

bakeazbakeazbakeazbakeazbakeaz

**La razón desposeída  
de la víctima**

**La violencia en el País Vasco  
al hilo de Jean Améry**

**Martín Alonso**

# Escuela de Paz | 18

Dirección: José Ángel Cuerda, Xabier Etxeberria y Josu Ugarte

Coordinación editorial: Blanca Pérez

La **Escuela de paz** es un lugar de encuentro y de diálogo, un instituto de formación e investigación, un centro de información y documentación, un equipo de consejo, mediación e intervención en el medio escolar, y un instrumento de análisis crítico y de denuncia pública, que nace con el objetivo de educar en una cultura de paz fundada en la promoción de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, del desarrollo sostenible, de una ciudadanía democrática y cosmopolita, y de una ética cívica basada en la tolerancia y la solidaridad intercultural.

**Bakeaz** es una organización no gubernamental fundada en 1992 y dedicada a la investigación. Creada por personas vinculadas a la universidad y al ámbito del pacifismo, los derechos humanos y el medio ambiente, intenta proporcionar criterios para la reflexión y la acción cívica sobre cuestiones relativas a la militarización de las relaciones internacionales, las políticas de seguridad, la producción y el comercio de armas, la relación teórica entre economía y ecología, las políticas hidrológicas y de gestión del agua, los procesos de Agenda 21 Local, las políticas de cooperación o la educación para la paz y los derechos humanos. Para el desarrollo de su actividad cuenta con una biblioteca especializada; realiza estudios e investigaciones con el concurso de una amplia red de expertos; publica en diversas colecciones de libros y boletines teóricos sus propias investigaciones o las de organizaciones internacionales como el Worldwatch Institute, ICLEI o UNESCO; organiza cursos, seminarios y ciclos de conferencias; asesora a organizaciones, instituciones y medios de comunicación; publica artículos en prensa y revistas teóricas; y participa en seminarios y congresos.

Esta publicación está impresa en papel reciclado.

*Las opiniones expresadas en este ensayo no coinciden necesariamente con las de Bakeaz.*

La edición de esta publicación ha sido posible gracias a la financiación de la **Dirección de Atención a las Víctimas del Terrorismo** del Departamento de Interior del Gobierno Vasco y de la **Dirección General de Apoyo a Víctimas del Terrorismo** del Ministerio del Interior.

© Martín Alonso, 2009

© Bakeaz, 2009

Santa María, 1-1.º • 48005 Bilbao

Tel.: 94 4790070 • Fax: 94 4790071

Correo electrónico: [escueladepaz@bakeaz.org](mailto:escueladepaz@bakeaz.org)

<http://www.escueladepaz.org>

ISSN: 1698-2258

Depósito legal: BI-2909-09

## Índice

- 
- **Inoperancia de la razón y fundamentalismo, superveniencia e indiferencia.** . . . . . 5
  - **El tercer espacio: panconflictualismo, equidistancia y etnopacifismo** . . . . . 11
  - **Un circuito de contrarrecusación: pacificación y normalización.** . . . . . 16
  - **Economía política del sentido, asimetría de relatos y anclajes identitarios.** . . . . . 20
  - **Bibliografía.** . . . . . 27
  - **Anexo. Consideraciones sobre las víctimas del terrorismo en el País Vasco desde la perspectiva del totalitarismo nazi** . . . . . 30

Un precepto para el próximo siglo podría ser: La memoria de los campos debe convertirse en un instrumento que informe nuestra capacidad de analizar el presente; para que eso ocurra, debemos reconocer nuestra propia imagen en la caricatura reflejada que nos devuelven los campos, con independencia de la magnitud de la deformación que produzca el espejo y de la intensidad del dolor que traiga consigo ese reconocimiento.

Tzvetan Todorov (1999: 259)

Abstraerse de lo que pasaba colocaba a muchos, desde su propio punto de vista, en una posición neutral, independiente de unos y de otros, en un tercer espacio que no existía pero donde creyeron poder acomodarse mientras pasaban las dificultades, y así lo percibieron las víctimas. Porque en situaciones extremas, de acoso, persecución y muerte, el espacio intermedio no existe; quien no está con el perseguido está con el perseguidor.

Beatriz Martínez de Murguía (1991: 104)

Con Txelis y otros alumnos radicales comprendí poco a poco las limitaciones de la regeneración por la vía cultural. En mi candor suponía yo que al frecuentar los grandes autores y familiarizarse con los más hondos debates del pensamiento, los jóvenes bárbaros —retoños del caserío y la parroquia— irían pasando de la guerrilla a la polémica, de la intransigencia xenófoba a la complejidad de las identidades posmodernas.

Fernando Savater (2003: 305)

Las atrocidades nunca son resultado de un choque entre el mal y el bien, sino resultado de la intervención de quienes tienen los medios y la ocasión para hacer daño.

M.<sup>a</sup> Teresa López de la Vieja (2003: 155)

**E**l espacio de mi reflexión viene acotado por dos ideas de Jean Améry: la primera subraya el poder de las palabras, susceptibles de transformarse en pilas de cadáveres; la segunda constata la impotencia del espíritu en el campo de concentración, para nosotros, en un escenario donde hay razones armadas. Me propongo explicar el proceso por el que la víctima es desposeída de su razón de ser, después de que sus razones hayan sido derrotadas en una lucha antecedente: la lucha por el sentido.<sup>1</sup> Partiendo de tales premisas, este escrito somete a considera-

---

1. Deseo expresar mi agradecimiento por los comentarios al borrador inicial de estas páginas a Galo Bilbao, Jesús Casquete, Antonio Duplá, Xabier Etxeberria, Javier Merino, María Pardo, Charo Ramírez, Idoia Romano y Yolanda Rouiller. Por descontado, la responsabilidad de las tesis mantenidas y de los eventuales traspiés que pueda contener el escrito corresponde por completo al autor.

ción tres tesis principales, bien representadas en las citas que lo presiden. Tesis de Jean Améry sobre la inoperancia de la razón: incapacidad de la mera razón para inclinar la balanza del lado de la verdad y la justicia; de donde se desprende que la filosofía y la ética deben recabar el concurso de las ciencias sociales. Tesis de la prestancia de la víctima: superveniencia o imanación axiológica del espacio social como consecuencia de la existencia de víctimas designadas o consumadas. Tesis de la lección de los campos: insolubilidad de los principios activos del paradigma del mal totalitario en el preparado cívico de la ética dialógica. Corolario: las reflexiones sobre la violencia que no se hacen cargo de esta lección sucumben al angelismo o incurren en complicidad. Del conjunto de ellas se desprende que la rehabilitación de la razón de la víctima comporta la desautorización de las razones que niegan, amortiguan o se inhiben ante el estado de cosas responsable de la victimación; en otras palabras, estamos ante una lucha de gran calado filosófico pero de no menor alcance político: la lucha por el sentido.

## • Inoperancia de la razón y fundamentalismo, superveniencia e indiferencia

Empezaré por desgranar el sentido de la frase que sirve de título a este trabajo. La mención a la víctima apenas requiere explicación: figura en el lema del encuentro en el que se enmarca este texto<sup>2</sup> y es el núcleo de la reflexión autobiográfica de Améry («mi incesante esfuerzo por explorar la condición constitutiva de la víctima» [2004: 193]). Pasemos luego a su caracterización; lo específico de la condición de víctima remite a una ontología carencial. «La víctima se define por aquello de lo que ha sido privada, por aquello que en ella ha sido destruido, por la pérdida» (Wieviorka, 2004: 104). El paciente moral que es la víctima se ve sujeto a un tipo de existencia que podría denominarse residual, en el sentido de que vive con restos. La ontología carencial es completa en las víctimas absolutas: los asesinados. Y se muestra en distinta intensidad en las otras víctimas, que oscilan entre el vivir sin, de los suyos ausentes, de las biografías rotas, y el sinvivir de los amenazados y perseguidos. Importa señalar que la ontología carencial no responde a una pérdida natural o accidental, no es un atributo intransitivo ni una fatalidad, sino que es el resultado de la acción humana: lo que le falta no es porque lo haya perdido sino porque le ha sido arrebatado. Esto —el cómo de la carencia— es lo que quiere expresar el participio *desposeída*. De todo cuanto se le ha expropiado a la víctima quiero subrayar un aspecto determinante para los seres humanos: el sentido. El sentido es para el universo simbólico lo que el oxígeno para el medio ambiente natural. La desposesión del sentido es la expropiación del valor de la víctima y constituye un factor determinante de la violencia política. Por ello, la reflexión sobre el sentido no es una reflexión meramente hermenéutica sino decididamente política: en los marcos competitivos, el sentido es un bien escaso repartido entre los actores en juego. En otras palabras, el sentido como parte de la definición de la realidad es un recurso determinante en la acción colectiva. Porque la condición de víctima es relacional y negativamente asimétrica, la cantidad de sentido de que es portadora es inversamente proporcional a aquella de la que disfruta su contraparte activa: el victimario. Desde este punto de vista, el victimario es ante todo un saqueador de sentido. En la medida en que la aniquilación del sentido de la víctima forma parte de la motivación del acto de victimación, actúa

---

2. Ponencia presentada en el I Encuentro sobre Memoria y Víctimas del Terrorismo, organizado por Bakeaz, la Fundación Fernando Buesa y el Aula de Ética de la Universidad de Deusto, y celebrado en Bilbao los días 2 y 3 de abril del 2009. Más información en <<http://www.escueladepaz.org>>.

como una razón. La doble acepción de sentido y motivación es lo que da cuenta del primer término del título. De este razonamiento se desprende que la rehabilitación de la víctima exige la regeneración del sentido que le corresponde y la correlativa recusación del sentido del victimario. Puesto que la reflexión sobre los campos ha puesto de relieve el valor moral de la víctima, la mera ubicación de las víctimas del terrorismo frente a este espejo equivale a un medio indirecto para la recuperación de su sentido.

¿Cuál es la razón de la víctima y en qué medida ayudan a esclarecerla las reflexiones de Améry? En mi aproximación hago un uso de la filosofía de Améry más libre que literal y preferentemente inclinado del lado de la política. Prevengo desde el principio sobre una eventual desatención a los matices. La reflexión deberá atender a la específica concreción de ese problema en el espacio vasco. Según datos del Euskobarómetro de noviembre del 2008, el apoyo incondicional a la violencia representa sólo a un 1% de la población vasca. Sin embargo, las estimaciones elevan a 40.000 el número de los amenazados (Santos, 2008). De ellos, más de mil llevan escolta. En buena lógica, el escaso apoyo explícito a la violencia debería reflejarse en una valoración positiva de los profesionales que tienen el cometido de proteger a los perseguidos. Ocurre, por el contrario, que éstos se ven obligados a ocultar su identidad para rehuir el estigma y el peligro. El empeño de estas páginas es esclarecer el origen de esta incongruencia con la apoyatura de las reflexiones sobre el nazismo.

En *LTI* expresa Klemperer (2001: 152), refiriéndose al *Mito del siglo xx*, de Rosenberg, la paradoja que inspira este epígrafe: «¡Cuán ridícula sería con su retahíla de tópicos, si no tuviese consecuencias tan terriblemente asesinas!». La paradoja reside en que cuando los tópicos son asesinatos dejan de ser ridículos y pasan a convertirse en razones, en su doble acepción: justificación doctrinal y motivación para la acción. Améry es bien consciente del poder de estas razones cuando señala lo siguiente: «Hemos tenido la oportunidad de observar cómo la palabra se hizo carne y cómo la palabra hecha carne se transformó finalmente en pilas de cadáveres» (2004: 44). Y también lo es de las consecuencias para las víctimas, como señala al final de «En las fronteras del espíritu»: «La palabra cesa en cualquier lugar donde una realidad se impone de forma totalitaria» (ibídem: 80). A lo largo de las páginas de ese capítulo Améry constata la derrota de la razón: «En el campo de concentración, el espíritu se declara incompetente» (ibídem: 78). ¿Qué media entre la omnipotencia de las palabras de unos y la impotencia de las de los otros? El propio Améry nos pone en la pista cuando evoca el recuerdo de «aquel desagradable mago del país de los alemanes que había dicho que el ente se aparecería sólo a los humanos mediante la luz del Ser» (ibídem: 77). Améry, como todos los supervivientes, se convirtió en «paria por una razón» (Bigsby, 2006: 261), la razón del breviario de odio antisemita transformado en programa político. Esa razón incorporaba el poder de definir la realidad y se ejercía a través del lenguaje. Los jerarcas nacionalsocialistas eran bien conscientes de ese poder.

Améry expresó con toda crudeza el desvalimiento de la razón en los campos y no dejó de formularse la pregunta lacerante, e «imposible en el fondo de aclarar», de cómo fue posible que «el pueblo de “poetas y pensadores” por excelencia» alumbrara el abominable crimen del que fue víctima (2004: 40). Sugiero que hace falta cambiar el foco de la pregunta: no es que el horror se produjera a pesar de los poetas y pensadores, sino que aconteció a causa de ellos. Volveré sobre el asunto a propósito de los Grandes Relatos y la diferencia entre cultura y educación. El adagio latino —*corruptio optimi pessima*— es perentorio y debe ser completado: la intelectualidad es tan vulnerable a la maldad como cualquier otra capa social, con el agravante, para explicar el adagio, de que dispone de recursos extraordinarios para hacer plausible su actitud y endosar el fanatismo a la honradez o la rectitud, como ha explicado Berel Lang (Rosenbaum, 1998: 208).

Nos encontramos entonces con que la sinrazón de los bárbaros es el resultado de la racionalización de sus objetivos por profesionales de la pluma, por una parte, y de la desactivación de las fuerzas críticas capaces de hacerles frente, por otra. Me interesa destacar la contribución de la

filosofía al desaprendizaje de la civilización, según la acertada expresión de Philippe Burrin. Y lo haré con ayuda de Glover (1999: 512): «El argumento moral contra el Heidegger —el “desagradable mago”— hombre es obvio. El argumento moral fundamental contra el Heidegger filósofo puede caer más fácilmente en el error. No versa sobre el vínculo entre sus teorías y el nazismo, sino sobre cómo socavó el papel de la filosofía en el desarrollo de un clima de pensamiento crítico. No hubiera podido la filosofía servir mejor a los nazis que mediante la deferencia y este reblandecimiento mental». Como señalaba Klemperer a propósito de Rosenberg, las reflexiones de Heidegger «no son más que cómicas o desconcertantes» para muchos (Glover, 1999: 510). Sin embargo, cuando un ser humano, en este caso un judío, es excluido y luego perseguido y luego convertido en humo, lo cómico y lo desconcertante adquieren la coloración de lo criminal.

