han reflexionado en el pasado sobre el rol que las élites deben de desempeñar para que las sociedades sean prósperas. De un modo particular, todos estos autores tratan a su vez de arrojar alguna

luz en torno a algunas de las características comunes que concurren para que se produzca en diferentes circunstancias el fracaso de las viejas élites y con ellas de la vieja política, que requerirá *pos-fiesta* la firma de nuevos contratos sociales acordes a los tiempos y a las nuevas necesidades de la ciudadanía.

Así, en casi todos los momentos de *decadencia* de un modelo social y productivo determinado, aparece de manera indefectible un agotamiento y derrota de la inteligencia que lo había sostenido hasta entonces, que exigirá un esfuerzo de reforma suficientemente potente como para atender la nueva demanda sin, y esto es importante, destruir todo lo bueno que sin duda había también en la estructura anterior. Nosotros buceando en algunas de estas estimulantes teorías, trataremos de encontrar elementos que nos permitan identificar un mínimo común denominador, para, primero, precisar un poco mas qué entendemos por élite y, segundo, analizar cómo y por qué se produce el fenómeno de agotamiento y caída de dichas élites.

Gaetano Mosca, en sus conocidas aportaciones sobre la cuestión, planteó que en realidad la élite no sería más que una clase política perfectamente organizada, cuyo acceso al poder se produce siempre de un modo burocrático y "normalizado". Conviene detenerse sucintamente en esta enjundiosa reflexión, puesto que tras su interpretación *de parte* se encierra lo que a nuestro juicio es el *mal* principal que aqueja al concepto sobre el tema que manejan los partidos políticos. Organizaciones que en nuestro entorno se han convertido en endogámicos artefactos de fabricación de *cuadros* cuyos miembros ocupan el poder, sin por ejemplo haber tenido nunca ninguna relación de carácter laboral fuera de la producida dentro del aparato del propio partido. Este proceder, que a derecha e izquierda habilitan los mismos modos de estar en política, se compadece mal con las prácticas democráticas que los partidos pregonan, y lo único que consiguen es trasmitir a la ciudadanía la sensación de que únicamente buscan su perpetuación como estructuras esclerotizadas de poder sistémico, convertidas para mayor escarnio en *genealogías* de naturaleza casi intocable. Naturalmente, este proceder, a nuestro juicio profundamente deshonesto, que se produce de puertas para adentro sería la primera cuestión a subsanar, para verdaderamente convertir en estructuras democráticas las caducas arquitecturas burocráticas de unos partidos políticos que actúan de un modo poco transparente cuando de su casa se trata y paradójicamente de puertas hacia fuera son los máximos voceros de *las bondades* que asisten al procedimiento democrático.

Esta inadecuación entre praxis interna poco democrática y defensa externa de la democracia con mayúsculas es a nuestro entender una de las deficiencias máximas de los partidos que postulan la defensa del modelo democrático, en el que sin duda creen, aunque eso si son i*ncapaces* de aplicarse el cuento cuando de organizar democráticamente su propio funcionamiento se trata. En esto, como en todo, parece sensato no generalizar, pero mucho nos tememos que estas prácticas, como mínimo opacas, laminan la credibilidad, no ya sólo de los partidos políticos, sino que minan lastimosamente también la propia salud del sistema democrático, que precisamente, además de en la libertad de prensa y la separación de poderes, está basado muy notablemente en la existencia de esos partidos que periódicamente concurren a las elecciones para representar al mayor número posible de ciudadanos.

Lamentablemente, las organizaciones políticas no buscan a los mejores para ocupar los cargos de responsabilidad, sino que buscan entre los suyos a lo más fieles al aparato, que son justamente los que mantienen con su apoyo incondicional y entusiasta a la bien engrasada estructura de la organización, hasta que llegue el día feliz para ellos en que se vean recompensados por los servicios prestados. El partido entendido ya no como intelectual orgánico, sino como vivero de mediocres que lo utilizan de trampolín para su promoción individual. En fin, un tipo de *sujeto militante* éste que todo el mundo es capaz de identificar, puesto que abunda en todos los partidos, y del que por cierto con razón se sospecha que fuera de la política tendría muy difícil *hacer carrera en la vida*, precisamente por carecer de oficio y profesión conocida.

Otra de las aportaciones que nos parece interesante traer aquí a colación es la que con respecto a la cuestión de la función a desempeñar por la élite introdujo en el debate político del primer tercio del siglo pasado el también italiano Vilfredo Pareto, quien al confeccionar una suerte de taxonomía de las élites distinguió básicamente dos tipos de gobernantes, un primero que estaría formado por la categoría de los *zorros* y otro compuesto por lo que definirá como el grupo de los *leones*. En esta especie de fábula para explicar el funcionamiento de lo político, Pareto nos dibuja un diaporama donde los *zorros* serían los individuos técnicamente mejor preparados de la sociedad y por tanto conformarían una suerte de élite funcional completamente necesaria y en principio virtuosa, y donde los *leones* serían por el contrario aquellos individuos representantes del viejo poder hereditario, cuyo carácter es eminentemente conservador, pero que también serían socialmente necesarios, puesto que acumulan una experiencia de la que los jóvenes *tecnócratas* en absoluto disponen. El equilibrio entre ambos tipos de élite la de los *zorros* y la de los *leones* sería para Pareto una garantía de éxito a la hora de ejercer el poder de manera *armoniosa*.

A este escogido elenco de teóricos sobre el tema hemos querido agregar también a José Ortega y Gasset y la teoría sobre las élites que éste puso en circulación. El filósofo madrileño en una de sus obras principales *La rebelión de las masas* nos advierte sobre lo que a su juicio sucede en las sociedades complejas, donde los individuos no se dividen ya en clases sociales, sino que la división se produce mas bien entre lo que el denominará clases de hombre. De este modo, Ortega contrapone de manera rotunda el *hombre masa* a la élite que él considera que no es otra cosa que una especie de minoría selecta a preservar. A nuestro juicio, el enfoque de Ortega peca de *elitismo arcaico* y, por tanto, no podemos suscribir al completo el concepto de *excelencia* que él maneja, pero sí conviene reparar en esta idea que recorre toda su obra y que todavía hoy nos asombra por la clarividencia que muestra a la hora de describir lo que el pensador español denomina *hombre masa*. En esta descripción pesimista y nostálgica de hace casi un siglo, Ortega se nos presenta como un avezado observador de la modernidad que nos anticipa de un modo preclaro algunos de los rasgos definitorios sobre los que toma asiento la *banalización* de lo político que resulta perfectamente aplicable a lo que sucede en la actualidad.

Así, este autor entiende que una de las características que definen al *hombre masa* es su falta de interés y curiosidad por cuanto lo rodea. Generalmente, este tipo de individuo cree saber lo suficiente y por tanto no se esfuerza

en formarse adecuadamente. El *hombre masa* sería, en este sentido, un sujeto cuyo rasgo principal es su proceder primario, que según Ortega queda evidenciado por la libre expresión del deseo que este individuo manifiesta en todo momento. Otro de los rasgos primordiales que definen a este *hombre masa* es el de estar caracterizado por una radical ingratitud: sólo se preocupa de su bienestar particular, desentendiéndose de lo público. Por tanto, según esta tesis, estaríamos ante un individuo que se comporta como un niño mimado que se considera eximido de responsabilidad alguna con respecto a lo que sucede a su alrededor. Este sujeto, que evidentemente es un sujeto no concernido y por tanto no moral, también creemos nosotros (y aunque esta cuestión merece un monográfico que lo trate con la importancia que el asunto merece), es responsable de que las élites que gobiernan sean mediocres y no excelentes. Tal y como señalaba T. W. Adorno, mucho se habla de la desfachatez de los gobernantes y pocas veces lo hacemos de la inmadurez de los gobernados. Entiendo que decir esto sea *políticamente incorrecto*, pero ya es hora también de señalar desacomplejadamente este aspecto para entender en su conjunto la baja calidad de nuestra democracia. Si las élites no son virtuosas (ahora se las denomina élites extractivas) aquellos que no hacen lo suficiente por sustituirlas y revertir la situación son cómplices también del estado de deterioro al que puede llegar una sociedad democrática en la que la participación y el control sean inexistentes. La ciudadanía que cree que cumple cuando delega con su voto en sus representantes se queda sólo a mitad del camino a recorrer, pues debe como poco exigir el rendimiento de cuentas a las élites por el lugar que ocupan y la trascendental labor que desempeñan. Esta asignatura, siempre pendiente, se debe afrontar más temprano que tarde para que de una vez por todas asumamos que los *mandatarios,* en una democracia auténtica, deben estar bajo el escrutinio maduro y verificable de quienes han confiado en ellos colocándolos en dicha responsabilidad.

Aquí no vale parapetarse para justificar la propia inacción en aquello tan extendido de que un ciudadano solo no es nada. En democracia, un ciudadano que verdaderamente sea consciente y por tanto funcione como un sujeto autónomo debe saber buscar, y, si no existen, reclamar los resortes necesarios para activar los controles democráticos que conviertan el ejercicio del poder, recordando a Hobbes, en una actividad ejemplar. Practicar algún tipo de asociacionismo y combatir la apatía son dos elementos importantes para luchar primero contra las injusticias y luego contra la irresponsabilidad, dos males estos que muy principalmente hacen que nuestras democracias lo sean de baja intensidad. Interesarse e involucrarse en la vida pública, no sólo no repercute negativamente en la vida privada, como estúpidamente creen muchos de nuestros conciudadanos, sino que al contrario la posibilita en grado pleno.

Citaré también de soslayo por razones de espacio a dos autores polémicos, uno *de los antiguos* como es Jean Bodin (Bodino), cuya teoría de la necesidad de un estado fuerte conformado por *élites valerosas* formulada en el siglo XVII merece una atención especial que permita extraer conclusiones críticas sobre la configuración de ese estado *respetado* y eficaz al que aspira; y otro autor, éste *de los modernos*, Wright Mills, donde aplicado al caso norteamericano defiende la convergencia *sectorial* de al menos tres tipos de élites: económica, política y militar, para en su caso mantener la

preeminencia de USA como primera potencia mundial que *garantice* la democracia en el mayor número de países posible.

La claudicación de la inteligencia

Hasta ahora, cuando hemos hecho mención al fracaso de las élites, sólo hemos hecho referencia a las élites de carácter político y, en menor medida, a las élites vinculadas al mundo financiero, pero efectivamente a nadie se le escapa que cuando hablamos de élites, hay un grupo que debe estar incluido por derecho propio en esa definición y cuya *claudicación* es de entre las que tratamos en este trabajo la más inaceptable de todas. Nos estamos refiriendo a los intelectuales, cuya voz en la actualidad o no existe o cuando existe está completamente minusvalorada.

Lo cierto es que este silencio y también este silenciamiento de los intelectuales sobre las cosas que afectan a la vida pública no siempre fue así, hubo un tiempo en que su voz no sólo se encontraba en el centro del tablero político, sino que en ocasiones incluso podríamos decir que su influencia estuvo claramente sobreestimada. El ejemplo más palmario de esto último viene representado por lo que hasta no hace mucho conocíamos como el intelectual comprometido, del que no debemos olvidar, Platón fue su antecedente más notorio. El filosofo griego, con su propuesta de una República *ideal* donde todos los asuntos humanos quedaran perfectamente tasados, dejó el listón de la influencia de un pensador en los asuntos públicos en un lugar muy elevado para sus sucesores.

El intelectual comprometido, como su propio apellido indica, se dedicaba, repito hasta hace muy poco tiempo, a "entrometerse" en todos los asuntos y muy particularmente a *inmiscuirse* en política, entendida ésta en tanto que metáfora bélica como la genuina trinchera donde se antoja menester despachar todo lo concerniente a la disposición humana de organizar la sociedad.

Eran a diferencia de los actuales, unos tiempos donde el intelectual tuvo un poder efectivo que en ocasiones fue ejercido de manera sensata y positiva, es decir acorde a lo que se espera de alguien a quien los demás respetan precisamente porque su virtud principal es la de guiarse exclusivamente por el uso de la razón, para explicar el porqué de las cosas. En esta suerte de *paideia,* lo conclusivo vendría marcado por el esfuerzo del intelectual por marcar generalmente de un modo pedagógico pautas morales de comportamiento para sus conciudadanos. Naturalmente, esta *auctoritas* estaría basada no solo en el reconocimiento de su capacidad intelectiva si no también en el conocimiento de las costumbres de la sociedad en la que el propio intelectual esta inserto, lo que finalmente le permitiría troquelar *la formación colectiva* para dotarla de criterio, tal y como bellamente sugería Plotino cuando refiriéndose a la cultura nos invitaba a plantar una *efigie en el alma*.

Ahora bien, que los intelectuales se hayan involucrado en política desde el principio no significa necesariamente que su implicación en las cosas de la *polis* haya sido siempre *positiva*. No obstante, antes de referirnos a un par de autores que simbolizan el fatalmente equívoco proceder de los intelectuales con respecto al compromiso, permítaseme citar al menos a otros dos pensadores que titánicamente actuaron siempre de un modo libre y limpio, aunque en ocasiones ello les costase la enemistad del gremio. Uno de estos autores que queremos y debemos recordar no es otro que Raymond Aron, durante largo tiempo vituperado por la progresía, quien empero tuvo a bien recordar

a sus coetáneos que el *homo democraticus* es algo más que el yo liberal y que los hombres de conocimiento no pueden desde un punto de vista moral dedicarse al *goce* de los asuntos privados, que diría Benjamín Constant, estando pendientes tantos asuntos públicos que reclaman su implicación. Aron, paladín de la ejemplaridad pública y del que por cierto poco o nada parecen haber aprendido los mandatarios que en los últimos años han gobernado Francia, tuvo un contacto con la política, en el cual lejos de adentrarse por el sendero del la aventura incierta y actuando contra el espíritu general de su época, defendió el estado de derecho y las libertades de todos por encima de cualquier otra consideración ideológica, algo que en sí mismo compendia a nuestro juicio la virtud máxima que debe poseer el intelectual que se compromete con su tiempo de un modo honesto y desprejuiciado.

Otro ejemplo también de mediados del siglo pasado de la implicación virtuosa del intelectual en política lo constituye el caso de Hannah Arendt, cuya contribución primero al escarbar en los orígenes del totalitarismo y después con su incomprendida para los *suyos* intervención en el caso del criminal nazi A. Eichmann, aportó nociones tan beneficiosas para la civilización como el concepto no siempre bien entendido de lo que es y supone para la condición humana la banalización del mal.

Estos dos autores constituyen sin duda en el atormentado siglo XX el más honorable ejemplo de la participación en política de los intelectuales, que atendiendo a lo mejor de *la tradición del compromiso*, entendieron que éste no estaba vinculado a una ideología o en el caso de Arendt a una fidelidad inquebrantable con su *raza*, sino que pensando por sí mismos e incluso en ocasiones contra ellos mismos, nos mostraron que el genuino compromiso al que se debe el talento es el compromiso para con la verdad. Desde luego, no es este un compromiso vinculado a una verdad revelada, sino más bien a una verdad que apoyada en el principio de realidad tiene como insobornable compañero de viaje a la razón moral que ayuda a intentar desvelar la primera.

Desafortunadamente, tanto Arendt como Aron representan una minoría en un mundo el de los intelectuales comprometidos que actuaron acorde con el atributo que mejor debiera definir su sabia condición, la prudencia. En este sentido, podemos *colocar* a estos dos filósofos en una línea de pensadores que si todavía esta permitido decirlo, tiene a I.Kant, F. Hegel y K. Marx como espejos en los que reflejarse para entender lo que ha sido una venerable tradición de *buenas cabezas* que siempre defendieron, compartamos sus ideas o las refutemos, un uso ilustrado de la facultad de pensar en la que queremos reconocernos.

Por desgracia, existe otra vía de entender el compromiso netamente ligada a la ideología, y habría que decir que también a la *bilis identitaria* que por descontado ha tenido un predicamento mayor que del que disfrutaron Arendt y Aron. Esta es una línea de pensamiento completamente diferente a la anterior y que en la modernidad y justamente como reacción a ésta arranca con autores como J. G. Herder y F. Nietzsche y tiene como corolario a otros dos filósofos que personifican mejor que ningún otro este nefasto proceder en lo público, de un modo irracionalista el primero y de un modo claramente insensato el segundo. Nos estamos refiriendo a los escandalosos casos de vinculación con la política que Martin Heidegger y Jean Paul Sartre representan, éste último por cierto icono del intelectual comprometido que

sigue siendo visto entre nosotros con respecto a su compromiso político, si no con simpatía sí al menos con una benevolencia que a nuestro juicio en absoluto merece.

En estos dos autores se advierte, mejor que en ningún otro, cómo la desaparición del elemento crítico, cuando se presta a dar soporte intelectual a delirios irracionalistas, se convierte en el germen que posibilita que otros más simples que ellos los utilicen para arrancar primero las libertades y, aunque se enfaden los *sartrianos* de estricta observancia, en ocasiones también la dignidad y la vida humana. Pero será mejor que vayamos por partes.

Heidegger, en otro tiempo mi venerado maestro, se convierte cuando se implica en política no en el *ontólogo de la facticidad* que nos recuerda que el olvido del ser es lo que nos impide una vida auténtica, sino lamentablemente en la coartada de renombre intelectual que el nacionalsocialismo necesita para explicar con éxito su abominable propuesta de supremacía racial. Con este proceder, Heidegger, cuya militancia en el Partido de Hitler también hay que decirlo, sólo se extendió durante un año (de 1933 a 1934), renunció de raíz a buscar respuesta cabal y civilizada al *vértigo* de existir.

La apoteosis de esta inaceptable renuncia a la razón se produce de un modo irreversible cuando el pensador alemán introduce *el principio del Führer* en la Filosofía. Un perverso recurso no meramente retórico, mediante el cual quedaba tajantemente desterrada toda crítica a lo que el canciller alemán dijese o hiciese, pues su actuación no sólo quedaba eximida de rendir cuentas ante los hombres, sino que las decisiones que el nuevo Mesías adoptase, cualesquiera que éstas fuesen, estarían nada menos que guarnecidas por el mágico manto de la infalibilidad.

De este modo, Heidegger se carga de golpe y plumazo todo aquello que es y constituye el núcleo duro de la actividad filosófica, a saber, actuar siempre sobre *lo planteado* de modo que sea la razón la que nos guíe a la hora de establecer conclusiones solventes. Triste final para sin duda el pensador más brillante de su tiempo, quien después de pasados los años y teniendo la posibilidad de hacerlo, nunca se desdijo de lo que había dicho con respecto a estas y otras cuestiones relativas al período en el que puso su pluma y su inteligencia al servicio del Tercer Reich.

El caso de Sartre es también un caso delicado y mi *osadía* al igual que en el caso de Heidegger para despacharlo en unas pocas líneas bien merece al menos algún que otro reproche. No obstante, y sin menoscabo de que se reconozca que hay elementos que deben ser analizados de un modo más detallado, debemos insistir en que lo fundamental es que tanto el escritor francés como Heidegger, cuando de política se trataba, renunciaron con pasmosa facilidad a lo razonable y, más allá, renunciaron de modo incomprensible incluso al sentido común, para precisamente comprometer su valioso talento en *aventuras* de carácter totalitario y finalmente criminal.

Sartre, a diferencia de Heidegger, consigue además salir bien parado de su apuesta por defender los delirantes proyectos políticos que a lo largo de toda su vida defendió y lo que es más grave alentó vivamente. Así se evade sin problema alguno de su apuesta por el comunismo soviético, rechazando el estalinismo en fecha muy tardía, finales de los años 50, y de un modo poco crítico no ya con Stalin y el *gulag*, sino con lo que había sido su enconada defensa personal de la URSS, mientras otros tiempo atrás, su amigo André Gide fue

el primero, le habían advertido sobre lo que se hacía en *la patria de los trabajadores*, como pomposamente llamaban a la Unión Soviética los comunistas del mundo entero.

Desde luego, la historia no acaba ahí, porque lo cierto es que el caso del *tipo* de intelectual comprometido que representa el autor de *El ser y la nada* no tiene desperdicio. Así, después de su renuncia al sistema soviético, Sartre pasa a defender el maoísmo y, puestos a delirar, también a todos los grupúsculos de extrema izquierda que en la Francia de los años sesenta eran legión y de los cuales lo mas *dulce* que podemos decir de ellos es que todos venían con la propuesta de su *angelical paraíso terrenal* bajo el brazo. Sartre, en su suma y sigue, abanderó también la defensa del *tercermundismo* violento y antieuropeo, cuyo mayor despropósito sin duda lo constituye la redacción del prólogo de *Los condenados de la tierra* de F. Fanon, donde, además de decir todo tipo de barbaridades, se permite hacer una *redentora* llamada a los desposeídos de la tierra para que por lo menos *maten a un occidental*.

Y es que nuestro hombre se muestra inasequible al desaliento hasta cuando se posiciona del lado acertado. Así sucede por ejemplo con la guerra de Argelia y su apoyo a las justas demandas de independencia de la colonia, Sartre yerra de nuevo porque su adhesión al FLN argelino se traduce especialmente en *incitar* a sus militantes a sembrar de bombas la metrópoli, y consumen de este modo la *venganza histórica* de los humildes para con los poderosos. Por supuesto, al autor de *La nausea* llevar el dolor de siglos de dominación e injusticia al corazón de la capital gala le parece un acto de *desagravio revolucionario* completamente justificado. En fin, podríamos seguir porque el posicionamiento o más bien los posicionamientos inmorales de Sartre en su ditirambo ideológico dan para bastante más, pero lo cierto es que nos parece que este ramillete de ejemplos son mas que suficientes para ilustrar lo que es la renuncia de, en su caso, un intelectual de prestigio, a guiarse por la razón y el sentido común en las cosas serias de la política.

Las consecuencias de este proceder insensato, precisamente en nombre de la *responsabilidad histórica* para con los oprimidos, resultaron ser tan calamitosas, que en el caso de Sartre siempre le perseguirán como una maldición que acompañará de un modo oprobioso a su extraordinario talento como escritor. Quien mejor define el éxito que las magnéticas y *alocadas ideas* políticas de Sartre tuvieron entre la juventud europea de las décadas de los años 60 y 70 es el escritor Bernard- Henri Levy, quien haciendo balance critico de su generación se pregunta "¿por qué preferimos equivocarnos con Sartre que acertar con Aron?", un modo sin duda brillante de referirse a la fascinación por lo insensato de una porción de las élites que ejemplifica a la perfección el *desamparo* que provoca comprobar cómo también los más preparados, en vez de conducirse en política con prudencia y moderación, en ocasiones sucumben con fervoroso entusiasmo *al encanto* de la barbarie.

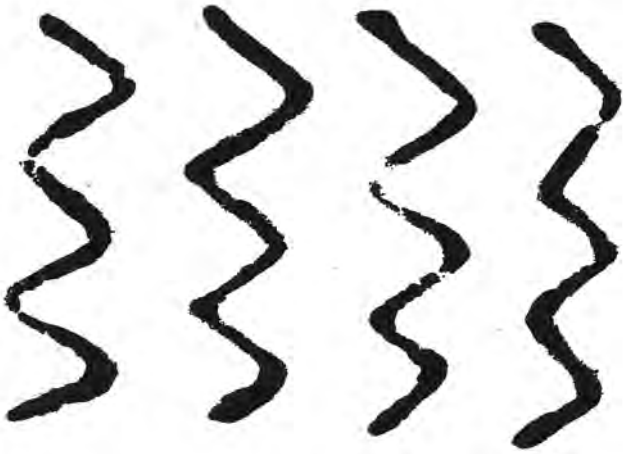
Para finalizar, y a modo de resumen, parece preceptivo recordar que la abdicación de las élites indefectiblemente avoca junto con otros factores a una situación de crisis sistémica que genera orfandad e incertidumbre en la ciudadanía. En ocasiones y muy al contrario de lo que alegremente se sostiene no es necesario aportar nada nuevo, ya que la imaginación tan importante, para por ejemplo el arte y la literatura, no es imprescindible en política. Innovar puede estar muy bien, si lo que se propone no

es una mera ocurrencia o un simple experimento de laboratorio, pero lo cierto es que en política hay que ser extremadamente cautos a la hora de hacer planteamientos que sean validos para una gran mayoría. Hay que señalar también que, si finalmente se entiende que *la mudanza* es necesaria, ésta debe estar precisamente en manos de los más cuerdos que, como norma general, son justamente, además de los más honestos, aquellos que no aceptan las simplificaciones como respuesta valida a los problemas complejos. Valorar lo obvio que no es otra cosa que conducirse con sentido común ante las cosas es siempre un buen punto de partida para no perder el *oremus*. A las élites, aunque repito no solo a ellas, les corresponde de un modo principal *alejarnos* de este preocupante ascenso de la insignificancia que abiertamente se está produciendo en nuestras sociedades.

Una insignificancia ésta, a la que nos referiremos de un modo mas detallado en otro momento, que fundamentalmente se traduce en el desplome y disolución de algunos valores que hasta hace bien poco habíamos convenido en apreciar como seguros y convenientes.

Así, una de las causas que acelera el reinado de esta *mediocridad triunfante* que estamos padeciendo es justamente que las élites han dejado de cumplir su trascendental función de modo eficaz y pedagógico. Naturalmente, el hecho de que los ciudadanos no estén formados en el criterio y *la costumbre* de deliberar en libertad, para, en última instancia, saber escoger bien contribuye sobremanera a que *la impostura* referida se expanda como la pólvora. Ya no es tiempo de sofistas que se llenan la boca con palabras grandilocuentes para *engañar* a una mayoría relevante de personas. La inteligencia implica un plus de responsabilidad cívica que las nuevas élites, que inevitablemente van a sustituir a las anteriores, debieran recordar permanentemente. En cualquier caso, parece honesto reconocer que todos estamos sin brújula y que las certidumbres del pasado ya no existen para nadie, pero también es completamente necesario trasladar la idea de que, si sabemos remar en la misma dirección, todavía podemos detener la hemorragia que nos desangra para salvar todo lo bueno que los que nos precedieron construyeron y al mismo tiempo saber desprendernos de aquello que no funciona por que nos parece injusto o porque simplemente se ha quedado obsoleto.

Cabe decir finalmente que todo este *desideratum* aquí expuesto no es más que una llamada a recuperar la cordura y las buenas prácticas de quienes nos *gobiernan*. Soy consciente de que esto sólo será posible si verdaderamente *educamos* a la ciudadanía en los principios de autonomía y responsabilidad, hasta la fecha por todos maltratados. Lo cierto es, que nos pongamos como nos pongamos, ese es el único camino hacia *la virtud* que conocemos. La tarea es inmensa, pero el esfuerzo sin duda merece la pena y a ella, por descontado, está convocada la élite del mérito y de la inteligencia, sin cuyo imprescindible concurso todas estas bellas palabras que aquí nos atrevemos a balbucear torpemente caerán una vez más en el olvido.



GAITZAZ

FELIPE JUARISTI

1

Denbora gehiegi daramagu, agian, hitzak neurtu nahirik, hitzei beldurra harturik. "Gatazka" hitza esaten dugu, solemnidade osoz, eta lasai asko geratzen gara, Jainkoarekin hitz egin bagenu bezala. Izan ere, jainkoengan sinesten ez dutenek hitzak asmatu eta aldarera eraman dituzte, denek, sinestun izan ala ez, gurtu ditzaten.

Ongia eta gaitza biak daude mundu honetan. "Gaitz" hitza, askotan, ulertzen ez duguna adierazteko erabiltzen dugu. Giza askatasunari dagokion kontua da, askatasunaren sariordaina. Gizakiak ongi joka lezake, ongia eginez, beti ez bazaio ere berez ateratzen ongi jokatze hori. Ez baitaki zer den ongi jokatzea, ezta zer den gaizki jokatzea ere. Inozentea da, batzuetan.

Hobbes filosofoak zioen gizakia ez dela berez (naturaren karietara) gaiztoa, askea baizik, alegia ezaguera duena, eta ezagutzak haustura dakar gure eta besteen artean. Lehen ezagutza, bortitz eta mingarria, denborarena dugu. Badoa bera eta gurekin garamatza. Gizakiak beste gizakiaren galga eta babes dela uste zuen. Eta hala uste dut nik. "Ongi" hitzarekin, bestalde, norberaren ongizaterako onuragarri dena izendatzeko erabili ohi da, baina nago ongia ez dela soilik norberarengana zuzendua den ekintza; besteengana ere zabaltzen da, besteen ongia ere gure ongia dela onartzean zabaltzen da gure kontzientzia munduan. Ongiaren ezaugarriak Jainkoarenak izan ohi dira. Tradizio zaharra duen kontua da. Platonek idatzi zuen Ongia Jainkoa dela eta Gaitza aurkitzeko beste nonbait bilatu behar zela. Gertatzen da jainko asko daudela gaur egun, jainkotu egin direlako, Jainkoaren ezaugarriz jantzi direlako, hala nola Aberria. Jainkoa hil bada, dena da posible, edo izan daiteke: norbera Jainko dela sinestea eta besteen bizitzen jabe dela uste izatea ere bai.

Spinozaren hitzak ekarri nahi ditut gogora: gizakiak badaki zer den ongia eta zer den ongi jokatzea, baina gaizki daudela badakizkien gauzak egiten ditu. Hitlerrek idatzi zuen juduak hilez, Jaunaren lana egiten zuela. Izan ere, nazional-sozialismoa ez zen mugimendu politiko hutsa, erlijioa baino gehiago zen, gizaki berria sortu nahi baitzuen. Baina berdin pentsatzen zuten Inkisidoreek: arima berria sortzeko hil beharra zegoen arima zaharra, eta berarekin batera gorputza. Xedeak bitartekoak jainkotzen ditu.

Munduan, ordea, Gaitza badago eta gaizkileak ugari dira. Ez naiz ausartzen esatera gehiago ote diren gaizkileak ongigileak baino, Ongirik ez balego munduan, alegia ongigilerik inon ez balego, dagoeneko bukatuta genuke ezagutzen dugun mundu hau. Hitler da historia garaikidean aurrekoarekin erabat hausten duena. Eta Auschwitz fundazio-mito bilakatu da, zentzu negatiboan. Ez baitago Gaitzaz hitz egiterik Auschwitz aipatzeke. Eta ez dago aurrerapenaz hitz egiterik, berak eragindako suntsiketa eta txikizioa aipatzeke. Walter Benjamin aipatuko dizuet, bere Historia buruzko bederatzigarren tesian:

"Bada Paul Kleeren koadro bat, *Angelus Novus* deitzen dena. Aingeru bat irudikatzen du, hunkigarri zaion zerbaitetik ihes egiteko zorian. Begiak arranpalo, ahoa irekita eta hegoak zabaldurik dauzka. Historiaren Aingerua antzekoa izango da. Aurpegia iraganari begira dauka. Gure aurrean gertaera-katea ageri den bezala, berak suntsimendua ikusten du, hondakinak eragiten eta oinetara jaurtitzen. Nahiko luke geratu, hilak esnatu eta txikitakoa osatu. Baina Paradisutik haize erauntsia dator, hegoetan kateatu dena eta hain da bortitza non Aingeruak ezin baititu hegoak itxi. Erauntsia Gerora dabilkio bultzaka, eta hari bizkarra emanda badoa, hondakin multzoa Zeruraino iristen ari delarik. Erauntsiari guk progreso deitzen diogu" .

Ez dago zertan deabrua aipatu, gaitza zer den ulertzeko. Gaitzak ez du irudirik. Safranskik bere liburu klasikoan honako definizioa ematen du: "Gaitza ez da kontzeptua; mehatxatzen gaituenari jarritako izena da. Naturan ateratzen zaio bidera, zentzurik ez duen tokiren batean: alegia anabasa, kontingentzia, entropia erdian, bestea txikitu dezakegun edo besteak txikitu gaitzakeenean, kanpoko hutsunean, espazio kosmikoan, izaeraren zulo beltzaren barruan. Eta kontzientziak onar dezake krudeltasuna, suntsiketa suntsiketagatik. Horretarako oinarriak gizakiaren baitan irekitzen diren leize zuloak dira".

Galdera da ea gizakiok leize zulotik atera ote garen.

Nik beste definizioa dut. Gaitza da triste bihurtzen gaituena, zorigabekoak egiten gaituena. Baina Ongia eta Gaitza biak lotuta daude, bata ez genuke irudikatuko bestea gabe. Irudi kontua ere baita. Artistak izan ziren, alegia irudia lan-tresnatzat dutenak nazismoaren aurka altxa zirenak. Baina Harry Mulisch idazleak gogoraratzen digu irudiak han egon zirela, Hitlerrek harrapatu aurretik ere. Gertatzen da artistak salbatu zituena talentua izan zela, obsesioen bidez artea egin baitzuten, eta horrela ez zuten ekintzetara pasatzeko beharrik izan.

Hala ere, gogoratu nahi dut, Hitlerren garaian artista asko geratu zen aberririk gabe.

2

Camusek *Gizon Errebeldea* liburuan esan zuen morala, berea ez den beste garai batean, ezberdina izango dela. Moralak, gaur toki askotan (eta orain gutxi arte gure herrian ere bai), inori inor hiltzea baimentzen badio, eta gainera, heriotza eta gorpuak manipulatzea zilegitzat jotzen badu, nola gorde gaitezke gaitzetik, nola uler dezakegu gaitza?

Gezurra bihurtu da munduko ordena, baina egiaz antzaldaturik.

Artea ona da, hala diote, edertasuna egia balitz bezala eta egia edertasunaren argitara erakusten duelako. Artea ontzat hartua izan da beti, ongiaren sorrarazle izan delako. Izan ere, inork gutxik baieztatuko du artearen fruituak ez direla onak. Eta artistak gizartean bere zeregi-

na ongi betetzen duela frogatu behar du. Horregatik, bere burua zuritzeko arteak gizartean baliagarri izan behar du.

Ia orain arte, eta nago oraindik ere bai, politikak bazter guztiak busti dituelarik, artea politikaren luzagarri bihurtzeko tentaldiak ez dira amaitu. Arteari justiziaren nolabaiteko aldarria egiteko eskatu izan zaio. Gero eta okerragoa doan munduan, galdera da ea artea (eta hor poesia eta bestelako erakusketak sartzen ditu) ez ote den luxua, Celaya poetak madarikatzen zuen halakoa hura bezalakoa. Gaitza munduan zabaldurik badago, zertarako poesia?

Tolstoik, bizitzako azken uneetan, literaturari eskatu zion bestelako historiak kontatzen hasteko, herriaren onuragarri izan zitezkeenak. Bertolt Brechtek idatzi zuen, segun eta zein unetan txoriei buruz idaztea delitu izan zitekeela. Baina Brechtek Tolstoik ez bezala konpondu zuen arazoa. Arteak arma izan behar zuen, miseria eta esplotazioaren aurkako borrokan. Hasieran behintzat. Gero, sufritzen zutenek aginte-makila hartu zutenean eta sufrimendua zabaldu zutenean, arteak berak berriz bere bidea hartu behar izan zuen. Gizakiaren autonomia desagertu zen, eta berarekin batera literatura. Sobiet Batasuneko literaturaren historia ikusi besterik ez dago.

Beti egon da literaturan bera gizatasunaren ideiaren mende jartzeko tentaldia; egon den bezala, iritzi estetikoei soilik jarraitzeko asmoa. Alde horretatik begiratuta, Nietzchek gizon etikoa eta gizon estetikoa bereizten zituen. Berak estetikaren alde jokatu zuen, etika albo batera bota gabe. Baina literatura maite dugunok, eta bereziki poesia, badakigu poesia ez dela erabat mundu honetakoa, badakigu distantzia dagoela munduaren eta poesiaren helburuen artean; horiek hain zuzen bizitzaz haratago daudela.

Artistak badaki gaitzarekin bizi behar duela, eta ezin duela gaitzik ez balego bezala jokatu. Kafkak, esaterako, bazekien hori. Idaztea "hiltzaileen lerroa uztea da", idatzi zuen. Horrek sekulako askatasuna eman zion, eta era berean bere barruan sortu zen hutsunearen kontzientzia. Baina era berean artistaren mitoa sortu zuen, ongiaz eta gaitzaz haratago zegoen pertsonarena, edozer gauza egin dezakeenarena artearen izenean.

Kafka ordea ez zen politikan sartu, intelektualak bezala.

