

# Universales del odio

---

Creencias, emociones  
y violencia

---

Martín Alonso



# Universales del odio

## Creencias, emociones y violencia

La edición de este libro ha sido posible gracias a la financiación de la Dirección de Derechos Humanos y Cooperación con la Justicia del Gobierno Vasco.



**EUSKO JAURLARITZA**  
**GOBIERNO VASCO**

JUSTITIA, LAN ETA GIZARTE  
SEGURANTZA SAILA  
Giza Eskubideen eta Justiziarikiko  
Lankidetzarako Zuzendaritza

DEPARTAMENTO DE JUSTICIA,  
EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL  
Dirección de Derechos Humanos y  
Cooperación con la Justicia

# Universales del odio

## Creencias, emociones y violencia

Martín Alonso



## Serie General

Director de la colección: Josu Ugarte

Coordinación editorial: Blanca Pérez

«Daría cualquier cosa por saber con certeza en nombre de quién se han cometido los actos que, según afirman públicamente, han sido hechos *en nombre de la patria*».

Lichtenberg.

© Martín Alonso, 2004

© Bakeaz, 2004

Santa María, 1-1ª • 48005 Bilbao

Tel.: 94 4790070 • Fax: 94 4790071

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

<http://www.bakeaz.org>

ISBN: 84-88949-65-0

Depósito legal: BI-659-04

---

## Índice

Prólogo	11
.....	
Universales del odio: resortes intelectuales del fanatismo y la barbarie	27
Asideros para la vindicación	31
Manufactura de la exclusión	46
Oráculos internos y epistemologías cautivas	60
Bibliografía	80
.....	
Constitución del sujeto nacional, economía de las emociones y banalización de la violencia. Perspectivas sobre el etnorradicalismo vasco	89
Introducción	91
De la ontología a la titularidad	94
De la identidad doliente a la socialización del odio	115
Licencias éticas	145
A modo de conclusión	157
Bibliografía	162
.....	

---

## Prólogo

La caída del muro de Berlín suscitó, en el umbral de la última década del siglo pasado, una vaharada de entusiasmo que fue incorporada, como colofón, a la larga serie de empeños en ir declarando prescritos los esquemas vigentes de interpretación de la realidad histórica. Desde el precursor *Fin de la ideología* (Bell, 1960), un rosario de rótulos habían venido adhiriéndose a la moda del «fin de». La desaparición del muro significaba, para una nutrida corriente de opinión, la evacuación, por el sumidero putrefacto del comunismo soviético, de la anomalía que, en la estela de la Revolución Francesa, había introducido la filosofía marxista de la historia. Sin embargo, diez años después del publicitado *Fin de la historia*, F. Fukuyama admitía que el optimismo basado en la victoria de los valores y de las constituciones occidentales se había desvanecido y que nuevas fracturas amenazaban a la humanidad («Occidente puede resquebrajarse», *El País*, 17/08/02). Con el hundimiento de la forma de marxismo que representaba el muro, se evacuaba una interpretación materialista de la realidad que ponía el énfasis en los antagonismos derivados de las desiguales condiciones de vida de las personas. En el no menos exitoso *Choque de las civilizaciones*, Huntington anunciaba tiempos oscuros, los cuales declaraban caduco el optimismo de la posguerra fría, en razón de las amenazas procedentes del nuevo frente de unas identidades culturales interpretadas al modo esencialista; su influencia fue, como se verá, enorme.

El hecho histórico más significativo entre el optimismo nostálgico de Fukuyama y el pesimismo spengleriano de Huntington son las guerras balcánicas. En un libro, al parecer muy influyente entre las elites políticas norteamericanas, Kaplan resucitaba el mito de los odios étnicos ancestrales (1994: 51); pocos años más tarde, Moore,

reconocido investigador social, constata «el regreso de todos los viejos fantasmas y la creación de nuevos horrores» (2001: 184). La nueva violencia, como las nuevas guerras que tienen su prototipo en la de Bosnia (Kaldor, 1999: 31), se explica, en gran medida, en términos étnicos y culturales. Lejos del «pensamiento débil» (Vattimo) y del fin de la historia nos encontramos con el «renacimiento», o peor, con la «venganza» de la historia y la reaparición de esas ideas «fuertes» por las que «se mata a la gente, aunque con frecuencia sean falsas, engañosas, o por lo menos problemáticas» (Caro Baroja, 1986: 117). Si el posmodernismo había rebajado los quilates de la realidad reduciéndola a discurso, ahora encontramos un discurso que se carga de energía para hacer saltar la realidad. El giro es consecuente con la sustitución de la filosofía materialista de la historia y su énfasis en los agentes por lo que podría denominarse, de acuerdo con la terminología de C. Schmitt, una *teología política*: la revancha de Bossuet sobre la Ilustración.