La pauperización de la víctima es correlativa al engrandecimiento del victimario, y lo propio ocurre con las razones respectivas. En este sentido, el triunfo de la razón nacionalsocialista es un indicador del exterminio de la conciencia a secas. Por eso, para aquellos supervivientes que siguen fieles a la razón noble, «el pensamiento racional-analítico no sólo no ofrecía ninguna ayuda, sino que conducía directamente a una trágica dialéctica de autodestrucción» (Améry, 2004: 65), lo que hacía de la «capitulación» ante el sistema de las SS «algo absolutamente inevitable». Es esta percepción la que ha llevado a algunos supervivientes y teóricos a reformular los términos de la ecuación epistemológica sobre el nazismo, procediendo a una inversión de hecho de los planteamientos de la razón humanista e ilustrada. Imre Kertész revela el descubrimiento por un niño de Auschwitz de que el Mal es el principio de la vida y que lo que es verdaderamente irracional, lo que no tiene explicación, no es el mal sino el bien. Es éste el quiasmo moral (Bigsby, 2006: 272), que ayuda a comprender la inaprehensibilidad del campo, a conceptualizarlo como «enigma oscuro» (Améry), como «abismo negro» (Lévy-Hass, 2006: 129), el que provoca las preguntas desesperadas de Améry que replica Lévy-Hass (ibídem: 124).

¿Qué lección hay que extraer de estas vivencias del siglo xx, desgraciadamente no canceladas? La gran lección es que el mal existe y que negarse a aceptar tal evidencia y propugnar vías, por más voluntaristas que se quiera, que ignoren este supuesto y sus consecuencias constituye un peligroso ejercicio de angelismo y una suerte de deslegitimación añadida de la ética. Digo añadida porque la primaria es cosa de los propios victimarios y colaboradores necesarios. Como pone de manifiesto la sólida monografía de la historiadora Claudia Koonz, «No era tanto que la solidaridad emergente volviera invisible el sufrimiento de las víctimas como que lo convertía en algo marginal para una meta que se consideraba más importante» (2003: 16-19). La devaluación de la víctima —podría aventurarse el neologismo *semanticidio*— es el resultado de «la fuerza hipnótica de las grandes ideas». Esa «gran idea» que hacía despreciable el sufrimiento de las víctimas no es otra, según Koonz (ibídem: 30), que el fundamentalismo étnico:

Empleo el término *fundamentalismo étnico* para describir el colectivismo profundamente antiliberal que constituyó el sello de la cultura pública durante el Tercer Reich. Se trata de una expresión que guarda cierta afinidad tanto con el fundamentalismo religioso como con el nacionalismo étnico. Como aquél, el fundamentalismo étnico dice defender una antigua herencia espiritual contra los valores corrosivos de la sociedad urbana, industrializada. Como éste, conmina a sus seguidores a vengarse de los agravios del pasado y a forjar un futuro glorioso libre de grupos de etnia extranjera. Sus dirigentes, a menudo dotados de un aura carismática, movilizan a sus seguidores para que participen de un universo moral accesible sólo a aquellos que comparten una lengua, una religión, una cultura o una patria.

«Todos estaban intoxicados», admite Klemperer en *LTI* (2001: 147). Améry habla de hipnóticos y borrachos (2006: 78). ¿De qué sustancia? De fundamentalismo étnico. El tóxico provocaba la neutralización de la conciencia moral. El silencio de hoy, la aquiescencia con una normalidad

reformulada de tal manera que equivale a «vivir como si eso no sucediera» (Martínez de Murguía, 1991: 57), es asimilable al tipo de actitud que Lang encuentra en el silencio trivializador, expoliador del valor de las víctimas, de Heidegger. ¿De dónde viene la significación moral del silencio? Del hecho de que permite la continuación de aquel estado de cosas invertido que constató Kertész; dicho de otro modo y ajustándolo al proceso cronológico que ha sufrido el contexto vasco, impide que prevalezcan las estructuras de civilidad que acompañan al reconocimiento de la víctima. Paso ahora del espejo a nuestra realidad inmediata. Sirve de puente entre ambos el concepto de superveniencia.

Asegura Nozick (1997: 193) que el Holocausto fue un cataclismo que conmocionó todo a su alrededor. Eso ocurrió precisamente por su contribución a la inhumana tarea de producir víctimas. Pero, desde el punto de vista ético, la cantidad no es lo esencial: un universo en el que hay una víctima de violencia política experimenta una transformación que puede ser descrita analógicamente mediante el concepto de superveniencia. Superveniencia es la cualidad de que se reviste un acto, de por sí indiferente, en virtud de algún hecho de alta significación moral. Con un ejemplo: el que existan personas amenazadas que se ven obligadas a modificar sus rutinas cotidianas reviste de valor moral las rutinas cotidianas de quienes conviven con ellas. Y ello afecta también a quien escribe unas reflexiones en ese contexto. Cuando a un ser humano inocente se le arrebatara la vida por supuestas razones políticas no subsumibles en la vulneración de los derechos humanos básicos del agresor, la vida corriente donde eso se produce pierde la inocencia correlativamente. Condenar o no la violencia en un lugar donde nadie corre peligro de ser víctima de ella puede remitir al ámbito de la libertad de expresión; exigir que las formaciones políticas condenen la violencia, como hizo el Tribunal Constitucional respecto a la ilegalización de Batasuna, es congruente con las exigencias de la superveniencia y con esta observación de Michael Ignatieff: «El cometido de la ética reside en capacitarnos para hacer frente a la realidad del mal sin dejarnos atrapar por su lógica, combatirlo con males menores constitucionalmente regulados, sin sucumbir a los mayores» (*The New York Review of Books*, 27/05/04). Porque, tratándose de violencia política, el conjunto del sistema político no puede hacer como si tal violencia no existiera (no puedo entrar aquí en la susceptibilidad al abuso por parte de los Estados de estos diagnósticos, como en la Guerra global contra el terror). La idea está perfectamente expresada en la cita inicial de Beatriz Martínez de Murguía, pero vale la pena insistir en ella (1991: 117):

[...] desde el punto de vista de las víctimas, lo que no se hizo en su ayuda se hizo en ayuda de los verdugos; vieron de cerca que en un clima de persecución la pasividad no es nunca neutra y sí cómplice. Descubrieron que la persecución no había consistido sólo en la hostilización, la intimidación, la deportación y el asesinato por parte del régimen, sino también en la indiferencia de sus vecinos, en la apatía, el desinterés y el temor.

En efecto, la presencia de la víctima indica que nos encontramos en una de esas situaciones en las que, según el superviviente del gueto de Varsovia Marek Edelman, «tu enemigo no es sólo el que te mata sino también aquel que es indiferente. No ayudar y matar vienen a ser lo mismo» (Todorov, 1999: 247). Importa entonces señalar qué factores contribuyeron y siguen haciéndolo a que la prestancia ética de la víctima no haya desplegado su energía en el espacio social, vale decir, han impedido la deslegitimación de las razones que alimentan las armas de quienes se sienten cargados de razón para privar de ella y de su existencia a las víctimas o amenazan con hacerlo. La superveniencia es incompatible con la indiferencia, con la neutralidad. Allí donde hay personas privadas de su derecho principal o bajo la amenaza de muerte, los patrones de conducta no pueden ser los que rigen en un escenario que no conoce tales constricciones; y tampoco pueden permanecer inescrutados los criterios que afectan a los elementos de nuestro marco cultural que



son utilizados para la justificación de la violencia, *mientras* existan víctimas consumadas o designadas. En un escenario libre de violencia, los patrones de valor vuelven a la línea basal y pierden esa connotación axiológica que produce la existencia de víctimas. Pero la existencia de seres marcados, y desposeídos por tanto de dignidad y valor, nos obliga a revisar tanto las teorías morales como el concepto de conducta digna.

La presencia de la violencia comporta, como se ha dicho, una recodificación axiológica del universo de la acción correlativa a la devaluación radical de que es objeto la víctima; por eso, en un contexto así no hay espacio para la indiferencia, para la justificación de que no tomar parte equivale a no estar implicado (Martínez de Murguía, 1991: 105). Ahora bien, los signos de la presencia de la violencia son patentes en el escenario vasco. Asesinatos, extorsiones, coacciones, amenazas, señalamientos, denuncias públicas, plantones, cercos, llamadas, cartas, miradas al acecho. En el dossier elaborado por Doroteo Santos (2008) se habla de 40.000 personas directamente afectadas por violencia de persecución, más de mil escoltadas de forma permanente. Completa lo dicho un dato del Euskobarómetro según el cual el miedo de los vascos a participar activamente en política afectaba en el año 2008 al 54% de la población, 4 puntos más que en 1979. El dato revela que el impacto de la violencia sobre la afectividad se mantiene muy alto pese a la disminución del número de atentados. La existencia de este miedo «realista» (no delirante), junto con el contingente de personas étnicamente centrifugadas de su lugar habitual de residencia y obligadas a romper así la continuidad de su memoria, con las consiguientes repercusiones para su identidad (Biggsby, 2006: 263, 271), son datos que corroboran el fundamento de la superveniencia. La existencia de personas marcadas instaaura una situación de desigualdad de hecho para un bien social básico, por utilizar el lenguaje de Rawls, y constituye per se un estado de injusticia que afecta al conjunto de la sociedad. Pues, mientras unos viven, como leemos en el Leviatán, «en un constante miedo y un constante peligro de perecer por muerte violenta», otros disfrutamos de la tranquilidad rutinaria del estado civil. El mero vivir no puede aceptarse entonces como un hecho anodino cuando la cifra de la experiencia de algunos de nuestros vecinos es el sinvivir.

¿Cómo es posible que esta presencia continuada y ostensible de la víctima no haya generado la reacción ética correspondiente a la superveniencia? Hay una respuesta simple con varios corolarios. Es parte indefectible de la credencial del privilegio una cláusula de autovalidación que impide ver como injusticia el que otros estén privados de él; en otras palabras, el disfrute de un privilegio conlleva la justificación de esa prerrogativa. Quien no tiene que estar pendiente del escolta para moverse, ni pensar en los bajos del coche, o escudriñar el visor del buzón o las esquinas de la manzana cuando acompaña a su hijo al colegio, o estar atento a las miradas de un alumno cuando hace un comentario sobre la realidad reciente, no suele sentirse poseedor de un privilegio. (De ahí la intolerable broma oída en el Aberri Eguna a los dos meses del asesinato de Fernando Buesa y Jorge Díez: «Le echan una piedra a uno del PSOE y parece que se cae el mundo»; intolerable porque expresa una total falta de empatía hacia quienes tienen que convivir, no con los diferentes, sino con el miedo a quien no tolera las diferencias.)

Y esta percepción interesada, ciega a la desigualdad, es un elemento determinante porque coadyuva a la desposesión de la víctima. Para empezar, podemos disolver nuestros deberes individuales en la emulsión exoneradora de la colectividad, lo cual comporta la renuncia a la autonomía y responsabilidad propias y la aceptación del marcador de pertenencia como paraguas protector. Y aquí se produce el salto de la desindividuación a la indiferencia colectiva, basado en el supuesto de que los asesinados y asesinables no pertenecen a nuestro grupo de referencia y quedan, por ello, excluidos del universo de la obligación moral. El hecho de que el grupo de referencia se establezca en términos identitarios cuando la violencia se sustenta en una base étnica tiene implicaciones serias que refuerzan el fundamento de la superveniencia. De nuevo la pregunta «¿cómo se explica la persistencia de las víctimas?», que equivale a «¿cómo se explica la persistencia de eje-

cutores no sólo en un país de la Europa occidental, sino en un territorio que goza de una posición privilegiada en muchos aspectos con respecto a sus convecinos?». Podemos distinguir dos complejos causales según el corte cronológico de la secuencia de la implantación de la violencia. En el momento de despliegue es preciso organizar grupos de asesinos y neutralizar a los pacifistas. Una vez instalada, la violencia de mantenimiento resulta más *barata*: sólo exige un grupo muy reducido de activos y el control de los eventuales opositores. El instrumento principal para aprovechar esta ventaja inercial es la presencia de una ideología legitimadora (Richardson, 2006: 93). Con ello volvemos al punto anterior: la inanidad de la razón es consecuencia de que su potencial ha sido arrebatado por otra lógica que sintoniza con los tópicos de la razón destructiva de los victimarios, a la manera en que las teorizaciones de Heidegger, los cantos tiroleses, las óperas wagnerianas y las referencias nietzscheanas sintonizaban con los aires del nacionalsocialismo.

De modo que, aunque desde los acontecimientos de Ermua no ha dejado de desplomarse el apoyo activo a ETA —lo que hizo a algunos expertos anunciar su fin inminente—, no por ello se ha puesto final al registro de víctimas. De acuerdo con mi análisis, es la desposesión de la razón de la víctima, o, en términos más técnicos, la neutralización de la movilización contra la violencia, lo que permite su continuidad. La impregnación ideológica actúa con un tope contra la deslegitimación de unos actores que se reclaman del catecismo étnico para su programa totalitario con un lenguaje que es de una u otra forma compartido por sectores que desbordan el espectro etnorradical. La indiferencia en cuanto antítesis de la superveniencia presenta entonces dos formas: una que podríamos llamar espontánea o inercial y otra cultivada, motivada o de neutralización. Es esta última la que voy a tratar, por cuanto exhibe mayores similitudes con ese aspecto del nazismo que aquí nos afecta: la relación entre la intelectualidad y las víctimas. En razón de la duración de la violencia terrorista en territorio vasco podemos hablar de una institucionalización de la indiferencia o, correlativamente, de una desactivación de la superveniencia. Veamos un ejemplo. La candidata a la Lehendakaritza por Aralar en las elecciones autonómicas vascas del 1 de marzo del 2009 afirmaba que «Leizarán fue un modelo de participación social» (*El Correo*, 22/03/09). Se declara vinculada a Elkarrri, el núcleo del tercer espacio del que enseguida hablaré, que nació de aquella experiencia. Conviene recordar, sin embargo, que desde el comienzo de las obras en aquella autovía ETA asesinó a cuatro personas (*El País*, 03/12/08; *El Correo*, 04/12/08). Y esta simple observación pone de manifiesto el escaso aprendizaje experimentado por este entorno al evocar una experiencia que en todos los medios se ha vinculado con aquélla: el asesinato de Ignacio Uria una vez que ETA convirtiera en objetivo la Y vasca.