Intelektualen irudi ona dugu, esango nuke. Aipatuko nituzke bat edo batzuk: Sokrates, hiriaren izenean hila; Voltaire eta Rousseau; Zola, "intelektual" hitza asmatu zuena; Ortega y Gasset; Unamuno, noski, askok ikusi nahi ez badute ere. Pentsalari horiekin gertatzen da, gutako bakoitzak nahi dugun aldea ikusten dugula: aldekoek aldekoak izan daitezkeenak; kontrakoek, kontrakoak izan daitezkeenak.

Irtenbidea ez da artea arteagatik, irtenbidea ez den bezala politika politikagatik egitea. Irtenbidea ez da beti artea eta politika biak uztartzea, baina askotan badira motiboak pertsona den artista edo artista den pertsona altxatzeko, injustiziaren aurka batez ere. Spinoza, sekula aztoratzen ez zena (haren teoriaren arabera jakitun dena ezerk ez baitu hunkitzen) behin kalera atera zen, *Ultimi barbarorum* esaldia zeraman txartela jartzera, bere lagun De Witt errepublikazalea hil zutenean. Krimen politikoa, nahiz politikoa izan, krimena da.

Ez badugu pentsatzen, behintzat, gaitzak ez duela erremediorik eta, guk eginahalak egin da ere, bere horretan segituko duela, gero eta espazio gehiago irabaziz. Baina badira bestelako iritziak dituztenak, bereizten dituztenak oraindik pentsamenduaren eta ekintza bideak.

Beste kontua da ea politika etikarik gabe uler ote daitekeen. Baina "intelektual hitza, "artista" hitza bezala esanahirik gabe geratu da.

Max Aub idazleak esan zuen intelektualak arazo politikoak arazo etiko bihurtzen zituela. Ados nago, horretan bederen.

3

Zeren gauza bat da pentsatzea eta gero idaztea; eta bestea pentsatzea eta munduko kontuetan parte hartzea. Xabier Leteri buruz ari naiz, eta egokia iruditzen zait bera intelektualen artean kokatzea. Izan ere, intelektuala da bere ideiei leial zaiona; zenbait gertaeraren aurrean bere iritzia azaltzen duena. Intelektualak etika politikaren eta ideologiaren gainetik jartzen du, aldaketarako oinarriak proposatzen ditu eta iritzi-sortzaile bilakatzen da. Intelektualak ezin du besterik egin. Ez dago bere esku ilargia zerutik jaitsi eta gizartearen sabaian ipintzea, argi egin dezan, baina badira beste kontuak bere eskupekoak direnak.

2001ean Juan Aranzadik artikulu luze bat argitaratu zuen *Claves de la Razón Práctica* aldizkarian. Izenburua: "¿Qué puede hacer un demócrata vasco contra ETA?". Testu luzea da, eta tesia da hiritar soil batek gutxi egin dezakeela ETAren aurka, efikaziaren ikuspegitik. Egin diren ekintzak, dio Aranzadik, adierazgarriak izan dira, katartikoak eta nork bere buruarekin bakeak egiteko. Gertatzen da euskal hiritarrak, oro har, ez duela gehiegi adierazi ETAren aurkako joera. Intelektualei buruz eta gizartearen mobilizazioei buruz eszeptikoagoa dela esango nuke. Hona hemen zati bat: "*Ciertamente, además del voto en las elecciones y de la "militancia" en los partidos políticos, la libertad de expresión, de reunión y de manifestación parecen abrir otros cauces de participación política a los ciudadanos. Así, por ejemplo, la denuncia de ETA por "intelectuales comprometidos" en los medios de comunicación, la formación de organizaciones pacifistas o directamente "anti-ETA", la convocatoria de mítines y reuniones varias y la asistencia a manifestaciones antiterroristas se citan con frecuencia como ejemplos de la reacción política de la sociedad vasca frente a ETA y de la creciente participación política de los ciudadanos vascos en la lucha antiterrorista. Sería necio no reconocer que todas esas prácticas tienen un importante influjo en la opinión pública, y cabría pensar que, a través suyo, influyen también, indirectamente, en los partidos políticos y en la política antiterrorista que éstos proponen y aplican. No obstante, si más allá de la presunción inverificable de esta influencia genérica (pues lo cierto es que, a la hora de diseñar los programas que no cumplirán, el antiterrorista incluido, los partidos atienden casi exclusivamente a sus encuestas sobre las preferencias de los votantes) nos preguntamos por la posible eficacia contra ETA de tales prácticas, la respuesta ha de pasar necesariamente por una reflexión sobre el siguiente hecho ya aludido: en una democracia representativa, cualquier práctica social que aspire a ser políticamente eficaz tiene necesariamente que pasar por el canal mediador de los partidos políticos y de las elecciones; y cualquier práctica social que aspire a influir eficazmente en la realidad política de modo directo, al margen o por encima de la necesaria mediación de su influencia sobre los partidos y los procesos electorales, atenta contra los fundamentos mismos del sistema político de democracia representativa*".

Aldizkari berean etorri zen Patxo Unzuetaren erantzuna: *"La legitimación (a sus propios ojos) del recurso al asesinato le viene frecuentemente dada al mundo de ETA desde el exterior. Por*

ello, no es del todo cierto que sus decisiones sean (puedan ser) autó– nomas respecto a la actitud de partidos, gobiernos y ciudadanos. Siempre será posible actuar sobre los pretextos, otorgándoles plausibilidad o negándosela. Dejar de proporcionar coartadas a ETA es una primera cosa que podrían hacer los políticos democráticos, con el apoyo de los ciudadanos, para contribuir al fin del terrorismo nacionalista."

Ez zait iruditzen arrazoi faltarik duenik, batez ere honako esaldi honek: *"Si para decidirse a secundar una convocatoria contra ETA los ciudadanos tuvieran que hacerse todas las preguntas que se plantea Aranzadi sobre su significado, todavía no se habrían producido en Euskadi las primeras movilizaciones de ese signo (que aprovecho para recordar que fueron convocadas por el Partido Comunista de Euskadi). Aquellas manifestaciones forman parte de la resistencia democrática contra el totalitarismo de ETA. Las de ahora, también, aunque puedan formularse objeciones a tal o cual aspecto concreto de algunas convocatorias. Y no estoy tan seguro como Aranzadi de que la función de las movilizaciones antifranquistas y la de las actuales contra ETA sean tan diferentes. Al menos en Euskadi. Me parece que un componente común es el objetivo de vencer el miedo; hacer posible que las personas agredidas, amenazadas, silenciadas en su medio vean que sus sentimientos e inquietudes son compartidas por muchas otras personas. Hay cosas que debemos hacer no por los efectos que pueda esperarse de ellas sino para evitar el efecto de no hacerlas. Dejar sin respuestas las agresiones y las amenazas es favorecer la deserción silenciosa que persigue ETA."*

Egia da, orain dela gutxi publiko egin da, ETAren aurkako lehen manifestazioa 1978an izan zela, Portugaleten, oker ez banago, eta Euskadiko Alderdi Komunistak deitua. 1980ean 30 intelektualek manifestu bat kaleratu zuten. "Aún estamos a tiempo", alegia "Garaiz gaude". Testuan sinatzaileek beren kezka azaltzen dute, ea ETAren indarkeriak ez ote duen beste indarkeria sortuko, kontrakoa, demokraziaren kalterako. Baina esaldirik interesgarriena hau da:

"El rechazo de la violencia no debe limitarse por tanto a invocaciones platónicas. Significa, en la práctica,negarse a afirmar o asumir cualquier texto o acto en el que se justifique o se haga apología de hechos en los que la utilización de la violencia física sea preferida a cualquier otro metodo,racional y pacífico, de búsqueda de soluciones a los problemas. En estesentido, nos rebelamos a aceptar que los procesos históricos necesiten,forzosamente, ser acelerados o enderezados por métodos cruentos."

Sinatzaileen artean Xabier Lete zegoen, beste hogeita bederatzi intelektualen artean. Nik dakidala, dokumentua aurkitu dudalako, Eva Forestek eta Alfonso Sastrek erantzun zioten manifestuari.

"Un grupo grande de ha roto su silencio, al que estamos habituados, pues no son voces que se oigan con frecuencia, y menos cuando de denunciar los dolorosos efectos de la opresión sobre este pueblos se trata. (Por decir algo, si de ellos hubiera dependido, hoy regiría los destinos del Estado español el Almirante Carrero Blanco). Los gritos de la tortura y de las cárceles resbalan dulcemente, en general, por sus castos oídos. A veces he pensado en la cobardía civil de esta; hoy me confirmo en esta sospecha a la vista de que escriben contra una comunidad amordazada. De esta manera, parecen celebrar el reciente discurso del Ministro Rosón. Toda respuesta a su escrito caería dentro de los inabarcables. Por eso yo tampoco puedo responderles. He aquí por qué me parece el papel un documento

indigno (Se trata de un documento contra ETA, cubierto con la dudosa capa de declarase enemigos de toda violencia, venga de donde venga). Ustedes, señores, aparecen ahora como unos humanistas ful. El papel que han suscrito es una pamplina política, o mejor, politiquera: está escrito en la repugnante estraza del oportunismo y de la colaboración con el Poder. Es un signo de degradación. Encuentro en él ausencias que me reconfortan; también presencias que me extrañan. Intelectuales cortesanos: miren al interior de sus conciencias y es seguro que algunos de ustedes sentirán al menos un poco de vergüenza. Todos nosotros, y yo el primero, estamos contra la violencia. Pero no se lucha contra la violencia –al contrario– haciendo reverencias al Poder, sino estudiando seriamente sus causas, y denunciando y combatiendo implacablemente sus raíces. Su punto de vista es mentiroso y ridículo. La mayor parte de ustedes no ha hecho nunca nada contra la violencia, si no es porque se han visto en el trance de poner una firmita aquí o allá. Hoy han puesto su firmita ahí. ¡Qué se le va a hacer! El honor de la de Euskal Herria está en otra parte y en otros hombres que hoy, ante su insidiosa provocación, no pueden responder. Tampoco yo puedo hacerlo. Pero algún día podremos reflexionar libre y públicamente, y desde luego que lo haremos."

Testu honen balioa da kanon gisa erabilia izan dela. Gainerako hamarkadetan ETAren aurkako manifestu bakoitzari beste batez erantzuten zitzaion, argudio berdinak, edo ia berdinak, erabiliz.

4

Poeta bat gizakiaren galderei erantzuten saiatzen da. Ez beti era zuzenean, poesiak ez baitu bide laua maite. Askotan poetak berak ere ez daki galderei erantzuten ari zaiela; ez daki erantzuten ari denik. Poesiaren moduak ez dira prosarenak, eta, gehienetan, ez dira gizakiak berak erabiltzen dituenak. Aldea dago poeta moduan idaztea edo eleberrigile edo bertsolari moduan idaztea. Xabier Lete poeta izan zen. Baina ez genioke egiari mesede handirik egingo horretan bakarrik geratuko bagina. Poeta bat lehenago pertsona baita, ezaugarri guztiekin. Baina bazuen beste poeta batzuek izan ez dutena, hitzak eta ekintzak bide beretik joan ziren. Hori nabaria da haren kantetan eta baita haren poesian ere. Ezin ukatu zaio koherentzia nolabaiteko bat, bat eta bakarra izateko gogoa, banaketa eta hausturarik gabe.

Saiatu zen, beti, bizitzaren zentzu filosofikoa eta existentziala bilatzen, alegia egiaren bila ibili zen, baina ez egia absolutuaren bila, bizitzen segitzeko indarra emango liokeen egia baten bila baizik. Egia hori pertsonala egin zen, egia txikia, beste egia handi batzuen ondoan. Barneko egia baitzen, haren baitan sortua eta handik kanpora irteteen zen eta airean zabaltzen zen. Ez zen erakusgarri egiteko, arinago egiteko baizik, txoriak kaiolatik ateratzen denean bezala. Ez zen ezkutatu, ez zen isildu; garairik txarren eta bortitzenetan ahotsa altxatu zuen bere egia esateko. Bazekien egoerarik larrienean ezagutzen dela gizakia den bezalakoa, bere on eta gaitzekin. Egiak sare bat osatzen du tradizioarekin, sinesmenekin, hizkuntzaren bidez jasotako oroimenekin. Egia paisaia bihotzeko eta kulturalaren oinarri da, Xabier Letek aberria dela dioen horrekin. Aberria ez da berez nazioa, abertzale askok hori uste badute ere. Aberriaren eta nazioaren arteko bereizketak burukomin bat baino gehiago ekarri zion, baina nik uste egia esaten ari zela. Ez gaudelako ohituta egia batzuk entzutera, entzuten ditugunean hasieran arrotzak egiten zaizkigu, edo beldurgarriak bestela. Aberria ez

da nazioa; baina nahastu egiten dira. Aberria besteak ere badira, nazio ezberdinetan bizi badira ere. George Orwellek garbi utzi zuen adierazita:: abertzaletasuna toki baten lotzen gaituen sentimendua da, toki gure arbasoen tokia ere badelako. Nazionalismoa, ordea, botereari lotuta dagoen kontzeptua da. Nazionalistak bere nazioaren boterea nahi du. Baina ez gaitezen engaina, abertzaletasunetik nazionalismora batzuetan pausu bat baino ez dago. Eta bera txikia, gainera. Gorrotoak, jeloskeriak, ustez edo benetan jasandako mespretxuak, gutxiespen kontzientziak abertzale huts bat nazionalismoaren lerrora bultza dezakete.

Poeta gizartean bizi da, eta gizartearen min eta pozak ikusten ditu eta partaide ere bilakatzen da. Besteen beharra du bizi ahal izateko, gehienok bezala, zalantzarik ez. "Piedade" hitza aipatuko nuke, Xabier Leterentzat esanahi berezia hartu zuen hitza baitzen. Berak aitortu zuen nahikoa kezkatuta zegoela errekontziliazioaren ideiarekin, barkazioaren gorabeherekin, baina batez ere piedadearen ideiarekin. piedadea da, Xabier Leteren iritzian, salbatuko gaituzkeen gauza bakarra. Eta kontzeptu hori gabe ez da ulertzen Xabier Leteren pentsamendua, ezta haren jarrera ere.

Esanahi erlijiosoa duen kontzeptua da. Xabier Letek aipatzen duen Vattimok 90eko hamarkadan kristautasunaren balioak aldarrikatzen hasi zen. Ez zen kristau berria, kristau zaharberritua baizik. Berlineko horma erori zen, eta Erdi Aroko *pietas* aurkitu nahi zuen nihilismoaren aurkako tresna bat. Piedadea, zentzu horretan, ematen den maitasuna da, trukean ezer eskatu gabe. "Piedade" hitza darabilt, Xabier Letek berak hala idatzi zuelako; baina "erruki" hitza ere erabil genezake. Piedadea etikaren elementu ezinbestekoa da, gertuen daukagunarenganako maitasunak bultzatzen gaitu bizitzan. Piedadeagatik bizi den oro maite dugu; era berean, txikia den oro errespetatzen da; mundura irekitzea indarkeriarik gabe; bizitzaren ikuspegi estetikoa izatea. Piedadea norberak bere buruari dion errespetua da, eta hortik abiatuta besteei ere badien errespetua. Errespetua galtzea piedade ezean erortzea da, alegia nihilismoan.

Piedadearen beste esanahia enpatia da. Oinazeak, sufrimenduak, sortzen du haren baitan sentimendu hori. "Ia dena erakutsi dit gaixotasunak", esan zuen elkarrizketa batean, eta esango nuke esaldi horren azpian ezkutatzen den mundu mingarri eta oinazez bete hori gabe ezin dezakegula Xabier Leteren poesia ulertu, eta areago esango nuke, ezta haren bizitza ere. Oinazeak heriotzaren irudia ekartzen du, eta heriotzak bakea eskatzen du. Bakea, lehendabizi bere buruarekin, kaltedunek barkatu ziotelako eta berak ere bere buruari barkatu ziolako.

Ez naiz barkamenaz luzatuko; ezta bakeaz ere. Norbera bere buruarekin bakean egotea ez da gutxi.

ESTEREOTIPOS NACIONALISTAS

MANUEL MONTERO

Son ideas lineales presentadas como verdades inmutables. El discurso del nacionalismo vasco recurre a determinados estereotipos para justificar actitudes y conductas políticas. Estas imágenes axiomáticas implican a veces un razonamiento cerrado, basado en nociones que se presentan como trascendentes. Se construyen sobre una imagen prepolítica de los vascos, que quedan caracterizados por una suerte de autenticidad moral. Los estereotipos están bien insertos en el imaginario nacionalista y ahorran contrastes críticos con la realidad, a la que se sobreponen.

El estereotipo principal es el del pacto violado. Podríamos resumirlo en los siguientes términos: hubo un pacto entre el Pueblo Vasco y España; lo rompió la otra parte; esta ruptura liberó a los vascos de sus compromisos, legitimándoles para cualquier decisión. Su respuesta queda así forzada por la irresponsabilidad ajena, deslealtad o traición.

Estereotipo fundacional, lo encontramos ya en Sabino Arana. Según su teorización, los fueros habían sido un pacto realizado en la noche de los tiempos entre el Señor y los vascos; a comienzos del XIX España (la España constitucional) lo rompió; tal violación del acuerdo justificaba al nacionalismo y la lucha por la independencia.

En la raíz del planteamiento estaba la noción de la soberanía originaria, pero quedaba formulado políticamente de esta forma indirecta. El esquema desemboca en un planteamiento moral, que implica otros axiomas, tales como: a) el pueblo vasco es siempre fiel a sus compromisos; b) la otra parte le traiciona. La dicotomía bien-mal, de diseño prepolítico, se convierte en explicación última del rupturismo nacionalista. El estereotipo conlleva dos conceptos imaginarios: la idea de que hubo un pacto foral y de que fue roto unilateralmente. Estos dos elementos, de cariz fantasioso, constituyen apriorismos ideológicos incuestionables. El mensaje final es político, pero también ético, basado en la inocencia de un pueblo vasco ultrajada por la traición.

Es una argumentación de origen tradicional, característica del periodo de la monarquía absoluta. El nacionalismo la toma del foralismo del XVIII, cuando las profesiones de "fe y lealtad" al soberano servían para justificar los fueros del Antiguo Régimen y las reclamaciones locales.

La teoría nacionalista se construyó a partir de esquemas tradicionales, que sobrevivieron

cuando llegaron las ideas de raigambre liberal. Estos esquemas, antagónicos a los conceptos modernos de ciudadanía, resultaban chocantes en el nuevo ambiente, pero eficaces: el nacionalismo quedaba justificado por razones éticas.

Este estereotipo lo encontramos en épocas recientes. En 1995 el PNV exponía el mito de la siguiente forma: "Los territorios vascos fueron, pues, "repúblicas libres" y soberanas desde siempre; eligieron o pactaron con su Señor; si el Señor rompiera el Pacto, la República volvía a la plenitud de su soberanía originaria". Se presentaba como certezas y mecanismos sólidamente establecidos.

Expresiones de este tenor, cuya lógica sólo resulta aprehensible desde los postulados ideológicos internos o las tesis tradicionalistas, se repiten una y otra vez. El estereotipo se mantiene en el discurso del PNV a partir de la transición, al arrastrar a situaciones actuales la idea de pacto/ruptura/liberación. Comenzó a usarlo antes, pero en los años noventa el PNV habló cada vez más de "pacto estatutario" como génesis de la autonomía. Implícitamente, lo equiparaba con el "pacto foral" imaginario, reinterpretando el acuerdo entre partidos que alumbró el Estatuto de Gernika. Se producía la transferencia desde el estereotipo, con el mismo esquema: hubo un pacto entre el Pueblo Vasco y España. Los vascos lo cumplirían, si se mantenía el respeto español al pacto. La evaluación de un eventual incumplimiento quedaba reservada al nacionalismo.

Así, al periodo soberanista le precedieron los años anteriores las acusaciones de "incumplimiento del pacto estatutario". No había necesidad de concretar en qué consistía este, si bien se sugería que el Estatuto no se había desarrollado plenamente. Bastaba sentar el principios del pacto entre el Pueblo Vasco y España, así como el del incumplimiento español. La conclusión correspondía al estereotipo: los vascos podían optar por la vía soberanista sin incurrir en deslealtad democrática. En su *Declaración institucional sobre el Estatuto. Un compromiso democrático con el cumplimiento y el respectodel Pacto Estatutario en su integridad,* 25 de octubre de 2000, el Gobierno Vasco nacionalista legitimaba el soberanista rupturista por la inobservancia del "pacto estatutario", bien que adoptando una formulación a la inversa.

El estereotipo del pacto violado surge respecto a las más diversas circunstancias. El presidente del PNV lo retomaba en 2013: el Concierto Económico, aseguraba, es "un pacto entre iguales", "la única soldadura entre Euskadi y el Estado español", "si se rompe, estamos libres". Ninguna versión histórica, ni siquiera nacionalista, había interpretado al Concierto en estos términos, como pacto entre soberanías, pero lo importante era el uso del argumento tradicional. Desde su punto de vista la legitimidad soberanista reside en que España incumple sus acuerdos. Que tales pactos (y las rupturas) sean imaginarios no cuenta al respecto.

El estereotipo legitima cualquier iniciativa drástica, pero dificulta el debate político. El Estatuto o el Concierto quedan interpretados doctrinalmente y sacralizados como pactos imaginarios entre soberanías. Así concebido, el "pacto" no sirve para ensalzar acuerdos, sino para justificar rupturas: sólo se le menciona para lo segundo. Al esquema le acompañan otras imágenes míticas, como la del respeto a la palabra dada atribuido a los vascos.

Otro estereotipo nacionalista implica una notable agresividad, contra lo que sugiere su

formulación: "somos un pueblo abierto". Surgió para negar que el nacionalismo tuviese una concepción exclusivista del pueblo vasco. Somos "un pueblo abierto siempre", "un pueblo abierto al mundo". Sugiere la renuncia a definiciones esencialistas, que quedarían sustituidas por el concepto de una nación abierta a distintas sensibilidades. No hay tal. En realidad, este estereotipo busca legitimar a un pueblo identitario, por la vía de presentarlo como abierto. Lo importante no es la apertura a otros elementos culturales, sino la capacidad que se concede el nacionalismo de asimilarlos o rechazarlos, un concepto incompatible con el de sociedad abierta, evocado por "pueblo abierto".

El estereotipo renuncia al etnicismo, pues implica también la aceptación de gentes de otras procedencias…, si adoptan las nociones identitarias nacionalistas. "Pueblo abierto" es una coartada que justifica moralmente los esquemas exclusivistas. Queda abierto a los no vascos, si aceptan los esquemas del nacionalismo. Abierto a otros elementos culturales, pero con capacidad nacionalista de descartar lo que no considere propio, "expulsando lo no asimilado".

Este estereotipo apareció en los años noventa, cuando estaban ya asentados los nuevos conceptos identitarios forjados sobre elementos culturales. Durante la década soberanista (1998-2008) jugó un papel legitimador: el proyecto separador –con respecto a España y los vascos no nacionalistas– se presentaba como el de un pueblo abierto, por tanto moderno.

De la misma época data un estereotipo alambicado. Consiste en la expresión del respeto a otras identidades. No es una declaración abstracta, pues se refiere a circunstancias inmediatas. Los inmigrantes "tienen derecho a ser lo que se sienten ser, o lo que quieran ser".Contra la primera apariencia, no se trata de proyectar una sociedad plural, forjada por ciudadanos con diversidad de opciones. Cumple la función contraria. En la argumentación, los inmigrantes con otras sensibilidades serían socialmente un cuerpo aparte. Además, su "respeto" le sirve al nacionalismo para exigir a "los inmigrantes" el mismo trato con la identidad vasca de definición nacionalista. En este esquema la humanidad está formada por identidades, por encima de otros conceptos. El PNV respeta a otras identidades, y a cambio exige la integración en la sociedad vasca con las condiciones identitarias que el nacionalismo define. "¿Es mucho pedir que hagan un esfuerzo para que sus hijos aprendan también la lengua de aquí?". En este esquema el respeto por la identidad ajena no es una mera actitud condescendiente, sino una exigencia de aceptación de los criterios nacionalistas sobre la identidad.

El estereotipo –respetamos para que nos respeten– lo encontramos en otras materias. Por ejemplo, "aceptamos la legitimidad democrática de los marcos jurídicos e institucionales actuales […] así como aceptamos, también, la legitimidad democrática para su eventual modificación o actualización": la aceptación del marco constitucional cumple sólo la función de legitimar eventuales cambios nacionalistas y no incluye la admisión de los mecanismos constitucionales.

Aceptamos para exigir la aceptación de nuestros planteamientos. Estamos abiertos a que os integréis en el pueblo vasco, si aceptáis los esquemas nacionalistas. La ruptura imaginaria de pactos imaginarios nos legitima para rupturas políticas reales. En los tres estereotipos subyace la creencia en una especie de autenticidad moral vasca. El nacionalismo no se presenta como un movimiento político, sino como

un pueblo de identidad bien forjada. En esta línea, cabe localizar otros estereotipos: "en realidad, nacionalistas somos todos", "el pueblo tiene la última palabra", "el deseo del pueblo vasco traerá la paz"... El criterio de legitimación no es una nación de ciudadanos, sino un pueblo sublimado, al que se dota de personalidad al margen de las voluntades de los ciudadanos. El juego de los estereotipos circulares introduce en la discusión pública argumentaciones asociativas. En ellas, lo importante no son los hechos, sino su interpretación en virtud de la ideología nacionalista, que se expresa como una doctrina en el estricto sentido del término.

HACIA LA VERDADERA NORMALIZACIÓN VASCA: ¿EL FIN DEL MIEDO?

RAFAEL LEONISIO

"La historia de los últimos 25 años en el País Vasco no podrá entenderse en toda su complejidad si no se tiene en cuenta un factor que la atraviesa a lo largo de este periodo: el miedo. Una parte notable de su población, posiblemente la mayoría, ha vivido este tiempo bajo el temor, más o menos intenso según las épocas. Este sentimiento, negado y oculto las más de las veces, a menudo ha condicionado el comportamiento de los ciudadanos, ha alterado profundamente valores sociales básicos y ha distorsionado la vida pública".[1] Con estas palabras iniciaba Florencio Domínguez su magnífico libro *Las raíces del miedo*, publicado hace ya más de 10 años. Efectivamente, a cualquier observador, parcial o imparcial, de la realidad social vasca de las últimas décadas no se le puede escapar que el miedo ha venido siendo una realidad cotidiana en nuestra tierra. Miedo a sufrir un daño físico (a veces irreversible) o la destrucción de propiedades, pero también a cierta marginación o vacío social, incluyendo la estigmatización como español, "españolazo" o "españolista" (fascista, en definitiva)

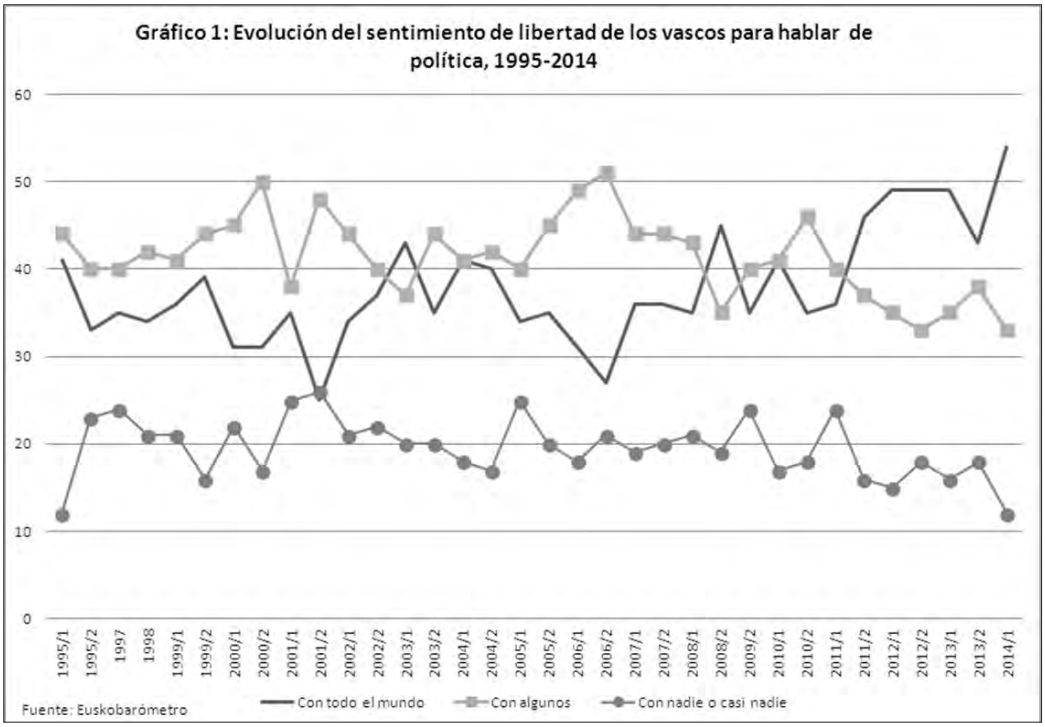
Desde luego, el agente principal de ese miedo ha sido ETA y su entorno violento, que tanto podía asesinar a un ciudadano por sus ideas políticas como quemarle el negocio, la casa o el coche, además de ejercer otros métodos menos dañinos pero también intimidantes en forma de pintadas, carteles o anónimos amenazantes. Así, la existencia de una banda terrorista con esa capacidad de intimidación no ha hecho sino reforzar (¿o crear?) la "espiral del silencio"[2], que ya de por sí viene imponiendo la opinión pública (¿mayoritaria?) que se identifica, en mayor o menor grado, con el nacionalismo y su visión cultural del pueblo vasco.

Obviamente, ese miedo no ha afectado por igual a toda la población vasca, siendo sin duda el sector no nacionalista (o constitucionalista, o autonomista) el más perjudicado, sobre todo aquellos con una militancia más pública. Sin embargo, tampoco hay que olvidar a aquellos simpatizantes del nacionalismo más moderado en municipios pequeños de monocultivo abertzale, lo que Francisco Llera ha denominado "territorio udalbiltza".[3]

Esta cuestión, aun siendo clave para comprender la Euskadi autonómica y para explicar el comportamiento político de los vascos a lo largo de todo el periodo democrático, ha recibido muy poca atención por parte de la comunidad académica. Esta carencia ha podido ser debida

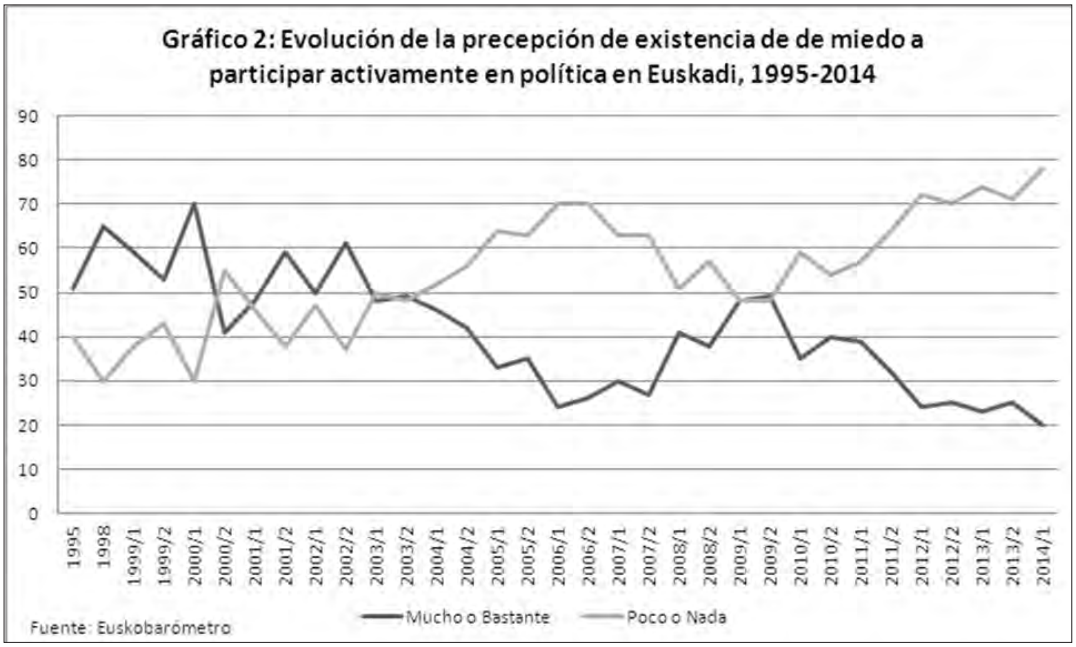
a la dificultad para medir ese miedo o coacción social sufrida por gran parte de la ciudadanía. La mayor parte de la investigación social en lo relativo a la opinión pública se hace a través de encuestas (siendo escasas las entrevistas en profundidad o los grupos de discusión), y hay que tener en cuenta que por medio de cuestionarios es difícil abordar una cuestión demasiado proclive al ocultamiento y la no respuesta. Una excepción a esta regla han sido las encuestas semestrales que desde 1995 viene realizando el equipo Euskobarómetro,[4] el cual ha abordado esta cuestión a través de dos indicadores indirectos: el sentimiento de libertad para hablar de política y la percepción de la existencia del miedo a participar en política en el entorno del entrevistado. El hecho de tener una serie tan larga de datos permite una aproximación diacrónica muy rica y, a través del análisis de la evolución de los mismos, se puede argumentar la tesis que pretendo defender en este artículo: que, tras la renuncia a la violencia por parte de ETA, el miedo que ha atenazado a (por lo menos) una parte importante de la sociedad vasca va poco a poco reduciéndose y que Euskadi camina hacia su verdadera normalización, es decir, progresivamente se va desprendiendo de la principal anomalía que la atenazaba como sociedad democrática: el miedo.

El gráfico 1 presenta unos datos del Euskobarómetro que apuntan en esa dirección. En efecto, sólo alrededor del 40% de los vascos, incluso en ocasiones por debajo del 30%, se han venido sintiendo libres para hablar de política "con todo el mundo", estando quienes afirmaban no hablar con nadie o casi nadie alrededor de un 20%. Este bajo nivel de libertad, unido a la percepción crónica, aunque oscilante, de miedo a participar en política, como veremos a continuación, ha sido sin duda una excepción entre las democracias consolidadas y ha tenido y tiene mucha influencia en el comportamiento político, incluido el electoral, de los vascos. En el gráfico, sin embargo, se puede apreciar que a partir del dato de noviembre de 2011 (encuesta realizada después del abandono de las armas por parte de ETA) hay un cambio significativo, creciendo de manera importante el porcentaje de vascos que se sienten libres para hablar de política con todo el mundo, tendencia que se confirma en los años posteriores. Efectivamente, los datos a partir de noviembre de 2011 son los más altos de toda la serie[5] y desbancan de la primera posición a la respuesta "solo con algunas personas" que venía siendo sistemáticamente la mayoritaria, con entre un 40 y un 50%. Además, aunque el porcentaje de aquellos que dicen no hablar con nadie es mucho más estable (alrededor del 20%), también es cierto que a partir de noviembre de 2011 se registran niveles equivalentes a los más bajos de toda la serie, llegando en el primer semestre de 2014 a situarse ligeramente por encima del 10%. Todo esto apunta pues a una progresiva relajación del estrés político de la sociedad vasca y a una influencia cada vez menor del fenómeno terrorista en los diferentes procesos electorales que tengan lugar en el País Vasco en los próximos años.