La violencia constituye el núcleo de los dos apartados del presente libro. El análisis de las retóricas, por un lado, y de las emociones, por el otro, como prolegómenos de su despliegue, se inscribe nominalmente en el patrón del giro culturalista. Sin embargo, no creo exagerar al afirmar, en relación con el asunto de la vigencia de un paradigma u otro, que el interés por ambas variables (de manera correlativa se viene hablando de un «giro afectivo») desborda, con creces, el marco de la reciente moda culturalista. Institucionalización y racionalización de la violencia han caminado, en la historia, de la mano (Aho, 1994: 13; Beck, 1999: 3; Fromm, 1942: 155; Pross, 1980: 48), y de ahí que las masacres más atroces hayan sido obra de regímenes «ideocráticos» como el nazismo (Dupeux, 1987: 545). Precisamente, uno de los errores del marxismo fue la incapacidad de comprender el efecto social del misticismo nazi (Reich, 1970: 39). En donde se puede encontrar una cierta novedad es en la centralidad que ocupan, en el despliegue de la violencia reciente, las cuestiones referentes a la identidad y, paralelamente, en razón de la carga emocional asociada con las definiciones colectivas (Fox y Squires, 2001: 98), en las relativas a los afectos. A pesar de su difícil encaje, los fallos en los modelos puramente racionales de decisión han llevado a los investigadores a ampliar estos modelos para integrar en ellos el componente afectivo. En cualquier caso, la distancia entre el orden político y los demás debe ser relativizada, ya que, aunque el objeto visible de atención sea la cultura, la ideología o la identidad, de lo que en verdad se trata es de poder (Breuilly, 1990: 11); en otras palabras, con independencia del motivo original de la contienda, el antagonismo

se torna político cuando logra aglutinar a los hombres en amigos y enemigos (Schmitt, 1941: 129).

Las justificaciones de la violencia tienen la peculiaridad de exhibir un parecido familiar que trasciende a las situaciones concretas. El parentesco se expresa, al menos, en dos ámbitos: el de los contenidos —la retórica— y el de la secuencia que conduce desde los enunciados abstractos hasta las prácticas agresivas —la lógica—. Las afinidades retóricas motivan el enunciado principal del título del libro, mientras que el subtítulo refleja los tramos invariantes de la secuencia. A continuación se exponen unas consideraciones sobre ambos ámbitos.

La retórica de los prolegómenos de la violencia presenta una querencia por la estructura tripartita de filiación mitológica o teológica (origen-creación-pasado glorioso, edad de hierro-caída-presente degradado, fin-redención-futuro glorioso) (Levinger y Lytle, 2001: 186). El corpus doctrinal de buena parte de las conceptualizaciones se articula en torno a tres nudos: postulación de una causa, formulación del problema y programa para la solución. En su composición, la causa incorpora dos rasgos. Desde el punto de vista epistemológico, tiene los atributos de un axioma, es decir, goza de una evidencia que torna innecesaria la demostración; en cuanto al estatus ontológico, la causa presenta la doble excelencia de las hipótesis: es realidad primordial, origen de todas las demás, y trascendente, se encuentra por encima de las contingencias humanas. Dios, la Nación, la Raza, la Naturaleza, la Historia o la lucha contra el Mal en sus múltiples concreciones han ocupado, históricamente, esa peana. Tomo, a título de ejemplo, la formulación del teórico de la Falange J. Pemartín: «El Fascismo, el absolutismo jurídico hegeliano, no sólo puede y debe darse en España, sino que España es la única Nación Europea donde cabe en un sentido absoluto: porque nuestro fascismo, nuestro absolutismo hegeliano-jurídico, ha de sustentarse necesariamente, como Forma, en una Sustancialidad histórica católico-tradicional; es decir, fundamentada en la verdad trascendente». Y añade en nota anexa: «Dándonosos la ventaja enorme sobre los tres fascismos de que el nuestro se impregnará así del fluido vital originario de la vida política; se sumergirá de nuevo en la fuente primitiva de la fuerza social; en el *hecho religioso*, ese origen, raíz —como la ciencia ha demostrado— de toda formación político-social, en su más íntimo y profundo principio» (Pemartín, 1938: 63). Justamente porque no abandonamos los atributos de lo religioso, el cambio de contexto no afecta a la continuidad narrativa; «era necesario dar el culto debido a la patria» y —atendiendo al esquema triádico señalado— «fijar en ese maravilloso día del cristianismo [Pascua de Resurrección] el Día de la Patria,