La desposesión de la razón de la víctima es la privación de este valor sobrevenido como consecuencia de la magnitud de la injusticia de que ha sido objeto, y que constituye, por así decir, una especie de contraparte del valor arrebatado. La víctima representa la nostalgia y la promesa del bien y del valor, allí donde el mal temporalmente acampado ha sofocado la bondad y los valores. El ascendiente de la víctima es producto de una reacción cívica destinada a restablecer un estado de cosas en el que nadie se vea condenado a tal condición. Por eso la continuidad de la victimización requiere del enervamiento de la superveniencia moral. Me voy a referir a las dos principales formaciones discursivas que a mi entender han cumplido esa tarea: la que denominaré panconflictualismo, que tiene su corolario en la postulación —incompatible con la distinción categórica que la superveniencia impone ante la existencia del daño— de un tercer espacio con vocación de equidistancia, y la que llamo doble hélice, que tiene como corolario la neutralización de la labor contra la violencia desde el tópico anexado de la normalización, y que desemboca en la práctica en una contrarrecusación de las iniciativas políticas legales contra ETA. Con ellas someto a consideración la hipótesis de que la superveniencia axiológica correlativa con la visibilidad de las víctimas es inversamente proporcional a la intensidad de los apoyos que suscitan estas dos argumentaciones.

## • El tercer espacio: panconflictualismo, equidistancia y etnopacifismo

Atribuye Santiago González (*El Correo*, 14/03/06) a la figura más representativa del tercer espacio el haber «realizado una impresionante renovación terminológica de la política vasca». Empezando por la autodenominación corporativa como «tercer espacio» y continuando por el enrolamiento del paradigma de la ética y de los derechos humanos, ha creado, en efecto, un continente semántico que ha logrado un notable grado de implantación en el tejido social, dentro y fuera del País Vasco.<sup>3</sup> Conviene recordar, en primer lugar, que la implantación de un determinado lenguaje forma parte de la disputa por el sentido. Y conviene también señalar de entrada los problemas que plantea a priori la postulación de un tercer espacio desde los supuestos que acabo de esbozar a propósito de las enseñanzas del nazismo. La posición respecto al papel y las premisas que guían sus preferencias lingüísticas quedan reflejadas en estas respuestas a *Época* (18/03/01) de Jonan Fernández, coordinador entonces de Elkarri y de cuyos escritos tomaré principalmente las referencias en cuanto exponente principal de este tercer espacio:

P. Muchos les acusan de ser ambiguos en la denuncia de ETA; de hecho no la definen como terrorista.

R. Nuestras ideas son claras: rechazo rotundo y total a la violencia y creencia de que la solución definitiva debe ser dialogada. Luego utilizamos la semántica que consideramos adecuada, la más útil para la resolución del conflicto.

P. Pero para la gente eso es ambigüedad.

R. Hemos intentado establecer nuestro propio lenguaje, y por ello hablamos de violencia y la denunciemos por lo que es y lo que representa. Utilizar o no la palabra terrorista no tiene relación necesaria con un mayor o menor rechazo a la violencia.

Unos años antes (*El País*, 08/01/96), había contestado así a la pregunta «¿Elkarri entiende lo que hace ETA?»: «No creo que la fuerza garantice o desencadene soluciones justas, pero creo que es una táctica que se da en todos los conflictos. Las partes acumulan fuerzas, para cuando haya que sentarse a una mesa, tener el máximo peso posible». La elasticidad semántica, muy acorde con el relativismo posmoderno (bien representado en Fernández, como en esta muestra: «la explicación del hecho violento es siempre especulativa y discutible» [2006: 265]), es parte constituyente del instrumental: «el tercer espacio necesita pericia para desarrollar el criterio de la ambigüedad constructiva. [...] al principio es necesario jugar con una cierta ambivalencia para unir los

---

3. Por citar sólo una muestra de esta influencia. Escribe el director de Derechos Humanos del Gobierno vasco, Jon Mirena Landa («Asignatura pendiente», *El Correo*, 29/03/09): «Estamos ante una cultura política que ha conseguido en pocos años que palabras como *equidistancia* o *todos los derechos humanos para todas las personas* sean usadas en el tráfico diario nada menos que como reproche. O sea, que si no se comparten las *prioridades* de sufrimiento uno se convierte en sospechoso, legítimo y, por qué no, cómplice». Y define luego su posición: «Una educación que debe buscar la deslegitimación del terrorismo y de toda violencia, de motivación política o no. Una educación que habla de forma directa de los derechos humanos que se violan en Euskadi, sin neutralidades inaceptables y sin parcelaciones injustas, pero con el lenguaje y los modos de la educación, no de la política. Y en positivo, para construir una sociedad justa y democrática, incluyente, sin competencias estériles de sufrimiento, no como instrumento político de indoctrinación o de manipulación simbólica al servicio de estrategias políticas, sean o no legítimas». Es recomendable la lectura completa del artículo.

puntos en común que podrían llegar a compartir las partes enfrentadas» (ibídem: 256). Contráste-se este punto de vista con la reivindicación de una clara línea divisoria entre las víctimas y sus antagonistas en el apartado anterior. Conviene mencionar para realzar la preterición de las víctimas en el primer testimonio que en 1995 ETA realizó 924 atentados.

Pero lo que me interesa de estas declaraciones es que proporcionan las claves del discurso de Elkarri y su zona de influencia. El marco general para la definición de la situación es el del conflicto (ibídem). Un marco o esquema tiene la facultad, como ha demostrado la psicología cognitiva, de imponer su jurisdicción lógica al conjunto de los elementos que integran la situación así definida. El marco del conflicto incorpora, típicamente: partes, distribución indiferenciada del sufrimiento (la «falsa matemática moral», que denuesta Améry [2004: 158]), corresponsabilidad compartida, simetría de atribuciones y, como consecuencia, una propuesta de resolución dialogada que sólo puede ser alcanzada con la contribución de mediadores equidistantes, vale decir, terceros. Éste es grosso modo el escenario en que se despliega la pragmática lingüística del tercer espacio. Una de las principales contribuciones de este sector ha sido acumular evidencias confirmatorias de este esquema panconflictual. Veamos una formulación típica (Elkarri, 2002: 88):

Hay diferentes tipos de violencia, no sólo una; y diferentes formas de violación de los derechos humanos, no sólo una. [...] Hay un sufrimiento grave y radical proyectado constantemente desde los medios de comunicación y hay otro sufrimiento silencioso, que no aparece apenas en los medios, y que por ello, para quien lo sufre, llega a percibirse con la mayor y más extrema gravedad. [De ahí concluye en la importancia de que] se sepa que se sufre en todos los ámbitos, también en el caso de los presos, de sus familiares, que existen casos de torturas, que hay abusos en las conducciones y traslados a presos que no salen a la luz, pero existen, [y en el llamamiento a denunciar] cualquier violación de los derechos humanos fundamentales, en unos casos y en otros.

El texto ejemplifica las constantes del discurso: confusión de la fuerza legítima del Estado con la violencia ilegítima, del daño infligido a las víctimas con otros sufrimientos, constatación de un sufrimiento equitativamente repartido por «todos los ámbitos» y distribución de responsabilidad entre «unos» y «otros». Hay un ramal que une la indiferenciación cognitiva de la víctima en el marco del conflicto con la indiferencia social de la población en el espacio público, y ésta constituye, ya es hora de decirlo, una victimización secundaria. No es de recibo, y menos partiendo de supuestos éticos, igualar a quienes sufren porque han sido objeto gratuito e injustamente designado de un acto criminal con quienes cumplen condena por haberlo cometido, ni con quienes han resultado dañados porque les ha estallado una bomba mientras preparaban un atentado. La libertad (la voluntariedad) es un requisito básico del acto moral, y en este par interdependiente sólo el victimario hace uso de ella.

El esquema del conflicto tiene su fulcro en el pasivo del sufrimiento, y por eso quedan difuminados los perfiles de los actores. Víctimas y victimarios comparten la condición común de sufrientes y se convierten así en ingredientes equivalentes con responsabilidades cruzadas. De ahí que el tratamiento deba aplicarse a todos sin límites y sin exclusiones, y «todos» quiere decir «unos y otros». El marco del conflicto se dibuja sobre el eje horizontal y simétrico del sufrimiento uniformemente distribuido, que resulta por completo inadecuado para reflejar la experiencia de la victimidad. El paradigma victimológico es, por ello y frente al anterior, vertical y asimétrico: hay prelación moral y distribución antagonista de imputación. La línea que lo sustenta no es el intransitivo *sufrir*, sino el transitivo *dañar*. Es verdad que el daño conlleva sufrimiento, pero no reside ahí la especificidad de la acción contra la víctima, sino en la conjunción de varios factores: impacto sobre la integridad de la persona, intencionalidad de la acción e injusticia palmaria (ausencia de motivación para ser sujeto pasivo del daño); y, consecuentemente, una ideología legitimadora que fija fines y justifica medios y una estructura organizativa que los ejecuta, valga aquí el abominable doble sentido: la víctima lo es inmediata-

mente por causa de los medios y mediatamente por causa de la Causa. Y puesto que esta causa incentivadora es de orden político, la realidad de la víctima es un dato irremediamente político. Pero si esta descripción de los hechos resulta plausible, es fácil colegir que no estamos ante el esquema típico de un conflicto mediable; no nos las tenemos con el medio sino con el miedo, y el miedo es parte sustancial del paradigma del mal que nos han descrito los supervivientes del nazismo.

De modo que la jerga del tercer espacio revela una patente agnosia respecto a los elementos del mobiliario conceptual que pretende describir. Digamos la palabra: la violencia es un ingrediente inseparable de la práctica totalitaria; más aún, es su forma *par excellence* de lenguaje, su razón. Para expresarlo con el teórico del fascismo Emilio Gentile: «La doctrina fascista está en su acción» (Silva, 1975: 183). Un atentado de ETA no es entonces un producto de la irracionalidad, sino un mensaje claramente codificado en términos de eficacia comunicativa, porque «las pistolas asesinas llevan un mensaje político en la recámara» (Reyes Mate, *El País*, 09/04/08). El medio es el mensaje; las acciones que suponen amenaza determinan los significados (Scanlon, 2008: 86). De manera que quienes propugnan que las pistolas no deben ser inconveniente para el diálogo se obstinan en no ver lo principal: que las armas son el mensaje, que la dialéctica de las pistolas no sólo es autosuficiente sino que reduce la razón y la palabra al mutismo; en la voz reiterada de Améry: «la palabra cesa en cualquier lugar donde una realidad se impone como forma totalitaria» (2004: 80). Las éticas dialógicas que amparan los enfoques mediacionales no tienen nada que hacer en una situación de comunicación en la que una de las partes opta por la violencia como sucedáneo del discurso. Y es un ejercicio de candor, en el mejor de los casos, el reivindicar la no exclusión si unos polemizan con el discurso y otros sentencian con el disparo. Cuando alguien está excluido o amenazado de estarlo del universo de la obligación moral, no hay lugar para el diálogo ni la negociación con quienes realizan esas prácticas o las apoyan; lo que procede es, por el contrario, adoptar actitudes consecuentes con ese estado de cosas, lo que he llamado antes la superveniencia o el ascendiente de la víctima. Hay mucha literatura analógica en los repertorios bibliográficos del tercer espacio —Quebec, Escocia, Irlanda del Norte, Suráfrica, Sudán—, pero no he encontrado en ellos las reflexiones de los supervivientes del nazismo, pese a las lecciones que de allí pueden extraerse (Martínez de Murguía, 1991); tampoco, por cierto, de los conflictos yugoslavos de los años noventa, pese a los atractivos del cruce doctrinal desde la ideología revolucionaria de la lucha de clases hasta el fundamentalismo identitario de la limpieza étnica. Como ha venido manteniendo con una tenacidad pareja a la lucidez Xabier Etxebarria a lo largo de sus escritos, el trabajo por la paz demanda que se establezca una distinción clara entre el conflicto identitario y el violento, de modo que el educador, en su caso, puede mantener su neutralidad o inhibirse respecto al primero pero, por el contrario, «sí debe tomar postura ante el conflicto violento cuando hay violación de los derechos humanos»; el problema de la implantación de la educación para la paz tiene que ver con que «un sector de educadores ha tendido a mantener la neutralidad ante todas las dimensiones del conflicto» (*Diario de Álava*, 26/11/07). El tercer espacio ha contribuido a confundir los términos del problema al transferir el marco conceptual de los conflictos corrientes (en este caso el identitario), con sus procedimientos negociadores y mediacionales, a la cuestión moral de la existencia de víctimas, no negociable por cuanto remite a la línea de base de los derechos humanos básicos obligatorios.

Este punto obliga a completar el análisis del lenguaje con el de la acción, a pasar de la retórica a la sociología para ver cómo se traduce la semántica del conflicto en la acción social concreta. Indiquemos de pasada que el tercer espacio es el núcleo de una élite intelectual con ramificaciones en diversos ámbitos de la sociedad y los partidos, y con una influencia mucho mayor de lo que en términos cuantitativos representan sus adscritos, como ocurre con los intelectuales orgánicos. Este análisis sociológico revela que el tercer espacio participa del código identitario del nacionalismo, por lo que podría aplicársele la denominación de etnopacifismo. Ilustraré el aserto con unos obligadamente reducidos datos. Un asiduo y valedor declarado de Elkarri, Alec Reid, sostiene en uno de los actos

del grupo que «una comunidad tiene unos derechos derivados de su identidad histórica, cultural y política, y eso también debe formar parte de la discusión» (Elkarri, 2002: 106). No he visto ningún tratado de conflictología que aborde las competencias de los mediadores en materia de enrolamiento de esencias o derechos históricos, agravios identitarios y destinos robados. Para algunos analistas, el «éxito más palpable» de Elkarri fue «la facilitación del acuerdo de Lizarra-Garazi» (Ajangiz y Barcena, 2001: 11). Una posición que se inscribe decididamente en la tarea de excavación del foso identitario y no en la del tendido de puentes desde posiciones equidistantes.