El segundo indicador que apunta hacia una normalización de la sociedad vasca en lo que a las consecuencias del terrorismo se refiere es aquel que pregunta a la ciudadanía explícitamente sobre el miedo, aunque no en primera persona, sino sobre el entorno del encuestado. Es decir, se trata de indagar sobre el miedo social que existe, no preguntando directamente al entrevistado si éste tiene miedo a participar en política, sino que se le cuestiona sobre si cree que en su entorno más cercano existe o no miedo. El gráfico 2 presenta la serie de este indicador desde 1995 hasta el primer semestre de 2014. La evolución es muy clara. Así, desde mediados de los 90 hasta 2003 (a excepción de un solo dato del año 2000), lo que predomina en la sociedad vasca es que existe mucho o bastante miedo a participar en política. Es la época, recordemos, de la "socialización del sufrimiento", de la tregua de Lizarra con su inflación de *kale borroka* y acoso a políticos no nacionalistas y, finalmente, de la ofensiva terrorista post-tregua, que se cebó especialmente con concejales constitucionalistas de pueblos pequeños.[6] A partir de 2003 hay un cambio de tendencia claro, coincidiendo con un bajada dramática de letalidad por parte de ETA[7] y con el alto el fuego del año 2006. Tras el final del alto el fuego se invirtieron las tornas hasta llegar al año 2009 (con la llegada de Patxi López a la Lehendakaritza y la amenaza por parte de ETA a todo su gobierno), momento en que la sociedad vasca se dividió a partes iguales entre los que creían que existía miedo y los que no. 2009 fue el último año con víctimas mortales en España, y eso también se refleja en los datos. A partir de ese momento, el miedo comienza a reducirse, repitiéndose la tendencia que

tuvo lugar a partir de 2003. Y así, los datos de 2012, 2013 y 2014 son los más bajos de toda la serie, quedando reducido a alrededor de un 20% los vascos que consideran que en su entorno sigue habiendo miedo a participar en asuntos públicos.

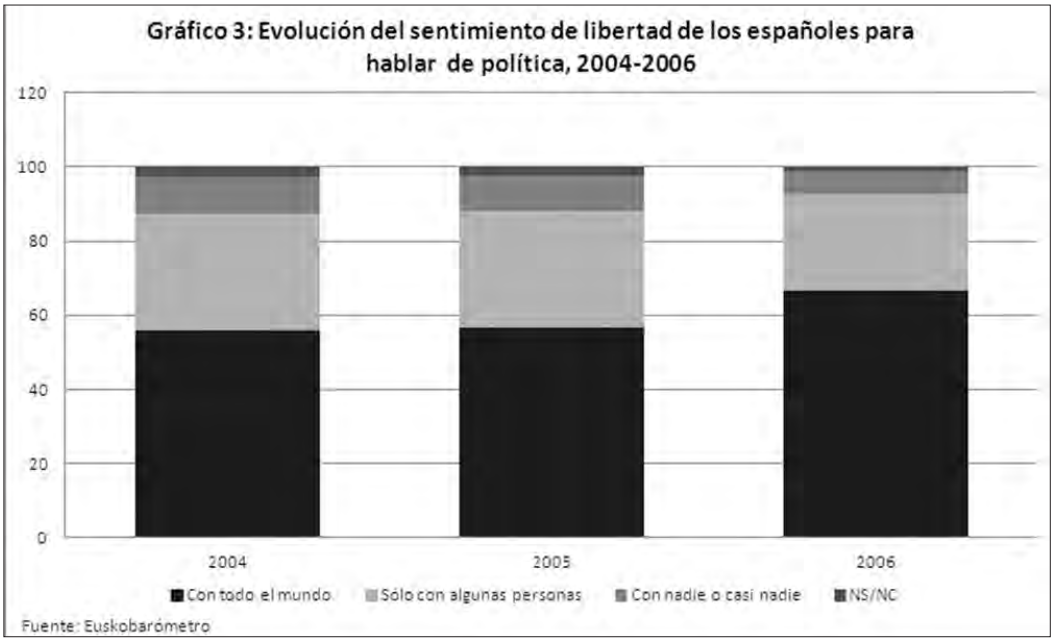


Así pues, tras décadas de coacciones donde como mínimo un 30% de los vascos (llegando en ocasiones a superar el 60%) creía que existía miedo en su entorno a participar en política, llevamos unos años en mínimos históricos, en torno a un 20% (y por lo que parece bajando). Del otro indicador analizado se puede obtener la misma conclusión. Después de muchos años en los que sólo alrededor de un 35% de la ciudadanía se declaraba libre para hablar de política con todo el mundo, desde la declaración de cese definitivo del terrorismo la cifra se ha elevado a cerca del 50%, siendo este dato superado en el último año de la serie. Además, aquellos que dicen no hablar de política con nadie o casi nadie se sitúa ya en torno al 10%, cuando durante mucho tiempo entre un quinto y un cuarto de los vascos se declaraba incapaz de tener una conversación política con la gente de su entorno.

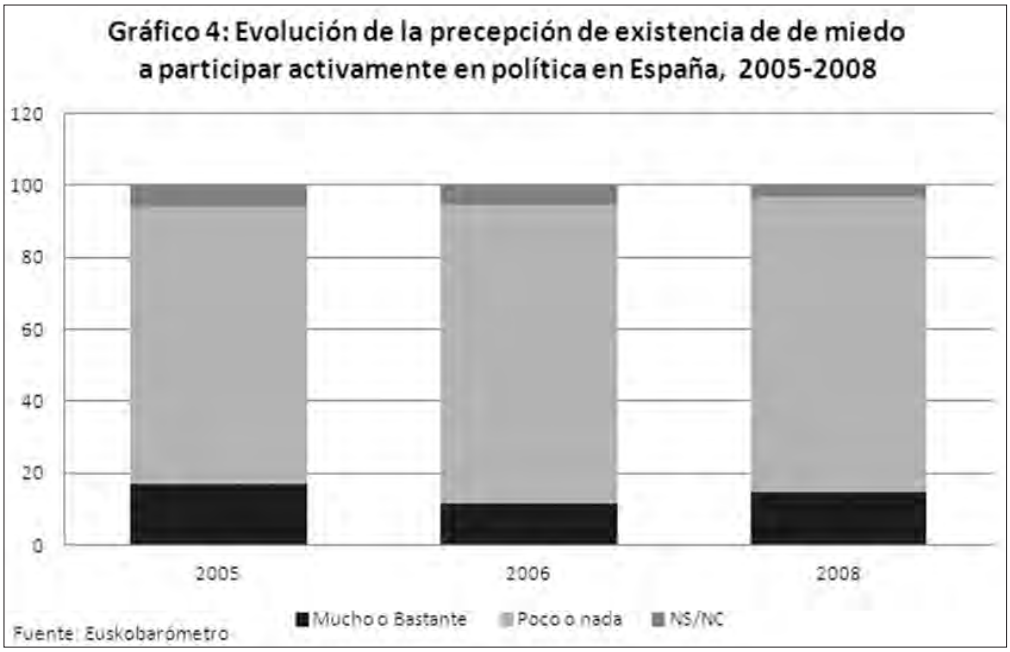
¿Hasta qué punto estos números nos presentan una sociedad "normal"? Para responder necesitamos un punto de comparación, algo que no es fácil ya que, hasta donde tengo conocimiento, estos dos indicadores solo se han utilizado para analizar la realidad vasca. Hay sin embargo una excepción, y son los estudios sobre la percepción de las víctimas del terrorismo que realizó el propio equipo Euskobarómetro a mediados de la pasada década.[8] En ellos se repiten las dos variables

que he analizado anteriormente, pero preguntadas al conjunto de los españoles. La primera está disponible para los años 2004, 2005 y 2006; y la segunda, para 2005, 2006 y 2008.

En el gráfico 3 se puede apreciar cómo, en los tres años para los que existen datos, en torno a un 60% de españoles se declaraba libre para hablar de política con todo el mundo (en aquella época solo lo hacía en torno a un 30% de los vascos) mientras que era anecdótico el porcentaje que respondía "nadie o casi nadie" (menos del 10%), cuando en Euskadi estaba en torno a un 20%. Como acabamos de ver, en las últimas oleadas del Euskobarómetro, los vascos proclives a tener conversaciones políticas sin restricción ya son cerca del 50%; y el último dato supera esta cifra, lo que nos da cierta esperanza de que, en lo que respecta a este indicador, Euskadi se esté ya convirtiendo en una sociedad equiparable a las democracias de su entorno.



Comparar los gráficos 4 y 2 nos lleva a una conclusión similar. A mediados de la primera década del siglo XXI, la percepción de la existencia de miedo a participar en política en España era muy baja, alrededor de un 15%, mientras que por aquel entonces era el doble en Euskadi y pocos años antes había estado por encima del 50%. Desde 2010, sin embargo, el miedo no ha hecho más que bajar (acelerándose desde el cese definitivo del terrorismo) y ya se sitúa en torno al 20%, el nivel más bajo desde que existe la serie de datos. Es decir, sigue existiendo una percepción mayor de miedo a tomar parte en asuntos públicos en Euskadi que en España, pero las diferencias no son ya abismales y los porcentajes tienden a converger.



En conclusión, los dos indicadores presentados sugieren que Euskadi se empieza a asemejar cada vez más a una sociedad democrática normalizada en la que las libertades políticas son realmente disfrutadas por los ciudadanos, y no son unos meros derechos que si bien figuran en un papel no llegan a la realidad cotidiana de la gente (o por lo menos a una parte importante de la misma). Es evidente que la coacción terrorista ha provocado miedo en Euskadi y por tanto ha constreñido derechos políticos básicos en cualquier democracia occidental como son la libertad de expresión o la participación en la vida pública. Pero es también cierto que el fin del terrorismo parece haber supuesto una clara mejora en la calidad de la democracia en País Vasco y que cada vez estamos más cerca de ser una sociedad normalizada equiparable a los demás países de nuestro contexto europeo.

NOTAS

[1] Florencio Domínguez, *Las raíces del miedo*, Madrid, Aguilar, 2003, p. 17.

[2] Según la teoría de la politóloga Elisabeth Noelle-Neumann, creadora de este concepto a partir de la experiencia alemana, los individuos tienden a ocultar sus opiniones en un grupo o contexto social en el que se sienten "minorizados", por miedo a ser estigmatizados, aislados o reprimidos por la mayoría hegemónica. Ver Elisabeth Noelle-Neumann, The spiral of silence: a theory of public opinion, *Journal of Communication*, 24, 1974, págs. 43-51.

[3] Llera, Francisco José, "Zumárraga en territorio Udalbiltza", *El País*, 12-4-2001.

[4] Fundado y dirigido por Francisco José Llera. Ver su página web: www.ehu.es/euskobarometro

[5] A pesar de la ligera bajada en noviembre de 2013 su porcentaje (43%) es mayor que cualquier dato anterior al segundo semestre de 2011, a excepción del de noviembre de 2008.

[6] El 44% de los asesinados por ETA en el año 2000 fueron políticos, cifra que baja para el año 2001, pero quedándose en un significativo 26%. De hecho, casi un tercio de todos los políticos asesinados por ETA lo fueron entre los años 2000 y 2002. Datos obtenidos de "The victims of ETA dataset" de la Fundación Juan March: http://www.march.es/ceacs/proyectos/dtv/datasets.asp#eta.

[7] En 2003 asesinó a tres personas y a ninguna en 2004, 2005 y la mayor parte de 2006, ya que en dicho año su único atentado mortal (el de la T4 de Barajas) fue a finales de diciembre.

[8] Los datos pueden obtenerse de la página web del equipo Euskobarómetro: www.ehu.es/euskobarometro, en el apartado "terrorismo y víctimas" dentro de la pestaña "Líneas de investigación".

HIRIAK ETA NAZIOAK

IGOR CALZADA

Gurean, nazioaz hitz egitea egokitzen zaigu egunerokotasunean. Nazioa da hasiera eta nazioa da eztabaida ororen bukaera; baita nazio nola bilakatu ere. George Orwell[1]-ek, aberri eta nazio ñabarduren ezberdintasunean azpimarra egin bazigun ere, Benedict Anderson[2] izan zen, 'komunitate irudikatu'aren noziopean, gaiari sakontasuna eman ziona eta bera nazioarteko testuinguruan kokatu zuena. Baina, ez al du naziogintzak bere horretan, duda asko sortzen, gizarteak egun hezurmamitzen ari diren moduan? Zer gertatzen ari zaie nazio-aldarrikapenei? Zer da nazioa gaur, eta nola murgiltzen da egungo eszenatoki global interdependientean? Baliagarri egiten al zaigu kategoria kultural, sozial eta politiko gisa?

Artikulu honetan, nazioaz baino gehiago, hiriez aritzea da xedea. Izan ere, nazioa, testuinguru sozial eta politiko zabalak eraginda, metropolitartze prozesuan sartuta dago. Hala ere, eta ikusten joango garen moduan, batak ez du bestea ordezkatzen; biak aldarazten ditu ordea, nolabait uztarketa bat erdietsiz. Ezinbestekoa izanik aldaketa sozio-politikoen ulermenerako, hiri eta nazioen uztarketa hau ulertu eta aurreikustea ere.

Nazio Batuen Erakundeak (NBE)[3], 2015ean argitaratu berri duen moduan, dagoeneko mundu populazioaren %54 hirietan bizi da egun eta, aurreikuspen guztien arabera, 2050erako populazioaren %66 izanen da urbanoa. Laburbilduz, mundu urbano batean bizi gara eta horrek ondorio zuzenak dakarzkie gurea bezalako lurralde txiki baten lurraldegintzaren ulermenari, estatu-nazioen berregituraketei, eta naziogintzaren aldarrikapenei oro har.

Orain berriki, hauteskundeak[4] izan ditugu hurrenkeran Erresuma Batuan eta Estatu Espainiarrean. Emaitzak kontuan izanda, hauteskundeetan gertatutako joerei erreparatuz, mapak dagoeneko behin eta berriz aztertzen eta bisturiarekin ulertu nahian tematu gara. Manchester, Glasgow, York eta Birmingham, batetik; baina Bartzelona, Madril, Valentzia edota Bilbo bestetik. Eta zergatik? Hirien barnean gertatzen ari baitira aldaketarik nabarmenenak. Eta ez da harritzekoa. Jabetu gaitezen, adibidez, irailaren 19ko Eskoziaren independentziarako erreferendumean bezala, Erresuma Batuko hauteskunde orokorretan ere, Glasgow-en egon den joera eta boto aldaketa (Labour-retik SNP-ra), atez ate egindako mobilizazio baten ondorioz izan baita. Bi une ezberdin izanda ere, hiri mailako masa kritikoa ezinbestekoa da eraldaketa gau-

zatzeko. Hala nola, egin kontu, Estatu Espainiarreko Bartzelona eta Madrilen berriki gertatzen ari dena: 'Barcelona En Comú'-ko bozeramale den Ada Colau eta 'Ahora Madrid'-eko Manuela Carmena, balizko Bartzelona eta Madrileko alkate andreak izatea, hurrenez hurren. Eta hau ez da kasualitate hutsa.

Iraganean, Atenas, Venezia eta Milan izan ziren moduan, egun Sao Paulo, Shangai, Istanbul eta Londres dira, nazioarteko aktore gisa, nazio-estatuen gaindi sarritan ere, nazioarteko politika sektorial askotan akordioak zuzenean sinatzen dituztenak. Alegia, Brenner-rek[5](1996) aspalditik aurreikusi moduan, nazio-estatuen berregituraketa gertatzen ari den honetan, hiriak lehen mailako aktore bilakatzen ari dira, geroz eta urbanoagoa den testuinguru global batean. Horrek ere irakurketa alternatibo bat du, ordura arte mapa globalean agertu ez eta ikusezinak ziren herrialde azpigaratu deritzogun Afrika, eta Hegoamerikako hiri mordoxka bat, periferia izatetik, zentro izatera pasatzen ari denean. Urbanizazio prozesu orokorraren 'Global South' (Robinson et. al, 2013)[6] gisa honetako zentro berriak azaleratuz: Cape Town, Nairobi, Curitiba, Shangai edota Mumbai.

Alegia, hiriak dira, arazo globalen antzoki nagusian, protagonista bihurtu diren aktoreak. Ebidentzia hau argudiatzeko, nazio-estatuek behin eta berriro tupust egin dute politika global anitzekin. Bestalde, aldaketa klimatikoaren aferari buruz akordioak lortzeko; uraren erabileraren gutxieneko akordioak lortzeko; hirien kudeaketarako soluzioak partekatzeko; edota autonomia/independentziarako erabakitze eskubidea nazioarteratzeko beharra aldarrikatzeko; hiriak *paradiplomazia*ren aktore gakoak bihurtu dira jadanik.

Paradiplomazia hiri globaletan ematen ari da bereziki. Horien artean, New York-ez gain, Sao Paulo, Istanbul, Bartzelona, Londres eta Shangai ditugu buru. Azken batean, 'nazio-estatuak hitz-aspertuan dabiltzan bitartean, hiriak ekiten diote jardunari'. Hiriak dira beraz, errealitatean eta gobernantza globala deritzonaren inoperantzia eta inaktibitateari aterabidea aurkitzen diotenak. *Paradiplomazia,* beraz, Estatu azpiko entitateen artean gauzatzen diren nazioarteko harreman gisa defini genezake.

Orduan, zertan gabiltza gurea bezalako lurralde txiki batean, mapari nahi diogun edo desiratu nahiko genukeen moduan begiratzen? Mapa geografikoetan, errealitate sozial dinamikoen behaketa jarraia txertatzeari ekin beharko genioke. Gurean, sarri, estatugintza irudikatu[7]eta galdeketa kuantitatiboak egiten ditugu, kualitatiboa guztiz ahantziz. Errore galanta. Maiatzaren 24ko mapak eman duen errealitate sozio-politikoari begiratzea baino ez dugu, daukagun testuinguru konplexu eta anitzaz ohartzeko (Calzada, 2011)[8]. [Pagotxa, ondo lerratuko bagenu gure herrigintza, aniztasunean baina baita ere norabide bakar adostuan.]

Euskal Herria, herritartasun/landatik autodefinitu izan den lurralde bat da: industriazonaldeak gailendu ziren arte, industrializazio aroan. Zer litzateke Euskal Herria Bilborik gabe? Gipuzkoa ulertzerik bai, Pasaia, Errenteria, Mondragon, Tolosa, Ordizia/Beasain, Azkoitia/Azpeitiarik gabe? Nafarroa bai, baina Iruñeak ez al du nagusitasun historikorik? Galderak dira bai. Baina badago hor ere, irakurketa sakona izanik, gure lurraldegintzarako estrategikoa beharko lukeen gakoa: Euskal Herria, sarelurraldea da (Calzada, 2014)[9], probintzia, herrialde eta erkidegoz osatua egon baldin badago ere. Edo beste modu batez esanda, Euskal Herriari bere herri-oinarriak eman badio ere bere izaera lokala, egun beste begirada

garaikideago bat eskatu behar zaio. Barrura begira, gobernantza orekatua bilatzeko eta kanpora begira, proiekzio errealista bat erdiesteko. Begirada horren funtsean, honako egitate hau dago: nazioen metropolitartzea kausitzen ari da. Eta Euskal Herrian, joera horren inflexio puntu bat, hauteskunde hauek izan direla argudiatuko nuke.

Euskal Herria errealitate pragmatiko bihurrarazteko, ezinbestekoa dugu kategoria errealistak erabiltzea. Sarri, proiektatu izan da herrialde bat mapan, edukiz hornitu ahala, gerora 'beteko' genukeena. Alegia, mapagintzan oinarritutako lurraldegintza bat. Hala ere, gizabanakoen nazio 'irudikapena'k oso bestelakoak dira, nondik egiten diren kontuan izaten baditugu bederen. Komunitateetan gure bizitzak zentzua edukitzeko, jadanik ez dizkigute soilik balio garai bateko faktore etnizista eta identario berdinek. Ez ordea, gure bizilagunekin ulermen batera iritsi eta komunitate berdineko parte izan nahi badugu, ezberdinak izaki.

Lurralde ezberdinetan gauza bera gertatzen ari da: muturreko indibidualismo berekoiak pipia jan diola balio komunitarioei. Hala eta guztiz ere, adi egon behar dugu, bestelako sare-indibidualismo (Wellman, 2003)[10] baten pean partaidetza (Guibernau, 2013)[11] eredu berriak sortzen ari baitira. Urruti geratu dira, auzolanaren alde herritartasun jatorraren inbertsioa ziren minutu borondatezkoak. Urruti geratu dira, gertutasun fisikoz, eskulanaren bidez, bizilagun, adiskide edo eta anaiari, gure partaidetza emozionala erakutsarazten genizkien une pribatuak. Gizarte hiperkonektatuetan, gure partaidetza *facebook*, *twitter* edo *whatsApp*-era mugatu dugu. Tribializatu, zentzuz hustu, azalekoak bihurtu ditugu elkarrizketa, argazki eta oroimenak. Konektatuak baikaude, eta hori ei da 'ezinbestekoa' egun, 'partaide' izateko. Konektatua egotea gizarte hiperkonektatu[12] honetan. Hori da, antza, *smart* izatea. Putnamek[13] igarri zuen 90. hamarkadako EE.BB.-etako bolategiak hutsik geratzen ari zirela. Komunitatea desagertzen ari zen: sareak desegin, piztu telebista eta zain egon.

Gurean, aldiz, jatorriz, euskal herritartasuna hirien kontra eraiki izan da antzina. Ideario anti-desarrollista baten zantzuak oraindik ere ageri dira aldarri politiko askotan, *smart* 'pose' hori izanik. Eta hemen, metropolitartze joeraren irakurketa oso atzerakoia egiten da sarri. Euskararen defentsa, oraindik bakarrik herriei lotuta dagoela uste baitute askok. Euskararen metropolitartzea ekarri zuen Aresti bilbotarrak, gogoan al duzue? Hots, AHT metropolitartzearen *branding* 'kutsakor' eta 'neoliberal' uniformizatzaile bihurtu bada ere, metropolitartzeak onura asko baditu ere: komunitate anitzak erdietsi, motore ekonomikorako baliabideak lortu eta aldarrien bozgorailu librea izatea bermatzea. Are gehiago, naziotasunek, nazioestatuen pean ez dute jadanik hainbeste funtzionatzen. Politikaren berlurraldetze bat eskatzen du gure geografietan dagoen metropolitartze-prozesuak. Eta puntu honetan, gogora ekarri behar dut Harvey, metropolitartze edota urbanizazio azeleratze honek naziogintzaren diskurtsoa eguneratzeko beharra aldarrikatzen duenean. Eta ez da izango, hain espreski, Harvey, *Burger King* eta intentsitate baxuko neoliberalismo hanburgesazalea delako bederen. Harvey-k irakurketa berezia egiten dio bere liburuan Euskal Herriari (Harvey, 2013. 100)[14], Schumpeter-en lurralde-suntsiketa hizpide badarabil ere, balizko analisi bat egiten du hiri eta nazioen uztarketa horretan.

Abagune metropolitarrean bizi gara, baita Euskal Herrian ere. Ez diezadala gaizki ulertu irakurleak, metropolitartze-prozesuak aipatzen

ditudanean, ez baititut, eredu gisa, Masdar, Songdo edota Singapur bezalako *Smart* hiriak gogoan. Baizik eta, naziogintza kudeatu eta estrategiak bideratzeko, ezinbestekotzat jo behar da metropolitartutako joko-zelai bat dugula egun. Eta horrek nazio-estatuaren berreskalatzean (Keating, 2014)[15] zeresan geroz eta nabarmenagoa izango duela. Azken batean, berreskalatzea, erabat prozesu politikoa da; non erregioak (zentzu neutral batean) edota estaturik gabeko nazioak (zentzu subjektibo batean), etengabe ari diren eraikiak izaten, interes, indar-korrelazio eta aktore anitzen arteko harremanen ondorioz.

Testuinguru berezi honetan, hiriak eraldaketa politiko eta sozialaren motor bihurtzen ari dira. Nazio-estatu baten uniformizazio eta berzentralizazio 'kamuflatua'ren estrategia zuritzeko, hiriak erne daude: zelatari. Nazio-estatuaren kontrol eta hegemonia galerak bi ondorio uztartu aurkezten dizkigu: Bata, austeritate politika neoliberalen kontrako jarrera bortitzarekin, Madrid-en 15M mugimenduaren ostean oldartu zen ezker-eraldatzailearen olatua. Eta biga, berzentralizazioaren ondorioz, gora egin duen mugimendu independentisten aldarria. Bata zein besteak, hirian aurkitu dute urbanozentrikoa den bozgorailua. Nekez litzateke posible, bi aldarri horiek, banatuak, hirien *agora* edota plaza publikotik at gertatu izan balira. Horrek jatorrizko naziogintzaren diskurtso 'tradizionalista' eta 'etnizista' hirian kokatu du, anitzak diren beste aldarri batzuekin topo eginez eta, azken batean, fusio moduko bat emanez. Alegia, nazioaren metropolitartzeak, nazioa beraren aldaketa ekarri du barrutik. Kontua da, aldarri abertzale eta ez-abertzale asko oraindik ere oso klabe zaharretan murgilduta daudela: kode binario, klabe etnizista eta monokulturaletan, konkretuki. Errealitateak eta hauteskundeen emaitzek, hain juxtu kontrako erradiografia hiritarra erakusten dutenean.

Honako hau, aipatutako Glasgow, Bartzelona eta Bilbori aplika geniezaieke dudarik gabe. Azterketa eta behaketa asko egin ostean, lan etnografiko txukuna lortuko genuke ordainetan. Azken batean, erabakitze-eskubidearen oinarri erreal, kaleko eta enpirikoa hirietan aurki genezakeelako. Hain kritikatua den erabakitze-eskubidearen *praxis*a, helburu eta arrazonamendu sozio-politiko anitzen baitan aurkeztuta baitago. Alde horretatik, partaidetasun antzu baten baitan argudioak sendotzea baino, erabakigarriak diren gune eta prozeduretan fintzea izango lirateke egiteko nagusiak. Nazioen metropolitartzearen poderioz, eraldaketa sozialaren bidetik, bi kontraesanak gainditu nahi izan dituzte. Kontu honetan, euskal politikagintzan lan handia dago egiteke, irizpideak adostu eta ez-adoste aldera. Izan ere, oraindik ere dogma eta egi borobilekin egikaritzatu nahi da, oso dinamikoa den naziogintza lauso baten *status* politiko berri batetarako testuingurua.

Bestalde ere, ezin ahantz genezake, oportunismo ekonomikoa eta kostu/etekin analisiaren beharrezkotasuna, naziogintza aipatzen denean. Nazioa anitza da, komunitate irudikatu gisa, ikusmolde ezberdinak izan ditzake, inorenak ez diren balioak adosteke izanik. Baina kanpora, nazioartera begiratuz, sinesgarritasuna eta autosufizientzia ekonomikoa bermatzea ezinbestekoa da. Kasu honetan, Eskozia eta Kataluniaren esfortzuak nazioarte mailako aktore gisa proiektatzeko nabarmenak izan dira, enbaxadak eta harremanak bideratuz *paradiplomazia*ren haritik. Gure baitan, hiriek duten potentzialtasunak oraindik azpimarratu gabe jarraitzen du, Europan, zentro gisa kontsideratua izateko, hiri-lurralde gisako sare-osagarritasunean oinarritutako politika eta estrategiak lantzeko egonik.

Nazioartean, metropolitartzea gertatzen ari da hiri askoren inguruan. Geddess-ek Edinburghen aurreikusi zuen landa eta hiriaren arteko uztarketa gertatzen ari da. Baina aldi berean, hiriak dira soilik, kultura politiko *westphaliar*-aurrekoaren oinarrizko zentro zentzua berreskuratzen ari direnak: aniztasuna, kanpo lotura eta merkataritza, eta barne hiritartasunaren ahalduntzea medio. Gune metropolitarrak bereziki, kontraesanak azaleratzen diren hiritartasun liberalaren gune bihurtu dira; alegia, hain juxtu, nazio-estatuak, hiritartasunaren arbitro izateari utzi diolarik.

Giro honetan, erabakitze-eskubidearen gauzatzea hirietan mamitu behar da, aldarri ezberdin eta anitzak entzungarri izanik. Balioak eta loturak bideratzeko 'banda zabala' da hiria. Euskal Herriaren naziogintza, beraz, lurraldetasun 'lau', sinplifikatu eta ia simetriko batetik, 'tontorreko', konplexu eta asimetriko batetara lerratu beharko litzateke. Ustezko erantzun jakinak dituen lurraldegintzarako 'desiozko' mapagintza batekin baino, errealismo eta posibilismoz (baina baita ere, ausardiaz eta eraldaketaz) jokatuko lukeen naziogintza anitz bat beharko litzateke gehiago. Erabakitze-eskubidearen praxi ireki eta malgua, 'marra-gorririk' gabekoa, baina aukera librean hiritartasunarekin koproduzitutakoak. Ez nago ez, Euskal Hiriaren metaforaren *remake* bat egiten. Uste dut gaindituta dagoela jadanik metafora. Jadanik gertatu da Euskal Hiria, baina egituratze juridiko-politikora egin beharko du jauzi, berandu baino lehen. Presarik gabe, uztarketa gertatu baita. Hirien garrantzia, ideario politikoan txertatu da. Orain gure ausardiaz gain, nazioartetik, Humboltten[16] nazio ikuspegia, Orson Wells[17]-en atrebentzia eta Man Ray[18]-ren irudimenarekin, jauzia eman behar dugu, jauzi ilustratua eguneroko ekintzetan isla duena. *De-facto*ko erabakitze ahalmenarena.

Nazioa, komunitate irudikatua da Andersonentzat. Euskal nazioa, esistitzen edo ez galdetzea baino, norberak irudikatzen ote duen galdetzea agian komenigarriagoa da. Baina, agian, are premiazkoagoa iruditzen zait nazioarte mailan gertatzen ari diren eraldaketa sozial, politiko eta ekonomikoak kontuan izanda, gure naziogintzaren (gutxienez) hausnarketa partekatua, klabe hauetan sintonizatuko bagenu. Izan ere, hiriak elementu estatikoak ez diren moduan, nazioak, eta beraien ulermena ez litzateke egokia izango parametro horietan ulertu eta egikaritzea.

Laburbilduz, nazioen metropolitartze horren ondorioz, bai Eskozian eta baita Katalunian ere, nazionalismo zibiko bat (Keating, 2014) gailentzen ari denaren seinale guztiak etortzen ari zaizkigu. Aldarri nazional bat, kontraesan sozio-ekonomikoen austeritatearen kontrako oldartze baten formarekin. Hiriak eta hiri-eskualdeak eskubideen mobilizaziorako espazioak bihurtu direnean jada; horien artean, erabakitze eskubidea ere.

Euskal naziogintzak, delarik nahi duenak irudikatu nahi duena, metropolitartze-prozesuaren baitan egin beharko ditu hemendik aurrera irakurketak. Are gehiago, estrategia abertzale eta baita ere ez-abertzaleek (ez dakit banaketa honek ere biderik izango al lukeen) diseinatzeko orduan, ezinbestean nazio metropolitartu gisa ulertzea izanen da gakoa. Nazio-estatuen aterkia zulatuta dago, eta hiriak, kontraesan sozio-politiko eta sozio-ekonomikoen iturburu badira ere, irtenbide alternatiboak erdiesteko bide izan daitezke hein handi batean. Horretarako gure lurraldegintzaren mapa mentalak zabaldu eta saretzea komenigarria dela iruditzen zait. Eta bestalde, kanpoko testuinguruarekin etengabeko elkarrizketa bideratu behar dugu: iragazkorra den lurraldea behar dugu, au-

tokonplazentzian erori gabe, ondo egindakoak proiektatu eta umiltasunez jokatu beste hiri, hiri-eskualde, erregio eta nazioekin etengabeko ikasketa translokala bideratuz.

Europar Batasuna maila anizdun gobernantza ereduan berrikuntza politikoa eta politiketan berrikuntza egikaritzeko bideak jartzen ari da. Horien artean, naziogintza eta hiritartasun oinarritutako nortasunentzat lekua eginez emeki. Zentzu honetan, susmoa izan genezake Europar Batasuna, nazio-estatuen arteko lankidetzan baino gehiago, entitate lokalen arteko harremanean oinarritzen hasi dela: hiriak eta hiri-eskualdeak protagonismoa hartzen ari dira nazio-estatuen aurrean. Erresuma Batu, Estatu Espainiar, Alemania, Belgika, Italia eta Frantzian deszentralizazioaren auzia pil-pilean dugu egun. Testuinguru honetan, erabakitze-eskubideak berebiziko garrantzia du. Hala ere, nazio-kategoria klasikoetan baino gehiago, partaidetza/nortasun hiritarrean eta inplikazio politikoetan oinarritzea komeni da. Eta egun, Europar Batasunak erregio-politiketan beste bazkide europarrekin lankidetza bideratzeko eskaintzen duen urrezko aukera kontuan hartzekoa da, ibilbide honetan. 'Tokiak axola du' aldarriaren pean, jarduera *paradiplomatiko* anitz erdietsi litezke.

Berriki, Udal eta Foru Hauteskundeak ospatu ditugu. Gure mapa garbia ageri da, oso garbia, esandakoa: lurraldegintza konplexua, naziogintza anitza, zubigintzaren[19] beharra (oraindik), mapagintza zatikatua, eta estatugintza (edo dena delakoa, erabakiko balitz) graduala, mailakatua, adostasun/desadostasunetan oinarritua, eta beti ere gehiengo demokratiko baten eztabaida eraikitzaile bat baliatzeko bada, ongietorria bedi. Hori esanda, *status quo*ari erreparatuz gero, premiazko beharrik ez legoke ezertxo ere ez aldatzeko; kontua da, aldaketak suertatzen ari direla, Nafarroan, EAEn eta Iparraldean ere. Baita, nazioarte, Europar Batasunean eta baita komunitate akademikoan ere, hiriek eta nazioek egungo testuinguruan jokatu behar duten papera geroz eta azpimarragarriagoa izanik nabarmenki. Eztabaida eraikitzaile hau argiztatu nahian, EHUko Udako Ikastaroen programan, Uztailaren 9-10ean, 'Berrikuntza Politikoa: Konstituzio-erreforma, Autogobernua, Erabakitze-eskubidea eta Independentzia' gaiak jorratuko dira, akademiko, politikari eta hiritarren artean.

Presarik gabeko baina sakontasunezko eztabaidak egokitu beharko ditugu hemendik aurrera. Alderdikeriak, hauteskundez hauteskunde soilik agerian utziko bagenitu sikiera, erabakigarriak diren puntu gakoak zedarritu ahal izango genituzke zubigintzaren testuinguru eraikitzailean.

Zein testuinguru dugu aurrean, hirien funtzio eraldatzailea kontuan izanda? Konstituzio-erreforman ba al dago zirrikiturik? Autogobernuaren *reload*ean, erabakitze eskubidea nola eta zer erabakitzeko atondu? Estaturik gabeko independentzia posible izango al da Europan? Estatu-egitura mailakatuz, zer nolako politikak bideratzeko? Estatu independientea bai? Non, nola, zein formarekin...?

Erantzun guztiak genituela uste genuenean, bat-batean, galderak aldatu dizkigute[20] (zorionez).

NOTAK:

[1] G. Orwell (1945): *Notes on Nationalism*.

[2] B. Anderson (2006): *Imagined Communities: reflections on the origin and the spread of nationalism*: Verso.

[3] NBE (2014): *World Urbanization Prospects: The 2014 Revision. Highlights*. New York.

[4] http://www.igorcalzada.com/2015/05/local-province-elections-2015-in-spain-the-basque-country/

[5] N. Brenner (2004): *New State Spaces – Urban Governance and the Rescaling of Statehood*. Oxford: Oxford University Press.

[6] S. Parnell & J. Robinson (2012): (Re)theorizing Cities from the Global South: Looking Beyond Neoliberalism, Urban Geography, 33:4, 593-617, DOI:10.2747/0272-3638.33.4.593

[7] Iparhegoa (Ikasketa Sindikalerako Fundazioa) (2014), *Euskal Estatuaren Pertzepzioa. Ikerketa Kuantitatibo eta Kualitatiboa.*

[8] I. Calzada (2011b): *¿Hacia una Ciudad Vasca? Aproximación desde la Innovación Social*. Vitoria-Gasteiz: Edit. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2011. ISBN: 978-84-457-3180-2.

[9] I. Calzada (2014): *PostIndependentzia > #HanIzanikHonaGara,* TransLoKal – Academic Entrepreneurship for Policy Making – Publishing, Donostia. ISBN (e-book): 978-84-942752-1-0& ISBN (paperback): 978-84-942752-2-7.

[10] B. Wellman,.A. Quan-Hasse, J. Boase, W. Chen, K. Hampton, I.I. de Diaz, et al. (2003): 'The Social Affordances of the Internet for Networked Individualism': Journal of Computer-Mediated Communication 8 (3), URL (consulted Dec. 2007):

[11] M. Guibernau (2013): *Belonging: Solidarity and Division in Modern Societie:* Polity.