para así reafirmar los votos solemnes de trabajar sin descanso por la resurrección de la olvidada y yacente Patria» (Larrañaga, 1978: 20 y 21). La sobrerrepresentación de la retórica nacionalista entre los ejemplos incluidos en el presente libro obedece al giro, ya apuntado, en las preferencias de las ciencias sociales, pero también, y principalmente, al hecho de que «el potencial para justificar regímenes incompetentes o criminales, inherente a la ideología patriótica (si es “nuestro” no puede ser malo) [antítesis de la frase de Cicerón: *Ubi bene, ibi patria*], proporciona a los movimientos patrióticos un enorme atractivo a los ojos de los líderes autoritarios» (Gozman, 1997: 295).

La excelencia de la causa obliga a relativizar el patrón de cálculo coste-beneficio (Halliday, 2000: 159), porque ningún precio es demasiado elevado cuando se trata del supremo bien. «Si los valores en juego son suficientemente importantes, la pérdida de millones de vidas puede ser un coste proporcionado», sostiene un coronel de la USAF (citado en Aho, 1994: 14). La enunciación de la causa, desde su trascendencia etérea, produce consecuencias prácticas: los seres humanos pertinentes se ordenan de acuerdo con una escala determinada por su proximidad a ella. Al grupo selecto de los elegidos pertenecen, como acaba de ilustrar Pemartín, quienes la representan en mayor grado. Desde el inicio de su actividad, nación y revolución justifican la actividad de ETA e imponen una jerarquización en función de su cercanía a la acción violenta: «La violencia es el criterio privilegiado del radicalismo revolucionario; cuanto más violento es uno, tanto más revolucionario, y viceversa. [...] Así se llega a la fetichización de la acción, por oposición a la tarea de reflexión que se califica de estéril. Se ignora el impulso a la violencia que nace de uno mismo, transfiriéndole a una entidad supraindividual que alivia su presión pero a la vez lo aguijonea: la Causa, la Patria, el Proletariado» (Maketo, 1981: 68). La entrega a la causa constituye el soporte de una identidad colectiva hipertrofiada, por cuanto, en el éxtasis, queda fagocitada o abducida la sustancia del sujeto individual.

El rasgo de trascendencia significa, a la vez, que las fuerzas que dirigen la historia son exteriores y refractarias al quehacer humano y que, por tanto, los individuos están obligados a someterse a ellas (Fromm, 1942: 147). Los que matan y sus víctimas se igualan cual autómatas que representan un papel preasignado. La teología declara improcedentes las protestas éticas; de ahí que los ejecutores disfruten de inmunidad moral subjetiva mientras la causa mantenga su predicamento. La conexión entre trascendencia e inhabilitación de la ética es un rasgo del terror totalitario, que recurre a la Naturaleza o la Historia como sucedáneos de la teología:

El terror es la realización de la ley del movimiento; su fin principal es hacer que la fuerza de la Naturaleza o la de la Historia pueda arrastrar a todo el género humano en su desencadenamiento, sin que forma alguna de acción humana espontánea pueda oponerse. Como tal, el terror trata de «inmovilizar» a los hombres con miras a liberar las fuerzas de la Naturaleza o de la Historia. Es este movimiento el que distingue en el género humano a los enemigos contra los que el terror puede actuar a su guisa; y no debe tolerarse ningún acto libre, sea de hostilidad o de simpatía, que pudiera suponer algún obstáculo a la «eliminación del enemigo» objetivo de la Historia o de la Naturaleza, de la clase o de la raza. Culpabilidad e inocencia se tornan en nociones vaciadas de sentido. [...] El terror dicta su veredicto; ante su tribunal, todos las partes son subjetivamente inocentes: las víctimas porque no han cometido ningún acto contra el sistema y los asesinos porque no han cometido verdaderamente ningún asesinato sino ejecutado una sentencia de muerte pronunciada por una instancia superior [...]. El terror es legalidad si la ley es la ley del movimiento de una fuerza sobrehumana, la Naturaleza o la Historia (Arendt, 1972: 211).