Condensó estas reflexiones en unas cuantas proposiciones:

1. El tercer espacio lo describe mejor la etiqueta de etnopacifismo.<sup>4</sup>
2. Ha optado por un paradigma inadecuado, la conflictología, en lugar del de la victimología, sobre el que, a diferencia de aquél, arrojan luz los escritos de las víctimas del nacionalsocialismo.
3. Las tomas de posición y la práctica que lleva a cabo no son congruentes con su autodefinición como equidistante, sino que se inscriben decididamente del lado del nacionalismo identitario; por ello, cabe también la pregunta sobre la eventual colusión entre lo étnico y lo ético.
4. Ha desempeñado un papel determinante en la construcción del discurso soberanista que ha marcado la política vasca, al menos desde Estella-Lizarra.
5. Las construcciones conceptuales que ha elaborado no han servido para acabar con el conflicto violento, lo que a) suscita la cuestión a la luz de la reivindicación del éxito de Leizarán de por qué no se ha conseguido que ETA retire las amenazas sobre las personas diecisiete años después, y b) pone en tela de juicio la afirmación de que «la sociedad vasca se ha movilizó como pocas contra la violencia, los atentados, las injusticias, y a favor de los derechos humanos y las víctimas» (Fernández, 2006: 266).
6. Cabe aventurar que, en la medida en que el componente identitario se ha reflejado en diferentes formas de deslegitimación del Estado de derecho, ha actuado como amortiguador de la movilización contra la violencia, y, consecuente e indirectamente, a favor de aquélla, porque en el tablero antagonico así configurado maniatar o deslegitimar simbólicamente a uno de los jugadores equivale a fortalecer al otro; justo lo contrario de lo que exige la superveniencia y el ascendente de la víctima.
7. Lo que en definitiva redundó en la preterición de las víctimas del terrorismo en tanto en cuanto no concuerdan con el marco etnicista, que se ha atribuido para sí como sujeto autodesignado el título de víctima (del Estado y de la Historia), en la trama del Gran Relato, como se verá luego.

Escribía Ramón Zallo hace unos años, también desde las coordenadas del tercer espacio, que «es tal el impacto social de los atentados que la mayoría de las fuerzas políticas y sindicales no podrían mirar para otro lado sin negarse a sí mismas» (2001: 102). Los hechos no parecen haberle dado la razón; ahí están los atentados y no sólo las fuerzas políticas y sindicales sin mirar y sin negarse —por cierto, una fuerza sindical, luego secundada por otros sectores, acaba de poner en

- 
4. Llamo etnopacifismo a una posición, bien ejemplificada en las palabras recién citadas de Alec Reid, que hace a la paz contingente o condicionada al logro de ciertos derechos colectivos, formulados como atributos identitarios por el sujeto en cuestión. En este caso, el sujeto portador de tales derechos es el Pueblo Vasco, entendiendo tal expresión no en el sentido emancipatorio con minúscula de «clases populares» sino en el sentido organicista y esencialista de las mayúsculas del etnonacionalismo. Es en virtud de la pertenencia a tal denominación que un individuo puede sentirse propietario o titular, como se verá en el último apartado. Tal concepción se reconoce en la observación de G. M. Tamás, cuando escribe que las experiencias recientes «muestran indiscutiblemente que a falta de moralizar la política, el neonacionalismo ha llevado a cabo una vez más la politización de la moral» (1991: 198).

el punto de mira a un profesor euskaldún y antimilitarista por haber reconocido a instancia judicial a los alumnos de un instituto que aparecían en un vídeo en un homenaje a miembros de ETA—, sino haciendo lo propio un sector amplio de los movimientos sociales, con su exponente etnopacifista a la cabeza. Arguye el sociólogo Michael Hechter (2000: 134) que hay tres condiciones que contribuyen a enfriar los conflictos de índole nacionalista: las que incrementan el coste de la acción colectiva en general, las que rebajan la saliencia de la identidad nacional y las que atemperan las demandas de soberanía nacional. El lector puede derivar por sí mismo el juicio sobre la ejecutoria del etnopacifismo en función de estos tres criterios, teniendo en cuenta su actitud respecto a: 1) las medidas de aplicación de la fuerza legal contra los responsables y cómplices de la violencia; 2) las cuestiones relativas a la identidad y a la soberanía; y 3) la indiferenciación de los «sufrimientos» derivada de la amalgama entre victimidad (pérdida efectiva, desposesión vivida) y victimismo (pérdida *inventada*, percepción mitificada). En cualquier caso, prefiero que sean sus propias palabras y no las mías las que sirvan de colofón a este punto y que sean precisamente aquellas que concretan su caracterización de las víctimas (Fernández, 2006: 273):

En resumen, víctimas son quienes han tenido la experiencia personal o familiar de un sufrimiento intenso, grave, radical o irreversible provocado, sin importar su causa, signo u origen, por la violencia, las violaciones de los derechos humanos, las tragedias y las vejaciones, humillaciones o maltratos que se producen en una situación de conflicto destructivo. El criterio metodológico para identificar a estas personas no consiste en prejuzgar ideológicamente, ni en excluir o menospreciar a base de comparaciones, compensaciones o justificaciones de su sufrimiento. El criterio desde el punto de vista ético es escuchar y ponernos en lugar del otro. Ponernos en lugar de todas aquellas personas que necesitan ser reconocidas como víctimas para que se desahogue y canalice constructivamente el dolor que han acumulado.

No es excepcional que desde una posición y un discurso que goza de predicamento por su origen se haya venido a convalidar en la práctica acciones indefendibles. Voy a recordar hoy, a los setenta años y dos días de aquella paz y de aquella victoria y con el obligado *mutatis mutandis*, la *Carta colectiva* del episcopado español, presentada dos meses después del bombardeo de Guernica. Cómo la Iglesia se valió de su ascendiente para apuntalar la posición de Franco en la escena internacional ofreciéndole el marco interpretativo de la cruzada, cómo el cardenal Gomá torpedeó deliberadamente las propuestas de mediación que venían del Gobierno y qué pocos críticos encontró el clero en su seno para desautorizar la posición de la Jerarquía —una tarea todavía pendiente, por cierto—. Como cualquier militante comprometido con la causa de la paz se lo pensaría tres veces antes de utilizar el término *paz* después de habérselo apropiado los obispos y Franco, después de su cooptación por el nacionalcatolicismo, me atrevería a suscitar la cuestión de si no habría que hacer algo semejante, con todas las diferencias, con los términos que han pasado por el crisol semántico del tercer espacio. Hay pocas dudas de la contribución de este sector a la institucionalización de los temas inflamados del soberanismo vasco, de modo que elementos como el denominado Plan Ibarretxe, el lenguaje y los contenidos del «proceso de paz», la campaña del derecho a decidir, el supuesto derecho a la consulta, no habrían llegado donde lo han hecho sin su apuntalamiento teórico. A pesar de ello, han sido bien escasas —Carlos Martínez Gorriarán, Rogelio Alonso o Andoni Unzalu— las tentativas de abordar su análisis tanto desde la perspectiva hermenéutica como desde la estrictamente sociológica. Ello tiene que ver, creo, con dos razones complementarias. Por un lado, con la influencia, el predicamento y el poder de que disfrutaban en las esferas no sólo de la política simbólica sino sobre todo de la política del poder. Por otra, con un cierto sentimiento reverencial que suscita el marco —paz, derechos humanos, ética, mediación, resolución de conflictos— en el que se autoubican, y que está reclamando, a mi falible entender, una toma de postura desde los ámbitos que han hecho de esos valores el núcleo de su visión del mundo y la herramienta para transformarlo. En todo caso, y anticipando las

reflexiones del último apartado («Economía política del sentido, asimetría de relatos y anclajes identitarios»), dejo abierta, y no es una fórmula retórica, la siguiente pregunta: ¿cuál ha sido la contribución del tercer espacio a crear un relato poderoso desde la perspectiva de las víctimas?

## • Un circuito de contrarrecusación: pacificación y normalización

Preguntado el presidente del PNV (*El Correo*, 06/12/07) si «sigue siendo válido el axioma de que primero la paz y después la política», responde Urkullu: «No; creo que los dos principios, el ético y el democrático, son vasos comunicantes en la política vasca. Nada hay por encima del respeto a los derechos humanos y al derecho a la vida, pero tampoco podemos caer en la resignación de que ETA marque la agenda. A quien se la marca, sobre todo, es a la izquierda radical». Insiste el periodista: «Eso es justo lo contrario de lo que decía Imaz. ¿Cree que ahora es necesario buscar simultáneamente la paz y los acuerdos políticos?». La respuesta: «Sí, totalmente». La indiferenciación de los principios ético (violencia) y democrático (identidad) es de inconfundible cuño etnopacifista; la metáfora hidráulica es probablemente autógena porque Urkullu la repite en una entrevista seis meses después (*El País*, 25/05/08). Voy a completarla con una segunda. La doble hélice es la figura que forman en la molécula del ADN dos cadenas de nucleótidos unidas por puentes de hidrógeno. Su estructura recuerda a la de una escalera de mano arrollada en forma helicoidal. Para la intención didáctica que me interesa, lo sustantivo reside en que la estructura del contencioso vasco se sustenta en dos zancas interconectadas, la de la «pacificación» —el principio ético, recién mencionado— y la de la «normalización» —el derecho democrático, como se nombra sedimentemente a las reivindicaciones identitarias—. El valor de esta figura descansa en el hecho de que en tanto en cuanto se asocia la violencia con el conflicto identitario, la solución al segundo —normalización— se postula como condición para la resolución del primero en un razonamiento muy vulnerable a la circularidad. Este argumento equivale en el terreno de la lucha por el sentido a un circuito de contrarrecusación que trasvasa o externaliza a terceros la responsabilidad por las víctimas. Porque —sostiene— si el sujeto político vasco no es «normal», el Estado carece de legitimidad; y si el Estado no es legítimo, entonces la acción violenta no puede ser desautorizada por completo. El salto de la deslegitimación del Estado al regateo de dignidad a las víctimas exige una lógica identitaria que acople ambos extremos. La doble hélice se levanta y se codetermina mediante unos peldaños que hacen el papel de premisas y que adoptan una forma cercana a ésta:

1. Todo efecto tiene una causa.
2. El efecto comparte naturaleza con la causa que lo provoca.
3. La lucha armada de ETA es un efecto de naturaleza política (no criminal ni patológica).
4. Así que la causa que la provoca debe ser política.
5. Por tanto, existe un conflicto originario vasco como causa eficiente de la existencia de ETA.
6. El efecto no desaparecerá mientras persista la causa.
7. ETA seguirá existiendo mientras no se resuelva la anomalía fundacional.
8. ETA sigue existiendo, luego no se ha resuelto aquella anomalía.
9. Las víctimas de ETA son o enemigos ejecutados o daños colaterales.

La tesis de la interdependencia entre el terrorismo y la forma de destino robado que inspira la «normalización» tiene su origen en el etnorradicalismo del MLNV (Movimiento de Liberación



Nacional Vasco), ha recibido carta de naturaleza en la reformulación del etnopacifismo y ha pasado luego a convertirse en argumento central del nacionalismo *tout court*. La falta de claridad analítica y ética inscrita en esta dualidad inextricable constituye, a mi modesto entender, el pecado original del etnopacifismo, replicado y repetido en otros lugares, como en este enfoque procedente de la universidad: «La violencia política es sólo una dimensión del conflicto político en cualquier sociedad. No es el conflicto más trascendental. No es el fondo de nuestros problemas sino una manifestación más, y no necesaria, del mismo. Pero sí es el más visible, prioritario y traumático. En nuestro país, aparece como llave de paso para resolver otros problemas y no es resoluble sin encauzar algunos de los conflictos centrales» (Zallo, 2001: 167). Repárese en el trasiego entre las dos cadenas de la hélice, la supuesta primacía de la violencia pero la indiscutible centralidad del «problema político»; tendríamos que recurrir a la escolástica para amarrar un haz tan rebelde: la violencia como causa causada. Si es causada en definitiva no es la llave, sino que su solución es parasitaria de lo que ocurra en la otra vara de la escalera, de si logramos o no la autorrealización identitaria, si conseguimos conquistar de una vez la normalización final.

Esta concepción, en sustancia, viene a sostener: 1) que la violencia de ETA es una variable dependiente; y 2) que el problema está en la naturaleza no democrática del Estado español. Por ello he hablado más arriba de contrarrecusación: la figura retórica de la doble hélice rebota sobre el Estado la responsabilidad por la violencia, y, consecuentemente, los defensores de tal visión se desentienden de su propia responsabilidad ante las víctimas. De modo que mientras no se culmine la normalización —un término elástico que puede acoger autodeterminación, territorialidad, derecho a decidir, obligatoriedad de la lengua propia y productos semejantes según la estructura de oportunidad política, la meteorología política, del momento— tendremos violencia merecida aunque nos parezca reprochable. En palabras de Jonan Fernández, «El proceder de ETA es de gravedad máxima porque lo primero es el derecho a la vida y luego todo lo demás, pero también hay ahora sobre la mesa un intento de ilegalizar una realidad política con arraigo social y —aunque las situaciones no puedan ser comparables— si no garantizamos esa posibilidad de expresión electoral, también estamos haciendo tambalear principios fundamentales de la convivencia y de la democracia» (Elkarri, 2002: 86). Cuando uno escucha esto, ¿lo que le queda es que no son o que sí son comparables? Es un modo típico de tan empalagoso discurrir. (Con todo, si se extrae la conclusión de que la ilegalización de un partido político es un síntoma de baja calidad democrática, habrá que convenir en que no debía aquélla serlo mientras fue legal.) Consiguientemente, si hay ausencia de normalización, la acción de ETA y de las políticas que su entorno propugna sólo puede ser condicionalmente desautorizada. Y desde luego cualquier detención o ilegalización se pone en la cuenta de la anomalía. De ahí la estructura paralelística de la retórica de este sector: ni... ni, unos y otros, es decir, la interdependencia irrecusable entre los dos tramos de la doble hélice. Y vuelta a la circularidad: la doble hélice no hace recomendable que la pacificación se produzca por una derrota de ETA ni de las posiciones de su entorno porque entonces habríamos manipulado un peldaño en la lógica de la normalización que nos abocaría a un final indeseable o *desordenado*. Veamos cómo la elasticidad retórica se enfrenta a la dificultad topológica en la pluma de Jonan Fernández (*Deia*, 28/09/08), motivada ahora por una operación policial contra Batasuna en Francia y la ilegalización de ANV (Acción Nacionalista Vasca) y PCTV (Partido Comunista de las Tierras Vascas):

Hay una realidad social que tiene que tener voz y expresión, lo contrario es crear más espacios de distorsión política que contribuirán a un final desordenado. Detrás de todo ello está la tesis de la derrota, que no es otra cosa que la tesis de un final desordenado con consecuencias muy poco interesantes para la convivencia. Y nos hará sufrir mucho. En este momento la política tiene que centrarse en cómo buscar un final ordenado. [...] Estoy seguro de que [la derrota] prolongaría el conflicto en el tiempo, con muchos disgustos y un factor de descomposición social muy negativo para la sociedad vasca. Hay

quienes piensan que la tesis de la derrota es lo mejor, y es respetable, pero hay otros que pensamos que no, que además no va a cicatrizar bien el problema. Y también es legítimo. Y no implica que seamos cómplices, tibios y antiguos.