[12] Calzada, I. & Cobo, C. (2015), *Unplugging: Deconstructing the Smart City*, Journal of Urban Technology. DOI: 10.1080/10630732.2014.971535. Ikus: www.unplugging.eu edota www.torch.ox.ac.uk/unplugging

[13] R. Putnam (2001): *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community:* Touchstone.

[14] Harvey, D. (2012): *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London: Verso.

[15] M. Keating & M. Harvey (2014): *Small Nations in a Big World: What Scotland Can Learn:* Luath Press Lt.

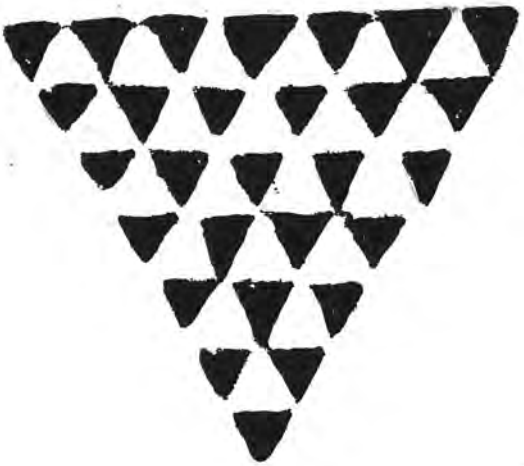
[16] Zabaleta-, I. Gorrotxategi (2003): *Euskal Herria vista por Wilhelm von Humbolt: la nación vasca*

[17] http://cultura.elpais.com/cultura/2015/02/09/actualidad/1423511022_833826.html

[18] http://emakbakiafilms.com/trailer

[19] http://www.berria.eus/paperekoa/1832/024/003/2015-05-22/zubigintza.htm

[20] Mario Benedetti-ren, idazle uruguayarraren aipu ezaguna.



POESIAREN FORMA

JUAN RAMON MAKUSO

Galdetzen didatenean poesiaz zer pentsatzen dudan, edo zer funtzio bete behar duen poesiak, Auden poetaren hitzok datozkit burura: "nola ezagutu dezaket pentsatzen dudana ez badut ikusten esaten dudana?". Oso erantzun biribila. Poesiarekin hori gertatzen zait. Poesiak, sortzea dakar bere errainuetan, bere esanahia sortzea baita. Eta prozesu horretan, sortzearenean alegia, poetaren senak hartzen du protagonismo osoa. Senak dioena, barrukoa, barne-barnekoa kaleratzen du. Eta hemen, berriro, Audenen hitzak gogoratu beharrean gaude: "nola ezagutu dezaket pentsatzen dudana, ez badut ikusten esaten dudana?". Pentsatzea eta esatea lehia bizian daude poesiaren sorkuntzan, poesian hitzak baitu protagonismo osoa. Poemaren sorkuntzan, poetak hitzarekin jolasten du, hitza behar du harilkatu. Eta hitzekin beste elementu bat askatzen du poetak: bere sentimenduak. Eta sentimenduak oso bereak direnez, poema aditzera ematen duenean, sentimenduak jada ez dira bereak, eta hor, bestea, zu, zuek, azaltzen dira. Kontraesana badirudi ere poetak hitzaren bitartez errealitatea atzeman nahi du, errealitateari erantzun, eta hor ezinbestekoa du hitzen bidez erantzutea. Errealitateari erantzuteko, beraz, poetak hitza du tresna, hitza da errealitatea eta bion arteko zubia. Baina zubia ez da igarobide lasai bat. Zubi horretan borroka asko daude, poetarentzat ez baita erraza errealitatea atzematea dagokion hitzaren bitartez. Eta hau izango da beti poetak izango duen aldapa malkartsua. Eta borroka hau, non hasten da? Erantzuna hauxe litzateke: liluran, gizakia liluraz betetzen baita aurrez aurre daukadanarekin. Eta lilurak erantzun anitz dauzka. Eta bat poesia da.

Norberaren hitzak, sentimenduak, pentsamenduak, paperean, poesia liburu batean, zure eskutik kanpo dagoela errealitate bat ikusten duzu, eta sentsazioa hauxe da: nire barruan zegoena jada ez da nirea. Beste zerbait da. Gainera poesiaren kasuan, oso barrutik ateratzen da bertsotan itsatsita geratzen dena. Eta honek agian, erlazioa dauka esaten ez denarekin, esaten ez dena garrantzitsuena baita. Eta azpimarratu behar da poesiak bizitzarekin duen erlazioa estua. Poesiak ez die ihes egiten bizitzaren bi ertzei: poza eta oinazeari. Greziar tragedian, Apolo eta Dionisosen espirituak gordetzen ziren. Eta poesiak ikuspuntu horri eutsi behar dio. Bizitzaren osotasuna hori da, ezinezkoa da banatzea bi arlo horiek. Ezin da ulertu bizitza bat, non bata bestearen gainetik dagoen, edo bata bestea-

ren gabe bizi den. Bizitza bizitzea, hori baita. Erratua egongo nintzateke, bizitza bi osagai horiek bat balira bezala ez onartuta. Errealitate hau oso barneratua eduki beharko luke poetak, bizitzak hori erakusten duelako. Bizitzaren dialektika horrela bizi beharko genuke, eta gainera poetak pentsatu behar du, egoera horri, ezin diola iskin egin.

Poesiaren jardunak ariketa bat sortzen du: *corpus* baten inguruan sortzen ditu sentimenduak, eta hor bihotza azaltzen da. Poesian hitza da erreferentea. Gizakiok, zerbait baldin bagara, hitza gara. Ez dugu erori behar egungo nihilismo moduko baten ariketan: albo batean geratzen ari da hitza, eta honek sortzen du berehalako ondorio bat, gizakia ere desagertzen ari dela. Hitzaren ordez, zaratak biltzen gaitu. Eta poesiaren zereginetako bat oso nabarmena da, sentimenduak eta ideiak, bihotza eta burua, inongo zatiketarik gabe agertzea.

Ezin aipatu gabe utzi sortze-prozesu batek benetakotasuna eskatzen duela. Galdera oso sinple bat ahal du plazaratu poeta batek bere den hori plazaratzen duenean: ze premia eduki dezake bere poesian, gezurra eraikitzea? Hori ez litzateke poesia, hori ez litzateke ezer. Artifiziotik ihes egin behar da. Baita ere egunerokoan. Hemen ez gaude denbora pasa batean. Oso zaila da ulertzea, sortzen duen edozein gizakik, pose batean murgiltzea. Giza harremanetan ere, hau funtsezkoa da. Gizakiaren izatea eta bere ekitea, ahalik eta batasun batean mantentzea izan behar da.

Eta hemen beste ideia bat ere gogoratzea ona litzateke. Ihes egin beharko genuke gizakiari planteatzen zaizkion zatiketa artifizialetik. Ezin ulertu daiteke gizakiaren ibilbidea Homero eta Euklides gabe. Lirikak badu bere intentzioa. Poesiak, ez du baztertu behar aurrean daukan edozein ertz. Baina hau esan behar da gure kulturaren emaitza izan dela. Adibide batekin hau oso ongi ulertuko da. Zaila da ulertzea zergatik eraiki den zientziaren zatiketa, hala nola zientzia eta letren inguruko zatiketa. Bada, berdin gertatzen da horrelako planteamenduak egiten direnean. Gaur egun norbaitek nahi baldin badu hurbildu, behintzat seriotasunez, errealitatearen inguruko eztabaidara, ezin du baztertu zientziak esaten duena, adibidez, mekanika kuantikoak; baina ezta ere, klasikoen gogoetak baztertu. Beraz, hausnarra emoziorik gabe eta alderantziz, zaila da ulertzea. Hor batasun bat dago.

Arestian esan dugu poesiaren baitan hitzaren ariketa bat dagoela. Hitzak egiten gaitu gizaki. Espezieen eboluzioan, espezieen artean, gizakiok izan gara izakien artean hitza garatu izan duena, eta horrek gizakioi eman digu errealitatearekin harremanetan jartzeko aukera. Gizakiok sinbolizatzeko aukera dugu beraz, sinboloen bitartez, marrazten dugu inguratzen gaituena. Hau oso argi azaldu zigun Wittgenstein filosofoak bere *Tractatus*ean, nahiz eta poesiak, filosofoaren hitzetan, munduaren mugak gainditzen dituen.

Poesiak ere badu bere baitan kanpotik ezartzen dioten, nolabaiteko margo faltsu batzuk, esate baterako tristuraren ideia. Hitzak, klixeak bihurtzen ditugu, gaizki erabilera batengatik. Poeta, definizioz, ez da tristea. Beste gauza bat da, bere poemek, hitzek, irakurtzen duenaren baitan tristura sortzea, baina baita ere beste sentimenduak sortzen ditu. Baina era berean, esan behar da, sortzeko, ezinegon batetik sortzen dela. Poetaren kasuan, poema bat idazten duenean hau oso nabarmena da. Eta hemen ere esan behar da, idatzi, eskultura bat egin, musika idatzi, egiten dela, barruan badagoelako halako korapilo bat askatzeko zain.

Eta hau, gure askatasunetik egiten da. Poetari, inork ez du behartzen poemak idaztera. Ez da sufrimendu bat. Poema bat idazten du, eta horrek islatzen du poetaren poza, aurkitu duelako, hitzen bitartez, irudien bitartez, korapiloa askatzea.

Eta poesia artearen barruan kokatzen da, eta arte oro, edo behintzat artearen jarduna, Goethe-ren hitzak gogoratuz,: "artearen jardunik gorena eta bakarra, forma ematea da". Gizakiak, poesiak, poetak, bere hitzekin erantzuten duenean, forma ematen dio errealitateari.

PIER PAOLO PASOLINI, POETA (IN)CIVIL

ANA BECCIU

Han transcurrido cuarenta años del asesinato de Pier Paolo Pasolini (1922-1975). Su cadáver fue hallado en la mañana del 2 de noviembre de 1975, en la playa del Idroscalo, en Ostia, a treinta kilómetros de Roma. A los que nacimos después de la guerra todavía nos duele ese cuerpo torturado entrevisto en las fotografías que salieron en los diarios del mundo entero, cuyas redacciones no perdieron un minuto en arrojar paladas de obscena morbosidad sobre esa tragedia que nos concernía. En la madrugada del 2 de noviembre lo habían apaleado hasta matarlo y, ya caído, lo habían aplastado pasándole por encima con un auto, un Alfa Romeo (¿el suyo, el de los asesinos? hasta el día de hoy no se sabe). Entre 1973 y 1975, desde su columna en el *Corriere de la Sera,* así como desde *Il Tempo* o *Il Messagero,* no había cesado de denunciar con dolor la "homologación cultural" y la "mutación antropológica" de los italianos, que no dudó en calificar de "genocidio", en términos que hoy suenan proféticos: "... la 'verdadera' tradición humanista (no la falsa de los ministerios, academias, tribunales y escuelas) ha sido destruida por la nueva cultura de masa y la nueva relación que la tecnología ha establecido entre producto y consumo... Las izquierdas aceptan este estado de cosas." 1975 fue el año en que Pasolini, quien se consideraba "un intelectual, un escritor [...] que junta los pedazos desorganizados y fragmentarios de un cuadro político coherente, que restablece la lógica donde parece reinar la arbitrariedad, la locura y el misterio"[1], constató el fracaso de las revueltas contestatarias que en 1968 habían estallado en Berkeley y París. El neo-capitalismo, el Poder, había fagocitado su ideología. Si en 1973 había podido decir que "la 'tolerancia' de la ideología hedonista es la peor represión de la historia humana", en marzo de 1975 afirma sin ambages: "soy como un negro en una sociedad racista que ha querido gratificarse con un espíritu tolerante. Soy, pues, un 'tolerado'. De hecho, tolerar a alguien equivale a condenarlo. La tolerancia es una forma de condena más refinada".[2]

En 1945 Pasolini publica su primer poemario, escrito en Casarsa, el pueblo de su familia materna, en friulano. El detalle no es anodino. El friulano es una lengua dialectal y el fascismo había prohibido el uso de los dilectos. Su padre era un militar fascista. Dedica a su padre esos versos escritos en el dialecto de su madre. A este libro le seguirán tres más, de tono carducciano y agónicamente católico. Pero es en 1957, con la publicación de *Las cenizas de Gramsci,* cuando adquiere notoriedad como poeta civil. Hasta ese momento, para los ita-

lianos, la poesía civil por excelencia tenía un nombre: Gabrielle D'Annunzio; una poesía de derechas, anterior al fascismo y exaltada por el fascismo. Pasolini, tomando como referentes a Dante y a Leopardi, se pone a escribir una nueva poesía civil de izquierdas. Y en 1961 publica *La religión de mi tiempo*, en cuya última parte agrupa cinco poemas bajo el sugestivo título de "Poemas inciviles". Escritos en la primavera de 1960, estos cinco poemas, "La reacción estilística", "Al sol", "Fragmento a la muerte", "La rabia" y "Las glicinas", se cuentan entre los mejores del libro.

Cántale al fracaso humano/ en un rapto de dolor…, decía Auden en su magnífico poema dedicado a William Butler Yeats. ¿Hay un nexo, entonces, entre el sufrimiento humano y la razón de ser de la poesía? Homero, en su *Ilíada*, dijo que los dioses envían funestas desgracias a los hombres para que exista el canto y el recuerdo. "Como un abrupto silencio instalado en medio de este tiempo la poesía es la expresión casi inaudible de esa piedad por todo lo perdido en el mundo"[3], escribe Raúl Zurita, cuya poesía (in/ civil) es hoy la única que dice lo que nos es verdadero.

Y de esto, precisamente, habla Pasolini en sus poemas. Los llamó "inciviles" por su tono insolente, impertinente, pero también porque quiso expresar lo que de verdad sentía en el mundo y en la época que le tocaba vivir Anuncia lo que será a partir de ese momento el objeto de su denuncia y la razón de su desesperanza: *Otras modas, otros ídolos,/ la masa, no el pueblo, la masa/ decidida a dejarse corromper/ ahora se asoma al mundo,/ y lo transforma, en cada pantalla, en cada video/ se sacia, horda pura que irrumpe/ con pura avidez, informe/ deseo de participar de la fiesta./ Y se asienta allá donde el Nuevo Capital quiere./ Cambia el sentido de las palabras:/ quien hasta ahora ha hablado con esperanza, se queda/ atrás, envejecido…* (De "Las glicinas"[4]).

Hasta que en su último libro, póstumo, *Transhumanar y Organizar,* a la desesperación opondrá la lucha: *…es preciso luchar repicando todas las campanas como energúmenos, como estúpidos./ No importa ser inoportunos….* Porque, como dijo al final, "que yo use la escritura o el cine, no hago más que evocar, traduciéndola, la Lengua de la Realidad".

En sus películas también nos habla de nuestras derrotas. A su cine, (in)civil y poético, Pasolini transporta el "lenguaje técnico de la poesía para que libere posibilidades expresivas asfixiadas por la convención narrativa tradicional, en una suerte de regreso a los orígenes hasta encontrar en los medios técnicos del cine las cualidades oníricas [..], visionarias de los orígenes".[5] Es lo que hace en su *Trilogía de la vida* y en la última, *Saló o los 120 días de Gomorra,* para muchos su testamento político.

Pasolini es y será "el más moderno de los modernos", como dice Orson Wells en *La Ricotta* (1962). Un resistente, un partisano humanista para quien las palabras eran importantes.

NOTAS

[1] Pier Paolo Pasolini, Scritti corsari, Garzanti Editore, 1975, p. 88

[2] Lettere Luterane, Einaudi, 1976, p.23

[3] Raúl Zurita, Los poemas muertos, México, 2007

[4] Traducción de Delfina Muschietti.

[5] Pier Paolo Pasolini, Empirismo Ertico.

EN EL FONDO DEL MAR NO ESTÁN LAS LLAVES

PABLO MARTÍN LABORDA

Voy a rehabilitar
mi casa
en medio del mar
con puertas de coral,
no tendrá ventanas
ni espinos de metal.

En una arboleda de cedros
más altos que oteros
dormirán las Nereidas
de la Odisea de Homero.

Ampliaré el aeropuerto
para que los Jumbos
vengan a verme
montados
en submarinos de espías
con bandera del Mossad
que vieron a Jesucristo
llorar por sus hermanos
que le abandonaron
cuando los romanos
le crucificaron en el Calvario.

Las Sabinas
cruzaron por mi casa mucho antes
que las galeras del Imperio pusieran
rumbo al sitio de Numancia.

Llegan a mi cancela de bronce
las primeras olas de primavera
agua tibia de colores azulones
huelen a lilas de bajamar tranquila
siento el preludio
de los Reales Fuegos Artificiales
del maestro Haendel
y sus paseos por el Támesis
sin una libra esterlina.

Los monos del Océano
se acercan sin temor hasta
el muro de algas de mi mansión.

Golpean con saña
para que les deje entrar
por las ventanas.

Como no tengo ventanas
cierro con estrépito
las puertas de coral
los monos se van a Gibraltar.

Veo pasar desde la baranda
cuajada de mirtos regalo de Afrodita
a las carabelas en su ruta equivocada
Asia es la dirección opuesta, grito sin parar.

El genovés muy tozudo
parece aragonés
le dice a su mujer
no me esperes a comer
voy por tabaco
para el rey
volveré con puros de Fidel
y un par de loros para Isabel.

Los Pinzones no me oyen
se alejan rumbo a Cuba
donde les espera en el malecón
la familia Castro dueña del galpón.

En el fondo de la sima
se prepara el nacimiento
de un tsunami global con furia cósmica
arrastrará a Europa a la cima de los Alpes.

He comprado
el periscopio
del capitán Nemo
para contemplar la hecatombe.

El cura que quede vivo se subirá·
al púlpito con verbo venenoso
sentenciará: castigo de dios,
culpa del hombre es.

Nosotros enviaremos
otro mensaje:
un mundo mejor es
universo sin religiones arroba.es

LA RAMA Y LA BEATA

La rama
de la buganvilla
se quedó
sola.

No tiene gorriones
ni siquiera sol a trompicones
las flores las cortó
Eolo con su tijera de podar.

Se las llevó en moto
a 100 por hora
bailan en la playa de la noche
ninguna ha vuelto hasta ahora.

La madera la rechaza
la botánica se espanta
la rama es un escombro,
mestiza, apátrida, indigente.

Un palo sin gracia
garrote desgraciado
caído en desgracia
un muerto viviente.

No sirve para nada
le han quitado la paga
para comer le sirven
un plato de agua salada.

El alcalde
le ha denunciado,
aplicando la ley de vagos,
por querer cobrar
peaje
por su toque de trompeta
en una esquina de la calle,
diciendo al paisanaje
que eran sones puros
con letra inédita milonguera.

En misa de 10
una beata paticorta,
culona, de teta caída,
fundida en negro digno
del velo a los zapatos
con acceso directo
a la sacristía
habla con dios
mientras espera al cura

con el rosario en la mano,
cumpliendo la pantomima
de las formalidades pías.

En secreto
reza a san Gregorio
para que la penetre
el notario,
sin que nadie levante
la mínima sospecha,
ni siquiera
la rama seca
de la buganvilla
que tuvo flores
de color violeta
y hoy es
una cádava añeja.

La beata
miró de reojo
al palo
empijamado.

La mirona
no era otra
que la beata de escapulario
de estampitas en el misal
–la que quiere tener un lío secreto
con el notario–
denunció la falta cometida
por el palo
al alguacil
que se personó
a la noche con candil
para tomar huellas
medir
la meada desmesurada
comprobar
que no había bacterias ni hongos
ni tampoco cuerpos extraños
en el pis precipitado.

Al ser reincidente
el palo,
la moral intransigente
de la autora denunciante
heroica descendiente
de pirómanos valientes
de cuerpos impíos
–carne que no merecía la pena,
los asaban cristianamente
las almas salvadoras–
condenó al palo
a trabajos forzados
con los pies encadenados.

Esclavo sin encomienda
trabaja noche y día
en un recóndito monasterio,
donde se ocultan
en el fondo del armario,
por comer
carne fresca
de alumnos
monaguillos
feligreses,
aluviones de curas pederastas,
refugiados
con la bula
de la cómplice
clerecía muda.

Las ratas y las víboras
suben por las cañerías
muerden los culos orondos
de los curas pederestas
posados en los retretes.

La beata
toca el órgano
deficientemente
con cristiana monotonía.

La iglesia de la angustia,
oscura y helada,
en desequilibrio flagrante de m^2
por habitante, esta vacía como siempre

La buganvilla tiene
un par de rebrotes
en la rama seca.

El próximo verano
serán mil las flores
de color violeta.

Como resurrecto sé
que los días vendrán
mañana desconocidos.

SHAKESPEAREREN SONETOA

JUAN GARZIAK ITZULIA

CXLV

Those lips that Love's own hand did make,
Breathed forth the sound that said 'I hate',
To me that languish'd for her sake:
But when she saw my woeful state,
Straight in her heart did mercy come,
Chiding that tongue that ever sweet
Was us'd in giving gentle doom;
And taught it thus anew to greet;
'I hate' she alter'd with an end,
That followed it as gentle day,
Doth follow night, who like a fiend
From heaven to hell is flown away.
'I hate', from hate away she threw,
And sav'd my life, saying 'not you'.

145

Amodiok berak eginak
diren ezpainok hatska, "Higuin",
niganantz, beroz hoztuz zainak;
baina, ikustez ni minen min,

horra bihotzera gupida,
kargu hartzeko mihi horri,
goxoz zakar erabilia,
hau irakatsiz oles berri:

"Higuin" eraldatu da amai
alaiz, nola egunaz gaua,
zeina, izpiritu-txar deslai,
zerutik doan infernura:

"Higuin"i hark kenduz higuina,
hona ni salbu: "ez zu, baina".

Soneto berezi honek lerro-neurri laburragoa darabil. Damaren ahoak hitz bat jaulki du: "higuin". Ezpainarte irrikatutik irtendako hitzaren hats bero horrek odol-hozturik utzi du poeta, ia hilotz. Maitearen bihotzak, ordea, errukitu, eta segida pozgarria erantsarazi dio bere mihi "goxoz zakar erabili"ari, eta, horrenbestez, mamu beltz baten gisa uxatu espiritu hori zerutik infernu-lurpera, egun argiak gaua itzalpera bezala. Horrek salbatu du poeta zeharo hiloztetik: "ez zu, baina [higuin]".

(Amaierara arte osatu gabe geratutako esaldi horren itxura ez ote du irudikatzen bertsolerro neurri-motz bakoitzak?).

HARRIA

PELLO OTXOTEKO

LA PIEDRA

Harriak ezaugarriak ditu: ertzak, erpinak eta angeluak
eta batez ere, nortasuna eta izpiritua.
Nortasunaren izpiritua aberrian gauzatzen da.
Aberriek sinboloak ematen dituzte, batzutan harrizkoak,
eta sinboloek harriari nortasun berria eransten,
horrela harri zaharberritua aberriaren ikurra bihurtuz.
Aberriak gizakiaren izpiritua harri bihurtzen du.
Baina harria hilik dago, banderaz jantzita badago ere.

La piedra a veces se agrupa.
Se agrupa y toma cuerpo en una construcción.
Y la construcción adquiere personalidad.
La personalidad se transfigura
en la expresión de un sentimiento fuerte.
Al cabo del tiempo la expresión de ese sentimiento
desarrolla el concepto de patria.
La patria transmuta en piedra el corazón humano.
Y la piedra está muerta, a pesar de adornarla con banderas.

DESTRIPANDO A UN NOBEL

JAVIER MINA

Confieso que no soy *fan* de Modiano. Lo conocí muy tempranamente y no congenié con él, es decir con su mundo parisino crepuscular y polvoriento porque me pareció impostado y fuera de lugar. Comenzaban los 70. Hoy –2015– he vuelto a él por razones que no hacen al caso pero que no tienen nada que ver con los remordimientos ni con el oportunismo, me refiero al premio. Dicho esto, he de reconocer que he leído con gusto *Dora Bruder* (1996). Obviamente no estoy capacitado para saber si Modiano escribe siempre el mismo libro (cuando descubrió en 1988 el anuncio de Dora Bruder transustanciaría el personaje para su novela *Viaje de novios*, antes de zambullirse en la búsqueda documental con que armó su *Dora Bruder*). Tampoco me creo en vías de volverme un converso, sólo puedo decir que la novela en cuestión es un artefacto cuyos engranajes funcionan perfectamente. Y de eso se va a tratar aquí, de destripar su mecanismo de relojería. Modiano construye la biografía de Dora Bruder –puesto que ese parece el objetivo del libro– con muy pocos mimbres: el anuncio de su desaparición publicado en la prensa, un certificado de nacimiento, algunas fotografías y el testimonio –vago y escueto– de una prima, así como varios atestados: el de la reintegración al hogar tras su fuga, el de ingreso en la prisión de Tourelles, el de su paso por el campo de Drancy y el del envío a Auschwitz, de donde saldrá por la chimenea, como solían decir con cierto humor negro los internos del campo conocedores de su destino.

Y Dora Bruder es eso desde el principio, humo. Primero por su impalpabilidad –se trata de alguien a conocer pero no parece probable que su persona vaya a materializarse nunca en el relato– y, segundo, porque su destino está escrito desde el momento en que sabemos que nos encontramos ante una adolescente judía. Porque, dado el contexto de su desaparición –el año 1941 de un París ocupado–, será presa fácil para unos asesinos implicados en las siniestras tareas de marcado, arresto y aniquilación destierro mediante. Evidentemente, Modiano dosifica muy bien la información sobre la joven, no excluyendo aportar datos sobre su familia: una madre que trabaja eventualmente en el textil, un padre que, ironías del destino, combatió del lado de Francia en la Guerra Mundial sólo para que Francia le premie, cuando le desmovilicen, con el reconocimiento de héroe e inválido de guerra (pero sin pensión) y luego con un billete de primera para los hornos crematorios, donde también acabará su esposa.

Porque ambos son imperdonablemente judíos. El novelista deja suponer al lector que, en un momento dado, Dora podría salvarse porque su padre no la ha inscrito como judía, pero ya sabemos que su suerte está echada desde el momento en que el propio padre –esas gestiones las hacían los padres– denuncia su desaparición a la policía y accede a publicar en la prensa el anuncio de búsqueda.

¿Torpeza paterna? Conducta más bien habitual, porque el señor Bruder confía en el Estado de Derecho, como también lo hacen quienes escriben cartas a la Prefectura interesándose por la suerte de familiares y amigos a los que se ha llevado la policía. Los franceses tardarán en comprender que el derecho no cuenta donde imperan las leyes raciales y eso hasta el punto de convertir al Estado y sus aparatos judicial y ejecutivo en colaboracionistas –muchas veces entusiastas– del proyecto hitleriano de exterminio. Claro que, también se podía condenar al otro por insensatez. A este respecto, Modiano trae a colación al matrimonio Jausion que, para impedir que su hijo Jean se case con la judía Annette Zelman, acude a la Gestapo. Una vez informado del caso, el oficial al cargo actuará diligentemente: "Los propios padres de Jausion desearían impedir como fuese esta unión, pero no saben cómo hacerlo. Por consiguiente, he ordenado la detención de la judía Zelman y su internamiento en el campo del cuartel de Tourelles". De nada vale que Jausion padre –todo un doctor– aduzca posteriormente que no pensaba que su gesto fuera a traer tan fatales consecuencias. Y eso que todavía no puede siquiera sospechar que su hijo acabará inmolándose en un ataque desesperado contra una columna alemana.

En la Francia ocupada se movía toda una fauna de verdugos y de colaboracionistas –es decir, de verdugos las más de las veces de guante blanco– amén de la típica cohorte de arribistas dispuestos a sacar beneficio de cualquier cosa, incluida la venta de seres humanos. Evidentemente, la mayor parte de la ciudadanía prefiere mirar para otro lado. Lo que no es óbice para que no se den casos de resistencia, que resultarán minoritarios pese a lo que diga el imaginario que se construyó *ad hoc* la Francia de posguerra. Modiano incluye en el libro algunos casos de oposición activa –como el de Gilbert-Lecomte, el del *Cebú* o el de las muchachas que portan la estrella amarilla burlonamente, actitudes que llevarán a sus protagonistas a la tumba–, pero también muestra conductas de resistencia pasiva, como la ejercida por la monja que dirige el internado católico del que se fuga Dora Bruder. Porque lo habrá convertido en un recinto inmune a las asechanzas de los nazis y sus satélites con lo que las pupilas tendrán garantizada vida salva. Circunstancia que vuelve aún más amarga la rebeldía de Dora pues, de haber permanecido acogida a sagrado, hubiera salvado con toda certeza su vida ya que, para empezar, ni siquiera estaba catalogada como judía. Así lo supone el narrador para preguntarse, acto seguido, qué pudo habérsele pasado por la cabeza a una chica de 16 años para lanzarse ciegamente a un mundo hostil donde no podría sucederle nada bueno. Sospecho que Dora pudo no considerarlo como tal al mismo tiempo que confiaba en el sentimiento de invulnerabilidad propio de su juventud: ¿cómo va a pasarme nada malo?

Modiano intenta rastrear esos porqués en su propia vida de interno y de tránsfuga, ya que también huyó del hogar con la misma edad de Dora y le toco vivir, por otra parte, la experiencia del furgón celular y por el

mismo itinerario que ella. Pues bien, aunque el buceo del autor en su propia vida no sirve para aclarar la de Dora, como era de esperar, a cambio consigue crear con ello y transmitir una atmósfera emocional que puede ser trasladada perfectamente a su caso. Y aquí está la clave del relato. Patrick Modiano construye a Dora Bruder construyéndose. Dora no parece sino el espejo ante el que se acicala o pergeña como chaval problemático que vive mal el internado y la existencia en una familia desestructurada. Posiblemente el padre de Dora fue mejor padre que el suyo, no porque fuera un trapichero –en eso el joven Modiano hasta tratará de emularle robando libros, ropas y otros efectos– sino porque tal vez lo hizo cuando no correspondía, dado lo que estaba sucediendo a su alrededor con los que eran como él –judío– y de los que había, en cierto modo, renegado. Bien es verdad que Albert Modiano sólo podía buscarse la vida en el hampa, puesto que al no inscribirse como judío vivía en un limbo legal. Aunque eso no justifica que se separe de su mujer para vivir en el piso de encima con su amante despreocupándose de un hijo al que no vacilará en denunciar –padre delator, renegado– cuando reclame ayuda, lo que motivará el viaje en furgón a la comisaría. Todas esas sensaciones que le desquiciarán y que se habrían materializado en su fuga a los dieciséis años pueden resumirse en los sentimientos que abriga cuando se mueva por París con veinte años cumplidos (o siempre porque siempre está paseando por París y nunca con otras ideas en la cabeza): "Enero de 1965. Eran las seis de la tarde y caía la noche en el cruce del bulevar Ornano con la calle Championnet. Yo no era nada, me confundía con el crepúsculo, con las calles".

Lamento no haber leído antes *Dora Bruder* porque la habría incorporado gustosa no, obligadamente a *El dilema de Proust*, porque se trata de una clase nueva de paseo o por lo menos bastante original, habida cuenta de que no se trata tanto de que el lector se zambulla en el esplín del paseante y narrador –que también– sino de que aquél se sirva del paseo para crear una atmósfera emocional que le catapulte hacia el personaje objeto del relato. De modo que la niebla que es el personaje a retratar se sustancie en la desolación que supone su ausencia de corporeidad –no sólo en el relato sino también en esos paisajes vacíos por donde pudo transitar y que recorre a veces obsesivamente el narrador– así como su trágico destino. Modiano trabaja como un hilandero que teje la sustancial textual en un va y viene entre él –y sus circunstancias– y Dora Bruder con resultados demoledores, porque ese París por el que se mueve –ex profeso o en el recuerdo– está medio abandonado o, a veces, en ruinas si no semi-olvidado o fosilizado puro olvido, pero fundamentalmente desierto: en las calles de Modiano no hay ni un alma.

Para muestra un botón. En el párrafo que sigue concurren el presente del narrador, su pasado y la historia de Dora Bruder, el todo amasado en la más absoluta desolación: "Al cabo de un rato de caminar por el barrio sentí el peso de la tristeza de otros domingos, cuando había que regresar al internado. Estaba seguro de que ella bajaba en el metro de Nation. Retrasaba el momento en que franquearía el porche y atravesaría el patio. Se paseaba un poco más al azar, por el barrio. La tarde caía. La avenida Saint-Mandé es tranquila, bordeada de árboles. He olvidado si había alguna explanada. Se pasa por la antigua boca de metro de Picpus. ¿Salía a veces por aquella boca?

A la derecha, la avenida de Picpus es más fría y desolada que la avenida Saint-Mandé. Sin árboles, creo. Qué soledad la de esos regresos el domingo por la tarde". A mi modo de ver esta imbricación entre Modiano y Dora Bruder a través de la doliente geografía parisina constituye el corazón de la bestia. De tal modo que apoyos externos como la intertextualidad no aportan nada sustancialmente nuevo sino que sirven sólo para apuntalar –muy felizmente– el numen, pues se trata de vidas y esperanzas truncadas por las mismas razones. Me refiero a las obras y autores que cita Modiano –Hugo, Lampe, Hartlaub, Jausion, Genet, Desnos– que viven en propia carne la amenaza nazi y son finalmente asesinados por haber vivido –y escrito– bajo la ocupación. No es el caso evidentemente de Victor Hugo, pero Modiano echa mano de él para procurar la sensación que produce huir por París –un París de Dora Bruder– escapando de un asesino.

Particularidad no desdeñable es que algunas de las obras citadas giren alrededor del paseo por determinadas calles parisinas. A modo de contraste o huecograbado, el narrador alude asimismo a una película estrenada el mismo año de la fuga de Dora Bruder y que habla de la fuga de una muchacha pero en clave de comedia –*Primera cita*–, con lo que consigue acentuar la tensión dramática del caso de Dora. Por último, Modiano consolida el relato recurriendo a una serie de casualidades entre su propia vida y la de algunos de los personajes que transitan por el relato empezando por las que se dan con Dora. De algunas ya he hablado –habría otras como la de haber paseado de niño por la porte de Glignancourt muy cerca de la vivienda de Dora, o de que internado no estuviera lejos del de ella, o el haber frecuentado algún bar próximo a su paradero y algunas coincidencias topográficas más– pero también están las que se refieren a otros personajes del libro, como la de acudir al mismo doctor que Gilbert-Lecomte –autor malogrado además de víctima de los nazis– y para lo mismo: librarse del servicio militar, o la de entregarle un ejemplar de *Place de l´Etoile* al doctor Ferdière sólo para enterarse que el médico había financiado la publicación de la *Place de l´Etoile* de Robert Desnos, que moriría en el campo de Terezin. O que haya dormido de chaval en la habitación de Albert Sciaky el *Cebú*.

El narrador también incluye notas sobre muchachas adolescentes o adultas que corrieron la misma suerte que Dora, es decir que fueron internadas en los campos franceses de Tourelles o Drancy antes de partir en el convoy que les llevaría a los campos propiamente de exterminio. Alguna se salvó –"Mientras escribía esta novela pensaba en ciertas mujeres que había conocido en los años sesenta: Anne B., Bella D., de la misma edad que Dora, una de ellas nacida con un mes de diferencia"– pero del resto sólo queda el informe policial o el inventario de su viaje a la muerte. Coincidencias, casualidades y entramado de destinos principales –Dora y el narrador– o secundarios –todos los demás que desfilan por el libro– no son más que arcilla con que modelar el retrato de un rostro fugitivo. Todo para vernos inmersos en una situación similar a la de las tragedias griegas pues, como en ellas, conocemos principalmente el destino de los personajes, unos personajes que podían ser tan deshabitados como Dora, apenas máscaras, y, tal como les ocurría a los espectadores griegos, queremos rebelarnos contra las circunstancias y acontecimientos que lo vuelven ineluctable. En este caso tratamos de oponernos a la fuga de Dora

Bruder del posible refugio que le hubiera permitido vivir, sin darnos cuenta de que Dora lo es por su rebeldía. Pudo haber razones más o menos objetivas para su huida –acoso, malos tratos, mediocridad– pero seguramente sólo hubo una, el deseo de ser ella misma sin colegios ni muletas familiares. Ana Frank también se consideraba un espíritu rebelde, pero acabó igual que Dora y con su misma edad. ¿La vuelve más real el hecho de que dejara escrito un diario?