La altura de la causa va unida, en el pensamiento reaccionario, a una simétrica convicción en la bajeza y en la perversidad humana. Si una incorregible misantropía, secuela del mito de la caída, impregna estas retóricas, cabe preguntarse por las motivaciones del otro lado del espectro ideológico. Una de las tesis del estudio ya clásico de Sternhell sobre el fascismo explica que la convergencia de sindicalistas revolucionarios de corte soreliano con nacionalistas contrarrevolucionarios y organicistas fue posible gracias a la revisión antimaterialista del marxismo, que neutralizaba las diferencias de partida entre izquierda y derecha (Sternhell, 1986: 271). Tesis corroborada por un protagonista tan significado como el teórico del Tercer Reich Moeller van den Bruck, el cual definía el fascismo italiano como una síntesis ideal de izquierda y derecha (Laurysens, 1999: 85). La doble deriva, espiritualista-esencialista, por un lado, vitalista-voluntarista, por el otro, hizo posible el abrazo de maurrasianos y sorelianos en Francia, de sindicalistas y nacionalistas en Italia. Las convergencias pueden producirse en una misma biografía; nos encontramos, entonces, ante el fenómeno cercano de la conversión. A él remiten los casos célebres de R. Michels y del propio Mussolini en el contexto del fascismo italiano; al igual que la trayectoria de Oswald Mosley, quien de ministro laborista se pasó al socialismo nacional y, por último, a fundar la British Union of Fascists (BUF). Le bastó un ligero reajuste conceptual: «Si amáis a nuestro país, sois nacionalistas; si amáis a nuestro pueblo, sois socialistas» (citado en Sternhell, 1986: 561). O también Drieu La Rochelle, autor de un elocuente *Socialismo Fascista*.

El tránsito experimentado por un sector influyente de la sociedad israelí, desde el socialismo comunitario de los *kibutzim* hasta el fanatismo ultraortodoxo de los colonos; por el radicalismo vasco, desde las referencias clasistas hasta las puramente etnonacionalistas (Mata, 1993: 172), sin olvidar las reminiscencias del tradicionalismo carlista; o desde el socialismo autogestionario oficial hasta los nacionalismos esencialistas en la Yugoslavia postitista, por citar unos ejemplos originarios de la izquierda, muestra que la secuencia que conduce de la des-socialización de las fuerzas que operan en la sociedad al misticismo de las hipótesis parahistóricas, o que produce síntesis de «dialéctica frankensteiniana», como el empeño en superponer ideología obrera e ideología nacionalista (Maketo, 1981: 59), goza de una notable difusión. Por eso, la religión —el pacto divino que confiere un estatuto especial a un colectivo, pueblo, casta, raza, nación, etc.—, o sus análogos, como los citados por Arendt, ha jugado un papel tan destacado en los episodios vinculados con la violencia vividos en ciertos contextos geográficos. Así ha ocurrido en Serbia, Suráfrica, el Ulster, Israel o en la España de la Falange (Anzulovic, 1999; Bloomberg, 1990; Morodo, 1985; Sells, 1996; Juergensmeyer, 2001) o en la formulación de programas políticos utilizados para ejercer la violencia, como en el caso de Sabino Arana (referencias a este último aspecto se pueden encontrar en el segundo ensayo). En el paganismo nazi, el componente trascendente se abreva en un ocultismo que sirve de inspiración a las construcciones raciales (Baker, 2000), mientras que la escolástica estalinista fundamentó el poder y el Gulag en la misticificación de la historia. En última instancia, el esencialismo activa una especie de gramática profunda (o una melodía, como se puede leer en el segundo ensayo), que se superpone, neutralizándola, a esa otra más superficial que guía la acción colectiva de las masas: «Eugenio Montes, en sugestiva imagen, lo ha condensado y puesto en evidencia, cuando escribía recientemente que para separar a las masas del socialismo real, Hitler comenzó a cantarles una canción *con la misma música pero con la letra al revés*» (Pemartín, 1938: 102). A la postre, poco importa cuál es la letra original y cuál la bastarda, si acaban tarareándose. Milosevic presenta una variante cínica del mismo asunto, que, de paso, y en contra de sus palabras, confirma lo bien fundada que está la apreciación de Gozman: «El nacionalismo es un huevo bastardo colocado en el nido de la clase obrera y de toda la nación yugoslava por los burócratas y por el último reducto de lo que antaño se denominaba “los enemigos de clase”» (1990: 189).