El texto refleja fielmente la sensibilidad del tercer espacio (así, ocupa el primer lugar entre las prioridades de actuación de Lokarri, el sostenimiento de una «masa crítica social que contribuya al final ordenado de la violencia, que abra un proceso de reconciliación» [*Haritu*, 27, marzo 2009: 37]), pero no está de más señalar la instrumentalización del lenguaje implícita en tal concepción del orden, la cicatrización y la descomposición social.<sup>5</sup>

Como he señalado anteriormente a propósito de ciertas efusiones épicas, los malabarismos léxicos del tercer espacio no pasarían de ser cuestiones de estilo si no nos encontráramos ante el compromiso irreductible que impone la presencia de la víctima. La figura de la víctima, en su esencial y antagonista asimetría, obliga a marcar una línea firme de obligado cumplimiento; quiero decir que también ataña a la semántica. Que obliga a tomar partido. ¿Qué partido? El portavoz de Sozialista Abertzaleak, Arnaldo Otegi, acompañado de Fernando Barrena y Joseba Permach, declara que «no es exigible ni tan siquiera un pronunciamiento de la izquierda abertzale sobre la violencia terrorista» (*El Correo*, 31/12/03), haciendo eco al «Por qué Batasuna no debe condenar la violencia de ETA» del dramaturgo Alfonso Sastre (*Gara*, 23/12/03). Dos años antes (*Diario 16*, 24/06/01) había reiterado que «la izquierda abertzale nunca irá contra ETA». Pero ni el tripartito gobernante ni Elkarrri, ni sus retoños han tenido a bien incorporar tales posicionamientos a la hora de expresar su rechazo a la ilegalización. Insisto, *mientras* ETA sigue matando e intimidando; esto es, mientras vivimos una situación para la superveniencia, que no regiría en un contexto sin violencia. Al revés, un manifiesto conjunto del tripartito y Aralar da cuenta de «nuestro compromiso de impulsar un diálogo sin límites y sin exclusiones entre todos los partidos políticos» (*El Correo*, 26/10/08). Más cercano aún: el alcalde peneuvista de Lazkao asocia en plena campaña electoral el atentado de ETA contra la casa del pueblo con la ausencia de listas electorales abertzales (*El País*, 26/02/09), es decir, con la ausencia de «normalización»; mientras que desde instancias más altas se ha cuestionado el resultado de unas elecciones que darán lugar al primer gobierno no nacionalista precisamente por la ausencia del nacionalismo radical. Añadamos un último apunte para las simetrías amalgamadoras con una defensa de la equidistancia rara vez expuesta con tal contundencia, por boca de la parlamentaria del PNV Elixabete Piñol (*El País*, 12/12/08): «Bienvenida sea la equidistancia si ésta significa condenar con la misma firmeza la vulneración del derecho a la vida y las vulneraciones de los derechos de los presos».

Varias consecuencias se desprenden de la metáfora helicoidal. La primera es que tal concepción autoabsuelve a sus promotores de cualquier responsabilidad sobre el asunto. El presidente Ibarretxe no hace mención en sus balances a los resultados en la lucha contra ETA, no se sabe si por callar una mala nota o, a la manera de Heidegger, porque no considere que la persistencia de ETA sea algo que merezca ser reseñado. Según este guión, es el sistema el que porta la responsabilidad de la situación. Zallo (2001: 50) nos recuerda que «no cabe identificar democracia, proyecto o ideal democrático, siempre perfectible, con este Estado democrático concreto surgido de la Transición o

5. El etnonacionalismo, como el nacionalismo en todas sus sensibilidades y Ezker Batua, no se ha cansado de denunciar las medidas contra las formaciones del nacionalismo radical que no condenan la violencia, apoyando los recursos ante instituciones internacionales como el Tribunal Europeo de Derechos Humanos; como he explicado en otro lugar (Alonso, 2007), no ha habido aprendizaje de los errores de análisis cometidos sino silencio frente a ellos, y no es por tanto de esperar que una eventual descalificación indirecta de tales posiciones por una sentencia validadora de la ilegalización por la instancia europea obligara a reconsiderar tal postura y a asumir las consecuencias correlativas.

con su Derecho Positivo». Es la tesis del déficit estructural, que se acopla como anillo al dedo al síndrome carencial del conflicto ancestral. Vayamos a las fuentes primarias: «Hay un trasfondo de reivindicación política insatisfecha que se apoya en que hay un déficit democrático, un déficit de legitimidad de la democracia española en Euskadi que se niega a consultar a los vascos lo que quieren ser. A escala histórica, la normalización política por la vía democrática aparece como la clave de bóveda de los contenciosos» (ibídem: 174). La contrarrecusación es el proceso por el que, mediante el alambique retórico de la doble hélice, se devuelve al Estado la responsabilidad por los asesinatos (y, por contagio, en ocasiones, a los exponentes de tal visión). Cada vez que el Estado adopte medidas para terminar con la banda, con independencia de su fidelidad al patrón de los derechos humanos, estará incurriendo en un delito contra la normalización; de ahí que la única salida posible —el único «final ordenado»— sea la negociada. —¿Negociada al estilo de Leizarán?— Lo que viene a significar, *à bon entendeur*, que la violencia no es completamente inútil. Y justamente esto es lo que no puede admitir ninguna reflexión hecha desde la perspectiva de las víctimas. Paradójicamente, en el único territorio de nuestro entorno donde todavía pervive la dialéctica de las pistolas, un grupo de pacifistas desautoriza el poder coactivo, no de los pistoleros y su círculo, sino del Estado, que es el que tiene la obligación de velar por la seguridad de todos (Laitin, 2007: 130); y que no lo consiga es el más importante déficit democrático, un déficit que sin embargo nunca le ha sido reprochado por quienes tanto, y a veces justificadamente, le han reprochado. Y aquí de nuevo me sirve la muleta de Améry (2004: 43) cuando se dirigía a aquellos progresistas que denostaban a Alemania en unos términos que no han perdido actualidad, a la vista de lo que acabo de exponer:

Me preocupa que la juventud alemana —aquella ilustrable, esencialmente generosa y amante de la utopía, por tanto, la *izquierda*— no se deslice inopinadamente hacia quienes son tanto sus enemigos como los míos. Estos jóvenes hablan con demasiada ligereza de «fascismo». Y no reparan en que así sólo consiguen imponer a la realidad retículos ideológicos de escasa fineza cognoscitiva. No se percatan de que la realidad de la República Federal Alemana oculta en su seno bastantes injusticias ciertamente escandalosas, necesitadas de perentorios mejoramientos, pero que no por esto es fascista. [...] los cronistas de la época [nacionalsocialista] saben también que la vigilancia no debe convertirse bruscamente en una disposición paranoica que en última instancia favorece sólo a quienes con sus gruesas manos de carnicero querrían estrangular las libertades democráticas. Pero si hoy día los jóvenes de izquierda de Alemania llegan al extremo de considerar [...], sin los distinguos pertinentes, a todos los gobiernos que definen como democracias «formales», [...] como fascistas, imperialistas, colonialistas y obran en consecuencia; entonces, cualquiera que haya sido coetáneo del horror nazi está obligado a intervenir, independientemente de los resultados que se deriven de su intervención.

La segunda consecuencia consiste en que desaloja de la política a las víctimas, reduciéndolas a epifenómenos epistemológicamente despreciables, en comparación con la majestuosidad de la «clave de bóveda» de la normalización política. A lo más, y porque no somos monstruos, se ven reducidas a un tratamiento humanitario de índole privada, que permita, como en el texto citado antes, «que se desahogue y canalice constructivamente el dolor que han acumulado». Esta melaza dialéctica, de la ambigüedad, de la inclusión, del «ni... ni» y del «sí pero también», desentona con la lección de nuestros maestros de este encuentro, a los que sirve de portavoz el autor de *Los hundidos y los salvados* al sentenciar que confundir a los asesinos con las víctimas «es una enfermedad moral, un remilgo estético o una siniestra señal de complicidad; y, sobre todo, es un servicio precioso que se rinde (deseado o no) a quienes niegan la verdad» (Levi, 2005: 59). Palabras iluminadoras y concluyentes. Muy convenientes para los practicantes del «ni... ni» o del «sin exclusiones» que se han convertido en una suerte de peaje obligatorio para quien quiere abordar el asunto. (¿Tenemos constancia de algún planteamiento por el estilo a propósito del nacionalso-

cialismo?) Por eso, frente a este juego de enredos de espacios y procesos, es urgente la clarificación. Como hace Xabier Etxebarria (2009):

[...] ante la violencia terrorista y sus víctimas, todos los demócratas deben estar unidos más allá de sus enfoques en torno a estas identidades. Esto trae como consecuencia que no debe mezclarse lo que en el lenguaje político tiende a denominarse pacificación (resolución del conflicto violento) con normalización (avance en la gestión positiva del conflicto identitario en torno a lo vasco). Es lo que se hace cuando se postulan avances en la normalización como vía para la pacificación. Esto, en lo que tiende a caer el nacionalismo vasco democrático, supone reconocimientos indebidos a los violentos y daño añadido a sus víctimas, además de que se corre el peligro de generar cortocircuitos respecto a la vida democrática.

Establecer un corte nítido entre los dos procesos es tarea ineludible para cualquier enfoque que se reclame de la paz y la justicia, el único acorde con la autoridad moral de la víctima; de lo contrario, cuanto más se cargan las tintas sobre la índole política del asesinato, más se reduce el espacio de valor de la víctima; cuando más se denigra por sistema al *sistema*, más desamparada queda la víctima.

## • Economía política del sentido, asimetría de relatos y anclajes identitarios

La pedagogía de Auschwitz instituye el valor moral de la víctima. Pero un análisis fenomenológico de la experiencia de la víctima revelará un espectro de sentimientos anudados por la orfandad —el «vivir sin», la privación que mencioné en el umbral—. La orfandad crudamente literal de la pérdida de alguien muy querido o de lo que ella misma posee de más valioso. Pero, además, una segunda y decisiva orfandad, porque los seres humanos en cuanto criaturas racionales habitamos universos simbólicos (Nuttin, 1980: 129): la orfandad del sentido. Y es esta oquedad simbólica y hermenéutica, que expresa la hondura insondable de su desamparo, de su desvalimiento, lo que he querido reflejar en el título de mi contribución. La razón desposeída de la víctima es, en primer lugar, la expropiación de su sentido y de su valor, la desposesión moral y la deshumanización, la «muerte hermenéutica» (Mate, 2006: 51); porque el sentido es un elemento determinante de la acción moral (Scanlon, 2008: 100 y ss.). El nacionalsocialismo acuñó una expresión incalificable: «vidas indignas de ser vividas» —un ejemplo emblemático de *semanticidio*—. El desamparo de la víctima deriva del hecho de que no puede encontrar razón alguna para explicar su estado sobrevenido, y a este sentimiento se unen la irritación y el desconsuelo consiguientes a la inanidad de la supuesta causa de la victimación. He destacado anteriormente el atropello moral que significa la equiparación de los sufrimientos de las dos figuras antagónicas e interdependientes del hecho victimal. Debo destacar ahora, y me parece que es obligado en un encuentro en el que la Filosofía ocupa un lugar tan destacado, una segunda diferencia que se sobrepone a aquélla en tanto que da cuenta de la asignación de los papeles respectivos. El victimario conoce sus razones y puede dar sentido a su sufrimiento porque habita un universo simbólico en el que su objetiva sinrazón aparece subjetivamente no sólo como razonable sino como ejemplar y, si se me permite, glamourosa. Su acción cobra sentido en tanto que episodio de la trama de un gran relato que la dota de necesidad histórica. El victimario es un creyente convencido, un fanático cargado de razones. Mata por la causa y, si muere, la causa le reserva un lugar en el podio de los héroes y los mártires. (Remito a los trabajos de Jesús Casquete para una aproximación a la explotación de esta figura en los dos contextos que nos ocupan.) El acto

del asesino es transparente a su razón: es un acto motivado, tan fuertemente motivado como para saltar las barreras de contención que protegen habitualmente de las conductas agresivas. La víctima, en cambio, es forzosamente laica en materia de razones para su estado impuesto, forzosamente porque las desconoce por completo. No puede creer en nada porque no hay ningún universo simbólico en el que su daño resulte comprensible. Al revés, el acto violento, si no ha desmembrado físicamente su cuerpo, lo ha hecho con toda seguridad con el patrón cognitivo que hasta entonces pautaba su existencia. No tiene luego más que preguntas desoladas, huérfanas de respuesta, como estas grabadas en el inmenso recuerdo de una viudedad de veinticinco años: «Pero, ¡Dios mío! ¿Qué he hecho yo para merecerme esto? Pero ¿por qué? ¿Por qué me han hecho a mí esto? ¿Por qué?» (*Bake Hitzak*, diciembre 2008, 71: 21). Se encuentra aquí la asimetría radical: los asesinos tienen un porqué para matar —no hay violencia política sin razones—, pero la víctima no podrá nunca encontrarlo. Hace suya el superviviente Viktor Frankl (1989: 78) la reflexión de Nietzsche: «Quien tiene algo por qué vivir es capaz de soportar cualquier cómo». En sentido estricto, la víctima no puede construir un porqué, porque no puede haber sentido en la muerte gratuitamente asignada. He dicho que es la asimetría radical porque en ella reside la desigual atribución de sentido. Hay una soberracionalidad del lado de los victimarios —un componente de todos los fanatismos, que se expresa en los rituales de celebración de sus «acciones»—, que desborda el círculo inmediato y ampara —el término es intencionado, estamos en un juego de suma cero amparo/desamparo en la distribución del sentido— la subcultura de la comprensión de la violencia. El «algo habrán hecho» es, a la vez, la participación en la racionalidad de los ejecutores y la resistencia a aceptar el absurdo de la ausencia de causa. Hay un sentido sobrentendido que protege la buena conciencia. Es el círculo colindante al de la subcultura de la violencia, el de la subcultura de la comprensión de la violencia. Y sólo se comprende lo que es inteligible. No conviene olvidar un dividendo de la soberracionalidad que condensa la figura del héroe y del mártir: son roles incompatibles con el sentimiento o la atribución de culpa. Y si el verdugo, al ser potencialmente lo uno o lo otro, queda eximido de culpa, entonces la víctima no puede ser por completo inocente. En el otro extremo, la experiencia de la víctima es radicalmente ininteligible, se le ha privado de la posibilidad del sentido, habita el pozo del absurdo: pertenece al reino tenebroso de lo incomprendido por incomprensible, como Auschwitz. Estamos en la completa inversión que señalaba Kertész. Hiperjustificación y comprensión, excedentes de sentido en un lado; radical ininteligibilidad y absoluta carestía de él, en la contraparte. Esta distribución tan desigual de sentido se materializa en el sustento organizacional. Los victimarios lo son desde su incardinación en una organización que bebe del Gran Relato del victimismo paranoico; el victimario viene de la organización. La víctima tiene que ir a ella para construirlo. Tienen que crear ex novo y a posteriori instancias que generen sentido para su estado gratuitamente sobrevenido.