LA QUÊTE IDENTITAIRE DANS L'ŒUVRE D'ASSIA DJEBAR

AMEL CHAOUATI

Assia Djebar est la plus importante écrivaine en Algérie et au Maghreb. Née en Algérie en 1935 elle a disparu le 6 février dernier. Elle a consacré sa vie à l'écriture (roman, essai, poésie, théâtre, opéra et cinéma). Elle nous offre une démonstration prodigieuse d'un long cheminement d'une Algérienne qui écrit à une époque où les femmes qui écrivaient étaient très rares. Elle a toujours écrit sur le fond d'une grande blessure, celle d'être née femme dans une société où régnait une ségrégation raciale en raison de la présence coloniale de plus d'un siècle doublée d'une ségrégation sexuelle imposée par les mœurs et la religion de la société algérienne. Une société où s'imposait pour les femmes l'interdit de regarder et de parler, de porter sa voix et de se mouvoir à l'extérieur. La présence coloniale avait aggravé ces impossibilités car l'honneur de la famille reposait (et repose encore) sur les femmes que les hommes avaient enfermées et voilées. L'écrivaine avait conscience qu'elle s'exposait en prenant le chemin de l'écriture. C'est pourquoi elle s'était défaite de son patronyme : Fatma-Zohra Imalhayene en choisissant un pseudonyme : Assia Djebar. Toutefois ce nom d'auteur ne la préserva pas de nombreuses attaques et dès son premier roman La *soif* en 1957. Les hommes de sa société l'avait accusé d'avoir écrit une histoire

IDENTITATE-ARAZOA ASSIA DJEBAR-EN ARABERA

FELIPE JUARISTIREN ITZULPENA

Assia Djebar Aljeriako eta seguru asko Magrebeko idazlerik garrantzitsuena izan da. Aljerian jaio zen 1935ean; eta joan den otsailaren 6an zendu da. Bizitza osoa eskaini dio idazteari (eleberri, saiakera, poesia, antzerki, opera eta zinema). Ibilbide luzea egin du, emakume idazleak bakanak ziren garai batean hasi baitzen idazten. Zauri handi eta bikoitza izan du oinarrian: batetik, mende bat baino gehiagoko kolonialismoak eragindako bereizketa arraziala indarrean zegoen gizartean jaio baitzen; bestetik, aljeriar gizartearen erlijioak eta usadioek eragindako bereizketa sexuala pairatu baitzuen. Gizarte horretan emakumeei debekatu egin zitzaien begiratu eta hitz egitea, beren ahotsez mintzatzea eta kanpora ateratzea. Kolonialismoak larriagotu zituen debeku horiek, izan ere familiaren ohorea emakumeek, gizonezkoek etxean itxi eta aurpegia estalarazi dizkieten emakumeek hain zuzen sustengatzen zuten (eta sustengatzen dute gaur egun). Idazleak bazekien zein ziren hartu beharreko arriskuak, idazteari ekinez gero. Horregatik, muzin egin zion bere patronimikoari, Fatma-Zohra Imalhayene-ri, eta ezizena hautatu zuen: Assia Djebar. Dena dela, beste izen arrotz bat hartzeak ez zuen libratu erasoetatik. Lehen eleberria argitaratu zuenean, *Egarria* 1957an, hasi ziren erasoak. Gizarteko gizonezkoek esan zioten, salaketa moduan, mai-

d'amour plutôt qu'un pamphlet politique. En vérité ils n'avaient pas admis qu'une femme de « chez eux » prenne la plume car l'écriture était réservée aux hommes savants et religieux. Assia Djebar a ainsi désacralisé avec l'écriture et l'a libéré pour les femmes. Car l'écriture n'est pas née du plaisir mais de la nécessité de prendre son destin en main. Pour se faire, il lui a fallu impérativement se placer « hors la parole tribale ». Car la véritable écriture dit-elle doit rompre avec la parole de la tradition et le simple récit. Elle doit au contraire s'exercer « comme une halte, ou une rémission, dans l'attente d'une parole neuve à trouver- parole tournée vers la vie et vers l'horizon,… ».

Souvent on lui reprochait de ne pas avoir dit une parole publique sur un problème de société mais Assia Djebar croyait plutôt au pouvoir de l'écriture en se référant au livre *Les mille et une nuits* «… si Schérazade ne contait pas à chaque aube, mais écrivait, peut-être n'aurait-elle eu besoin que d'une nuit, et pas de mille, pour se libérer ? ». Tout en expliquant qu'avec l'écriture la femme prend son destin en main plus vite, elle revisite en même temps ce classique en dénonçant la vision orientaliste avilissante dans le recueil de nouvelles *Femmes d'Alger dans leur appartement*. A l'instar de Picasso qui reprend le tableau de Delacroix *Femmes d'Alger* pour libérer les femmes par le mouvement et en leur ôtant le poids de leur costume, Assia Djebar ajoute dans ses écrits le pouvoir scopique et la voix. C'est pourquoi son œuvre est hantée par des voix sororales et plurielles. C'est pourquoi l'écrivain situe la pulsion d'écriture chez les femmes aux Maghreb entre « corps et voix » précise-t-elle.

Assia Djebar a écrit avec son héritage féminin qu'elle a revendiqué double : d'une part elle se revendiquait héritière de Fatma Aït-Mantasun historia bat idatzi zuela, panfleto politikoa bainoago. Benetan ezin zuten jasan "beraien arteko" emakume bat idazten hastea, idaztea gizon jakintsu eta erlijioak bedeinkatutakoei baizik ez baitzegokien, ustez. Assia Djebar-ek sakratua zena ez-sakratu bihurtu zuen, eta gizonezkoen eskuetatik hartu berarentzat. Izan ere, idaztea ez zen sortu plazeraren kariaz, berak bere geroa bere eskuetan hartzeko xedeaz baizik. Horretarako, "tribuaren berbak" alde batera utzi behar izan zituen. Izan ere, benetako idazkerak hautsi beharra du tradizioaren hitzarekin eta ohiko kontatze moduarekin. Aitzitik, ikasi behar du "geldiune edo geltoki izaten, hitz berri baten zain egoten, bizitzari eta zeruertzari begira…"

Askotan leporatu izan zaio publikoan hitz egin ez izana, gizarteari buruzko arazoez, baina Assia Djebar-ek, *Mila gau eta bat gehiago* kontuan hartuta, uste zuen idazketak berak indarra nahikoa bazuela: "Scherezadek goiz-alban kontatzeari utzi eta idatzi izan balu, ez al zitzaiokeen gau bat aski izango, eta ez mila, askatzeko?". Esan nahi zuen idazketaren bidez emakumeak bere geroa esku artean hartzen duela arinago; era berean, klasikoei errepasoa egiten die; *Aljerreko Emakumeak beren apartamentuan* narrazio-bildumari ekialdeko ikuspegi makurra ematea leporatzen dio. Picassok *Aljerreko Emakumeak* Delacroixen koadroa hartzen duenean eredutzat, emakumeak berak mugimenduaren bidez askatzeko asmoz, era berean haiei kenduz beren usadioen zama gordina, Assia Djebar-ek, bere aldetik, emakumeei begiaren eta ahotsaren boterea ezartzen die idatzietan. Horregatik, haren lanean, azpitik bezala etorrita, emakume ahots asko ageri dira. Horregatik, idazleak, Magrebeko emakumeei buruz ari denean, hitzaren indarra "gorputz eta ahots" artean jartzen du.

Assia Djaber-ek ondorengo bikoitza jaso duela aitortzen du: batetik, Fatma Aït-Mansour

sour Amrouche, la mère des écrivaines algériennes dit-elle. Celle-ci a écrit la première autobiographie algérienne, *Histoire de ma vie*. D'autre part elle se disait héritière de celles qu'elle nomme « les devancières anonymes », ces femmes dites analphabètes de sa société : les tatoueuses, les tisseuses et les potières qui inventent en permanence des formes en arabesque. Ainsi de l'œuvre d'Assia Djebar, des phrases qui s'enroulent, qui s'allongent, qui s'interrompent qui reviennent dans un autre ouvrage, qu'on lit et on relit, qu'on éprouve dans son corps et dans son cœur. C'est pourquoi Assia Djebar n'écrit pas le français comme Victor Hugo ou Voltaire pourtant Diderot traverse son discours à l'occasion de son intronisation à l'Académie française en 2006. Elle ne se dit pas francophone mais francographe car son écriture en langue française est habitée, hantée, nourrie par les langues algériennes : l'arabe dialectal et classique et l'amazigh (berbère).

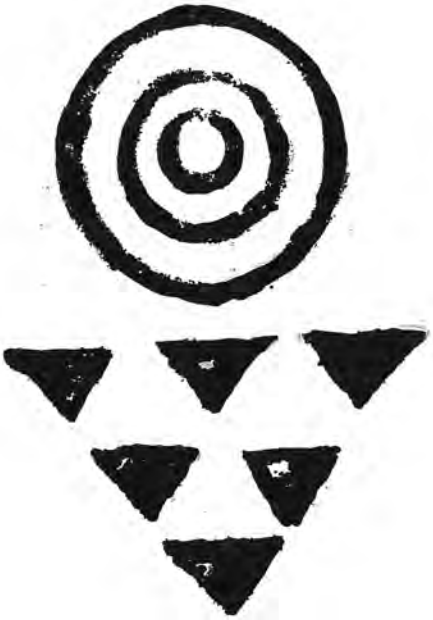
L'écrivaine est catégorique : l'écriture n'a pas la fonction journalistique de témoigner de ce qui arrive dans la société autrement l'écriture serait dans la continuité du rôle des « pleureuses » dit-elle. Elle a plutôt pour rôle de participer à définir l'identité des femmes afin de trouver seules leurs places dans le monde. Pour cela Assia Djebar ne pouvait séparer l'écriture fictionnelle et l'écriture de l'Histoire car, historienne de formation, elle savait que les faits du présent pouvaient s'expliquer par des événements qui remontent à loin. Elle savait aussi que l'histoire fut écrite par les hommes et les femmes en avaient été exclues. Elle a par exemple voulu déconstruire l'idée généralisée selon laquelle les femmes au Maghreb ont toujours été enfermées. L'historie de la reine des Touareg, Tin Hinan, dans le roman *Vaste est la prison* illustre le propos. L'écrivaine raconte l'engagement politique et l'acte

Amorouche-ren ondorengoa, aljeriar idazle emakumeen ama, dioenez. Berak idatzi zuen lehen autobiografia aljeriarra, *Nire bizitzaren historia*. Bestetik, berak "aitzindari anonimo"tzat jo dituen emakumeen ondorengoa dela onartzen du, gizarteko emakume analfabetoak hain zuzen ere: tatuaia-egileak, oihalgileak, potegileak, etengabe sortzen baitituzte arabeskoak. Halakoxeak baitira Assia Djebar-en idazlanak, biribiltzen, luzatzen, mozten dira; irakurri eta berrirakurri behar diren esaldiak margotzen ditu, marka uzten dutenak gorputz-bihotzetan. Horregatik, Assia Djebar-ek ez du idazten Victor Hugo edo Voltaire bezala frantsesez, aitzitik Diderot aipatzen du Frantses Akademiara sarrerako hitzaldian, 2006an. Ez du bere burua frankofonotzat, frankografotzat baizik; izan ere, frantsesez idazten duenean haren idazkera aljeriar hizkuntzaren arrastoz beteta, hanpatuta, janda ageri da: arabiar klasikoa eta dialektoa eta amazigh-a (bereberra) nahasten baititu.

Emakume idazlea kategorikoa da: literaturak ez du kazetaritzaren zeregina, alegia ez du zertan esan zer gertatzen den. Hori gabe, idazketak "lantu egile"en lanari jarraitzen dio. Berez, emakumeen identitatea zehaztu nahi du, haien tokia munduan zein den jakin ahal izateko. Horretarako, Assia Djebar-ek, ezin bereizi ditu fikziozko idazketa eta historiako idazketa: Bera izanik hezkuntzaz historiagile, badaki gaur egungo egoera azal daitekeela urrutiko egoerak aztertuz. Era berean badaki historia gizonezkoek idatzi dutela, eta emakumeak zokoratuak izan direla langintza horretan. Bada Magreben oso zabaldutako ideia, emakumeak beti beloaz estalita bizi izan direla baieztatzen duena. Horren kontra ere jardun du. Tuaregen erreginaren historiak, alegia Tin Hinan-en historiak, *Presondegia luzea da* eleberrian esaterako, ideia hori argitzen du.

de résistance de cette femme: Tinhinan avait fui le nord avec une caravane réunissant d'autres femmes pour se réfugier dans le Sahara afin de préserver l'alphabet tifinagh des Touaregs. C'est ainsi qu'on comprend le rôle capital des femmes dans la préservation de la première langue de la région et dans sa transmission de génération en génération. Elle permet d'ouvrir les yeux sur cette vérité implacable : le Maghreb n'a pas toujours été une région où régnait la culture orale. Mais parce que les hommes avaient exclu les femmes en les enfermant dans le sérail, qu'elles avaient développé une culture orale pour leur propre survivance. L'écrivaine développe les raisons de cette exclusion dans son ouvrage *Ces voix qui m'assiègent*: les hommes avaient conscience que l'écriture donnait un véritable pouvoir aux femmes, celui de connaitre leur droit. Elle leur donnait également un autre pouvoir, plus dangereux, celui d'expérimenter le pouvoir « d'être autrement femme que par l'enfantement maternel. »

Eleberriak emakumearen pasioa eta haren erresistentzia kontatzen ditu. Tin Hinan-ek iparraldera ihes egin zuen, beste emakume batzuekin batera, eta Sahararen barruan gorde ziren, tuaregen tifinagh alfabetoa salba zedin. Benetan konturatu zen emakumeek egindako lanaz, lehen alfabetoa gordetzearren eta, horrekin batera, bera gizaldiz gizaldi zabaltzearren. Egia ukaezina defenditu zuen: Magreb-a ez zen izan ahozko kultura soilik ezagutu zuen lurraldea. Baina, gizonezkoek emakumeak emategian itxi zituztenez geroztik, haiek ahoz ahoko kultura zabaldu zuten, iraun ahal izateko. Bazterketa horren arrazoiak aztertu ditu *Inguratzen nauten ahots horiek* eleberrian: gizonezkoak ohartu ziren idaztearen kariaz emakumeek hartzen zuten indarraz, zeina baitzen bakoitzak bere eskubidea zein zen ezagutzea. Beste indar bat ere hartzen zuten, askoz arriskutsuagoa, alegia "izan zitekeela emakume, ama izateke".



LA DEMOCRACIA EN EUSKADI

LUIS HARANBURU ALTUNA

Alexis de Tocqueville escribió en el año 1833 su informe sobre la democracia parlamentaria de Estados Unidos de América, con el ánimo de que sirviera de modelo a Francia. El informe de Tocqueville publicado con el nombre de *La Democracia en América*, se convirtió, muy pronto, en un clásico del pensamiento político moderno y contenía un método de investigación manifiestamente empírico, capaz de adecuarse al análisis de cualquier otro sistema político. Tocqueville fue comisionado por el gobierno francés para estudiar el sistema penitenciario de America, pero lejos de ceñirse al ámbito penitenciario, indagó sobre muchos de los aspectos que constituyen un modelo político determinado. *La Democracia en America* contiene la descripción del sistema político americano, tal como Tocqueville pudo observarlo durante su gira americana y canadiense que llevó a cabo en los años de 1831 y 1832, pero contiene además multitud de datos etnográficos, culturales y sociológicos que contextualizan el sistema democrático americano.

Tocqueville era consciente de que la democracia, antes que una idea abstracta, es siempre una realidad contingente sujeta a la historicidad y al marco cultural de cada sociedad. La democracia en Euskadi, como no podría ser de otro modo, es una realidad condicionada fuertemente por su historia y moldeada por la peculiar existencia de un contencioso ideológico-político que ha lastrado, durante dos siglos, el normal desenlace del proceso de la modernidad. El lingüista Luis Mitxelena sentenció con rigor que el tortuoso camino de la democracia en Euskadi era imputable a la ausencia de una revolución burguesa que lo impidió. Sea como fuere, es evidente que la peculiar historia cultural del País Vasco ha condicionado el ulterior devenir político de los vascos. La religiosidad, la violencia, la singularidad de su cultura o la escasez de recursos naturales se encuentran entre los condicionantes que modelarán el curso de la democracia en el País Vasco. Existe, sobre todo, una circunstancia que ha determinado, de modo decisivo, el devenir de la democracia en Euskadi y esta no es otra que la existencia de una organización terrorista, que ha incidido desde la transición política de 1975-1978 en el desarrollo de nuestro sistema democrático. La excepcionalidad de la democracia en Euskadi será consecuencia directa de la existencia de ETA.

En este modesto y limitado ensayo sobre la democracia en el País Vasco no pretendemos revisar, ni sentar cátedra, acerca de concep-

tos como democracia, derechos humanos o el poder; simplemente pretendemos describir y en su caso indagar sobre las peculiaridades que los mencionados conceptos ofrecen en la práctica política del País Vasco. Tres son los principales conceptos políticos que trataremos de abordar en el presente ensayo. En primer lugar situaremos el foco sobre el concepto de democracia y su polisémico significado; en segundo lugar abordaremos el estudio de los derechos humanos como suelo del sistema democrático; finalmente y en tercer lugar estudiaremos las posibles alternativas que el actual sistema democrático vasco ofrece de cara al futuro.

En el título hemos utilizado el término Euskadi y por tal entendemos la actual entidad política formada por las tres provincias vascas que actualmente rige el Gobierno Vasco de Vitoria-Gasteiz; ello no significa que ignoremos la más amplia significación del término Euskal Herria, que abarca la realidad histórica y cultural de los territorios donde actualmente o en el pasado reciente han utilizado el euskera. Euskadi es un concepto político, mientras que el de Euskal Herria lo entendemos fundamentalmente en su acepción histórico-cultural.

La democracia en Euskadi y la democracia vasca

Entre los múltiples tópicos que alcanzan el grado de auténticos mitos, figura el de la veterana y sempiterna democracia de los vascos. Existe toda una mitología construida a partir del siglo XVI, que nada tiene que ver con los mitos que los antropólogos han reseñado y se remontan a los tiempos de la prehistoria. Se trata de una mitología interesada y creada por escritores y apologistas del sistema foral vasco. El tubalismo, el vasco iberismo y los mitos concernientes al idioma y a la pureza de sangre son constructos que obedecen al empeño de fundamentar la excepcionalidad política de los vascos y tienen la funcionalidad de justificar los privilegios forales de los vascos.

Entre la densa mitología creada destaca la del igualitarismo de los vascos, que designa la igualdad de todos los vascos en virtud de su nobleza original. Los vascos somos nobles y nos corresponden los privilegios debidos a nuestra hidalguía congénita. Esta convicción que comenzó siendo una demanda, pasó a convertirse en piedra angular del edificio foral. El mito del igualitarismo permaneció incólume hasta la irrupción de la moderna historiografía de los años sesenta y fue significativa, a este respecto, la edición del libro de Alfonso Otazu sobre el igualitarismo vasco en el año 1973. Al estudio de Otazu le siguieron otros trabajos como los del antropólogo Juan Aranzadi, que acotaron el mito del igualitarismo vasco y pusieron de manifiesto la radical desigualdad de derechos que los vascos del Antiguo Régimen poseían.

Durante siglos, los foralistas vascos cantaron las virtudes del igualitarismo vasco y pintaron una idílica visión del ejercicio democrático de los vascos; sin embargo, la realidad era muy distinta, ya que el derecho a voto de los vascos se reducía al que algunos pocos ejercían en virtud de su estatus privilegiado. En efecto, para poder votar y elegir, era preciso el ser propietario además de saber leer y escribir. En una sociedad donde el analfabetismo rampante dominaba, tan sólo unos pocos podían ejercer el derecho a voto y otro tanto ocurría con respecto al hecho de poseer bienes raíces que habilitaban al voto; en una sociedad donde dominaba la pequeña nobleza de los poseedores de la tierra, la inmensa mayoría de quienes eran aparceros o criados carecían del derecho

a voto. La evidencia de que el derecho a voto estaba severamente restringido la obtenemos al fijarnos en el hecho de que durante siglos las mismas familias de propietarios se han sucedido en el gobierno de las provincias vascas.

Aún siendo ésta la realidad, el presunto mito del igualitarismo vasco predominó hasta hace poco, y todavía el año 1878 se publicaba el famoso ensayo de Juan Mañe y Flaquer *El oasis vasco*. El País Vasco que allí se describía poco o nada tenía que ver con la realidad desnuda de los hechos. A mediados del siglo XIX, y al albur del romanticismo, hubo una profusión de publicaciones en las que se recreaba la mitología foralista y el carácter excepcional de los vascos. Escritores como Moguel, Astarloa, Navarro Villoslada, Araquistain o Trueba produjeron una literatura acorde con la mitografía foral y ayudaron a crear las bases de lo que algo mas tarde se conocerá como nacionalismo vasco. En efecto, Sabino Arana coronará toda la literatura romántica poniéndola al servicio de su proclama política.

En todo caso, cuando los foralistas y los primeros nacionalistas se referían al igualitarismo de los vascos, su concepto de igualdad nada tenía que ver con la ilustrada concepción de la igualdad en derechos de todos los ciudadanos. Los ideales de la libertad, igualdad y fraternidad, que fueron el lema de la Revolución Francesa y poseían el contenido que el pensamiento ilustrado le había conferido de la mano de Rousseau, Diderot o Voltaire, eran conceptos soportados en una nueva filosofía y estaban animados por un humanismo que proclamaba el carácter autónomo de la persona frente a la heteronomía que el absolutismo político y la teología establecieron hasta entonces. La igualdad de todos los hombres en derechos y en dignidad, sería el fundamento de la democracia y este fundamento fue resueltamente impugnado por quienes abogaban por los valores políticos y éticos del viejo régimen.

Frente al pensamiento ilustrado y su plasmación en la revolución francesa, el País Vasco conoció una autentica contrailustración que tuvo en la iglesia vasca su principal soporte. Es cierto que un puñado de nobles reunidos en torno a Xabier de Munibe y que se darían a conocer como los "Caballeritos de Azcoitia" participaban de las nuevas ideas de la ilustración, que habían podido conocer durante su formación en Toulouse, Burdeos y París, pero la Real Sociedad Bascongada de amigos del País, formada por ellos no desempeño la labor de punta de lanza que hubiera sido previsible; antes bien, los nobles reunidos en la Bascongada siempre tuvieron una visión elitista en sus propósitos y su loable tarea de educar a las futuras generaciones se limitó al restringido ámbito de sus familias. No es casual que el colegio por ellos creado en la villa de Vergara se denominara "Real seminario de nobles…". Los así llamados "***ilustrados***" vascos tuvieron que hacer frente a la hostilidad que sus ideas produjeron en un clero ultramontano y reaccionario que miró con desconfianza su tarea pedagógica hasta entonces ejercida, en exclusiva, por el clero. Ante la Ilustración y la Revolución francesa hubo un autentico movimiento de contrailustración que de la mano de los jesuitas primero y de otras órdenes, después, arremetió con fuerza contra la modernidad que la Ilustración suponía, impugnando con fuerza las nuevas ideas. En el país vasco-francés hubo una fuerte oposición a las ideas de la Ilustración, tan sólo comparable a la región de la Vendée. Fueron muy contados los clérigos que acataron la nueva constitución civil del clero y muchos atravesaran la frontera, incrementado así el número

de quienes se oponían a la modernidad. Por ejemplo, J.I. Moguel, el autor de *Peru Abarca,* que es un compendio de la ideología contra-ilustrada, acogió en su casa de Marquina a un cura vascofrancés que había huido para no firmar la constitución civil del clero.

Se puede afirmar que la moderna idea de la democracia representativa no alumbró en el País Vasco hasta la llegada del sufragio universal en el año 1890. En un primer momento el sufragio universal tan sólo se refería a los varones y no fue hasta el año 1931, con ocasión de la II República, cuando las mujeres tuvieron acceso al voto. Hasta finales del siglo XIX, la idea de democracia estaba lastrada por la herencia del Antiguo Régimen y fue determinante, para su plena vigencia política, el advenimiento del pensamiento socialista. En el País Vasco el nacionalismo era partidario de fórmulas con resabios corporativistas, y la demanda de la democracia sólo fue afianzándose paulatinamente. Todavía el año 1935, Aitzol, ideólogo y propagandista del nacionalismo, publicó el libro titulado *La democracia en Euzkadi,* en la que argüía a favor del voto corporativo y manifestaba su desconfianza para con el sufragio universal.

Aitzol, tristemente conocido por el fusilamiento del que fue objeto en las primeras jornadas de la guerra civil de 1936, era sacerdote y como tal daba continuidad a una saga de clérigos involucrados en la política vasca. Su antecesor más señero fue el canónigo donostiarra Vicente Manterola, que tuvo una importancia determinante en la segunda mitad del siglo XIX. Manterola fue elegido al Congreso de Madrid, donde compitió en sus brillantes intervenciones con Castelar, Manterola dirigió la revista *Semanario católico vasco-navarro,* de la que se nutrían tanto el clero como los notables carlistas. Manterola participó en la preparación del alzamiento que daría lugar a la II Guerra Carlista y formó parte del grupo de clérigos que trabajaron en los preliminares del Concilio Vaticano I. La Iglesia ultramontana del *Syllabus* y el retorno de la Inquisición tuvieron en la iglesia vasca sus partidarios, y se entiende así la rémora que las ideas democráticas padecieron en el País Vasco, habida cuenta de la influencia determinante del clero vasco en la sociedad vasca.

El ideal de *Euskaldun fededun* que sintetizaba la tipología del buen vasco surgió de las entretelas de la *Corografía* del Padre Larramendi y se plasmó en las misiones de Cardaberaz, Mendiburu y la escuela de misioneros de Zarauz, obteniendo su continuidad de la mano de Manterola y desembocando en las ideas más tamizadas de Aitzol. En el ideal del buen vasco, las ideas democráticas debían ser expurgadas y la plasmación del sistema democrático en el País Vasco siempre adolecerá del carácter un tanto "levítico", que obedece a la impronta clerical de sus difíciles inicios. El libro de Belen Altuna *El buen vasco* (2012) analiza con rigor la génesis de una ideología escasamente democrática, que estará en el origen del pensamiento nacionalista de finales de siglo. La impronta de la religión será una constante en el devenir ideológico y político de la historia del nacionalismo vasco.

Lo político y la política

Se habla de la democracia en el seno de una sociedad política, pero también se utiliza para significar una elección democrática de la asociación de vecinos o para hablar de los usos democráticos en el seno de un club deportivo. La democracia es, en este sentido, un término polisémico que designa una cierta

manera de organización donde el voto de la mayoría obtiene sentido. Sin embargo, el concepto de democracia, en sentido estricto, se refiere al modo de organización política que los humanos hemos adoptado en algunos momentos de nuestra historia. Democracia hace referencia a "lo político" y entendemos por "lo político" el modo en el que se instituye la sociedad. Lo político lo podemos entender como el ámbito en el que se ejerce el poder, pero también como el lugar donde es posible la libertad y se lleva a cabo la deliberación de los asuntos públicos. La deliberación supone la discusión de alternativas contrarias y, por lo tanto, lo político es, también, el espacio donde se produce le antagonismo entre posiciones adversas. El antagonismo es la razón constitutiva de lo político, pero el antagonismo en las relaciones humanas puede tener y tiene un desenlace de compromiso que satisfaga a los antagonistas.

La política sería, por otra parte, el conjunto de técnicas, usos y normas que tienden a regular el antagonismo esencial de las relaciones políticas. Norberto Bobbio al abordar la definición de la democracia distingue entre las técnicas de la democracia y los fundamentos de la democracia. Los fundamentos se ocupan del tema de la soberanía política y de lo que constituye la esencia "de lo político", mientras que las técnicas de la democracia hacen referencia a "la política". Utilizando otra terminología Chantal Mouffe se refiere a lo óntico para designar a la política, mientras que lo político sería lo ontológico.

El tema del antagonismo como fundamento de lo político, lo propuso Carl Schmitt al afirmar que la distinción entre amigo y enemigo constituye la esencia de lo político. El antagonismo como fundamento de lo político ocupa en Schmitt el lugar de un axioma y reviste las características de lo ontológico. Carl Schmitt afirma en el inicio de su tratado sobre el *Concepto de lo político* que muchos de los conceptos jurídicos y políticos utilizados en la modernidad corresponden a conceptos teológicos secularizados y, tal vez, para afianzar esta concepción subsidiaria de la teología afirma, el carácter absoluto del antagonismo.

Según Schmitt, la esfera de la política coincide con la esfera de la relación amigo-enemigo. Fundamentándose en esta definición, el campo del origen y aplicación de la política sería el antagonismo y su función consistiría en delimitar los campos del amigo de los del enemigo. Aunar a los amigos y combatir a los amigos, sería la función primordial de la política. A fin de fundamentar su aseveración, Schmitt cita los ámbitos de la estética y la moral, concluyendo que también estos campos se definen por el antagonismo entre lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo etc. Así afirma que "*La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción amigo, enemigo (…) en la medida en que no deriva de otros criterios, esta distinción se corresponde en el dominio de lo político con criterios relativamente autónomos, que proporcionan distinciones como la del bien y el mal en lo moral, la belleza y fealdad en lo estético etc.*" (p. 56). Observamos, aquí, que la política es considerada desde un punto unilateral y exclusivo, que es el particular antagonismo entre el amigo y el enemigo. Esta distinción con ser importante no agota, sin embargo, la complejidad del fenómeno político. Es cierto que la política tiene que ver con la conflictividad humana, pero dicha conflictividad, lejos de agotar el fenómeno de lo político, lo reduce a una concepción monista. Esta perspectiva de Schmitt tiene algo de principio absoluto que,

al modo del raciocinio teológico, fundamenta el edificio racional, aunque sin un fundamento empírico y positivo. Schmitt abunda en el carácter monista de su concepción política cuando afirma que "*la oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo*" (p. 59). Finalmente el antagonismo político extremo entre el amigo y el enemigo lo constituirá la guerra. La guerra tanto interna como externa.

Amigo/enemigo

Del antagonismo entre los humanos se han ocupado con anterioridad a C. Schmitt tanto Maquiavelo como Hobbes, pero en el caso de Schmitt resulta llamativa su concepción pesimista del carácter humano y de la sociedad. El pesimismo antropológico del que hace gala, en su razonamiento, tiene un transformo religioso que recuerda el antagonismo establecido por San Agustín entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres. En la concepción agustiniana, el hombre es un ser caído, incapaz de superar su contingencia pecadora. San Agustín desarrolló sus tesis en contraposición a los criterios de Pelagio, quien concebía al hombre en su positividad y resaltaba su innata capacidad para obrar el bien. C. Schmitt se reconoció deudor del pensador español José Donoso Cortés y de hecho fue él quien dio a conocer en Europa su pensamiento.

Donoso Cortés, marqués, diplomático y político nació en Don Benito (Badajoz) y heredó el título nobiliario del marquesado de Valdegamas. Estudió Derecho en las universidades de Salamanca y Sevilla. En 1832 se instaló en Madrid, donde publicó *Memoria sobre la monarquía*, de línea liberal-conservadora, y donde dio comienzo su actividad como periodista político. Recibió una fuerte influencia del filósofo italiano Giambattista Vico, introduciendo su estudio en lengua española. En 1833 ingresó en la Secretaría de Estado e inició su carrera política, que le llevó a ser secretario del gabinete y de la presidencia del Consejo en 1836, con el gobierno de Mendizábal. En 1837 fue elegido diputado por Cádiz y en 1840 marchó a Francia, poco antes de que fuese depuesta la regente María Cristina. Donoso se convirtió en hombre de confianza y agente de María Cristina y no volvió a instalarse en España hasta la caída de Espartero, en 1843, como diputado por Badajoz, por el partido Moderado. Apoyó a los isabelinos en la Guerra Carlista y participó en la reforma constitucional de Narváez en 1845.

Donoso contactó en Francia con movimientos católicos, y eso determinó su evolución hacia una actitud más ligada a la defensa del régimen tradicional. De hecho, es famoso por este vuelco hacia la tradición, a partir de 1848, en que llevó a la imprenta su famoso *Discurso sobre la Dictadura,* que contiene su teoría de la "dictadura del sable", una apología del gobierno fuerte, como consecuencia del caos que él atisbaba en la revolución de la modernidad. En 1851 salió a la luz su famosa obra *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, que supuso el salto a la filosofía política.

La reivindicación del cristianismo será un tema constante en la obra de Donoso Cortés. Frente a un mundo en el que los valores tradicionales se derrumban y el orden público es contestado por las masas emergentes, el político extremeño contrapone la estabilidad y la seguridad cognoscitiva que el cristianismo

ofrece. La duda y la confusión son el origen del desorden mental y social. Es por ello que Donoso Cortés es hostil al parlamentarismo en el que todo se discute y todo es opinable.

Es en su *Dircurso sobre la Dictadura* pronunciado en el Congreso, luego recogido en forma de opúsculo, donde el marques de Valdegamas arguye a favor de la dictadura y condena las prácticas parlamentarias. Su deriva ideológica, desde el liberalismo doctrinario a la reacción antiparlamentaria, fue progresiva aunque paulatina. Admite el recurso a la dictadura en situaciones "excepcionales" en las que la libertad está a punto de destruir la sociedad. No admite la equiparación entre pueblo y sociedad: "*Pueblo es la universalidad de los hombre considerados como seres físicos y extensos, en tanto que la sociedad, entramado de relaciones, es un ser moral, resultado de la armonía de las inteligencias y sólo puede ser una, idéntica, indivisible y perpetua al igual que el poder social, que es su acción*". O puede haber representación de esa sociedad popular; el único representante posible es el monarca. De ahí que Donoso Cortés propugne una monarquía burguesa, capaz de garantizar los intereses del monarca y de los propietarios: "*entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del gobierno*". Donoso Cortés se inclina por la dictadura contrarrevolucionaria que ponga en su sitio a la chusma popular.

Es en este punto de la reivindicación de la dictadura, donde Carl Schmitt engarza con el pensamiento de Donoso Cortés, de quien se confiesa seguidor, "*tan pronto como Donoso advierte que la época de la monarquía ha terminado porque ya no hay reyes* –escribe Schmitt en el año 1922– *y ninguno de ellos tendrá el valor de serlo sino por la voluntad popular, lleva su decisionismo a una conclusión; es decir pide una dictadura política. Ya para De Maistre latía una reducción del estado al factor decisión pura, que no razona, ni discute, ni se justifica, es decir, creada de la nada y absoluta (…) Donoso Cortés estaba convencido de que había llegado al instante de la lucha final; frente a lo radicalmente malo sólo cabe una dictadura y la idea legitimista de sucesión dinástica se convierte en tal coyuntura vacío legalista. Así los extremos opuestos de autoridad y anarquía pudieron enfrentarse con absoluta nitidez y constituir la clara antítesis antes mencionada*" (*Interpretación europea de Donoso Cortés.* Madrid, Rialp, 1952, p. 93).

Un siglo separa las palabras de Schmitt de los escritos de Donoso Cortés, y es legítimo preguntarse por la coincidencia intelectual de ambos personajes. No es muy frecuente el que un filósofo alemán del derecho fije su mirada en alguien que en España reflexionó sobre lo político en plena vorágine social y política a mitades del siglo XIX. Tal vez la complicidad de ambos pensadores resida en la situación extrema del que ambos parten a la hora de elaborar sus teorías políticas. Schmitt tiene en mente la crisis que padece republica de Weimar y Donoso, por su parte, vive con preocupación la descomposición política de España y la crisis del liberalismo que culmina con la revolución de 1868. Ambos parten de situaciones críticas que les conducen a la búsqueda de soluciones extremas.