La lógica se encamina a la definición del problema desde el establecimiento de la causa. Aunque conviene precisar, en oposición al

esencialismo, que la dirección es doble. En el orden ontológico, la causa es anterior y acota el espacio del problema, pero en el orden sociológico, el problema (el juego de los intereses materiales) predefine la definición o redefinición de la causa que, en cuanto esencia, es entidad de geometría variable. Se trata, pues, de una relación dialéctica: la causa y el problema (el enemigo como antítesis de la causa) son interdependientes. Si se postula, con la Falange Española, la Hispanidad imperial y católica como causa (Morodo, 1985: 148), entonces los ateos-republicanos son la anti-España antidivina, y por tanto, el problema (*Carta Colectiva del Episcopado*, 1937: V; CICI, 1938: 34). Si se postula como causa la superioridad racial, quienes atentan contra ella con el mestizaje son el problema, los judíos. Si la causa suprema es la soberanía de los vascos, quienes no proclaman esa devoción son el problema. Si la causa es La Tierra de Israel, la población no judía que allí vive es el problema... La última referencia me invita a una consideración más extensa, habida cuenta no sólo de la actualidad del asunto, sino de su valor pedagógico para el núcleo de los asuntos abordados en estas páginas. Benny Morris es profesor de historia de la Universidad Ben Gurion y un emblema de la izquierda radical israelí; nacido en un *kibutz*, fue miembro del movimiento juvenil de izquierdas *Hashomer Hatzair*; es autor de escritos reconocidos, en los que ha denunciado los atropellos cometidos contra la población palestina en 1948, y se negó a prestar el servicio militar en los territorios ocupados. Pues bien, en una larga entrevista concedida en 2004 al prestigioso *Haaretz*, que ha chocado profundamente a los sectores más comprometidos con la paz, viene a acusar a Ben Gurion de no haber sido suficientemente consecuente con la «transferencia» de población palestina de 1948, es decir, de no haber llegado hasta el final en su decisión. Y reclama, en consecuencia, que se concluya la limpieza pendiente, que se les encierre en una jaula (en respuesta a una pregunta sobre la valla/muro); todo ello en una concepción esencialista de la cultura islámica importada de Huntington («pienso que la guerra de las civilizaciones es la característica principal del siglo XXI... Es una lucha contra todo un mundo que tiene valores diferentes, y nosotros estamos en la línea de frente. Como los Cruzados...») y en una explotación brutal de la figura de la víctima («somos las mayores víctimas de la historia y somos también las mayores víctimas potenciales..., somos las verdaderas víctimas»). Encontramos aquí concentradas las figuras de la conversión esencialista, la despersonalización del enemigo y la instrumentalización del victimismo, materias todas ellas que ocupan buen número de estas páginas y que ilustran peligrosas afinidades. Morris sigue conside-

rándose de izquierdas y concluye la entrevista invocando a Camus, con ese cinismo de que sólo los intelectuales curtidos son capaces, para resumir en una frase los meandros del argumento de este libro: «proteger a mi pueblo es más importante que los conceptos morales universales» (*Haaretz*, 09/01/04).

Retomando el hilo argumental, puesto que la consagración de la causa confiere identidad, la formulación del problema obliga a una homogeneización de corte organicista, corporativa e interclasista: la estratificación social se diluye en el cuerpo místico de la pertenencia colectiva (Le Bon, 1981: 11). Tras la reformulación del problema, el continuo de la vertical deja paso a una bilocalidad disyuntiva horizontal: se es parte de los de «dentro» o, por necesidad lógica, de los de «fuera». La retórica de la teología política impone, asimismo, un cambio en las prioridades de la agenda política, «haciendo pasar a segundo plano como triviales cualidades esenciales de la vida mientras que vienen a ocupar el primer plano elementos etéreos como el interés supremo de la nación, la grandeza del país y otros asuntos por el estilo sobre los que no hay criterios universales» (Gozman, 1997: 295). Así queda ilustrada la bidireccionalidad de la morfogénesis: la postulación de la causa muestra su eficacia social al producir una redistribución adscriptiva de las posiciones que ocupan los individuos y una reordenación de las prioridades para la acción política.