La impotencia de la razón es, sobre todo, este saqueo del sentido que da lugar a lo que podría denominarse un trauma hermenéutico. El trauma hermenéutico tiene que ver con el cómo del daño infligido, no con la intensidad del sufrimiento experimentado. Es la herida abierta en el tejido racional de la víctima porque sabe que ha sido inmolada en el altar de un dios falso (como todos los que piden sacrificios). Es un trauma literalmente incurable porque jamás acabará de encontrar la razón para su desamparo y para abordar el trabajo de duelo. Como dice Améry, se trata de una herida que «no es de las que cicatrizan con el tiempo» y resulta incurable porque «exige que lo irreversible se revierta: desandar lo vivido y borrar lo sucedido» (2004: 134, 149). De ahí la propia dificultad de diseñar una reestructuración cognitiva capaz de integrar el asalto ético que la ha convertido en víctima. Sólo una justicia restaurativa proporciona alivio parcial a este trauma, como señala más abajo una víctima del genocidio de Srebrenica. Porque el papel de víctima no prescribe. Insisto, se trata de la asimetría radical. La víctima lo deviene en circunstancias de total e incondicional heterodeterminación, de la absoluta negación de su derecho a decidir; y, como consecuencia de lo uno y de lo otro, se le impone una identidad que nadie desea para sí. Pues, efectivamente,

sabemos que es parte esencial del acto coactivo el que la víctima se encuentre en una posición que excluye la posibilidad de consentimiento o de renunciar a darlo a lo que el agente hace (ibídem: 91; Scanlon, 2008: 8). El victimario, en cambio, hace ejercicio y alarde de su libre determinación para ejecutar, expresa en ello voluntariamente su identidad y no conoce el trauma hermenéutico porque no experimentará trastornos del sentido a menos que le sobrevenga el arrepentimiento (y no le sobrevendrá el arrepentimiento mientras permanezca amparado por el muro de la geografía moral que hace coincidir el bien con el endogrupo). El sufrir por la causa y el sufrir sin razón, he ahí una diferencia esencial que ignoran o encubren los niveladores del sufrimiento.

La asimetría del sentido es proporcional al poder justificador de los relatos respectivos. El de los victimarios pertenece al género de los Grandes Relatos, como el nacionalcatolicismo, como el nacionalsocialismo, como el sionismo. Estas formaciones tienen la capacidad cuando están activadas de crear una fuerza gravitatoria que determina la dirección de las preferencias. Se predicán cruzadas por la fe, la religión o la raza; no por la ética, los derechos humanos o la dignidad de las víctimas. Tienen las propiedades de la retórica constituyente, crean realidades de sustitución que hacen de pantalla frente a la realidad existente. Como dice otro superviviente, Bruno Bettelheim (1973: 201), una diferencia fundamental entre el agresor y la víctima estriba en que el primero se enfrenta a los fantasmas que él mismo se crea, mientras que la segunda se defiende de la amenaza de persecución real que procede del agresor. En términos de poder persuasivo, el relato del victimario es fuerte, condensado de razones, es un relato que sanciona el derramamiento de sangre. El de la víctima es, por el contrario, débil, porque no tiene otro sentido que el residual que le deja la hegemonía hermenéutica inicial del victimario, y, a la contra, porque se construye como reacción a aquél. Débil y fuerte tienen que ver con consideraciones sociales y políticas, no epistemológicas, quiero decir, de calidad intelectual. En realidad esta designación es el resultado de esa inversión del sentido que he señalado y que tan plásticamente ilustra la expresión de Améry *stupiditas triumphans*, que consiste en que «la falta de sentido habla un lenguaje más poderoso que el sentido» (2006: 74-79). (En *Mi lucha* leemos que «la gran mentira es a menudo más creíble que la pequeña»; su autor sacó de ello las consecuencias que conocemos.) El relato de la víctima es débil, porque carece de fe y de causa propia, porque no se puede hacer épica con el desamparo, mientras que el motivo de la usurpación ya ha sido acaparado por el relato del victimario (Alonso, 2009). Por otra parte, los Grandes Relatos construyen barreras defensivas contra la razón crítica; por eso, en palabras de Pierre Vidal-Naquet, «destruir un discurso demanda espacio y tiempo. Cuando un relato ficticio está convenientemente hecho, no contiene en sí mismo los medios para destruirlo en cuanto tal» (1994: 77). Si se articulan sobre el fanatismo de la identidad, dan como resultado la asfixia de la conciencia moral. Porque el discurso etnoesencialista y el discurso cívico universalista no pueden acomodarse en un mismo lecho (¿es preciso recordar a Ernst Lluich?). Y es aquél el que en las sociedades inciviles o en los enclaves inciviles de las democráticas acaba imponiéndose. En palabras de Améry, «[el espíritu] nos abandonaba a nuestra propia soledad. Siempre nos desamparaba cuando tratábamos de cosas que antaño se llamaban "últimas"» (2004: 72). ¿Cuál es el nervio de los Grandes Relatos? La materia identitaria que nutre el fundamentalismo étnico, como se ha señalado en el primer apartado de este escrito. En efecto, incorporan típicamente dos ingredientes: un «nosotros» superior y bien definido y un «enemigo» imponente en el espacio o en el tiempo (secular). La grandeza de la Causa es proporcional a la diferencia ontológica entre el nosotros y el enemigo, vale decir, a la magnitud del foso identitario. El discurso sabiniano que impregna a buena parte del nacionalismo vasco exhibe estas características. La relación con las víctimas está meridianamente expresada en una de las ficciones de Aramburu (2006: 50):

—Te avisé y no hicisteis caso. Ahí tienes las consecuencias. Ahora apréndete el cuento: o te marchas o yo no sé quién criará a tus hijos. [...]

- Señora, ¿por qué me persigue? ¿Yo qué le he hecho a usted?  
—Gente como tú machacáis a Euskal Herria.  
—¿No le basta con lo que sufro? ¿Quiere usted aplastarme todavía más?  
—¿Sufrir? ¿Aplastar? ¡Qué caradura! ¿A ti te parece que el sufrimiento de una opresora vale lo mismo que el sufrimiento de todo un pueblo?

La señora de la ficción tiene un relato, de identidad, es decir, de pertenencia, es decir, de propiedad sobre lo que considera su espacio vital privativo; y una concepción del sufrimiento que ya hemos escuchado. Su reverso: la exclusión/expulsión/desposesión. La Toñi es viuda, de un guardia municipal asesinado. Y su viudedad es la expresión —en el sentido literal que he descrito antes— de la expropiación de su espacio vital en beneficio de los titulares del relato. Está fuera del universo simbólico, al otro lado del foso identitario. ¿Ficción? Esther Pintado, viuda de Manuel Carrasco, asesinado por ETA en 1983, recuerda:

Jolín, si han asesinado a mi marido en Villabona, igual, bueno, igual tengo la culpa yo. Vendrán a por mí o vendrán a por mi hija. [...] ¿sabéis por qué empecé a levantarme? Porque hubo una señora de Asteasu que me dijo «Oye, chica, tendrás que marcharte, como se han marchado tus suegros». Entonces me di cuenta de las cosas y dije ¿Por qué? ¿Por qué me tengo yo que marchar de Asteasu? ¿Qué he hecho yo? [...] Y no me voy a marchar, al contrario, voy a dar la cara para saber que nosotros no hemos hecho nada, absolutamente nada, nada. (*Bake Hitzak*, 71, diciembre 2008: 23)

Podríamos añadir al repertorio de los conminados a abandonar su espacio una larga lista que llega hasta hoy, como sabe y sufre Manuela Uranga, por citar sólo un ejemplo. Pero lo expuesto sirve para mi propósito inmediato. Comparemos, pues, los relatos, el de quien le dice que se vaya, porque oficia de titular del nosotros propietario, y la víctima ejemplificada en Esther, que descubre una razón para su lucha cuando toma conciencia de la sinrazón de quienes la han victimizado, pero aun así su posición argumentativa es comparativamente débil: aspira a contrarrestar la razón de los otros, a demostrar que no «hemos hecho nada», a resistirse al destierro. ¿En qué Estado de derecho tiene una víctima que demostrar que no ha hecho nada? Conviene no olvidar la conexión para valorar con justicia el «sin exclusiones»: la persona que conmina no lo hace desde el poder del Gran Relato en tanto que tal, sino del respaldo que le prestan los avalistas armados. De modo que, en cierto sentido, ETA actúa como guardiana de la ortodoxia doctrinal; sin ella, el relato no es más que literatura, por tanto, incapaz de causar «filas de cadáveres». La falta de discriminación entre las dos situaciones es la que da cuenta del error conceptual con relación al desenlace de Leizarán. Los Grandes Relatos amparan el desamparo de la víctima pero limitan, asimismo, el margen de maniobra de los propios titulares. El foso identitario es de doble efecto: expele y amarra. La Toñi, Esther o Manuela tienen que marcharse porque desafinan en la partitura del relato; pero los titulares del nosotros no pueden pasar al otro lado sin graves costes. Un asunto decisivo a la hora de dar cuenta de lo larga y difícil que resulta la salida de la violencia.

He dicho que la vigencia de un relato identitario en presencia de una violencia que bebe de él en el recipiente de los vasos comunicantes constituye una traba considerable para la salida de la violencia. Creo que los pronósticos optimistas de finales de los noventa adolecen de un cierto daltonismo al respecto. Lo que aquí se mantiene es que el Gran Relato identitario actúa como un ancla que limita el recorrido de las trayectorias vitales al interior del recinto étnico. Cuando se argumentaba, hace una década, sobre la «*frontera en movimiento* que avanza paulatinamente y que favorece el anuncio del cese de las acciones armadas, un proceso de cambio irreversible» (Funes, 1998: 188), no se apreciaba en su justo valor la fuerza de este relato de pertenencia para bloquear la puerta de salida de la violencia. Una cosa es no comulgar, otra cruzar la raya de la

anteiglesia. (Y es de justicia reconocer el mérito del tercer espacio en el trasvase de creyentes activos y practicantes a la bancada de los no practicantes.) La activación identitaria neutraliza el frente antiviolencia porque la misma definición ya prescribe un frente preexistente y más tenaz, precisamente porque cabalga sobre la épica de un Gran Relato almenado. De acuerdo con el Euskobarómetro de noviembre del 2008, 26 puntos separan a nacionalistas (48%, 4 puntos más que la vez anterior) de no nacionalistas (74%), en actitud de rechazo total a ETA. En Aralar el rechazo total se queda en el 29%. Cuando la dirigente de esta formación, Aintzane Ezenarro, proclama que «No vamos a dar nuestro voto a ningún lehendakari de obediencia estatal» (*El Correo*, 22/02/09), ¿qué prioridades expresa? ¿Cómo hay que entender las proclamas «de izquierdas» desde esos supuestos?

El foso identitario da cuenta de los procesos de deshumanización, por tanto, de la ausencia de motivos personales en la conducta violenta, porque el otro no es visto como un individuo sino como un estereotipo. La filiación etnonacionalista constituye por tanto un obstáculo al reconocimiento de las víctimas. Y esta división categórica del espacio social torna aún más endeble las proclamas del tercer espacio, máxime si se tiene en cuenta la doble militancia de algunos de sus miembros, pese a la tesis de la compatibilidad y funcionalidad de la oposición a la violencia «manteniendo el mismo referente identitario» (Funes, 1998: 78, 156). ¿Cómo se puede militar a la vez en el relato cívico de la no violencia y en el relato étnico de la exclusión? ¿En la épica victimista y en la ética empática con las víctimas? (Echemos un vistazo al laborismo israelí que quiso compaginar pacifismo y sionismo.) La incompatibilidad aparece registrada de diversas formas en los datos sociométricos. Así, por citar un ejemplo, la calificación que los encuestados en España otorgan a las fundaciones, asociaciones y movimientos cívicos (12 en total) es un 16% superior, con una media de notable, a la que reciben en el País Vasco, con la excepción de Elkarri, donde la proporción se invierte: 12% más alta en el País Vasco, 6 contra 4,8 (Llera y Leonisio, 2007: 44). Pero donde el anclaje identitario resulta más patente, a mi entender, es en la categoría «Antes sí/Ahora no». En el estudio del año 2004 citado, entre quienes declaran sentimientos nacionalistas, la elige un 12,9%, una cifra que aumenta hasta el 17% en el Euskobarómetro de noviembre del 2008. La pregunta consiguiente es cómo se refleja esa desconexión en la lucha contra la violencia. ¿Dónde están esas voces que auguraban «la salida del silencio»? Y la respuesta sustenta una neta diferencia entre el abandono del apoyo (desmovilización violenta) y la traducción de ese apoyo en deslegitimación de la violencia (movilización antimilitarista/pacifista). Una diferencia que pone de manifiesto el poder disuasorio del foso identitario. Una mirada a ciertos aspectos biográficos ilustrará este punto referido a los anclajes de la identidad.