En ambos autores destaca la denuncia del parlamentarismo como modelo político, y entienden la democracia representativa como un régimen que es victima de sus propias contradicciones y conduce, en definitiva, a la anarquía. Conciben al monarca como el líder natural que se identifica con el pueblo y esta legitimado para la toma de decisiones. La prevalencia de

la decisión sobre la discusión política los impele a formular un decisionismo capaz de encontrar salidas al conflicto constitutivo de la sociedad. La buena política requiere de la toma de decisiones por parte del monarca, decisiones que encuentran su legitimidad en el poder intrínseco al monarca. Con estos antecedentes teóricos no es de extrañar que Donoso terminara por hacer la *laudatio* de la dictadura en el Congreso de Madrid y que Schmitt apoyara al III Reich y viera en Hitler y Mussolini, arquetipo del líder capaz de decidir. Schmitt asiste al hundimiento de Alemania tras la I Guerra Mundial y observa la ruina de la sociedad alemana que a duras penas puede pagar las onerosas contrapartidas impuestas por los aliados. Son momentos excepcionales para Alemania y es desde esa excepcionalidad como Schmitt concibe su decisionismo político.

Carl Schmitt se afilió al partido nacional-socialista alemán, pero su más apreciado modelo no era otro que Mussolini. El jurista alemán lo visitó en su palacio de Piazza Venecia, donde pudo manifestarle su admiración. También manifestó su entusiasmo al régimen franquista, que con tanta frecuencia hecho mano del estado de excepción.

Fue uno de los pensadores más influyentes del siglo XX, aunque sus seguidores no siempre lo citen. Su influencia alcanzó a los *neocons* americanos de la época de Reagan y Bush. Hoy en día son nuestros nacionalistas quienes, sin mencionarlo, ponen en practica sus ideas. Ven compatible su decisionismo con la democracia, pero llevado a su extremo, el decisionismo, es constitutivamente antidemocrático.

Fue Carl Schmitt quien, tomando pie en el pensamiento conservador de Donoso Cortés y Maistre, formuló la teoría del decisionismo en el que se sustenta el derecho a decidir de los remozados nacionalismos de Euskadi y Cataluña. El decisionismo consiste, en breve, en la preeminencia de la voluntad sobre el derecho. Haciendo suya la frase del *Leviathan* de Hobbes "*auctoritas non veritas facit legem*" postuló la preeminencia del la autoridad sobre la verdad.

Fue el mismo C. Schmitt quien formuló la teoría de que era el estado de excepción lo que verdaderamente constituía la esencia de la soberanía. Es decir, solamente el soberano es capaz de establecer la excepción sobre la que ulteriormente se erige la nueva legitimidad. El nacionalismo catalán, como ya en su día lo intentó el nacionalismo radical vasco, pretende establecerse en la excepcionalidad, como instancia legitimadora de su voluntad de escisión. ETA no lo consiguió por la violencia terrorista, pero el nacionalismo catalán pretende lograrlo con el desbordamiento popular, inducido desde las élites políticas. En el fondo de la cuestión, lo que asoma es la frontal oposición entre los usos de la democracia deliberativa y el decisionismo unilateral, que busca el conflicto para asentar la excepcionalidad, como partera de la soberanía política. Este estado de excepción, como origen de la legitimidad soberana, pretende dejar en suspenso la vigente norma constitucional, apelando a otra legitimidad que tendría su origen en la necesidad absoluta de formular la soberanía de la nación catalana.

C. Schmitt concebía la democracia como algo esencialmente antiliberal. Él afirmaba que la democracia consistía en la identidad entre gobernantes y gobernados, lo cual supone necesariamente la homogeneidad, es por ello que afirmaba que ***"el poder político de una democracia estriba en saber eliminar o alejar lo extraño y lo desigual, lo que amenaza la homogeneidad"***. Para Carl Schmitt ni el nazismo, ni el bolchevismo eran regímenes no democráti-

cos. En su opinión, la dictadura es el auténtico vehículo de la unidad popular. El pensamiento político de Schmitt es también hondamente anticonstitucional; siempre estuvo fascinado por lo excepcional, lo no organizado, lo irregular. El territorio ordinario de la política es la crisis, dirá evocando a Friederich Nietzsche. No puede aspirarse a la domesticación de la política. Ésta no puede someterse nunca a reglas fijas.

Agonismo y democracia

El planteamiento de que lo político se reduce, en última instancia, al conflicto entre amigo/enemigo ha tenido honda repercusión en la filosofía política. Tal vez sea su radicalidad lo que explica la vigencia de Schmitt aún en nuestros días. Muchos de los pensadores políticos de nuestros días se han visto obligados a tomar partido en torno a las ideas de Schmitt. Blumenberg, Arendt, Adorno, Derrida y Habermas han reflexionado y criticado las posiciones de Schmitt, pero tal vez sea la pensadora belga Chantal Mouffe quien, en su obra *El retorno de lo político,* mejor contrarresta el pensamiento de Schmitt gracias a su teoría del agonismo, que enfrenta al antagonismo cuasi-ontológico schmittiano.

Hemos mencionado ya que el eje principal de la teoría política de C. Schmitt consiste en la constatación del antagonismo fundamental entre amigo/enemigo. Para Chantal Mouffe, sin embargo, aún siendo irreductible el antagonismo, este se puede convertir en agonismo si logramos conseguir que el enemigo se convierta en adversario, "sólo si se reconoce la inevitabilidad intrínseca del antagonismo se puede captar la amplitud de la tarea a la cual debe consagrarse toda política democrática…". El compromiso fundamental para la reflexión política consiste en examinar cómo es posible realizar ese desplazamiento a fin de transformar el enemigo en adversario (p. 13). La palabra agonismo es un término utilizado en medicina y, más concretamente, en la bioquímica. El término agonista proviene del griego ἀγωνιστής, combatiente, luchador. Un agonista es un contendiente químico.

El concepto de agonismo puede parecer más o menos alambicado o incluso puede no parecer pertinente por la connotación negativa de la palabra "agonía", pero en el sentido en el que lo utiliza Mouffe el agonismo viene a significar la sustitución de las armas, en el campo de batalla, por el voto. Para fortalecer y explicitar la metáfora del agonismo Chantal Mouffe cita a Elías Canetti quien en *Masa y Poder* indica cómo el sistema parlamentario explota la estructura psicológica de los ejércitos en lucha y escenifica un combate en el que se renuncia a matar para adoptar la opinión de la mayoría a la hora de decidir quién es el vencedor. Según él, «*el voto sigue siendo el instante decisivo, el instante en que uno se mide realmente. Es el vestigio del encuentro sangriento que se imita de distintas maneras, amenazas, insultos, excitación física que puede llegar a los golpes y al lanzamiento de proyectiles. Pero el recuento de votos pone fin a la batalla*» (Elias Canetti: *Masse et puissance*. París: Gallimard, p.200).

El tema del enemigo convertido en adversario lo entendemos bien en el País Vasco, si nos atenemos a la experiencia política habida en las últimas décadas. En efecto, todavía en el año 1998, siendo J. J. Ibarretxe lehendakari, otra vez, se intentó la articulación de un frente *abertzale* auspiciado por el Pacto de Lizarra, que despertó la fiebre soberanista que sólo acabaría tras la firme oposición del Tribunal Constitucional y la perdida del gobierno vasco por parte del PNV. Con ocasión del pacto de

Lizarra, los vascos vislumbramos la cara peor del nacionalismo que sumó sus fuerzas, previa calificación del constitucionalismo vasco como enemigo del pueblo vasco. Fueron días de exclusión y lamentable crispación, en los que la ciudadanía vasca se polarizó y dividió con grave quebranto de la convivencia democrática.

Observamos que la declaración de enemigos por parte del nacionalismo se inserta directamente en la teoría de C. Schmitt y verbaliza el carácter no democrático de dicho pensamiento. ETA declaró el 20 de Octubre de 2011 su renuncia a la violencia y con ello la "enemistad" antes declarada se convertía en manifestación civil y pacífica, incluso en su precaria realidad. En palabras de Canetti las balas y las pistolas son sustituidas por el voto. Supone un gran avance, pero aún restan los vestigios de una guerra cruenta en la que una parte de la población vasca era considerada "enemiga". La aceptación de la democracia pluralista, por parte del nacionalismo vasco, supone la distinción categórica entre "enemigo" y "adversario". Ello significa que en el interior del «nosotros» que constituye la comunidad política, no se verá en .el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. Se combatirán con vigor sus ideas, pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas.

Sin embargo, en buena lid democrática, la categoría de «enemigo» no desaparece, pues sigue siendo pertinente en relación con quienes, al cuestionar las bases mismas del orden democrático, no pueden entrar en el ámbito de los iguales. En el frontispicio de la *Paz perpetua*, E. Kant escribió que la paz era imposible, si alguno de los contendientes al firmarlo lo hacía con alguna reserva mental. En este sentido podemos afirmar que el nacionalismo en tanto en cuanto alimente alguna reserva mental a cerca de la convivencia democrática se convierte en "enemiga" de la paz y de la convivencia.

Desde la perspectiva de Mouffe "*La existencia del pluralismo implica la permanencia del conflicto y del antagonismo*", pero ello no significa que la democracia sea imposible, contrariamente a lo que Schmitt y Donoso pensaban. La democracia pluralista reconoce la dimensión antagónica de lo político, razón por la cual sólo es posible protegerla y consolidarla, si se admite con lucidez que *la* política consiste siempre en «domesticar» la hostilidad y en tratar de neutralizar el antagonismo potencia! que acompaña toda construcción de identidades colectivas. *"El objetivo* –nos dice Mouffe– *de una política democrática no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en movilizarlas y ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos agonísticos que favorecen el respeto del pluralismo"* (op. Cit. P.14*).*

Carl Schmitt pensaba, como Donoso Cortés, que la antigua identidad entre el monarca y el pueblo se había difuminado con la caída del Antiguo régimen y el advenimiento de la democracia parlamentaria, que es su mejor consecuencia política. Con el liberalismo político se rompe el marco teológico-político que identificaba a gobernantes y gobernados y nace una nueva forma de sociedad que tiene en el pluralismo su característica más señera.

Las ideologías totalitarias como el nazismo y el fascismo trataron de sustituir el antiguo marco teológico-político entronizando a la clase o a la raza en el lugar que ocupaba el rancio dios anterior a la Ilustración. También el nacionalismo en tanto en cuanto recurre a sustituir a dios por la nación o el pueblo étnico posee rasgos totalitarios. Todas estas ideologías y las subsiguientes formulaciones políticas recurren

al binomio amigo/enemigo para estructurar el ámbito de lo político y de la política. Este rechazo del pluralismo constitutivo de la sociedad moderna y de sus instituciones políticas tiene consecuencias funestas e históricamente han dado lugar a regímenes totalitarios.

El pluralismo democrático ha de ser capaz de reformular el antagonismo estructural de las sociedades modernas en agonismo. La lucha a muerte que el antagonismo provoca ha de dejar paso al agonismo que ve un adversario en el otro, que es elemento estructurante de la propia identidad. El agonismo lleva implícito el reconocimiento del otro aunque se disienta de él. La democracia es el lugar donde los valores que comporta la convivencia, constituyen su esencia. La democracia son las técnicas, pero son también los valores que la humanidad ha atesorado en el camino de la progresiva autonomía humana.

Democracia formal y democracia sustancial

Claude Lefort opina que el poder "*está ligado a la imagen de un lugar vacío, imposible de ocupar, de modo que los que ejercen la autoridad pública nunca pueden aspirar a apropiarse de él*". (Claude Lefort (1986): *The Political Forms of Modern Society*. Oxford, p.279). En efecto, la identidad entre gobernados y gobernadores ha saltado por los aires con la democracia moderna y percibimos a la democracia como algo gaseoso sin perfiles definidos, ni contenidos obvios. De algún modo, los derechos humanos han ocupado el lugar del antiguo dios que era el origen de la legitimidad, pero la democracia liberal ha renunciado a una filosofía política explicita que fundamente su legitimidad. Es éste, tal vez, uno de los valores principales de la moderna democracia; es decir, el concebir a la democracia como una institución imperfecta y en continua revisión y apertura. La democracia es perfectible en esencia, pues no parte de una verdad inequívoca que la fundamente. Algunos se han referido a la igualdad o a la dignidad humana como principios reguladores de la democracia y otros a la idea de la libertad personal, pero qué duda cabe que la moderna democracia no se agota ni en la dignidad humana ni en su libertad.

Al abordar la definición de la democracia, en su libro *Derechos y garantías*, Luigi Ferrajoli se refiere a la democracia formal y a la democracia esencial, y no es que lo haga por el prurito aristotélico de diferenciar la forma del objeto, sino que trata de describir la interacción existente entre las formas que la democracia adquiere y la sustantividad de su contenido. A veces, se suele precarizar la democracia, reduciéndola a sus formas, como si tan sólo se tratara de aplicar las técnicas del voto y del juego de mayorías y minorías, pero la democracia es mucho más que un método para arbitrar el comportamiento de los humanos; la democracia es, también, la larga historia que durante 2.600 años se ha desarrollado a través de múltiples vicisitudes. Desde la Grecia de Pericles hasta las modernas constituciones democráticas, la historia ha fraguado una cultura democrática que constituye el fundamento y la esencia de la democracia.

La democracia en su esencia es la cultura democrática que ha modelado nuestras sociedades plurales y modernas. La cultura democrática, a su vez, se ha materializado en lo que denominamos los derechos fundamentales que son los que configuran la base y la arquitectura del sistema democrático.

Es fundamental el que regresemos a los fundamentos de la democracia tanto en su aspecto esencial como procedimental, debido a

las diversas crisis de las que es hoy objeto el sistema democrático en la actualidad. Hay, al menos, cuatro vertientes en la crisis del actual modelo democrático que identificamos como democracia parlamentaria.

La primera de las crisis es la de la legalidad y por ello entendemos la dificultad creciente de la aplicación del principio de legalidad, que tiene su mejor expresión en la corrupción galopante que afecta a nuestras sociedades. Esta **crisis de legalidad** tiene, además, en el caso del País Vasco un aspecto particular que consiste en el cuestionamiento de la legitimidad constitucional por parte de las formaciones nacionalistas en su globalidad. Tras la derrota del nacionalismo terrorista, por parte del estado de derecho, no se termina de aceptar la legalidad vigente por parte del nacionalismo en su conjunto y se prefiere hablar de justicia transicional y otras tipologías del derecho, que ponen en cuestión la legitimidad de las leyes y con ello cuestionan la legalidad vigente. Esta crisis de la legalidad afecta muy directamente a la crisis de la democracia.

La segunda de las crisis es la **crisis del estado social de derecho**. La crisis económica que padecemos desde el año 2008 se ha convertido en una crisis sistémica que afecta a uno de los puntales de la democracia europea, que no es otro que el de los derechos positivos, establecidos tras la II Guerra Mundial y que hoy identificamos bajo el epígrafe de estado del bienestar. La educación, la asistencia sanitaria o las prestaciones de la seguridad social son otros tantos derechos sociales que se ven sometidos a cuestionamientos diversos, pero que tiene en común la creciente ineficacia en la aplicación de los mencionados derechos.

En tercer lugar asistimos a una **crisis del Estado nacional,** que por su obviedad resulta evidente en estos inicios del siglo XXI. Los viejos estados nacionales configurados a partir del siglo XVIII se ven cuestionados por la volatilidad de la soberanía y las múltiples implicaciones del derecho internacional y supranacional. En Europa asistimos al hecho de la simultánea construcción de una constitución europea y de una deconstrucción de las constituciones nacionales. Podríamos decir que Europa se halla inmersa en una etapa constituyente, mientras que los viejos estados nacionales tratan de adaptarse a una cesión progresiva de su soberanía. Esta evidente fractura entre lo que está naciendo y lo que todavía persiste en su ser, tiene en el caso vasco la excusa perfecta para que desde el nacionalismo se cuestione no sólo la legitimidad de lo que es aún vigente, sino también la oportunidad de otras legalidades intermedias, entre una Europa cuasi-confederal y una España prácticamente federal. Esta crisis del Estado nacional provoca un debilitamiento del constitucionalismo, al haberse desplazado los antiguos centros de poder. Como ejemplo práctico de lo antedicho, cabe referirse a la recurrente apelación del nacionalismo a los tribunales europeos tratando de enfrentar la legitimidad nacional con la europea. Los recursos al tribunal de Estrasburgo (doctrina Parot etc.) por parte del nacionalismo vasco constituyen un claro exponente de la crisis del estado nacional en su vertiente jurídica.

Las tres crisis anteriormente mencionadas confluyen en una cuarta que Luigi Ferrajoli identifica como la **crisis de la democracia**, cuya descripción realiza como sigue, "*La multiplicidad de las funciones exigidas al Estado social, la inflación legislativa, la pluralidad de las fuentes normativas, su subordinación a imperativos sistémicos de tipo económico, tecnológico y político y, por otra parte, la ineficacia de los*

controles y los amplios márgenes de irresponsabilidad de los poderes públicos generan una creciente incoherencia, falta de plenitud, imposibilidad de conocimiento e ineficacia del sistema jurídico. De aquí se seguiría un debilitamiento de la función normativa del derecho y la quiebra de la quiebra de sus funciones de límite y vinculo para la política y el mercado, y, por tanto, de garantía de los derechos fundamentales, tanto de libertad como sociedad" (1999, pág. 17).

Esta crisis de la democracia, en su plasmación actual denota, de algún modo, también la crisis de la razón jurídica, que tiene en el caos normativo y las acusaciones de falta de legitimidad su talón de Aquiles. El estado de legalidad difusa al que asistimos en temas como el del mercado o el de la protección de la intimidad, que las nuevas tecnologías han agudizado, nos debería obligar al asentamiento de lo que constituye la esencia de la democracia y determinar las nuevas formas que la democracia debe implementar. Para ello es útil definir la esencia de la democracia y perfilar sus formas. Esta tarea pendiente obedece a lo que L. Ferrajoli define como la conquista más importante del derecho contemporáneo y que, en suma, consiste en "*la regulación del derecho positivo mismo, no sólo en cuanto a las formas de producción (jurídica) sino también por lo que se refiere a los contenidos producidos"* (1999, pág. 19). La regulación, por tanto, ha de tener en cuenta el doble factor de la esencia de la democracia y las reformas jurídicas que históricamente reviste.

La esencia de la democracia no es otra cosa sino la dimensión sustancial del Estado de derecho. Los derechos fundamentales son el principio que articula la nueva igualdad del hombre contemporáneo. Esta igualdad es una igualdad en derechos. Estos derechos esenciales se distinguen de cualquier otro derecho por su doble característica de su universalidad y de su inalienabilidad. Estos derechos no pueden ser objeto de mercadeo ni de decisión política. La constitucionalización de estos derechos fundamentales es lo que confiere su dimensión sustancial a la democracia.

Son derechos fundamentales aquellos que son universales e indisponibles que figuran en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y en los pactos internacionales de 1966, así como en el resto de los pactos sobre derechos humanos establecidos en el ámbito internacional. La paz, la igualdad y la defensa de las minorías serán criterios meta-éticos y meta-políticos a la hora de la concreción de los derechos fundamentales.

Los derechos fundamentales son el suelo y el techo establecidos a las democracias y no pueden ser violados por ninguna mayoría de votos. Ni siquiera la unanimidad puede suspender ni violar los derechos fundamentales. Ninguna decisión política puede obviar o soslayar los derechos fundamentales, contrariamente a lo que pretende el decisionismo de C. Schmitt y de cuantos proclaman un supuesto derecho a decidir desvinculado de la legalidad.

El derecho a decidir que esgrimen algunos nacionalismos para fundamentar un proceso constituyente, que les conduciría a la autodeterminación y a la escisión unilateral, carece de todo valor normativo en tanto en cuanto se sitúa en el extrarradio de los derechos fundamentales. Los derechos fundamentales lo son porque, según reconoce el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, tienen un nexo con la paz. La paz comprende, a su vez, el derecho a la vida y a la integridad personal así como los derechos civiles y polí-

ticos. La igualdad es otro de los nexos de los derechos fundamentales.

El derecho a decidir, que los nacionalistas catalanes o vascos proclaman, olvida o soslaya los nexos de la paz y de la igualdad, al preferir el ejercicio de un supuesto derecho, en detrimento de la legalidad constitucional que ampara a los ciudadanos. Ningún acto político puede ignorar la esencia de la democracia ni poner entre paréntesis (estado de excepción) la legalidad si pretende ser democrático. Ni una mayoría, ni siquiera la unanimidad, están por encima de los derechos fundamentales del hombre y del ciudadano que ampara una constitución democrática.

No obstante, es obvio que hay una cierta distancia entre el ser y el deber ser de la democracia. La constitución, por si misma, es una bella utopía que es imposible cumplir en todos sus extremos. Siempre habrá desigualdad e injusticia allí donde exista una construcción política realizada por los hombres, pero ello no obsta para que la constitución democrática actúe como referencia última.

Las democracias reales que conocemos siempre son perfectibles y sus carencias no son sino el lapso que media entre el ser y el deber ser de los derechos fundamentales. Hemos definido lo político y la política como aquello que constituye y regula el antagonismo constitutivo del género humano. Incluso cuando reducimos el antagonismo al agonismo pluralista, aún entonces los vicios de la democracia seguirán produciéndose. Luigi Ferrajoli refiere que "*una concepción sustancial de la democracia, garante de los derechos fundamentales de los ciudadanos y no simplemente de la omnipotencia de la mayoría, requiere que se admita la posibilidad de antinomias y lagunas generadas por la introducción de límites y vínculos sustanciales*" (op. Cit. Pág. 25). Los vínculos y limites a los que Ferrajoli se refiere no son otros que el de la paz y el de la igualdad.

Las garantías a las que Ferrajoli alude son las técnicas previstas por el sistema democrático para reducir la distancia que medía entre el ideal y la realidad constitucional. Entre la normatividad y la eficiencia.

Los jueces y el Tribunal Constitucional deben proteger y amparar, al ciudadano, de los excesos o de los defectos del estado des derecho. Los jueces han de hacer prevalecer la esencia de la democracia frente al abuso normativo de la democracia formal. La constitutiva independencia de los jueces con respecto al legislativo y al ejecutivo, es en el última instancia la garantía de la prevalencia de la democracia esencial, sobre la formal. Para el pleno ejercicio de los derechos fundamentales se requiere la independencia de quienes han de arbitrar sobre los mismos. La independencia judicial es, por lo tanto, lo que legitima al poder judicial para poder hacer posible la igualdad de derechos de los ciudadanos. Los jueces, en este sentido, han de estar por encima de las mayorías políticas contingentes y han des ser capaces de inhabilitar aquellas actuaciones políticas que menoscaban los derechos fundamentales. En España y Euskadi, estamos lejos de alcanzar la independencia de los jueces.

Democracia directa y democracia representativa

Cuando mencionamos la palabra democracia en nuestra mente evocamos un parlamento o el acto de votar. Esta figuración, sin embargo, no siempre se ha correspondido con la palabra democracia. Norberto Bobbio dice que "*en su uso descriptivo, por democracia los antiguos*

entendían la democracia directa; los modernos, la representativa" (*Teoría General de la política*, Trotta, Madrid, 2009, pág. 401). Nuestra democracia, en efecto, es representativa y se articula mediante el voto, eligiendo a nuestros representantes en el parlamento. De algún modo, podemos decir que nuestra democracia es un sistema de poder delegado, en el que transferimos a nuestros representantes, el poder de decidir y actuar en nuestro nombre. El voto lo utilizamos no para decidir nosotros mismos, sino para elegir a aquel que de decidir en nuestro nombre.

La función primordial del voto es la elección de nuestros representantes, por lo que lo esencial de la democracia se materializa en la selección de los dirigentes que nos han de representar. Se entiende bien el desencanto de no pocos cuando conciben el voto y la democracia como un acto épico en el que las decisiones son tomadas por cada uno de los ciudadanos. La democracia moderna ha habilitado unos usos democráticos, en los que la democracia directa ha quedado relegada al voto con el que delegamos parte de nuestra capacidad de decisión. Otra cosa era la democracia en sus inicios cuando Pericles cantaba las excelencias del voto directo.

La figuración del voto en la democracia griega de hace 2.600 años la situamos en una plaza o foro donde los ciudadanos se hallan reunidos para tomar las decisiones sobre el gobierno de su ciudad. En aquel entonces el *demos*, es decir, el pueblo, era quien decidía directamente sobre los asuntos públicos. Con el paso de los siglos el demos ha pasado a significar el conjunto de la ciudadanía de un estado o nación, y la democracia significa, en la actualidad, el sistema político articulado sobre la voluntad de la mayoría expresada por los votos.

Platón en su famoso dialogo *Protágoras* afirma que Júpiter distribuyó el arte de la política entre todos los ciudadanos, y es por ello que los ciudadanos están todos habilitados para hablar y tomar las decisiones que incumben a su ciudad, de lo contrario la ciudad no existiría. En este sentido se afirma que la política es un patrimonio de todos los ciudadanos y es una ciencia que todos los ciudadanos poseen de modo innato.

Existen en la actualidad no pocos nostálgicos del voto directo y de la democracia directa que ponen en tela de juicio la justeza de la democracia representativa. Aluden para ello la corrupción de la clase política y la existencia de una "casta" que ha vampirizado el poder de la mayoría. Sin embargo, la historia nos demuestra que no es algo evidente la bondad de la democracia directa, que no siempre posee las garantías óptimas a la hora de decidir. En estos días en los que en Cataluña y el País Vasco se exalta el "derecho" a decidir como la más pura pulsión democrática, se reivindican las virtudes de la democracia directa y se postula la fórmula del referéndum, como la más pura de las técnicas democráticas, no es en absoluto evidente el que las opciones binarias o simples del sí o del no sean las más democráticas. En efecto, la formación de la voluntad mayoritaria tiene mejores cauces para lograr articular la voluntad mayoritaria. La democracia representativa es una de ellas.

El que el sistema dominante en nuestra democracia sea la representativa no descarta el hecho de que ésta se pueda complementar con la participación popular directa. Montesquieu afirmaba que el pueblo que ejerce el poder supremo debe hacer por sí mismo todo que pueda hacer de modo correcto y, lo que no pueda, lo ha de delegar en sus representantes. Al realizar dicha afirmación, Montesquieu se refería a las experiencias democráticas habidas en la

antigüedad, pero posiblemente no hubiera formulado dicho aserto, si hubiera conocido la complejidad de las sociedades modernas y el complejo modo en el que se forma la decisión de las mayorías.

El que Platón afirmara que Júpiter había repartido la ciencia política a todos los humanos por igual no significa que todos tengamos la misma capacidad de elegir con justeza en asuntos complejos e inéditos que requieren una gran información e incluso especialización técnica. Asuntos como los de la biomedicina, u otros, desafían la capacidad de discernimiento de la mayoría y es por ello preferible elegir a quienes mejor preparados y más doctos puedan elegir en representación nuestra.

Por otra parte, la democracia en las ciudades griegas excluía del voto a los esclavos y a los pobres. También en la antes referida democracia "vasca" de la foralidad, quienes carecían de bienes raíces o fueran analfabetos quedaban excluidos del voto. También Maquiavelo excluía del voto a los sirvientes, ya que quienes siempre se habían dedicado a obedecer difícilmente podían acomodarse al mando.

En todo caso, la democracia directa requería un ámbito muy reducido para poder a cabo el ejercicio democrático. Una plaza, un foro e incluso una ciudad pueden ser ámbitos idóneos para el ejercicio del voto, pero en las actuales dimensiones del estado donde es imposible conocerse los unos a lo otros Rousseau optaba por la democracia representativa.

Demos, pueblo y ciudadanía

La adopción del sufragio universal como sistema de voto es, sin duda, uno de los grandes pasos de la humanidad. Con el derecho a voto de todos se acabó con el "elitismo" electivo del que gozaban las clases superiores con grave quebranto del principio de igualdad. En este sentido, es digno de mención el que autores como Gauchet o el mismo Bobbio señalan la concepción cristiana del hombre como el requisito fundamental para la emergencia del voto universal; no debido al hecho de que la iglesia postulara este derecho o fuera amiga de los sistemas democráticos, sino más bien y, a pesar de ella misma, por la idea de la igual dignidad y el hermanamiento en Dios de todos los humanos que el cristianismo ha profesado durante siglos.

Concretamente en el País Vasco, la Iglesia, o mejor una gran parte de su clero, ha mirado con frío desdén el hecho democrático, que en Europa ha sido imparable desde, al menos, 1789. Con ocasión de la Ilustración y de la Revolución francesa después, la Iglesia se cerró a cualquier atisbo de modernidad y durante todo el siglo XIX luchó sin descanso para demonizar a la democracia y a los usos democráticos. Como prueba de dicha inquina, basta con recordar las dos guerras civiles (también, llamadas carlistas) que se produjeron en el País Vasco para evitar, entre otras cosas, la llegada de la modernidad y la democracia que ella postulaba. Si bien la Iglesia, en su conjunto, actúo para retardar la llegada de los tiempos modernos, el País Vasco se convirtió en el bastión del antiguo régimen y en el oasis de la teocracia. Lo cierto es que la supuesta faz "popular" de la Iglesia vasca se casa mal con la realidad del ejercicio antimoderno por su parte. A veces, se ha aducido el uso del euskera como prueba de la cercanía de la Iglesia para con el pueblo, pero se olvida que el uso del euskera era funcional y estaba al servicio de la principal tarea de crear un valladar sanitario frente a las nuevas ideas de la libertad y la igualdad.

Frente a la filosofía liberal que inspira el sufragio universal, en el País Vasco se ha cultivado la idea organicista tan querida al romanticismo alemán que, inspirándose en Aristóteles, afirmaba que el hombre es un animal social, desde su nacimiento en el seno de una sociedad natural como es la familia. Esta idea estará en la génesis de la teoría organicista que casa perfectamente con la ideología foral en la que el voto estaba limitado a los cabeza de familia. Esta idea organicista ha contribuido, de un modo decisivo, a crear y mantener el concepto de pueblo como "contenedor" de las familias. José Ariztimuño "Aitzol" en su obra ya mencionada y J.M. Barandiaran en sus múltiples escritos abogaron por la defensa de la familia como elemento nuclear de la cultura tradicional y de los usos "políticos" de la peculiar democracia de los vascos. La familia es el pueblo *in nuce*; es la comunidad política en pequeño. Para el pensamiento organicista, el "pueblo" tiene primacía sobre la ciudadanía. Sin embargo, en la democracia representativa el sujeto de la soberanía no es el pueblo, sino la ciudadanía.

El concepto de *demos*, entendido en su acepción primitiva de "pueblo", tiene vigencia entre nosotros de la mano del nacionalismo vasco. Son los nacionalistas quienes insisten en hablar del "pueblo vasco" como entidad política que, por serlo, tendría unos supuestos derechos para culminar su esencia de pueblo y convertirse, así, en un Estado vasco. Ello presupone la existencia de un ente de carácter ontológico, igual a sí mismo, que prevalece ante cualquier otra consideración o razón política. Para fundamentar semejante realidad, el nacionalismo arguye la existencia histórica de una entidad cultural que abarca, al menos, los territorios donde actualmente se habla el euskera o bien lo hablaron en su día. El fundamento cultural del "pueblo vasco", es en efecto, una constatación empírica sustentada en el hecho de su singularidad idiomática, así como en la cultura tradicional, constituida por antiguos usos de la economía pastoril, rural y marítima. El folklore es, también, un elemento de dicha cultura tradicional.

A estas alturas, nadie discute la vigencia de una realidad cultural y antropológica que el romanticismo alemán del siglo XIX creyó constitutivos del *volk* o pueblo. Herder, Fichte y Wagner, entre otros, dieron vigencia y notoriedad al término de *volk,* que fue asumido con entusiasmo por los nacionalismos catalán y vasco del siglo XIX. El movimiento, que tuvo una enorme vigencia en Alemania, poseía una fuerte carga sentimental y su basamento lo constituía un nutrido cuerpo de creencias, mitos y postulados irracionales que daban soporte a la idea de "pueblo", como entidad natural e indiscutible que poseía el derecho natural de constituirse en estado.

En el caso vasco, se añadió al cúmulo de datos culturales el hecho de una especificidad racial, que obtuvo de la mano de Sabino Arana Goiri, fundador del nacionalismo vasco, el carácter de fundamento teórico de la nación vasca. Si bien se consideraban importantes las constataciones de la antropología cultural, la raza acaparó el foco de interés inicial. Poco a poco y a tenor de la evolución política de Europa y del desprestigio político de las ideas racistas, la raza vino a ser un elemento importante pero no primordial para el nacionalismo vasco. Ya antes de la Guerra Civil de 1936 se comenzó a ponderar los aspectos específicamente culturales y, sobre todo, se tuvo cuenta al idioma como eje vertebrador del concepto de pueblo vasco. Lo que no decayó, fue la idea de la preexistencia del pueblo vasco, anterior

a las vigentes instituciones políticas de España. Esta idea adquirió muy pronto el carácter axiomático que aún conserva en los idearios del nacionalismo vasco y determina las relaciones políticas en virtud de su aceptación o no. Negar la existencia del "pueblo" vasco es para un nacionalista vasco negar la razón de ser de lo político y la política.

Los problemas, sin embargo, afloran a la hora de determinar qué es lo que en pleno siglo XXI puede entenderse por "pueblo vasco". ¿Es el pueblo vasco, el conformado por las tres provincias autónomas englobadas en entidad vasca denominada Euskadi? O más bien, ¿es el pueblo vasco el conformado por las provincias españolas que poseen o han poseído el euskera, con la inclusión de Navarra? O por el contrario ¿el pueblo vasco es el que conforman las siete provincias –tres en Francia y cuatro en España– que se ha denominado como el *Zazpiak bat*? Inicialmente el movimiento nacionalista comprendía tan sólo a la provincia de Bizkaia, pero paulatinamente la idea de "pueblo vasco" llegó a abarcar a toda Euskal Herria, es decir, el ámbito geográfico vinculado al euskera.

Para el común de los nacionalistas vascos, el pueblo vasco es una realidad escindida en dos partes de las que una se sitúa en el estado español y la otra en Francia. A algunos les parece baladí el hecho de que las actuales siete provincias vascas se encuentres insertas en tres administraciones distintas y en dos estados diferentes; para ellos lo primordial sigue siendo el hecho indiscutible de la preexistencia y permanencia del "pueblo" vasco. Sin embargo, en los parámetros actuales de la historia política y de la realidad democrática de los estados europeos, el pueblo ha dejado de tener el carácter antropológico y biológico que tuvo en el siglo XIX. Actualmente, la soberanía no reside en el pueblo, sino en los individuos que, como ciudadanos, componen la sociedad democrática. El término de "pueblo" es hoy un concepto ambiguo que no sirve para denominar a quienes componen una colectividad democrática. El de "pueblo" es una metáfora engañosa que ya no comprende la plural complejidad de las naciones modernas. Bobbio apunta de manera precisa la contingencia del concepto "pueblo" y sus múltiples servidumbres cuando dice que, "*Siempre se ha hablado de pueblo, comenzando por el "populus" romano para pasar al pueblo de las ciudades medievales y llegar a los gobiernos populares de la época moderna, aun cuando los derechos políticos pertenecían a una minoría de la población… El pueblo ha sido considerado soberano incluso cuando los que participaban en el poder político eran una minoría de la población*" (Op. Cit. 410). En efecto, incluso cuando no existían vestigios del sufragio universal y existía la esclavitud para una parte de los habitantes, se habló del pueblo en el sentido del *demos*. Hablar hoy del pueblo vasco preexistente, como concepto político, no deja de ser una antigualla predemocrática.

En las democracias modernas el soberano no es el pueblo, sino todos los ciudadanos. Bobbio insiste en que "*el pueblo es una abstracción, cómoda, pero al mismo tiempo, falaz; los individuos con sus defectos e intereses, constituyen la realidad política. No es casualidad el que en la base de las democracias modernas están las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano, desconocidos para la democracia de los antiguos*" (Op. Cit. 411). La democracia vasca en el siglo XXI reposa sobre una concepción individualista del hombre y de la sociedad.