Una vez definido el problema, la lógica exige hacerle frente; la ambición totalitaria del nazismo quiso reforzar el alcance semántico al incorporar el adjetivo: «la solución final» (Lerner, 1992), pero el sustantivo es suficiente. La solución, en lenguaje religioso el *anatema*, pone el cierre a la tríada retórica. Los límites entre las fases son aquí, de nuevo, difusos, como bien muestra la argumentación de Morris. La mística de la causa mimetiza la lógica monoteísta: «un solo Dios, una sola fe». La grandeza de la causa se vería menoscabada si tuviera que ceder espacio a otras causas. *Binarius numerus infamis*, cita Schmitt a Tomás de Aquino, para luego apostillar: «Lo insostenible de tal tensión dualista urge una decisión» (1941: 21). «Haz que España llegue a ser pronto Una», implora Pemartín a Nuestra Señora de Regla (1938: 432). Si el pueblo elegido es la sucursal encarnada de la causa, el enemigo presta su ser al problema. El enemigo cumple una función cartográfica, ayudando a delimitar lo propio de lo ajeno, lo interno de lo externo; una vez establecida la divisoria, y asentada la ecuación que identifica al enemigo con el mal, procede su neutralización, para mantener la vigencia del valor (Aho, 1994: 103; Pross, 1980: 167). Existen numerosas variantes del proceso. Una muy manoseada se apoya en el concepto de pureza: si el enemigo es lo sucio, lo

que procede es «limpiarlo» (Moore, 2001). «No existe la más mínima esperanza», leemos en las obras completas de Saint Just (París, 1984: 521), «hasta tanto siga respirando el último enemigo de la libertad». Desde los presupuestos del monoteísmo, la solución del problema es, correlativamente, la salvación del mundo. Los cruzados españoles de la Guerra Civil combatían en contubernio para librar a la civilización de sus enemigos: «La frase del caudillo en los primeros días del Movimiento, que al salvar nuestra vida espiritual salvábamos al mundo, se admite y se proclama» (CICI, 1938: 62). La eliminación de judíos es considerada como una misión divina de salvación universal (Hitler, 1979: 32; Dupeux, 1987: 544). Stalin diseñó el Gulag y las clínicas psiquiátricas para los mismos enemigos de clase que le sirvieron a Milosevic de excusa para desmembrar Yugoslavia y proceder al sacrificio de miles de impuros en el altar de la Gran Serbia, nacida, qué casualidad, del «huevo bastardo» del nacionalismo. Los ultraconservadores estadounidenses han cocinado la retórica de la guerra preventiva para librar a la humanidad de la destrucción masiva que se incubaba en los confines de Asia... La solución reinstaura así el orden cósmico perturbado por el problema-enemigo: «es la inflexión de la curva que desde la concavidad del problema asciende hasta alcanzar la altura de la causa» (Pemartín, 1938: 102).

Un elemento característico de la tríada narrativa es el irracionalismo, que se suma al proceso de expropiación sociológica señalado, y que acompaña a las corrientes contrarrevolucionarias desde el siglo XIX hasta hoy. Es irracional, en primer lugar, por cuanto los materiales con los que se diseña la causa proceden del ámbito de lo sobrenatural, de lo místico; es irracional, además, porque apela, fundamentalmente, a pasiones e instintos, los cuales son más fiables, en la perspectiva vitalista, que la endeble conciencia humana. La supraracionalidad ontológica y la infrarracionalidad pasional forman, en el recipiente depurado de agentes humanos, una mezcla explosiva. Hasta aquí alcanza la secuencia teórica. Cómo se engranan los significantes en las prácticas es un asunto muy dependiente de las experiencias particulares; es el contexto específico el que proporciona el detonante que hará estallar la mezcla.