Me he referido varias veces a la inversión de valores que produce la cultura de la violencia. Aurelio Arteta expresa así una de sus caras: «Lo sorprendente no es que haya profesores universitarios que se hayan tenido que ir, que vivan escoltados o que estén amenazados. Para él lo realmente significativo es que sean muy pocos los que se encuentran en esa situación, porque han sido pocos los que se han enfrentado a ETA y su dictadura» (Santos, 2008: 30). ¿Por qué no lo hacen? Es la pregunta que formulaba como motivación principal para esta reflexión. La respuesta es simple: es más barato porque permite mantener la coherencia cognitiva. Cuenta Desanti (1975: 519) que los creyentes estalinistas no podían ni querían conocer la realidad que denunciaba Sajarov porque aceptarla hubiera implicado renunciar a la imagen de uno mismo. Bettelheim hace la misma reflexión respecto a la renuencia de los alemanes a aceptar la realidad de los campos: «para cualquier persona que se aferrara a su moral o a su respeto propio, reconocer el verdadero carácter de los campos de concentración le imponía luchar contra el régimen que los había creado y mantenido» (1973: 254). Martínez de Murguía acierta a resumir esta convergencia entre conocimiento e interés en la Alemania nazi: «se sabía lo suficiente para saber que era mejor no saber», porque «lo que mucha gente estaba preparada para saber de lo que sucedía estaba directamente relacionado con lo que estaba dispuesta a hacer en favor de los judíos» (1991: 110, 113). Todorov (1999: 115) desvela la doble



vara de Blanchot al reprochar a Valéry su antisemitismo juvenil pero ocultar su propio nacionalismo antisemita. La explicación es de psicología elemental. Sabemos que ojos que no ven no tienen necesidad de buscar explicaciones para las cosas que no se hacen; «se convencen a sí mismos y se alejan de la cuestión del deber moral» (Bauman, 1998: 268). Acerquemos el foco: Víctor Gómez Pin (*El País*, 06/02/07) es de los pocos que ha tenido la valentía de confesar su vergüenza por «haber vivido y tolerado» la indiferencia social hacia las víctimas mientras éstas se limitaban a los guardias civiles. Cuando el círculo se extendió y con él los escoltas, «la quiebra psíquica y afectiva se fue agigantando». Y se planteaba la pregunta brutal «¿por qué yo no llevo escolta?». La tentación de la evasión y la autoexculpación, «la gangrena». Y el paso firme pero minoritario de quienes, como su antiguo alumno euskaldún, anteponen las exigencias éticas y acaban incluidos en la lista negra de ETA.

La «quiebra psíquica y afectiva» es la participación individual en el foso identitario y acabó dividiendo correlativamente a los integrantes de «las cuadrillas que poteaban en la parte vieja de San Sebastián». Y son estos ritos los que crean «círculos de reconocimiento» en los que fraguan las identidades personales (Funes, 1998: 146) que se resisten a resistirse porque su autoconcepto es dependiente de los contenidos dominantes de la socialización y ésta viene marcada por las constricciones de la pertenencia. No otra cosa ilustra la observación de Aintzane Ezenarro cuando afirma que la izquierda abertzale «más que un partido es una forma de vivir» (*El Correo*, 22/02/09). Y a través de esta forma de vivir el relato étnico permea los últimos entresijos del tejido social. Como tantas otras veces, Vasili Grossman acierta con la fórmula: «¿cómo rechazar esa mano omnipotente que te acaricia la cabeza, que te da palmaditas en la espalda?» (2007: 1060). Añadiré para mayor abundamiento la declaración de una mujer, feminista, lesbiana y formalmente pacifista, salida del armario de su identidad sexual, pero que «no está dispuesta a perder su entorno por adoptar una postura crítica» frente a quienes matan y amenazan desde su identidad étnica. Repárese aquí en el poder del relato étnico: ha podido hacer valer el componente sexual de su identidad pero el pacifista ha sucumbido a la afiliación étnica, con el consiguiente silencio sólo velado por este susurro en la intimidad. ¿Cuántas voces de ese 17% de «antes sí/ahora no» esperan todavía en el armario? ¿Cuántas tendrán un día que ajustar cuentas con ese hecho diferencial de la memoria histórica vasca que nos evoca la lucidez retrospectiva de Bonhoeffer, un alemán que murió por enfrentarse al nazismo: «Tendríamos que haber gritado» (Feldmann, 2007)?

Todos los relatos tienen el poder de establecer una consonancia cognitiva para los que se reconocen en él, pero no incorporan cláusula de salida ni, desde luego, las herramientas para invalidarlo (Vidal-Naquet, 1994: 77). En otras palabras, todos los Grandes Relatos ofrecen recompensas para los que franquean la puerta de entrada, pero penalizan gravemente a los que se atreven a cruzar el umbral en sentido contrario. Los que se arriesgan pasan a la intemperie del sentido porque el sentido está monopolizado por la pertenencia. (De ahí, entre paréntesis, la tentación de dar el salto hasta las claridades de un macrorrelato de sustitución, como ejemplifican los conversos entre esencias de todos los tiempos.) Tiene esto que ver con una cualidad intrínseca a los Grandes Relatos, la de diluir la responsabilidad personal en la colectiva, la de sacrificar la identidad moral individual a la inclusión orgánica. Una serie de experimentos clásicos de psicología social han puesto de manifiesto que el infligir daño a los otros requiere un proceso previo de desindividuación (desempeño de roles, obediencia a la autoridad, presión grupal). Por eso resulta de suma importancia insistir en la autonomía y en la responsabilidad personal, esa que el victimario ha negado a la víctima desde los supuestos de un frentismo identitario; por eso hay que resistirse a entrar en el raíl de los relatos identitarios, de dejarnos hablar por la voz del cuerpo místico de la nación o de la raza. «Culpar a los grupos en vez de a los individuos, es uno de los recursos más eficaces de un régimen autoritario», asevera Bettelheim (1973: 258). Porque, después de todo, es cada persona la que acepta, cuestiona o impugna el relato. Aralar ha tenido la valentía de romper con la tesis de la conexión entre abertzalismo radical y violencia; en el sector moderado Imaz puso de manifiesto fugazmente que hay espacio para otras

formulaciones dentro del nacionalismo y hasta dentro del propio gobierno tripartito de los últimos años: la Dirección de Atención a las Víctimas del Terrorismo ilustra en un trabajo encomiable que se puede dar prioridad a lo ético sobre lo étnico. (El desenlace de Imaz, y de otros miembros destacados del PNV eyectados por disidentes cuyo valor y resistencia al silencio merecen ser destacados, y las trabas que encuentra la Dirección de Víctimas, ilustran las dificultades que conlleva el salir de la espiral de la doble hélice y muestran cómo está el marcador de la correlación de fuerzas en el momento de redactar estas líneas.)

Voy a cerrar este apartado con unas consideraciones que acercan el tratamiento de los macrorrelatos a la realidad, en particular a la realidad educativa. Las grandes narrativas exhiben típicamente unas ciertas afinidades electivas. En primer lugar, convocan a una entidad trascendente —Dios, raza, nación, clase— que suele amparar un estatus de preeminencia. Tal estatus se relaciona con la vocación depredadora en términos de competencia por el sentido: trata de apropiarse mediante un lenguaje ad hoc tanta cantidad de sentido como le sea dable. Por otra parte, cuando ese relato marca el territorio realzando el proceso de enantiosis, de construcción de una relación de antagonismo entre actores, adquiere una dimensión de dureza. El del nazismo es un relato a la vez grande —cultura germánica— y duro —antisemitismo racial— que circunscribe las trayectorias individuales. Hemos visto que ese macrorrelato fue aceptado por buena parte del estamento culto. ¿Cómo fue posible que mentes cultivadas —por ejemplo, el lógico Gottlob Frege— llegaran a identificarse con él? La respuesta apunta a que fue posible porque se sentían partícipes de la misma cultura que expresaba el relato. La cultura es un atributo que se inclina del lado de lo colectivo, va ligada a la idea de totalidad y es congruente con las concepciones organicistas que reconocemos en los Grandes Relatos. Es la cultura alemana la que propagó no los anticuerpos sino el antisemitismo. Cuando se habla de poetas y pensadores en el nazismo y se aduce esta condición como elemento paradójico, se incurre en un error de concepto: lo que puede frenar el desencadenamiento de la violencia no es la cultura —sabemos hasta qué punto estaban imbuidos de cultura aria los SS, pero igualmente académicos como Johannes Stark y Philip Lenard, promotores de una «Física Aria»— sino la educación. Es ésta la que porta, junto al psicológico y el intelectual, el componente moral. Y el elemento ético, la identidad moral, está irremediabilmente asentado en el individuo. La cultura estimula la inserción del individuo en la trama del relato colectivo; la educación realza su autonomía. El relato y las razones del victimario corresponden al terreno de la cultura; el relato y las razones de la víctima deben inscribirse en el de la educación. El tema que he abordado podría simplificarse en la pregunta de si es posible dar sentido educativo a la figura de la víctima desde una impregnación cultural de Gran Relato como la que nutre el universo simbólico del victimario; y no está de más recordar el lugar que ocupan los derechos colectivos en los discursos que he sobrevolado. Comparto el compromiso de intentar construir un relato desde la víctima, pero habida cuenta de que esta lucha por el sentido se establece como un juego de suma cero, será difícil hacerlo desde la asimétrica distribución de fuerza retórica entre los dos. La deslegitimación de la violencia y de la cultura comprensiva de la violencia es, por tanto, condición indispensable para construir el relato de la víctima. Me vale para darle concreción a mis páginas este dato leído en la prensa (*El País*, 15/03/09): la Oficina de Atención a las Víctimas no ha podido desarrollar su plan educativo de deslegitimación de ETA por falta de claridad y determinación de la Consejería de Educación, pero también de la Dirección de Derechos Humanos del Departamento de Justicia, en manos como aquélla de la sección soberanista del partido Eusko Alkartasuna (Ugarte, 2008). En los términos de mi debate: la Consejería de Educación no puede llevar a cabo este flanco de la educación para la paz porque sus prioridades se inscriben en el orden de la cultura. Es un asunto repetido. Durante la reciente intervención en Gaza, los profesores de educación cívica de los institutos israelíes han visto cómo los estudiantes secundaron masivamente las posiciones de los *halcones*, constatando, una vez más, la prevalencia de la cultura patriótica —*Shelach*— sobre la educación cívico-democrática (véase Feldman [2009], de muy



- ALONSO, Rogelio (2007): «Políticas antiterroristas y procesos de paz: ¿qué papel y qué consecuencias para las víctimas?», en Cristina CUESTA y Rogelio ALONSO (coords.): *Las víctimas del terrorismo en el discurso político*, Madrid, Dilex/Fundación Miguel Ángel Blanco, 147-184.
- AMÉRY, Jean (2004): *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (trad., n. y pres. Enrique Ocaña), Valencia, Pretextos.
- (2006): *Años de andanzas nada magistrales* (introd., trad. y n. Marisa Siguan y Eduardo Aznar), Valencia, Pretextos.
- ARAMBURU, Fernando (2006): *Los peces de la amargura*, Barcelona, Tusquets.
- BAUMAN, Zygmunt (1998): *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur.
- BEN-SHAI, Roy (2007): «Living without. On the moral philosophy of Jean Améry», *Glänta*, <<http://www.eurozine.com>>, 20/02/07.
- BETTELHEIM, Bruno (1973): *El corazón bien informado. La autonomía en la sociedad de masas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BIGSBY, Christopher (2006): *Remembering and Imagining the Holocaust. The Chain of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BILBAO, Galo (2007): *Víctimas del terrorismo y reconciliación en el País Vasco*, Bilbao, Bakeaz (Escuela de Paz, 13).
- y Xabier ETXEBERRIA (2005): *La presencia de las víctimas del terrorismo en la educación para la paz en el País Vasco*, Bilbao, Bakeaz.
- BURRIN, Philippe (2004): *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisemitisme nazi*, París, Éditions du Seuil.
- CASQUETE, Jesús (2009a): «Sobre tumbas pero avanzamos: Horst Wessel y el troquel martirial en el nacionalsocialismo», en Jesús CASQUETE y Rafael CRUZ (eds.): *Políticas de la muerte. Usos y abusos del ritual fúnebre en la Europa del siglo XX*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 171-214.
- (2009b): «Símbolos, movimientos sociales y política de las emociones: la apoteosis del héroe-mártir en el nacionalismo vasco radical», *Anthropos*, 222 (número monográfico: «Violencia colectiva y extrañidad. La otredad como ámbito de una complejidad negada»), 111-131.
- CHAUMONT, Jean-Michel (1997): *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, París, La Découverte.
- CUESTA, Cristina, y Rogelio ALONSO (coords.) (2007): *Las víctimas del terrorismo en el discurso político*, Madrid, Dilex/Fundación Miguel Ángel Blanco.
- DESANTI, Dominique (1975): *Les stalinien. Une expérience politique 1944/56*, París, Fayard.
- ELKARRI (2002): *Claves para hacer las paces. El libro de la Conferencia de Paz*, Pamplona, Elkarrri.
- ETXEBERRIA, Xabier (2005): *Sobre la tolerancia y la neutralidad del educador ante la violencia terrorista*, Bilbao, Bakeaz (Escuela de Paz, 7).
- (2007): *Dinámicas de la memoria y víctimas del terrorismo*, Bilbao, Bakeaz.
- (2009): «Las víctimas del terrorismo: quiénes son, qué implica serlo», en Antonio DUPLÁ y Javier VILLANUEVA: *Con las víctimas del terrorismo*, San Sebastián, Gakoa.
- FELDMAN, Yotam (2009): «Lieberman's anti-Arab ideology wins over Israel's teens», *Haaretz*, 07/02/09.
- FELDMANN, Christian (2007): *Tendríamos que haber gritado. La vida de Dietrich Bonhoeffer*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- FERNÁNDEZ, Jonan (1989): *La autovía en el espejo*, Tafalla, Txalaparta.
- (1997): «Diálogo y democracia: camino de salida», *Papeles*, 61, 85-90.
- (2006): *Ser humano en los conflictos. Reflexión ética tras una vivencia directa en el conflicto vasco* (pról. José Saramago y Miguel Herrero de Miñón), Madrid, Alianza Editorial.
- FINKELSTEIN, Norman (2002): *La industria del holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Siglo XXI.
- FRANKL, Viktor (1989): *El hombre en busca del sentido*, Barcelona, Herder.
- FUNES, M.ª Jesús (1998): *La salida del silencio. Movilizaciones por la paz en Euskadi 1986-1998*, Madrid, Akal.