En su origen, dice N. Bobbio "*el individualismo es una ontología y es una ética*" (Op. Cit. 423). El origen ontológico del individuo se debe

a la concepción que el cristianismo elaboró sobre la persona humana, como interlocutor personal e intransferible de Dios. El carácter ético de la persona humana es una consecuencia de su concepción como ser moral. En la génesis de la idea de la persona, como entidad ontológica y moral, se encuentran elementos filosóficos de la Grecia clásica, pero será el cristianismo quien en su devenir alumbre al ser humano dotado de autonomía y valor moral. El cristianismo, bien lo sabemos, en nada o en poco ayudó a la formulación del ser humano como protagonista de la sociedad democrática; fue bien a su pesar como se abrió camino la idea de la libertad humana y de la responsabilidad individual. Pero al confluir la idea del ser racional formulado por los griegos con la idea judía de la persona como responsable ante Dios se produjo una suerte de revolución copernicana, al afirmarse la primacía del individuo ante el colectivo del que formaba parte. Esta gestación lenta y tortuosa, a través de los siglos, germinó en la idea renacentista de la persona humana.

Del mismo modo que ocurrió en la esfera de la ciencia, el hombre comenzó a bastarse a sí mismo en el ámbito de la política y pudo desembarazarse de la creencia de que algo ajeno a la persona humana regía el destino del hombre. Ni la familia, ni la tribu, ni la etnia, ni el pueblo determinaban ya la acción libre del hombre. Una vez que el Estado fue considerado como un artefacto humano, la pertenencia a un colectivo dejó de ser prevalente. Los antiguos partían del hombre incrustado en un colectivo social; la democracia moderna parte del fundamento del individuo.

Es el individuo quien prevalece en determinación de su devenir político y ninguna otra instancia ni familiar, ni étnica prevalecen su libre determinación. En su autodeterminación.

El derecho a decidir y la autodeterminación

El del derecho a decidir es un término nuevo que no tiene equivalencia en el ordenamiento político y jurídico modernos. Este neologismo conviene, únicamente, al decisionismo del que deriva. Ni Donoso Cortés ni Carl Schmitt hablaron jamás del derecho a decidir, pero el decisionismo que ellos formularon se encuentra en la base del neologismo que ha hecho furor en el País Vasco primero y en Cataluña después. Reconocer la paternidad y el origen del término tiene una gran importancia a la hora de resolver sobre su justeza o su valor político. Para definir brevemente al decisionismo nos referiremos al pensamiento de Carl Schmitt expresado fundamentalmente en su obra *El concepto de lo político*. C. Schmitt fue un sólido pensador del derecho que accedió de la mano de Martín Heidegger al partido nacionalsocialista. Los nazis lo consideraban como el "Kronjurist" del Tercer Reich, y fue el constructor de la arquitectura constitucional nacionalsocialista. Su pensamiento era tan rotundo, como clara era su intención política. Schmitt aborrecía al sistema democrático parlamentario al que anteponía su decisionismo. Schmitt concebía la "acción política" como decisión. El Estado ya no es el portador del monopolio político, pues se ha visto reducido en importancia a tan sólo una asociación más y que no se encuentra por encima de la sociedad.

Schmitt propone la idea de comunidad con "*personas esencialmente ligadas*". Esa "comunidad" es la que puede llevar a superar la degradación que al Estado ha producido el liberalismo que, con su negación de la política, le ha convertido en un "*sirviente burocrático*

armado". Su rechazo a las democracias parlamentarias pluralistas, le hacen optar por la dictadura como forma de gobierno.

Para Schmitt, la esencia de las relaciones políticas es el antagonismo concreto originado a partir de la posibilidad efectiva de lucha. Lo político es, entonces, una conducta determinada por la posibilidad real de lucha; es también la comprensión de esa posibilidad concreta y la correcta distinción entre amigos y enemigos. Actualizando el pensamiento del pensador alemán podríamos afirmar que el "conflicto", que nuestros *abertzales* invocan, no es sino el motor de la historia y la base de toda la arquitectura ideológica del nacionalismo, tanto vasco como catalán.

Desde esta óptica del rebasamiento del estado y de la ley constitucional, por parte de la decisión de la comunidad soberana, se entiende perfectamente la dinámica de los actuales soberanismos que esgrimen "su legalidad" primigenia e incontaminable por toda institución "enemiga", es decir, ajena a la comunidad genuina de los elegidos, que es el soporte de lo político. El pensamiento de Carl Schmitt es, por supuesto, más complejo y matizado que el aquí esbozado, pero fundamentalmente consiste en la impugnación de la democracia deliberativa y en la defensa del derecho a decidir por encima incluso de la ley y de la verdad. Se entiende así el escaso interés de los nacionalistas y *abertzales*, de toda laya, más por el derecho a decidir que por el debate y el contraste deliberativo, sabiéndose fuertes de su falaz legitimidad. Como decía aquel exlehendakari: "*¿Qué hay de malo en ello… si lo que importa es la voluntad de decidir?*".

Lo que importa, y mucho, es que el nacionalismo nos haya atolondrado durante años con los rancios conceptos de Donoso Cortés y C. Schmitt, que en su día supusieron la destrucción de Europa y el inicio de dos guerras. C. Scmitt fue juzgado en Nuremberg, pero el tribunal no apreció la importancia de su influjo intelectual. En los años cincuenta su obra fue traducida y editada en España y fue acogido entre homenajes. Ahora, Carl Schmitt regresa de la mano de los nacionalistas y conservadores de todo pelaje y, lamentablemente, sus ideas han calado entre nosotros.

El volátil y etéreo derecho a decidir, sin embargo, no es sino la recentísima novedad retórica que enmascara otro concepto más sólido y con más raigambre académica, como es el derecho de autodeterminación. El derecho de autodeterminación hizo fortuna, en Euskadi, en los años del franquismo, de la mano del pensamiento marxista, para más tarde, tras la transición política, incorporarse al léxico de los nacionalistas. Fueron, sobre todo, la izquierda *abertzale* y ETA quienes lo esgrimieron tras la muerte de Franco, para finalmente sustituirlo, a finales de los años 90, por la idea del derecho a decidir.

El concepto de derecho de autodeterminación lo incluyó inicialmente en su programa político el Partido Comunista de Euskadi, durante el período de oposición al franquismo. Los comunistas vascos se inspiraron, a su vez, en un texto de Dolores Ibarruri "Pasionaria", quien en un opúsculo suyo copió y adaptó la tesis de Lenin y Stalin sobre las nacionalidades, donde incluía el derecho de autodeterminación. Tras el Partido Comunista de Euskadi, todas las formaciones marxistas radicales del País Vasco, como MCE, ORT y otros, suscribieron la demanda del derecho de autodeterminación como propio. Durante el franquismo pervivió la demanda del derecho de autodeterminación, como la expresión de un programa de máxi-

mos, pero en el postfranquismo dicho derecho fue puesto en sordina y fueron los nacionalistas quienes lo comenzaron a esgrimir. El origen del derecho de autodeterminación, sin embargo, no fue obra del comunismo de la III Internacional, sino que fue el presidente americano Wilson quien lo popularizo al incluirlo en los 14 puntos que articuló como base para la paz tras la I Guerra Mundial.

Autodeterminación interna y externa

Un nacionalista serbio fue quien asesinó al archiduque Francisco Fernando de Austria, dando lugar al inicio de la I Guerra Mundial. Con la decadencia del imperio austro-húngaro, las tensiones nacionalistas de Centroeuropa se fueron agudizando hasta estallar el conflicto mundial que duraría seis años, hasta que se firmó el Tratado de Versalles en el año 1920. Tras la guerra, quedó pendiente la cuestión nacional de los Balcanes, asimismo, hubo que encarar el tema de las colonias. El presidente americano Woodrow Wilson propuso un documento de 14 puntos con los que quiso materializar el futuro de Europa y del mundo; en los puntos 5 y 10 se abordaban los derechos de los pueblos de Centroeuropa a su autonomía, así como los derechos de las colonias a su autodeterminación. En el último de los puntos se proponía la creación de las Naciones Unidas como garante de la paz.

El derecho de autodeterminación tuvo desde su inicio un planteamiento claro y definido, cuyo principal objetivo era el de la paz. La paz es la última razón de ser de los derechos humanos. La paz tanto dentro de la sociedad nacional, como también en el ámbito internacional, es el resultado del cumplimento de los derechos fundamentales del hombre. Es en este contexto normativo donde cabe situar el ejercicio del derecho de autodeterminación, que posee una doble dimensión, según se trate del ámbito en el que se aplica. El derecho de autodeterminación será interno, cuando se refiere y afecta al derecho de los pueblos a su libre ordenamiento interno; y será externo, cuando afecta al derecho internacional, así como a la libre disponibilidad de sus riquezas y recursos naturales.

La autodeterminación interna es la más simple e indubitable, por cuanto que equivale al derecho fundamental de los pueblos a su ordenamiento interior, a través del desarrollo y aplicación de los derechos humanos. Equivale a lo que comúnmente se conoce como la "soberanía popular" de una nación. A este respecto el artículo 1 de la Declaración de los Derechos humanos del año 1966 afirma que "*Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen así mismo a su desarrollo económico, social y cultural*".

El derecho a la autodeterminación externa es más complejo que el que se refiere a la libre determinación interna. Si bien el artículo 1 de la Declaración del año 1966 se refiere a la libre determinación de los nuevos estados en el proceso de descolonización, según L. Ferrajoli, nada permite afirmar que tal derecho incluya la autorización a convertirse en un estado independiente, entendiendo por estado el status jurídico y político de los estados que se formaron en Europa a partir del siglo XVI y que actualmente ha entrado en crisis. Dichos estados se formaron en su día buscando la unidad territorial y la pacificación interior. Dichos objetivos son hoy cuestionables, si nos atenemos al fenómeno de la globalización, ya que el estado se ha convertido en obstáculo para

el logro de la paz y la integración mundial; en palabras de L. Ferrajoli, *"El estado no sólo ha dejado de ser un instrumento de unificación e pacificación interna, sino que se ha convertido en un obstáculo tanto para la una como para la otra. La globalización, de hecho, esta haciendo surgir, precisamente a causa de la creciente integración mundial, el valor tanto de de las diferencias como de las identidades. Y está revelando, a veces de manera explosiva y dramática, el carácter artificial de los Estados, sobre todo de aquellos de formación reciente, la arbitrariedad de sus confines territoriales y lo insostenible de su pretensión de subsumir pueblos y naciones dentro de unidades forzadas que niegan las diferencias y las identidades comunes. Es así que la forma del Estado –en cuanto factor de inclusión forzada y de indebida exclusión, de unidad ficticia y a la vez de división– ha entrado en conflicto con la de "pueblo", convirtiéndose en una fuente permanente de guerra y de amenaza a la paz y al derecho mismo de autodeterminación de los pueblos. Por eso, la pretensión de los pueblos de constituirse en Estados –dentro de una sociedad mundial cada vez más integrada y en sociedades civiles caracterizadas por la mezcla de culturas y nacionalidades– es una pretensión insostenible, no sólo no implicada sino incluso en contradicción con el derecho a la autodeterminación* (*Sobre los Derechos fundamentales*, L. Ferrajoli, en Cuestiones Constitucionales, nº 15, 2006 pág. 21). La paz universal que Kant exigía como imperativo a los ordenamientos democráticos y civilizados, tiene su fiel reflejo en la Carta de la Naciones y sigue siendo el marco normativo del derecho de autodeterminación tanto interno como externo.

Paradójicamente, el principio de la autodeterminación no siempre ha contribuido a la paz, antes bien, con frecuencia se ha utilizado como munición para la guerra y el conflicto. Ferrajoli califica al derecho de autodeterminación de "*legado envenenado*" del colonialismo, vistas las consecuencias del derecho de autodeterminación en el devenir de la historia de Europa y África. La exportación al mundo entero del derecho de autodeterminación, como si este fuera la única forma de organización política ha desencadenado infinidad de conflictos, de los que el más próximo y sangriento lo hemos vivido en el corazón de Europa tras la disolución de Yugoslavia. En Asia y África, casi todos los estados nacidos en le proceso descolonizador han reproducido las antiguas demarcaciones étnicas y las viejas divisiones coloniales. Los estados nuevos estados nacionales coincidentes con otras tantas formaciones étnicas, han desembocado en estados intolerantes y opresivos, donde los derechos fundamentales de las minorías han sido pisoteados sin rubor. La búsqueda de la coincidencia entre identidades nacionales y estados ha ensangrentado el mundo desde la I Guerra Mundial y tras la propuesta del derecho de autodeterminación.

El derecho de autodeterminación tiene una aplicación clara e inmediata en su aspecto de autodeterminación interna; sin embargo, entendido como derecho a la escisión y ulterior constitución de un estado, es fuente de infinidad de conflictos. Al hablar de los derechos fundamentales hacíamos referencia a la "universalidad" de tales derechos; pues bien, en el caso del derecho de autodeterminación es precisamente su falta de carácter universal lo que impide que tal derecho se configure como un derecho fundamental, tal como lo entienden los nacionalistas tanto vascos como catalanes. Lo que impide su carácter de derecho "fundamental" es

su falta de "universalidad". Es decir, así como los derechos fundamentales corresponden a la totalidad del género humano, el derecho de autodeterminación no es un derecho que no corresponde a todos los pueblos. "*Admitiendo que sepamos qué sea un 'pueblo' o una minoría, es imposible generalizar este derecho a favor de todos los pueblos: ya que el mismo criterio de identificación de un pueblo será aplicable a minorías que conviven con él en el mismo territorio y que no podrán gozar del mismo derecho sin contradecir el que fue reivindicado por el 'pueblo' de la mayoría*" (Op. Cit. Pág. 122). Ferrajoli observa el carácter contradictorio del derecho de autodeterminación, y es que, llevándolo a sus últimas consecuencias, se reduce al absurdo, dado que siempre existirá una minoría con derecho a la autodeterminación, allí donde una mayoría ha optado por la escisión, en aras de su identidad.

En definitiva, el derecho de autodeterminación se reduce "de facto" a una autonomía en el sentido jurídico y político del término; una autonomía con el máximo posible de funciones y recursos. Es evidente que una autonomía semejante sólo cabe instaurarla dentro de un estado con plena autodeterminación "interna", es decir, un estado con plena vigencia de los derechos fundamentales. Para L. Ferrajoli no cabe duda de que es en el estado federal donde mejor se garantizan los principios del derecho de autodeterminación "externo": "*La mejor forma de autodeterminación externa coherente con los principios de la Carta de la ONU parece sin duda la ofrecida por el modelo federal o confederal: no es pues por el nacimiento de nuevos Estados sino, por el contrario, por la reducción de los existentes, mediante formas de organización federal o confederal como está ocurriendo en la Unión Europea, que por un lado descentralicen tanto como sea posible las funciones administrativas y de gobierno local hoy en día centralizadas en los estados nacionales*" (Op. Cit. Pág. 123). Esta interpretación del derecho de autodeterminación externo, tiene a su favor el hecho de que satisface el marco normativo de la consecución de la paz y tutela el ejercicio de los derechos fundamentales en la democracia. Entendida así la autodeterminación externa, permite la coexistencia en su seno de diversas formaciones culturales y etnias, ya que su pleno desarrollo está garantizado y tutelado por el estado democrático que presupone la autodeterminación interna.

Tal vez con un exceso de fe en la condición humana Luigi Ferrajoli concluye que: "*si hipotéticamente todos los estados se disolvieran en una comunidad mundial informada por el paradigma federal del Estado constitucional de derecho y con la garantía de los derechos humanos de todos, los conflictos entre étnias perderían gran parte de sus razones de ser y el problema de la autodeterminación sería de hecho menos dramático*" (Op. Cit. Pág. 124). Desgraciadamente, no es para mañana cuando se espera la formación de la comunidad mundial y los conflictos interétnicos y las demandas de autodeterminación seguirán perturbando la frágil paz de la convivencia, siempre problemática en el estado de derecho, pero es importante tener claros los principios normativos que han de inspirar la correcta compresión del derecho de autodeterminación.

En el País Vasco, el derecho de autodeterminación centra el debate político desde hace varios lustros y no siempre se suele actuar ni de buena fe, ni con el ánimo de comprender las exigencias de tal derecho. Euskadi es una comunidad que disfruta de una amplia autonomía política y dispone de los resortes para tutelar

su cultura, su economía y su convivencia. Esta autonomía "externa", con respecto al Estado de derecho español es posible gracias a la autodeterminación interna que rige en España, gracias a su Estado constitucional instaurado en el año 1978. Esta evidencia política es, sin embargo, ignorada y negada por los nacionalistas vascos, que siguen viendo en el derecho de autodeterminación su derecho a escindirse de España. Es esta una aspiración que contradice el fundamento y la razón de ser del derecho de autodeterminación, formulado tras la I Guerra Mundial y reformulado en la Carta de 1966, pero nada hay más obtuso que el sentimiento cuando se opone a la razón, y el nacionalismo es antes una cuestión de sensibilidad que de raciocinio.

Democracia y nacionalismo

En la dilatada historia del País Vasco la democracia política ha tenido diversos escenarios, no siempre homologables a los países de su entorno. Desde que se tiene memoria histórica, el País Vasco se ha regido por instituciones arraigadas que han defendido la especificidad de su economía y de su cultura, y, aún a pesar de alguna mitografía al respecto, a lo largo de toda la historia ha convivido de manera pacífica con su entorno. Su tamaño reducido y su especificidad cultural son, posiblemente, las razones de su pervivencia a través de los siglos.

Las instituciones forales que regularon la vida de los vascos, al menos, desde el siglo XV hasta mediados del siglo XIX, constituyen una parte fundamental de su cultura política, pero como ya hemos señalado dichas instituciones no siempre fueron ejemplos de democracia ni estuvieron exentos de fragrantes desigualdades.

Afirmar que el País Vasco gozó de una inveterada libertad como pueblo y que sus instituciones del Antiguo Régimen equivalen a las modernas constituciones es una opinión muy extendida entre los nacionalistas, pero ello no le confiere ningún ápice de realidad. La historia del País Vasco se remonta muy lejos, pero el nacionalismo tan sólo tiene algo más de un siglo de edad. No es, por lo tanto, cierto ni indiscutible el que el País Vasco perdió su libertad como pueblo en alguna parte del siglo XIX. El País Vasco ha estado unido a España, al menos desde el siglo XIII, y Navarra se incorporó no más tarde que el siglo XVI. En la azarosa formación del Estado de derecho que hoy conocemos como España, el País Vasco jugó un papel decisivo y sus gentes siempre tuvieron a gala ser los primeros de entre los españoles. La historia interesada, posee una memoria interesada y es obvio que al nacionalismo vasco le repugna la historia tal cual se ha desarrollado. Pero centrémonos en la actualidad para evaluar es estado democrático de Euskadi y tratar de imaginar los derroteros de su futuro más cercano.

El futuro tiene nombre y se llama Europa. Una Europa constituida por la unión de sus estados. Estados, a su vez, formados por una abigarrada constelación de etnias y culturas. Pero son los estados no las etnias, ni los pueblos quienes conforman la Unión Europea.

El País Vasco siempre ha manifestado su voluntad de pertenecer a Europa, e incluso el nacionalismo vasco ha tenido a gala el haber contribuido a la formación de la Unión Europea, a través de su pertenencia a la internacional democratacristiana, que tuvo en Alcide De Gasperi a uno de sus primeros impulsores. No obstante, el nacionalismo, tanto el tradicional como el radical, siempre han especulado con pertenecer a Europa en calidad de estado independiente. Al referirse a Europa, el nacionalismo vasco suele hablar de la Europa

de los pueblos y de las naciones, obviando que la Unión es la de los estados. Por lo tanto, la manera de Euskadi para pertenecer a Europa es através de España. La UE posee instrumentos para que sus regiones participen directamente en la gestión europea, pero es privativo de los estados la representación ejecutiva.

Es en este marco europeo, sin embargo, donde los nacionalistas vascos insisten en formar parte como estado independiente y para ello abogan por el "*derecho a decidir*" su estatus político como estado. En las páginas que anteceden hemos explicitado la inexistencia de semejante derecho, cuya reivindicación no trata sino de solapar el derecho de autodeterminación, derecho este que el País Vasco en ningún caso puede esgrimir ante la normativa nacional e internacional. Euskadi es un país interna y externamente ya autodeterminado y su estatus el de una autonomía política en el seno del estado español. El País Vasco no puede aducir ninguno de los supuestos de la normativa internacional a la hora de reivindicar su escisión del estado español.

El derecho a decidir es una apetencia de rango político e ideológico respetable y defendible, pero no constituye ningún derecho. Euskadi disfruta de una autonomía casi plena, sin parangón en ninguna otra nación. El Estatuto de Gernika establece la gestión autónoma de la Administración vasca, que dispone de `plenas facultades en el campo de la educación, la cultura, el orden público y dispone de un parlamento y de un gobierno que legisla y ejecuta sus leyes. A todo ello se añade la autonomía plena de la gestión fiscal que el Concierto Económico contempla, dotándose, así, de la capacidad de gestionar, ordenar y arbitrar sus recursos económicos. La autonomía de la que Euskadi disfruta lo sitúa en la vanguardia de las regiones europeas autónomas.

No obstante, como quiera que la esencia de los nacionalismos consiste en el logro de la independencia y la constitución de un estado, ninguna autonomía satisfará sus apetencias de escisión y estatalidad. Está en la esencia del nacionalista el desprecio de las libertades que ya posee en aras de una utópica mejora de sus libertades colectivas. El nacionalismo vasco es capaz de poner en la balanza las plenas libertades constitucionales que actualmente tiene, el bienestar del que disfruta e incluso las garantías que tiene acreditadas como miembro de la UE, a cambio de constituirse en estado. En palabras del líder nacionalista Xabier Arzallus, el nacionalismo está dispuesto a rebajar su nivel de vida y su PIB a cambio de la escisión de España. Es lo que, así mismo, han declarado algunos líderes nacionalistas catalanes al preferir un estado catalán, al nivel de vida del que actualmente disfrutan.

La exclusión de la Unión Europea, la creación de fronteras, la deslocalización de las empresas y la creación de nuevos aranceles serían las inevitables consecuencias de una escisión unilateral por parte del nacionalismo; sin embargo tratan de solapar, todo ello, hablando de una utópica realidad que se confunde con sus sueños y anhelos. El nacionalismo prefiere no debatir sobre las consecuencias de su proyecto y trata de mitigar los males que acarrearía a la población exagerando las bondades de la autodeterminación.

Existe otro factor importante a la hora de considerar la viabilidad democrática de la escisión propugnada por el nacionalismo, y este factor no es otro que el de la calidad democrática resultante de la escisión y ulterior constitución de un estado vasco. Una parte del nacionalismo

vasco, el representado por el PNV, hace gala de sus méritos democráticos, mientras que el más radical, representado por la autodenomina Izquierda Abertzale (IA), ha respaldado durante las últimas cuatro décadas el nacionalismo terrorista de ETA. La ejecutoria política del nacionalismo radical vasco tiene todas las trazas de un recorrido antidemocrático que ha luchado por imponer con las armas su ideario. El *pedigrèe* democrático de la IA deja mucho que desear, e incluso el tribunal de Derechos Humanos declaró, unánimemente, en el año 2009 que la ilegalización de HB y de Euskal Herritarrok era una "*una necesidad social imperiosa…, porque su compromiso con el terror puede ser considerado objetivamente como una amenaza a la democracia*". Tras la renuncia de ETA a la acción terrorista, la IA ha visto legalizadas algunas de sus organizaciones, pero ello no significa que su sentido de la democracia sea coincidente con la usualmente asumida por las democracias constitucionales y plurales. Dada la historia y la deriva del nacionalismo radical, asusta pensar en un futuro estado vasco dominado por los actuales representantes del nacionalismo, sea este tradicional o radical. Como botón de muestra del perfil que el supuesto estado podría adquirir, es preciso recordar lo acontecido a raíz del llamado pacto de Lizarra.

El día 12 de Septiembre de 1998 se firmó en la ciudad de Estella el llamado "Pacto de Lizarra-Garazi" que entronizaba un frente constituido por todas las organizaciones nacionalistas vascas, además de Ezker Batua-Berdeak, Zutik, Batzarre y el Partido Carlista de Euskalherria, y distintos sindicatos y asociaciones, para buscar un "proceso de diálogo y negociación" que lograra el cese del terrorismo de ETA. Lo nuclear de aquel pacto lo constituía el acuerdo entre el nacionalismo tradicional y el radical con la anuencia de ETA. El documento previo al pacto contemplaba la ruptura por parte del PNV y del nacionalismo, en su conjunto, de cualquier acuerdo con los partidos constitucionales, que eran calificados como "*enemigos de Euskal Herria*". Dichos enemigos eran las formaciones políticas del Partido Socialista de Euskadi y el Partido Popular vasco. La declaración de "enemigos de Euskal Herria" nos recuerda aquellas posiciones políticas de Carl Schmitt que hemos glosado con anterioridad. Sabemos que en las posiciones ideológicas del "decisionismo", subrogadas por el nacionalismo, la declaración del "enemigo" era el preámbulo de la guerra y, en todo caso, lo fue en la Alemania del Tercer Reich, cuando una parte de la población alemana fue categorizada y declarada como "enemiga" del Reich.

Han transcurrido más de quince años desde aquel desgraciado Pacto de Estella que declaraba "enemiga" a una parte de la población vasca, y hoy es el día en el que el nacionalismo no ha realizado la autocrítica de aquella declaración totalitaria; es, por lo tanto, digna de consideración la amenaza que para la democracia supone el despliegue del nacionalismo.

La sociedad democrática es aquella que posee la facultad de convertir a los "enemigos" en "adversarios", desgraciadamente el nacionalismo vasco no ha reformulado ni criticado su posición política del año 1998 en Estella. Aquel barrunto totalitario, supone una amenaza para la democracia vasca.

La actual democracia vasca, aún con todas sus imperfecciones, posee el máximo grado de calidad democrática jamás alcanzado en la historia institucional de los vascos. Su mayor amenaza lo constituye el nacionalismo que pugna por establecer una sociedad ho-

mogénea, resultado de la resolución del antagonismo amigo/enemigo, como signo de soberanía. Será preciso recordar que no hay sociedad democrática sin antagonismo; a los vascos corresponde hacer fecunda y, razonablemente agónica, la pugna democrática entre adversarios. El nacionalismo requiere de enemigos para serlo, mientras que la democracia se construye entre adversarios.

El nacionalismo parte de la existencia cuasi-ontológica del pueblo vasco al que estarían supeditados los derechos fundamentales del hombre; es la nación quien contiene al individuo y le confiere su identidad. La sociedad democrática se fundamenta en la persona humana y no existe ninguna realidad superior que restringa su dignidad y libertad. El nacionalismo posee el sentido patrimonial del pueblo vasco, mientras que en la democracia el pueblo lo constituyen los individuos libres e iguales en derechos. Existe, por tanto, una antinomia entre nacionalismo y democracia, en tanto en cuanto, el nacionalismo hace prevalecer al pueblo sobre la persona.

BIBlIOGRAFIA

Belén Altuna (2012): *El buen vasco*. San Sebastián: Hiria.

Hannah Arendt (1998): *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

Norberto Bobbio (2003): *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta.

Elías Canetti (1989): *Masse et Puissance*. Paris: Gallimard.

Luigi Ferrajoli (1999): *Derechos y garantías*. Madrid: Trotta.

Luigi Ferrajoli (2006): *Sobre los derechos fundamentales*. Madrid: Cuestiones Constitucionales.

Marcel Gauchet (2005): *La condition politique*. Paris: Gallimard.

Luis Haranburu Altuna (2008): *El Dios de los Vascos*. San Sebastián: Hiria.

Claude Lefort (1986): *The Political Forms of Modern Society*: Oxford,

Chantal Mouffe (1999): *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidos.

José Mª Ruiz Soroa y otros (2014): *La secesión de España*. Madrid: Tecnos.

Carl Schmitt (2014): *El concepto de lo Político*. Madrid: Alianza.

Carl Schmitt (2009): *Teologia política*. Madrid: Trotta,

Carl Schmitt (2006): *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Rialp.

Alexis Tocqueville (2005): *La democracia en América*. Barcelona: RBA.

DERIVAS

GAIZKA FERNÁNDEZ SOLDEVILLA

Martín Alonso (2014): *El catalanismo, del éxito al éxtasis, I. La génesis de un problema social.* Barcelona: El Viejo Topo.

La deriva independentista del nacionalismo catalán que abandera el *president* Artur Mas es una de las noticias que aparecen recurrentemente en las portadas de los periódicos. Y hay días en los que las copa. Se trata, qué duda cabe, de uno de los temas estrella del debate político en la etapa histórica en la que vivimos, marcada por la crisis socioeconómica, el desprestigio de la democracia parlamentaria y el declive de los dos principales partidos. El apoyo de un significativo porcentaje de la población de Cataluña al denominado *proces* se ha materializado de forma visual en diversos actos de protesta y manifestaciones masivas, organizados e impulsados, tanto por las instituciones y los partidos CDC y ERC como por toda una constelación de organismos afines. Mas ha tomado el relevo del *lehendakari* Juan José Ibarretxe en su desafío a la Constitución, lo cual está propiciando que se olvide que hasta hace relativamente poco el catalanismo era considerado un nacionalismo moderado, dialogante y cívico, en contraposición al carácter excluyente y etnicista de (una parte) del vasco. ¿Era así o solo se trataba de una convención académica? La crispación política, el tricentenario de 1714 y el memorial de agravios esgrimido por el nacionalismo catalán (el supuesto expolio), también han ocultado el pasado reciente. Las ansias secesionistas de los ciudadanos de dicha comunidad autónoma son presentadas como una constante en la historia, pero lo cierto es que habían sido prácticamente marginales hasta ahora.

Valgan como muestra algunos datos obtenidos de un momento clave de la Transición democrática, en cuanto a la configuración de la estructura del Estado: 1980. En las elecciones autonómicas de dicho año la opción independentista (HB) obtuvo el 16,32% de los votos en el País Vasco, a los que habría que sumar el 9,68% cosechado por EE, que todavía nadaba entre dos aguas. En total, el 26% de la población apoyó las candidaturas *abertzales* radicales que giraban en torno a una u otra rama de ETA. Por el contrario, en los comicios catalanes celebrados en 1980, *Nacionalistes d'Esquerra* recibió el 1,66% de los sufragios y el *Bloc d´Esquerra d´Alliberament Nacional* sólo el 0,52%. Como anécdota hay que señalar que ambas candidaturas fueron superadas por el Partido Socialista Andaluz, con el 2,66% de las papeletas. Esta formación consiguió dos parlamentarios autonómicos en Cataluña; el independentismo, ninguno. Por aquel entonces CiU y ERC carecían de cualquier veleidad secesionista.

Podría aducirse que, desde cualquier perspectiva, la Transición fue un periodo excepcional, pero una mirada a una época menos lejana arroja un resultado similar. A comienzos de 2003, sólo un 3,9% de los catalanes deseaba un mayor grado de autogobierno. Mientras tanto, el grueso de los nacionalistas se declaraba cómodo dentro de España, país que, se solía repetir, no era (la antigua) Yugoslavia. Según la Guardia Urbana de Barcelona, la manifestación de la Diada de aquel año únicamente reunió a 6.000 personas.

En 2012 fueron, según distintas fuentes, entre 600.000 y 1.500.000.

¿Cómo explicar el salto cuantitativo de 2003 a 2012? ¿Qué ha pasado?

Las encuestas sociológicas indican que, hoy en día, un amplio porcentaje de la ciudadanía catalana apoya la separación de esa comunidad autónoma. Y todas las formaciones nacionalistas están a favor de terminar con el Estado de las autonomías, creyendo necesaria la aplicación del mal llamado "derecho a decidir", eufemismo bajo el que se oculta la demanda de independencia[1]. Los secesionistas, cuyas tesis ha adoptado buena parte de la izquierda catalana (y otra parte de la del resto de España), señalan como causas inmediatas, tanto la sentencia del Tribunal Constitucional que declaraba inválidos algunos apartados del nuevo Estatuto de Cataluña como la negativa del Gobierno a conceder a esta comunidad autónoma unos privilegios fiscales similares a los conciertos económicos del País Vasco o el convenio de Navarra. Los dos sucesos son interpretados como la enésima agresión española contra la dignidad de Cataluña.

Sin embargo, la nación catalana no sería una víctima de los recientes agravios de España, sino que el problema hundiría sus raíces en el siglo XVIII. A pesar de las contradicciones que esto entraña, el nacionalismo también ha recurrido a explicaciones históricas de largo recorrido para justificar su radicalización. Concretamente, se ha hecho referencia a un conflicto étnico que se remontaría, como mínimo, a la Guerra de Sucesión (1701-1714), una de las tantas contiendas civiles que ha dividido a todo el país. Ahora es presentada como una especie de guerra de secesión o, más llanamente, como una invasión española. 1714 ya no es el año en que el bando leal a la dinastía de los Austrias fue derrotado a manos del bando partidario de la entronización de los Borbones, sino la fecha en la que España conquistó Cataluña, a sangre y fuego. Desde aquella derrota a nuestros días, recogiendo el título del polémico seminario dirigido por Juame Sobrequés i Callicó, habríamos asistido a trescientos años de la opresión ejercida por "España contra Catalunya". De ahí "el metarrelato de los trescientos años de expolio" (p. 89). Se trata de un ejemplo claro de cómo el nacionalismo catalán está instrumentalizando la historia en la que, parafraseando a Gabriel Celaya, ve un arma cargada de pasado. Ciertamente, su uso partidista no es una novedad, pero sí el alcance y la efectividad del mismo.

Al lector vasco el esquema le resultará familiar: sigue exactamente el mismo modelo que la narrativa histórica inaugurada por Sabino Arana y continuada por sus seguidores. Se trata de un relato conformado por tres etapas encadenadas: una Edad de Oro, a la que un maléfico conquistador extranjero puso abruptamente fin con la fuerza de las armas; un presente en decadencia, sometimiento y aculturización, en el que la patria es expoliada y le son arrebatadas sus señas de identidad (como el idioma): está a

punto de desaparecer; y, por último, la promesa de un futuro utópico cuando se recupere la libertad nacional que los "otros" nos arrebataron. La narrativa histórica puede sustentarse en medias verdades o completas mentiras, pero las emociones que inspira, como el odio, son peligrosamente reales. Y tienen consecuencias: refuerzan la identidad grupal y propician la movilización de los nacionalistas, cuya autoestima crece al saberse parte de un pueblo elegido, aunque injustamente privado de su brillante destino. En última instancia, la manipulación histórica y los mitos pueden servir de legitimación de la violencia contra el "otro". Y es que este guion proporciona al movimiento nacionalista un "cabeza de turco" al que responsabilizar de todos los males que acechan a la patria. "En la lógica de la verdad narrativa de un problema social no hay nada más útil que un buen enemigo: asume toda la carga de la prueba. Los culpables son los otros" (p. 223).

Es llamativa la facilidad con la que los intelectuales orgánicos del nacionalismo radical son capaces de inventar conflictos milenarios y enemigos seculares. Martín Alonso cuenta una ilustrativa anécdota al respecto. "Cuando un periodista preguntó a un paramilitar serbio en las colinas de Sarajevo por qué disparaba sobre sus vecinos de ayer su respuesta fue: para vengar Kosovo. Pero eso ocurrió hace 600 años, le replicó el periodista. Ya, pero yo me he enterado ahora" (p. 44). Eliminando las armas de la ecuación, el paralelismo salta a la vista: quizá la súbita conversión al independentismo de cientos de miles de ciudadanos catalanes tenga algo que ver con el hecho de que se han enterado ahora de (una versión adulterada) de lo sucedido en 1714, o sea, de que ellos y sus antepasados llevan tres siglos ocupados, sojuzgados y despojados de sus riquezas. Desde la perspectiva del nacionalista, sus vecinos de ayer no solo son sus enemigos de hoy, sino que lo han sido siempre, aunque lo desconociera. En el plano discursivo el hecho diferencial de muchos movimientos de este tipo consiste en que no son diferentes en absoluto. Están cortados por idéntico patrón narrativo. Por descontado, el ultranacionalismo secesionista es primo hermano del ultranacionalismo imperialista o el centralista. No olvidemos la utilización política de la figura del enemigo judeomasónico por parte de la dictadura de Francisco Franco, a pesar de que los judíos habían sido expulsados de España en 1492.