La ingenuidad del intelectualismo moral reside en creer en el poder taumatúrgico de las buenas palabras. Los momentos dulces de la historia en los que ética y práctica han caminado de la mano ocupan menos espacio en las crónicas que los otros. Porque las palabras han atravesado, las más de las veces, el corredor de las pasiones y de los intereses en donde se manufacturan narrativas de autojustificación ajenas a los criterios de la conducta moral. «Los prejuicios here-

ditarios de un pueblo y sus creencias religiosas pueden ser declaradas absurdas por la razón, pero un verdadero hombre de Estado no intentará nunca cambiarlas» (Le Bon, 1914: 10). Pero no es menos ingenua la posición de quienes, en la línea del marxismo más seco, limitan su campo de atención a las variables duras de la vida colectiva, relegando a las tinieblas del idealismo las cuestiones relativas al sentido que el mundo adquiere, merced a una trama causal mucho más tupida que la mecánicamente impuesta desde el nudo estructural. Gramsci recordó la obviedad al señalar que el factor económico es uno entre varios de los elementos importantes para comprender la realidad social. En la sociología contemporánea encontramos enfoques que hacen justicia a esta complejidad: «el campo político es a la vez un sistema de agentes y un sistema de sentido, un sistema de posiciones rivales portadoras de significaciones. Al mismo tiempo es un lugar de expresión —de visualización deformada de las relaciones sociales— y simultáneamente lugar de creación, de emisiones, de llamamientos incesantes indispensables para la legitimación política. Los profesionales se ven en la necesidad, si quieren mantener su puesto y su poder, de producir las “creencias movilizadoras” que dan fuerza a su discurso» (Ansart, 1990: 179). Esas creencias movilizadoras son, por tanto, recursos que los líderes y las elites utilizan en función de la estructura de oportunidades disponibles. Por su parte, la estructura conferirá una resonancia diferencial a los discursos. (A este respecto, remito a la metáfora de los coros, expuesta en el segundo ensayo).

También la afectividad social presenta una dimensión estratégica. Esbozaré dos perspectivas centradas en ella. Una es la psicología de las masas, una corriente de principios de siglo pasado que sirvió para completar el argumentario del fascismo, al subrayar la centralidad del instinto. G. Le Bon, uno de sus exponentes más prolíficos, hace figurar en la portada de su *Psychologie Politique* el siguiente dístico: «La razón crea la ciencia, los sentimientos dirigen la historia», que bien pudiera ser una rectificación de la conocida imagen de Durkheim: «La ciencia puede muy bien iluminar el mundo, pero deja la noche en los corazones». Contemplada desde una cierta altura, asegura Le Bon, «la historia aparece como la cosecha de los esfuerzos de los pueblos para crear fantasmas y destruirlos... [...] Todos estos espectros... son engendrados de forma permanente por otro fantasma, este invulnerable e inmortal: el fantasma colosal del miedo [...]. Todos estos fantasmas, el del miedo y los que el miedo engendra, fueron conocidos por los grandes hombres de Estado. Saber utilizarlos fue una muestra de su genio» (1914: 61-63). La meta de los profetas

religiosos o políticos no era otra que la de imponer a las masas los «sentimientos de fanatismo religioso que permiten al hombre encontrar la felicidad en la adoración y le impulsan a sacrificar la vida por su ídolo» (1981: 40). No hace falta hilar muy fino para completar el camino que lleva desde tales supuestos hasta la programación de la propaganda nazi. La segunda perspectiva procede de la sociología formal. Simmel presta atención a las múltiples imbricaciones entre emociones y compromisos vitales de los agentes. Lo que denomina instinto de hostilidad aparece para «fortalecer las controversias originadas en motivos materiales, para actuar como pedal, por así decirlo... [odio e irritación] alimentan y aumentan la energía anímica de la lucha. Es *conveniente* odiar al adversario contra quien por cualquier motivo se lucha [...]. La conducta recíproca de los hombres se explica muchas veces por una adaptación interior que va encendiendo en nosotros los sentimientos más adecuados a la situación dada, para explotarla o combatirla, para soportarla o abreviarla; esos sentimientos nos suministran las fuerzas necesarias a la ejecución de la tarea y a la paralización de los movimientos contrarios» (Simmel, 1977: 282-283). Ningún conflicto puede perdurar sin la ayuda de esos impulsos emocionales que hacen de puente entre la contienda y otras formas de acción. El autor está convencido de la importancia de tales impulsos emocionales para la sociología. El segundo ensayo presenta, en una línea cercana a la de Simmel, las emociones como el elemento energético que conecta la retórica con las prácticas.