- GLOVER, Jonathan (1999): *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo xx*, Madrid, Cátedra.
- GROSSMAN, Vasili (2007): *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- HECHTER, Michael (2000): *Containing Nationalism*, Oxford, Oxford University Press.
- JUDT, Tony (2008): «Trop de Shoah tue la Shoah», *Le Monde Diplomatique*, 651, 22-23.
- KERTÉSZ, Imre (2004): *La liquidation*, París, Actes Sud.
- KLEMPERER, Viktor (1999): *I will bear witness (1942-1945). A diary of the Nazi years*, Nueva York, Random House.
- (2001): *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Barcelona, Minúscula.
- KOONZ, Claudia (2003): *La conciencia nazi. La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*, Barcelona, Paidós.
- LAITIN, David D. (2007): *Nations, States and Violence*, Oxford, Oxford University Press.
- LEVI, Primo (2005): *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Aleph.
- LÉVY-HASS, Hanna (2006): *Diario de Bergen-Belsen 1944-1945*, Barcelona, Galaxia.
- LLERA, Francisco, y Rafael LEONISIO (2007): «La opinión pública española y las víctimas del terrorismo», en Cristina CUESTA y Rogelio ALONSO (coords.): *Las víctimas del terrorismo en el discurso político*, Madrid, Dilex/Fundación Miguel Ángel Blanco.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.<sup>a</sup> Teresa (2003): *Ética y Literatura*, Madrid, Tecnos.
- MARTÍNEZ GORRIARÁN, Carlos (1998): «El discurso del medio. Retóricas comprensivas del terrorismo en el País Vasco», en Kepa AULESTIA, Xabier ETXEBERRIA, Carlos MARTÍNEZ GORRIARÁN y Demetrio VELASCO: *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*, Bilbao, Bakeaz, vol. I, 83-132.
- MARTÍNEZ DE MURGUÍA, Beatriz (1991): *Descifrando cenizas. Persecución e indiferencia*, México, Paidós.
- MATE, Reyes (2006): *Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco*, Fundación Alternativas (Documento de trabajo 96/2006).
- NOZICK, Robert (1997): *Meditaciones sobre la vida*, Barcelona, Gedisa.
- NUTTIN, Joseph (1980): *Teoría de la motivación humana*, Barcelona, Paidós.
- RICHARDSON, Louise (2006): *What Terrorists Want. Understanding the terrorist threat*, Londres, John Murray.
- ROSENBAUM, Ron (1998): *Explaining Hitler. The search for the origins of his evil*, Londres, Macmillan.
- SANTOS, Doroteo (2008): «Acosados», *Fundación Víctimas del Terrorismo*, 25, 21-31.
- SAVATER, Fernando (2003): *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Madrid, Taurus.
- SCANLON, Thomas (2008): *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blaming*, Harvard, Harvard University Press.
- SILVA, Umberto (1975): *Arte e ideología del fascismo*, Valencia, Fernando Torres.
- STEINER, George (1982): *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Gedisa.
- TAMÁS, G. M. (1991): *Les idoles de la tribu. L'essence moral du sentiment national*, París, Arcantère.
- TODOROV, Tzvetan (1999): *Facing the Extreme. Moral Life in the Concentration Camps*, Londres, Weidenfeld & Nicholson. (Trad. esp.: *Frente al límite*, Madrid, Siglo XXI, 1993.)
- TRAVERSO, Enzo (2001): *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder.
- UGARTE, Josu (2008): «¿Es posible educar para la paz en el País Vasco?», *Hika*, 198.
- UNZALU, Andoni (2002): «Palabras traicionadas», *El Correo*, 02/07/02.
- VIDAL-NAQUET, Pierre (1994): *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo XXI.
- WIEVIORKA, Michel (2004): *La violence*, París, Balland.
- ZALLO, Ramón (2001): *El país de los vascos. Desde los sucesos de Ermua al segundo Gobierno Ibarretxe*, Madrid, Fundamentos.

## Consideraciones sobre las víctimas del terrorismo en el País Vasco desde la perspectiva del totalitarismo nazi

1. El I Encuentro sobre Memoria y Víctimas del Terrorismo se ha servido del pensamiento europeo del siglo XX, en particular del relacionado con la experiencia del nacionalsocialismo, para arrojar luz sobre las vivencias de las víctimas del terrorismo en el País Vasco en el pasado y en el presente. Desde diferentes ángulos se ha podido constatar de este modo cómo el exilio, la persecución, la deshumanización, el estigma, la agresión contra la integridad, las heridas de la identidad, la invisibilidad o el desamparo, son elementos reconocibles en nuestro propio espacio. Tales prácticas, inequívocamente totalitarias, arrancan de una premisa común que torna superfluas las vidas de algunos seres humanos.

2. Desde la inspiración central del acto, en cuanto espacio de reflexión, cumple destacar, como una de las principales aportaciones del pensamiento sobre el holocausto, la que se refiere al valor moral de la víctima y a la consiguiente obligación de las sociedades concernidas de hacerse cargo de las implicaciones que de ello derivan. En su misma concepción, la discusión sobre las víctimas del terrorismo desde el espejo del holocausto lleva implícita la finalidad de ensanchar el espacio simbólico de las víctimas y, por tanto, de disponer un entorno de reconocimiento de su dignidad moral. Este reconocimiento debe expresarse singularmente en la tarea de contar con las víctimas, de que siempre sean consideradas como fines.

3. La reflexión sobre el nazismo impone una exigencia lógica, la asunción de una delimitación clara entre las figuras de la víctima y del victimario; de ello se desprende el compromiso de las instituciones políticas y de la sociedad en general de condenar categóricamente la violencia ejercida contra las víctimas, sin atenuantes ni subterfugios sustentados en la neutralidad o la equivalencia. Esta desautorización incondicional de la violencia se inscribe en un plano transversal, en cuanto prepolítico o prepartidario, y es compatible con todas las preferencias ideológicas, políticas o partidarias que asuman el presupuesto moral básico enunciado de la denuncia categórica e incondicional de la violencia.

4. Entre las dimensiones del reconocimiento figura en lugar destacado la que se refiere a la contribución de la sociedad para que la víctima pueda reconfigurar una memoria y construir un relato que ayude a restaurar su dignidad violentada. La justicia, en cuanto negación de la impunidad, es una condición básica al respecto. A la sociedad le corresponde mantener viva la memoria de la ignominia como correlato del reconocimiento debido y como señal de la frontera moral que separa a las víctimas de los perpetradores. El paradigma del fundamentalismo étnico del nazismo permite concebir a las víctimas como un patrimonio colectivo, como una lección permanente de las derivas a las que ninguna sociedad puede sucumbir so pena de aniquilar los valores éticos y cívicos fundamentales. Es la lección del «Nunca más».

5. Los supervivientes del nazismo se encontraron con el sufrimiento añadido de no ser en muchos casos bien recibidos al volver de los campos. No son la excepción aquellas víctimas del terrorismo que después de haber perdido a sus seres queridos siguen siendo objeto de diversas formas de estigmatización, por no hablar del reconocimiento antagónico de los victimarios, que renueva constantemente su dolor. De aquí se desprende una exigencia social imperiosa dirigida a eliminar cuanto antes y de forma terminante todas las prácticas de acoso, humillación, estigmatización; en definitiva,

de atentados a su dignidad, como modo de ejercitar lo que se ha denominado justicia comunitaria. Si los supervivientes del nazismo se impusieron la obligación de testimoniar sobre lo pasado para combatir a negacionistas y revisionistas, aquí la responsabilidad del testigo añade al deber de memoria un compromiso militante y social; y tal responsabilidad compete tanto a las víctimas y a sus cercanos como a los agentes políticos, a las organizaciones cívicas y a la sociedad en su conjunto.

**6.** Los pensadores examinados en este encuentro —Jean Améry, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Primo Levi, Paul Ricoeur y Joseph Roth— se inscriben en las dos constelaciones comprometidas: la de los supervivientes y de los que se vieron forzados al exilio, pero también la de quienes, sin riesgo directo de sus vidas, se impusieron la tarea de indagar sobre la naturaleza de las ideologías totalitarias o de subrayar el deber de memoria respecto a lo ocurrido y las obligaciones para con las víctimas. Resulta inexcusable, desde la perspectiva del encuentro, mencionar las constelaciones que albergaron contribuciones intelectuales de muy otra especie: en primer lugar, la de quienes oficiaron de apóstoles del nazismo —cuyos homólogos son hoy estadísticamente insignificantes en el escenario vasco— y, luego, la muy abultada, en los dos supuestos, que alberga a quienes se instalan en la ceguera más o menos voluntaria, la indiferencia acomodaticia y un silencio protector frente a los rigores del miedo. El espejo del holocausto muestra que la inhibición y la indiferencia constituyen actitudes incompatibles con la dignidad de las víctimas.

**7.** La reflexión sobre el nazismo ha puesto de manifiesto que el discurso fanático y sectario daña directa y principalmente a las víctimas, pero afecta subsidiariamente al tejido social completo en el que tienen lugar los procesos de deshumanización consiguientes, por lo que comporta de degradación ética del entorno en su conjunto. Como en todos los casos en que se hacen presentes, las prácticas de terror acaban quebrando la fábrica misma de la sociedad y degradando los soportes cívicos del comportamiento colectivo. La presencia de víctimas, amenazados y perseguidos es sentida como un baldón en todas las situaciones de esa naturaleza, pero especialmente en la de aquellas sociedades avanzadas, con un alto nivel de bienestar y con una conciencia del valor de los derechos humanos; esto último da cuenta de la incomodidad que genera la visión de la imagen propia reflejada en el espejo oscuro del nacionalsocialismo. Sin embargo, la vergüenza social no importa tanto en cuanto exponente de una afectividad negativa incapacitante, como en cuanto estímulo y acicate para un trabajo cabal por la justicia y la paz inspirado en la solidaridad con las víctimas. Aquí encontrará un nuevo punto de apoyo el impulso de una acción colectiva reflexiva y decidida, para hacer frente a la persistencia del mal entre nosotros y para poner de relieve la responsabilidad moral de aquellos discursos y actitudes que no son consecuentes con el compromiso derivado del estado de cosas que acompaña a las prácticas de victimización.

**8.** Las entidades organizadoras —Bakeaz, la Fundación Fernando Buesa y el Aula de Ética de la Universidad de Deusto—, atentas a la sensibilidad de las víctimas y a las preocupaciones de la sociedad, se comprometen a proseguir su reflexión sobre estas cuestiones en próximos encuentros.

Comité científico del I Encuentro sobre Memoria y Víctimas del Terrorismo  
(Bilbao, 2 y 3 de abril del 2009):

**Martín Alonso**, catedrático de Filosofía del IES Los Corrales de Buelna, Cantabria.

**Galo Bilbao**, profesor de Ética de la Universidad de Deusto.

**Jesús Casquete**, profesor de Teoría de los Movimientos Sociales de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.

**Xabier Etxeberria**, catedrático de Ética de la Universidad de Deusto.

**Jesús Prieto**, profesor de Educación en Valores del Berritzegune de Vitoria-Gasteiz.

El espacio de esta reflexión viene acotado por dos ideas de Jean Améry: la primera subraya el poder de las palabras, susceptibles de transformarse en pilas de cadáveres; la segunda constata la impotencia del espíritu en el campo de concentración, para nosotros en un escenario donde hay razones armadas. La intención de este escrito es explicar el proceso por el que la víctima es desposeída de su razón de ser, después de que sus razones hayan sido derrotadas en una lucha antecedente: la lucha por el sentido. A partir de tales premisas, se someten a consideración tres tesis principales. Tesis de Jean Améry sobre la inoperancia de la razón: incapacidad de la mera razón para inclinar la balanza del lado de la verdad y la justicia; de donde se desprende que la filosofía y la ética deben recabar el concurso de las ciencias sociales para invitar a la acción colectiva. Tesis de la prestancia de la víctima: superveniencia o imanación axiológica del espacio social como consecuencia de la existencia de víctimas designadas o consumadas. Tesis de la lección de los campos: insolubilidad de los principios activos del paradigma del mal totalitario en el preparado cívico de la ética dialógica. Corolario: las reflexiones sobre la violencia que no se hacen cargo de esta lección sucumben al angelismo o incurrir en complicidad. Del conjunto de ellas se desprende que la rehabilitación de la razón de la víctima comporta la desautorización de las razones que niegan, amortiguan o se inhiben ante el estado de cosas responsable de la victimación; en otras palabras, estamos ante una lucha de gran calado filosófico pero de no menor alcance político: la lucha por el sentido.

---

**Martín Alonso Zarza** es doctor en Ciencias Políticas y licenciado en Sociología, Filosofía y Psicología, y es profesor de instituto. Sus intereses y publicaciones versan sobre los nacionalismos, los usos de la Historia, los conflictos en los Balcanes y la violencia política. Es autor del libro *Universales del odio. Creencias, emociones y violencia* (Bilbao, Bakeaz, 2004) y de los Cuadernos Bakeaz *Bosnia, la agonía de una esperanza* (Bilbao, Bakeaz, 1995), *Universales del odio: resortes intelectuales del fanatismo y la barbarie* (Bilbao, Bakeaz, 2000), *Relatos exclusivos, políticas excluyentes. El patrón de Oriente Próximo* (Bilbao, Bakeaz, 2006) y *¿Sifones o vasos comunicantes? La problemática empresa de negar legitimidad a la violencia desde la aserción del «conflicto» vasco* (Bilbao, Bakeaz, 2007).