La triada retórica de paraíso, caída y redención es una de las claves explicativas de la deriva independentista del nacionalismo catalán. Y demuestra, entre otras cosas, que el fervor popular a favor de la separación de Cataluña no es tan espontáneo como sus adalides pretenden vender, sino fruto de una campaña mediática que ha propagado una versión adulterada de los hechos históricos y ha estado inteligentemente orquestada por ciertas élites políticas y académicas. Se trata de una de las principales tesis que Martín Alonso defiende en *El catalanismo, del éxito al éxtasis, I. La génesis de un problema social*, el primer libro de la trilogía que va a dedicar al estudio del fenómeno (los otros dos versarán sobre la función legitimadora de ciertos sectores de la academia y los medios de comunicación, así como sobre los escándalos de corrupción, la crisis y la desorientación identitaria de la izquierda).

Martín Alonso es licenciado en Sociología, Filosofía y Psicología, así como doctor en Ciencias Políticas. Se ha dedicado profesionalmente a la enseñanza, tarea que compatibilizó con sus trabajos de investigación, algunos de los cuales se han convertido en referencia para los

historiadores y científicos sociales que se acercan al fenómeno nacionalista en su expresión más intransigente[2]. Formó parte del equipo de expertos de la extinta asociación Bakeaz (Centro de documentación y estudios para la paz). Alonso ha estudiado las narrativas ultranacionalistas que impulsan al odio y la violencia política, aplicándolas a casos tan dispares como el vasco, el israelí o el yugoslavo. Y ahora lo hace, magníficamente, en referencia a la radicalización del nacionalismo catalán, aunque haciendo constantes comparaciones a nivel nacional e internacional, que esclarecen ciertas zonas sombrías del tema que nos ocupa.

Aunque el autor usa algunas de las herramientas de la historia del pasado reciente, su perspectiva teórica es fundamentalmente sociológica, la del Enfoque de los Problemas Sociales: "lo determinante para la conversión de un asunto en problema no son las supuestas condiciones objetivas (los hechos o fenómenos en sí) sino los procesos sociales de definición colectiva de esas condiciones. De manera que la objetividad no hay que buscarla en el contenido o la estructura (en la ontología, el credo) sino en el proceso, en la actividad (en la sociología, la cocina). De otra manera: lo objetivo no está en el mundo material sino en el mundo social" (p. 49).

El catalanismo, del éxito al éxtasis, I analiza cómo a partir del editorial conjunto de la prensa catalana de noviembre de 2009, en el que se apeló a la supuestamente mancillada dignidad de Cataluña para rechazar "cualquier resolución del Constitucional que no fuera el rechazo neto del recurso de inconstitucionalidad" (p. 126), el nacionalismo catalán y un sector de la izquierda catalana (el PSC e ICV) crearon un problema social donde no lo había. Para construirlo se valieron del emprendimiento étnico y la ingeniería política. No hubo un movimiento de abajo hacia arriba. Fue "la tozuda voluntad, no la tozuda realidad" (p. 96). Por supuesto, los líderes nacionalistas se valieron de diversos mecanismos para amplificar la voz de los promotores de la identidad y acallar las voces discrepantes: los *think thank* vinculados a la Generalitat y los partidos independentistas, "las subvenciones a los medios de comunicación, la recompensa de las carreras profesionales de los que se pronuncian en la buena dirección son algunos de los procedimientos" (p. 103).

Todo ocurrió en un contexto de oportunidad, el de la crisis, los recortes en los servicios públicos y el desprestigio de la democracia parlamentaria. Los ciudadanos catalanes que se movilizaron en la calle no protestaban contra España, sino contra la élite política catalana. "Entonces las señeras brillaban por su ausencia, provocando la alarma de los nacionalistas y las líricas declaraciones de Carod-Rovira conminando a los manifestantes a marcharse a mear a España", señala Alonso. "Mas decidió radicalizar el nacionalismo independentista con un efecto fulminante sobre la movilización social" (p. 151). Resultó un auténtico éxito. El *president* encontró una forma de "externalizar las atribuciones en la figura del expolio. Para enlazar el expolio fiscal de *Espanya ens roba* al expolio ontológico del destino robado que vehicula el relato de 1714" (p. 65). La indignación provocada por las responsabilidades de la corrupción y los recortes antisociales *made in* Cataluña se transfería así a España, estableciéndose una dicotomía maniquea entre "nosotros" y "ellos". "Si colocamos la semilla victimista (lógica de ganar o ganar) en un invernadero tricentenario (superioridad cronológica) y disponemos de la infraestructura de resonancia adecuada (superioridad estratégica en la

mediasfera), tendremos una cosecha épica, sin precedentes (…). Como el "conflicto vasco", el "proceso" es una operación estratégica de atribución que externaliza las responsabilidades" (p. 225).

Uno de los apartados más interesantes es el que se centra en los actores del *proces*. "En tropología gastronómica no hay platos por generación espontánea: hacen falta cocineros", escribe Martín Alonso. "La conexión entre la gramática superficial (el relato soberanista oficial) y la profunda (la génesis del problema social) son los actores, las figuras que han diseñado la geometría del *proces* (p. 175). Se trata, como ya se ha adelantado, de los partidos políticos y la sociedad civil, mundos que tienen unas fronteras extremadamente permeables. El protagonismo (y el beneficio político) le corresponde a ERC, la única formación abiertamente independentista antes de la deriva de CiU. La sociedad civil está representada, principalmente, por Òmnium Cultural (OC), fundada en 1961 por grandes empresarios nacionalistas, y Asamblea Nacional Catalana (ANC), creada en 2012 como una especie de órgano de *agitprop*. "Ambas organizaciones, ANC y OC, se presentan como convocantes oficiales de las Diadas, pero tienen el aparato institucional del gobierno y medios como TV3 a su entera disposición" (p. 185). También gozan de una generosa financiación pública, a pesar de la crisis y los recortes que ha llevado a cabo el gobierno de Artur Mas.

Otra cuestión en la que el autor se detiene es la mimetización del PSC e ICV con el nacionalismo conservador de CiU, ya sea colectiva o individualmente. La obra está plagada de ejemplos de excomunistas y exsocialistas reconvertidos en nacionalistas radicales. Algo, por cierto, que no es un hecho diferencial catalán: bastantes de los ultranacionalistas de Europa del Este (empezando por el serbio Slobodan Milosevic) procedían de los partidos comunistas. A decir de Alonso, "que la izquierda haya dado en creer en las esencias y reivindicar el misticismo del alma de la nación y el espíritu del pueblo, abandonando el nominalismo en torno a la cuestión nacional, en favor de un realismo místico convertido en sucedáneo hipocalórico de las estrategias transformadoras, es una de las grandes tragedias que viene del hundimiento del socialismo" (p. 34). Tras la caída del Muro y la pérdida de la fe en Marx y la utopía soviética, una facción de la izquierda se habría aferrado al nacionalismo como "ideología de recambio" (p. 227), aunque sin desprenderse de algunas antiguas inercias. "El victimismo y la instrumentalización caricaturesca del nacionalismo español es el vector que ejerce de punto de encuentro. Esto ha sido posible porque se ha difuminado el criterio de clase en beneficio del de pueblo (étnico). El papel de enemigo pasó de la élite a España" (p. 228). La lucha de clases transmutada en lucha de naciones.

"En la izquierda catalana el fenómeno se explica por la fuerza etnogravitacional", pero eso no explica por qué le ha ocurrido lo mismo a un sector de la izquierda del resto de España ¿Cómo y por qué ha sido seducido por los nacionalismos periféricos? "La izquierda española se posiciona con razón con toda claridad como antinacionalista española. Es la buena lección del franquismo. Un nacionalismo negativo, en la terminología de Orwell. Sin embargo, una parte de ella ha asumido con tranquilidad que el nacionalismo varía, según quien lo invoque, de modo que todas las prevenciones ante el nacionalismo, la aversión a la bandera, himnos y humos patrióticos se transmutan en devoción o comprensión, cuando se trata de ikurriñas

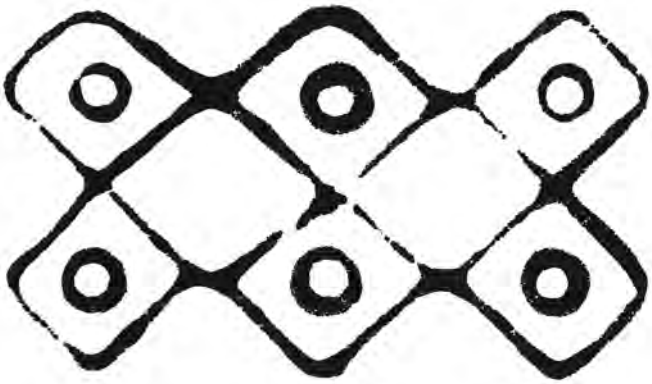
o señeras. Orwell lo denomina nacionalismo transferido; de defensa de los nacionalismos opuestos al del espacio en que se vive, cuando no hay diferencias materiales (...). Como consecuencia de este nacionalismo transferido se disuelve la analogía entre el nacionalismo español (conservador y católico, repudiado) y el nacionalismo catalán (conservador y católico, admirado)" (p. 229).

Escribir un panfleto es relativamente sencillo pero, recogiendo una idea de Vidal-Naquet, "desmontar un mito es una tarea mucho más laboriosa que construirlo" (p. 79). Alonso va más allá: no solo lo desmonta, sino que nos muestra cómo fue construido. La inmediatez del fenómeno que estudia probablemente limita la profundidad de su investigación, pero así gana en dinamismo. Teniendo en cuenta el tenso debate público sobre el nacionalismo catalán y la sobreabundancia de obras de combate, es de agradecer la aparición de *El catalanismo, del éxito al éxtasis, I*. Se trata de una obra honesta e inteligente, que plantea sugerentes interrogantes y que sugiere algunas respuestas lúcidas, pero no nos las da todas. En definitiva, invita a reflexionar. El lenguaje del libro es mucho más fresco que el de otros trabajos anteriores de Martín Alonso, aunque tal vez sigue siendo demasiado académico para el lector medio. Requiere de una lectura sosegada y de un espíritu crítico. De cualquier modo, se trata de un libro excelente.

NOTAS:

[1] Una interesante reflexión sobre esta cuestión en Joseba Arregi (coord.) (2014): *La secesión de España. Bases para un debate desde el País Vasco*. Madrid: Tecnos.

[2] Alonso (2004): *Universales del odio. Creencias, emociones y violencia*. Bilbao: Bakeaz; "Relatos exclusivos, políticas excluyentes. El patrón de Oriente Próximo", *Cuadernos Bakeaz*, nº 74, 2006; "¿Sifones o vasos comunicantes? La problemática empresa de negar legitimidad a la violencia desde la aserción del 'conflicto vasco'", *Cuadernos Bakeaz*, nº 80, 2007; "El síndrome de Al-Andalus. Relatos de expoliación y violencia política", en Jesús Casquete (ed.) (2009): *Comunidades de muerte*. Barcelona: Anthropos, pp. 19-54; "La razón desposeída de la víctima. La violencia en el País Vasco al hilo de Jean Améry", Escuela de Paz, nº 18, 2009; "Estructuras retóricas de la violencia", en Antonio Rivera y Carlos Carnicero (eds.) (2010): *Violencia política. Historia, memoria y víctimas*. Vitoria: Maia e Instituto Universitario de Historia Social Valentín de Foronda, pp. 101-165. Algunos de estos trabajos pueden consultarse online en www.arovite.com



LOPE AGIRRERI BURUZKO GEZURRAK

JESUS EGIGUREN

Historiadore batek, edo historia tratatzen duen batek, beti objetibidadea bilatu behar du, ez da existitzen, eta historiagile benetakoa ez da behin ere hurbiltzen, baina inguratu egin behar da, ahal baldin bada.

Konparazioa jartzeko, hemen gaudenok, galdetzen badugu Anjel Amigo nolakoa den, batek esango du rubioa dela, besteak morenoa dela, besteak kalboa dela... Esaten dut egun batetik bestera ja historia kontatzea zaila da; orduan orain dela bostehun urteko historia bat kontatzea, askoz zailagoa.

Aspalditik izen dut Agirreri buruz inbestigatzeko gogoa; ez dut izen aukerarik orain arte, eta batik bat berak idatzi zuenaz bakarrik oinarrituta, ezta? Ez duelako berak kontatzen duena (dauzkagun datu gutxi; hiru karta bakarrik dauzkagu). Baina hiru karta horietan beste pertsona bat, oso diferentea azaltzen da, kronistek erakusten digutenarekin konparatuta; ez dut ezer esan nahi, ba, pelikulekin konparatuta, ezta? Eta ez nituen irakurri nahi kronikak eta, influentzia hori ez edukitzeko, baina azkenean dena irakurri behar izen dut, ezta? Eta esan ohi den bezala, ba, gezur polit bat egia baino errazago sinesten da.

Orduan, Agirreri buruz egin da legenda bat, edo mito bat, baina uste dut Lope de Agirrerekin zer ikusirik *ez* daukala. Esate baterako, Araotzen jaio zela azaltzen da mundu guztiko toki guztietan, ezta? Eta interneten, eta bueno..., hasteko esan behar da ez dagoela arrazoirik Araozkoa dela esateko. Araozkoa zela aurrena esan zuenak, orain dela, ez dakit, 20 bat urte izan da, ordura arte inoiz ez zen aitatu Araozkoa zenik. Eta berak aitortzen du ez daukala inolako daturik Araozkoa *zela* esateko, bakarrik esan zuela Araozkoek errebelde fama-edo, jende arraro xamarra *zela*, eta horregatik esaten dugula Araozkoa zela, baina ez daukala daturik.

Ba kronika batean hori esaten delako, beste inon ez da azaltzen nongoa zen; berak esaten du oñatiarra zela, eta nik uste dut gainera, esan behar dela Oñatiarra dela, ezta? Baina seguru asko Aramaionakoa zen, edo hazi behintzat Aramaion egin zen. Baserri bat badago, gainera, gaur Agerre dauka izena, baina Agirre duena izena, eta bere aldamenean, bueno, zuek hobeto ezagutuko dituzue horko parajeak nik baino; daude Arriola barrio bat eta Arriola beste baserria, ezta? Eta Agirrek bere alaba bi emakume zaintzailekin eramana zuen Doradoko biaje guztian, eta horietako bat Arriola zen, andre horietako bat; orduan nik uste dut bastante enkajatzen duela Aramaionakoa izatea.

Kronistak esaten duena da Azkoaga auzoan jaio zela, eta bere ama alargundu zenean, Agirre etxera ezkondu zela; baina,bueno, detaile hauek behar bada ez dira hain inportanteak. Baina, aurren-aurrena esaten dizuten gauza da Araozkoa dela, eta ez da Araozkoa.

Bigarrena:

Esaten dute bazela hijo segundón eta horregatik, maiorazgoak nola hartzen zuen baserria, horregatik joaten zirela, ezta? Hori ere gezurra da; behin ere ez da egon Gipuzkoan maiorazko legea, ez da behin ere aplikatu. Edozein baserritarrek orduan, konprobatu dut, eta orain ere, bere etxea uzten dio nahi duen semeari, eta gehienetan uzten dio ez zaharrenari, baizik eta ondoen tratatu duenari, edo baserria gustatzen zaiona ikusten duenari, edo abar. Baina ez da existitzen legerik zaharrenari eman behar zaiola esaten duenik, orduan, bigarren gezurra, ezta?

Hirugarrena:

Presentatzen zaigu kronika guztietan soldadu pobre, ezjakin, salbaje, eta gizon txar bat, ezta? Eta hori ere, nahikoa da bere kartak idaztea, segituan konparatzeko pertsona nonbaiten estudiatu zuena zela; beti aitatzen da bere karta, eta aitatzen da dirijitzen delako erregeari, edo esaten dituen bromengatik eta abar, baina inork ez du hartu molestiarik, nik uste dut-konprobatzeko karta horretan daudela hitz batzuk edo kontzeptu batzuk, garai hartako "Ley de Partidas"en zeudenak, ezta? Gaurko konstituzioa izango balitz bezala.

Esan nahi dut deretxoa ezagutzen zuela; ez dut uste mundu guztiak garai hartan "Partidas"etan zeuden kontzeptuak ezagutuko zituenik. Adibidez esaten duenean: "me desnaturalizo de España", hori "Partidas"etan azaltzen da, deretxo hori, desnaturalizatzeko deretxoa; kontsideratzen bada erregeak bere subditoekin paktua ez duela errespetatu, ba, edozein biztanlek zuen deretxoa errege horren mende ez egoteko. Eta orain momentu honetan kontzeptu hori gogoratzen naiz,baina gehiago ere azaltzen dira, kontzeptu juridikoak direnak erabat, juridikoak.

Orduan, ezagutzen zuen legea; latin apaizak baino hobeto hitz egiten zuela esaten zuen.

Bere lehenengo kargua El Doradon biajea hasi zuenean, izendatu zuten "tenedor de muertos", eta jendeak hartzen du bromara, ezta? Eta "tenedor de muertos" zen jendearen herentziaz enkargatzen zena; orduan, gai horretaz ere demostratzen du, ba, legearekin zerikusia zerbait bazuela, ezta? Horregatik askotan esan da notarioren baten semea ote zen, edo halako gauzak, ezta? Orduan, kultura izugarria zuen, oso ondo idazten du; esaten dute garai hartako kronistak idazten duela "como un domador de mulos", baina konparatu daiteke edozein idazle garai hartakorekin, eta kontuan eduki behar dugu gainera inprobisatu egiten zuela, esan nahi dut beste pertsona bati esaten ziola zer idatzi behar zuen; orduan, alde horretatik izugarrizko kapazidadea demostratzen du.

OHARRA:

Testu hau Lope Agirreri buruzko hitzaldi baten laburpena baino ez da. Testua, luzea izateagatik, ezin izan dugu bere horretan ekarri. Baina interesgarri zaigu Jesus Egiguren *Grand Place* aldizkarian izatea.

COLABORADORES / PARTE HARTU DUTE

José Luis de la Granja Sainz. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. Autor de los libros *Nacionalismo y II República en el País Vasco* (1986 y 2008), *El nacionalismo vasco: un siglo de Historia* (1995 y 2002), *El siglo de Euskadi* (2003) y *El oasis vasco. El nacimiento de Euskadi en la República y la Guerra Civil* (2007). Coordinador de la obra *Indalecio Prieto. Socialismo, democracia y autonomía* (2013). Coautor de la biografía titulada *La política como pasión. El lehendakari José Antonio Aguirre* (2014).

UPV/EHUko Historia Garaikide arloko Katedraduna. Lanak: *Nacionalismo y II República en el País Vasco* (1986 y 2008), *El nacionalismo vasco: un siglo de Historia* (1995 y 2002), *El siglo de Euskadi* (2003) eta *El oasis vasco. El nacimiento de Euskadi en la República y la Guerra Civil* (2007). *Indalecio Prieto. Socialismo, democracia y autonomía* (2013), koordinatzaile. *La política como pasión. El lehendakari José Antonio Aguirre* (2014), beste batzuekin batera, egile.

Xabier Zabaltza Pérez-Nievas. Es profesor de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, adscrito a su Departamento de Historia Contemporánea. Su obra académica incluye los libros *Mater Vasconia. Lenguas, fueros y discursos nacionales en los países vascos* (2005) y *Una historia de las lenguas y los nacionalismos* (2006 y 2010). En su ensayo en lengua vasca *Gu, nafarrok* (2007), que apareció en castellano con el título de *Nosotros, los navarros* (2009), abordó de manera crítica las identidades contrapuestas de Navarra. Es, además, autor de una biografía en euskara del escritor suletino Augustin Chaho (*Agosti Xaho. Aitzindari bakartia,* 2011), editada también en castellano y en francés, y, con Iván Igartua, de una *Breve historia de la lengua vasca* (2012), en castellano, vascuence e inglés.

UPV/EHUko irakasle da, Historia Garaikide departamenduan. Lanak: *Mater Vasconia. Lenguas, fueros y discursos nacionales en los países vascos* (2005) eta *Una historia de las lenguas y los nacionalismos* (2006 y 2010). *Gu, nafarrok* liburuan *(2007),* Nafarroako identitate kontrajarriak aztertu zituen. Horretaz gain, Augustin Chaho idazlearen biografia idatzi du euskaraz. (*Agosti Xaho. Aitzindari bakartia,* 2011), gazteleraz eta frantsesez ere aritaratua; eta, Iván Igartuarekin batera, *Breve historia de la lengua vasca* (2012), euskaraz, gazteleraz eta ingelesez.

Martín Alonso Zarza. Es doctor en Ciencias Políticas y Licenciado en Sociología, Filosofía y Psicología. Formó parte del grupo de expertos de la Escuela de Paz de Bakeaz (Bilbao). Sus intereses y publicaciones tienen que ver con la identidad, el nacionalismo y la retórica de la violencia. Es autor de *Universales del odio*, *El catalanismo del éxito al éxtasis*, *"No tenemos sueños baratos". Una historia cultural de la crisis*; y coordinador de *El lugar de la memora. La huella del mal como pedagógica democrática.*

Zientzia Politikoetan doktore eta Soziologia, Filosofia eta Psikologian Lizentziatua. Bakeaz-en bake-eskolako adituen taldekoa izan zen. Lanak: *Universales del odio*, *El catalanismo del éxito al éxtasis*, *"No tenemos sueños baratos". Una historia cultural de la crisis*; de *El lugar de la memora. La huella del mal como pedagógica democrática,* koordinatzaile.

Aitor Aurrekoetxea. Es profesor de Estética en el departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la EHU-UPV. Además de algunas colaboraciones en prensa, ha publicado más de 25 artículos en diferentes revistas de Humanidades. También ha escrito cinco ensayos sobre temas como arte, bibliofilia, historia y filosofía.

Estetika irakaslea da EHU-UPVko Baloreen Filosofia eta Antropologia Soziala departamenduan. Prentsako hainbat kolaborazioz gain, 25 artikulu baino gehiago argitaratu ditu aldizkarietan. Bost entsegu ere idatzi ditu arte, bibliofilia, historia eta filosofia gaiei buruz.

Javier Peña Echeverría. Catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valladolid. Coordina un grupo de investigación sobre historia del pensamiento político y jurídico moderno: sobre ese tema ha escrito el libro *La filosofía política de Spinoza* (1989), así como varios trabajos sobre la razón de Estado, Vitoria, Suárez, Grocio, Spinoza y Rousseau. Por otro lado, es un estudioso de los temas de la ciudadanía –es autor del libro *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas* (2000)–, en especial de la ciudadanía republicana, y el cosmopolitismo, sobre el que trata su libro *La ciudad sin murallas. Política en clave cosmopolita* (2010).

Valladolideko Unibertsitateko Filosofia Morala eta Politikako Katedraduna Garaiko pentsamendu politiko eta juridikoari buruzko historiaz diharduen talde baten koordinatzaile da. Gai horretaz idatzi du *La filosofía política de Spinoza* (1989), Estaduari buruzko hainbat tratatu: Vitoria, Suárez, Grocio, Spinoza y Rousseau. Bestalde *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas* (2000) liburuaren egile da. Baita *La ciudad sin murallas. Política en clave cosmopolita* (2010), liburuarena ere.

Luis Haranburu-Altuna. (Alegi, 1947.) Formó parte del grupo Lur, con Gabriel Aresti, Xabier Kintana, Ramon Saizarbitoria, Arantxa Urretabizkaia e Ibon Sarasola. Comenzó a publicar en las revistas *Zeruko Argia, Anaitasuna* y *Triunfo*. Periodista, nobelista, ensayista y autor teatral. Entre sus obras destacan: Itsasoak ez du esperantzarik *(El mar no tiene esperanza)* (Lur, 1972); Caritate *(Caridad)* (1979); candido edo Euskadi independientearen ukronia (*Candido o la ucronía de la Euskadi independiente*) (2002). Fundador de las editoriales Haranburu e Hiria.

(Alegi, 1947). Lur taldeko partaide izan zen, Xabier Kintana, Ramon Saizarbitoria, Arantxa Urretabizkaia eta Ibon Sarasolarekin batera. *Zeruko Argia, Anaitasuna* eta *Triunfo* aldizkarietan hasi zen idazten. Kazetari, eleberrigile, saiogile eta antzerki-idazle da. Lanak*: Itsasoak ez du esperantzarik* (Lur, 1972), *Caritate* (1979); *Candido edo Euskadi independientearen ukronia* (2002). Haranburu eta Hiria argitaletxeen sortzaile da.

Rafael Leonisio. Doctor en Ciencia Política por la UPV-EHU (2013). Actualmente es investigador posdoctoral del Equipo Euskobarómetro en el Departamento de Ciencia Política de la UPV/EHU. Además, colabora con el grupo de investigación Regional Manifestos Project de la Universidad de Deusto. Sus principales áreas de investigación son los partidos políticos, el comportamiento electoral y la política vasca, sobre las que ha publicado artículos en revistas como *Regional & Federal Studies*, *Revista Española de Ciencia Política*, *Revista de Estudios Políticos* o *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*.

UPV/EHUko Doktore, Politika Zientzia arloan (2013). Gaur egun, post-doktoradutzako ikertzaile da Euskobarometro talkdean, UPV/EHUko Politika Zientzia departamenduan. Gainera, Deustuko Manifestos Project erregio ikerketa taldearen kolaboratzaile da. Alderdi politikoak, hauteskundejarrera eta euskal politika ditu gaiak. Honako aldizkarietan idatzi du: *Regional & Federal Studies*, *Revista Española de Ciencia Política*, *Revista de Estudios Políticos, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*.

Manuel Montero. Doctor en Historia por la Universidad de Deusto UPV/EHU. Catedrático de Historia Contemporánea en la UPV/EHU, Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación. Autor, entre otros, de *Construcción histórica de la villa de Bilbao* (Txertoa, 2003), *Historia del País Vasco* (Txertoa, 1995). Ha sido Rector de la Universidad del País Vasco (2000-2004) y Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación en la UPV/EHU (1997-2000). Colaborador en varios medios de comunicación, especialmente en *El Correo*.

Historian Doktore Deustuko Unibertsitatetik. Historia Garaikide Katedradun UPV/EHUn, Zientzia Sozialak eta Komunikazio Fakultatean. *Construcción histórica de la villa de Bilbao* (Txertoa, 2003), *Historia del País Vasco* (Txertoa, 1995) liburuen egile, besteak beste. Euskal Herriko Unibertsitateko Errektore izan da (2000-2004), eta Dekanoa Zientzia Sozialak eta Komunikazio Fakultatean (1997-2000). Komunikabide askotan kolaboratzaile, batez ere *El Correo*n.

Felipe Juaristi. (Azkoitia, 1957). Escritor. Se gana la vida como articulista y profesor en la EHU-UPV. De lo libros publicados, podemos destacar, en poesía, Galderen Geografía (*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).*

Artikulugile. Hogeita bost baino gehiago dira argitaratutako liburuak. Horien artean aipatzekoak dira poesia arloan: *Galderen Geografía (*1996) eta *Begi-ikarak* (2004). Poesiaz gain aipagarriak dira honako lan hauek: *Animalien Inauteria* (1999) *Airezko Emakumeak* (2003), *Ez da gaua begietara etortzen* (2007).

Dr Igor Calzada MBA compara la ciudades, naciones y regiones desde la innovación social y la estrategia, desde la University of Oxford, Future of CitiesProgramme. Como académico emprendedor inter-disciplinar de las ciencias sociales, conjuga docencia (en Glasgow y Birmingham), in-

vestigación y asesoramiento en políticas para el futuro de las ciudades a instituciones. Actualmente, su investigación sobre ciudades-región ha sido galardonado por la RSA (Regional StudiesAssociation. Previamente lo ha sido por: Ikerbasque, Gobierno Vasco, Príncipe de España y Ministerio de Ciencia e Innovación.

Doktorea, disziplinarteko akademiko ekintzailea dugu Oxfordeko Unibertsitatean hiri eta nazioen etorkizun, berrikuntza eta estrategia alorrean ikertzaile, irakasle eta politiken aholkulari. Egun, irakaslea da Oxford-ekoUnibertsitate, Glasgow-eko Strathclyde Unibertsitate eta Birmingham-eko Aston Unibertsitatean baita ere. Regional Studies Association (RSA) nazioarteko erakundeak, berriki bere ikerketa saritu du. Bestelako erakundeen errekonozimendua ere jaso du. Besteak beste: Ikerbasque, Eusko Jaurlaritzako Zientzia-Politikarako departamentua, Espainiako Printze eta Gobernuko Zientzia eta Berrikuntzako Ministeriotik.

Amel Chaouati. Née à Alger, est arrivée France en 1992 pour effectuer des études de psychologie après deux années de sciences politiques dans sa ville natale. Elle a débuté sa carrière de psychologue et psychothérapeute en travaillant auprès des migrants. Aujourd'hui elle exerce sa profession dans le champ de la psychiatrie en région parisienne en parallèle d'une activité libérale. Elle est la présidente du Cercle des Amis d'Assia Djebar qu'elle a fondé en 2005. Cette association réunit des lecteurs autour d'une œuvre, d'un film ou d'un intervenant en lien avec la romancière et académicienne Assia Djebar. En 2012, elle a coordonné l'ouvrage collectif *LIRE ASSIA DJEBAR !* aux éditions La Cheminante. En 2013, elle a publié chez le même éditeur *Les Algériennes du château d'Amboise. La suite d'Abd el-Kader.* Cet ouvrage traite de l'histoire de l'emprisonnement en France des femmes et des enfants de la suite de l'émir Abd el-Kader qui avaient partagé sa détention entre 1848 et 1852.

Aljerren sortua, 199an iritsi zen Frantziara, psikologia ikasketak egitera. Etokinekin lan eginez hasi zuen psikologo eta psikoterapeuta lana. Gaur egun, psikiatria arloan lan egiten du. Assia Djebar-en Lagunen Elkarteko buru da, 2005ean sortutakoa hain zuzen. 2012an, ASSIA DJEBAR IRAKURRI ! lanaren koordinatzaile izan zen. 2013an, Les Algériennes du château d'Amboise. La suite d'Abd el-Kader *(Aljeriarrak Amboiseko Gazteluan. Abd el-Kaderren jarraitzaileak)* argitara eman zuen, Abd el-Kader emirraren jarraitzaileen gartzelaldia kontatzen da bertan, 1848 eta 1852 bitartean.

Juan Garzia. (Legazpi, 1955). Escritor y traductor. Autor del libro de cuentos Itzalen Itzal (Sombra de sombras) (Alberdania, 1993). Ha sido premiado en muchos certámenes, entre ellos el Ciudad de Irún en la modalidad de cuento con *Gabonak Gubbio-n* (Gubbio). Fadoa Coimbran *(Fado en Coimbra) (Alberdania, 1995)* es su única novela. Destaca como traductor. Su último trabajo ha sido la versión en euskara de los sonetos de Shakespeare, uno de los cuales publicamos en Grand Place.

(Legazpi, 1955.) Idazle eta itzultzaile. *Itzalen itzal* ipuin liburuaren egile (Alberdania, 1993). Sari askoren irabazle, tartean Irun Hiria Ipuin Sariarena, *Gabonak Gubbio-n* ipuinarekin. *Fadoa Coimbran* (1995), eleberrigilea argitaratu du. Itzulpen lan askoren egile, nabarmentzekoa da Shakespeareren sonetoena, Grand Placen argitaratzen duguna, argitaletxearen baimenez.

Pablo Martín-Laborda. Periodista y poeta. Autor, entre otros, de *Poemas puros, impuros y vitriolicos*, además de *Versos atados y sueltos* y *107 poemas a la muerte*. Enamorado de San Sebastián, ha escrito *Doce poemas de amor a San Sebastián*, traducidos al euskara por Felipe Juaristi. Los poemas que presentamos en Grand Place son inéditos.

Kazetari eta poeta. Idatzi ditu, besteak beste: *Poemas puros, impuros y vitriolicos*, *Versos atados y sueltos* eta *107 poemas a la muerte*. Donostiarekin maiteminez, *Doce poemas de amor a San Sebastián* idatzi ditu, Felipe Juaristik euskaratuak (*Hamabi maitasun poema Donostiari*). Grand Placen aurkezten ditugun poemak argitaragabeak dira.

Javier Mina. (Pamplona, 1950). Escritor y pintor. Ha escrito, entre otros, *Las camas de Emma* (Premio Ciudad de Irún 1990), *El Ojo del Cíclope* (Premio de Ensayo Miguel Espinosa 2004), *Vidas Paralelas* (Belacqva, 2008), *Tigres de papel* (Premio de Ensayo del Gobierno de Navarra 2008), La *mirada fósil* (Tabula Rasa, 2011) y *Montaigne y la bola del mundo* (Berenice, 2013).

(Iruña, 1950). Idazle eta pintatzaile. Haren lanen artean aipa daitezke: *Las camas de Emma* (Irun Hiria Saria, 1990), *El Ojo del Cíclope* (Miguel Espinosa Saiakera Saria, 2004), *Vidas Paralelas* (Belacqva, 2008), *Tigres de papel* (Nafarroako Gobernuaren Saria, 2008), La *mirada fósil* (Tabula Rasa, 2011) eta *Montaigne y la bola del mundo* (Berenice, 2013).

Pello Otxoteko. (Irun, 1971). Aunque casi todos sus trabajos publicados sean de poesía, también se ha dedicado a la crítica y a la traducción. Ha publicado los libros de poema: *Haraindiko begiradaren bila*, *Itzalaren ñabarduretan*, *Arnasa galduaren bila, Goizalbaren argitan* eta *Anphora baita* poema-liburuak. Es, asimismo, con Albert Galvany, traductor del poeta chino Li Bai: *Urrutira bidalia*.

(Irun, 1971). Bere lan gehienak poesian argitaratu baditu ere, literatur kritika eta itzulpengintzan aritu izan da halaber. Bereak dira *Haraindiko begiradaren bila*, *Itzalaren ñabarduretan*, *Arnasa galduaren bila, Goizalbaren argitan* eta *Anphora baita* poema-liburuak. Horiez gain, Albert Galvany sinologoarekin batera, aurrenekoz txinera klasikotik euskarara Li Bai, VIII. mendeko txinatar poetaren antologia bat argitaratu zuen, *Urrutira bidalia*.

Juan Ramon Makuso Mujika. (Errenteria, 1961). Estudios de Filosofía en la Facultad de Filosofía de Zorroaga, San Sebastián. Profesor en el Instituto Koldo Mitxelena de Errenteria. Obra: Coautor, Pentsamenduaren erresistentzia *(La resistencia del pensamiento)*, (besatari, 1998). Bizitzeak hil egiten *(La vida mata)* Ediciones (Beta, 2004), poesia. Oraina galdua *(Presente perdido*), (Erein, 2008), diálogo platónico. Huntza hezur berritan*, (Hiedra en nuevos huesos)* (Erein, 2008), poesia. Hitzak argi (*Las palabras claras*) (Pamiela, 2014).

Donostiako Filosofia fakultatean (Zorroaga) Filosofiako ikasketak burutu zituen. Egun Errenteriako Koldo Mitxelena Institutuan Filosofiako irakasle bezala dihardu. Lana: *Pentsamenduaren erresistentzia* (besatari, 1998) beste hainbat egilerekin batera. *Bizitzeak hil egiten* Ediciones (Beta, 2004),

poesia. *Oraina galdua* (Erein, 2008) –solasaldi platonikoa– pentsamendu literario filosofiko poetikoa. *Huntza hezur berritan* (Erein, 2008), poesia. *Filosofia eta poesia* (Jakin, 2012) beste hainbat egilerekin batera.

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 Institutuan. 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.

Jesus Egiguren. (Aizarna, 1954.) Escritor, jurista y, sobre todo, político. Licenciado en Derecho por la UPV/EHU y Doctor por la UNED. Parlamentario con el PSE (Partido Socialista de Euskadi) desde 1983 hasta 2012, Presidente del Parlamento (1987-1990), Presidente del PSE-EE, desde el 2002 hasta el 2014. Autor de *El PSOE en el País Vasco (1886-1986)*; *ETA, Las claves de la paz,* con Luis Rodríguez Aizpeolea.

(Aizarna, 1954). Idazle, legegizon eta, batez ere, politikaria. Zuzenbidean lizentziatua UPV/EHUtik, Doktore UNED-etik. Parlamentari izan da PSE alderdiaren izenean, Parlamentuko Lehendakari eta PSE-EEko Presidente. *El PSOE en el País Vasco* (1886-1986); *ETA, Las claves de la paz*, Luis Rodríguez Aizpeolearekin batera, dira, besteak beste, idatzitako liburuak.