Así pues, la incorporación de las variables blandas (representaciones y emociones) al repertorio de las causas no presupone ninguna concesión al idealismo ni a la metafísica: su capacidad de influencia sobre la acción colectiva se puede entender, bien como estrategia retórica, si se enfatiza la dimensión dinámica, bien como capital simbólico, desde una acepción como la de Bourdieu. En *Acción Española* así lo veían: *una manu sua faciebat opus et altera tenebat gladium*. Estas consideraciones llevan, a mi entender, no tanto a apuntalar el giro culturalista, cuanto a rediseñar, ampliando su alcance, el concepto de lo instrumental. En este sentido, y con la salvedad del *mutatis mutandis* de rigor, parece oportuno recuperar la crítica, entre otros, de Reich a la estrechez de miras del marxismo de entreguerras, por su incapacidad para explicar por qué las masas, en la disyuntiva socialismo o barbarie, se inclinaron por la segunda, así como su consiguiente propuesta de concebir la ideología no como un subproducto, sino como una fuerza material (1970: 51). Hitler explotó, en efecto, lo que consideraba superioridad de las formaciones basadas en «una concepción ideológica saturada de un infernal espíritu intole-

rante» sobre los partidos políticos, porque éstos tienen competidores, pero aquéllas «suponen y proclaman su infalibilidad» (Hitler, 1979: 171). De nuevo, el recurso al lenguaje de la teología. Con su habitual ironía, y para introducir una nota de humor, Einstein expresó la conexión entre la producción intelectual y los procesos políticos con una célebre anécdota: pronosticaba que, si su teoría de la relatividad resultaba confirmada, Francia diría que era la aportación de un ciudadano del mundo y Alemania, la de un alemán; pero si se revelaba falsa, Francia la atribuiría a un alemán y Alemania, a un judío.

Falta añadir una nota para completar la reconceptualización de lo instrumental que estoy proponiendo. Antes se ha señalado que el enemigo es una creación mental. Ciertamente, eso es así en muchos casos, y ésa es la dimensión subjetiva; pero hay también una dimensión objetiva: en efecto, hay personas que matan, violan, ponen bombas y cometen atropellos de toda índole, con independencia de que pertenezcan o no a una categoría producida por el prejuicio de la imaginación. Y conviene saber esto para no correr el riesgo de convertirnos en sus víctimas. Hay que evitar, pues, tanto la Scilla de ver sólo la cara externa del enemigo, como la Caribdis romántica de reducir al enemigo a un acontecimiento puramente subjetivo (Aho, 1994: 20). Camus es consciente de esta dualidad, cuando sostiene que, en cuanto seres humanos, debemos evitar por igual convertirnos en víctimas o en asesinos (1950: 139). Pero puesto que el autor de *La peste* ha sido citado como mentor por el justiciero Morris, conviene recuperar la literalidad de su posición, para contradecir a Morris, pero también porque a la línea argumental de este libro le interesa de manera principal:

Salvar lo que todavía puede ser salvado, para hacer viable el futuro, ése es el gran móvil, la pasión y el sacrificio que se nos pide. Ello exige meditar sobre el asunto y decidir con claridad si todavía hay que incrementar el dolor de los hombres en nombre de fines brumosos, si hay que aceptar que el mundo se llene de armas y que el hermano asesine de nuevo al hermano... Por mi parte, creo estar seguro de haber tomado la decisión. Y, tras haber decidido, me ha parecido que debía hablar, decir que nunca seré de aquellos, sean quienes fueren, que se avienen con los asesinatos y sacar de ello las consecuencias oportunas... Se nos pide amar u odiar a tal o cual país, a tal o cual pueblo. Pero hay quienes nos damos perfectamente cuenta de nuestras semejanzas con todos los hombres, para hacer caso a esas recomendaciones. [...]

Y con esto concluyo. Lo que me parece deseable en este momento es que en medio de un mundo de asesinatos se opte por reflexionar sobre

ellos y tomar partido. Si tal cosa pudiera realizarse, nos dividiríamos entonces entre quienes aceptan si es necesario ser asesinos y quienes se niegan a ello con todas sus fuerzas (Camus, 1950: 176-179).

La posición de Morris, incluyendo la explotación del capital de Camus, también puede ser interpretada en términos estratégicos, congruentes con la reconceptualización de lo instrumental. L. Kolakowski es autor de una fórmula que, por una parte, explica que las razones para creer pesan más que el contenido de la creencia: «nunca faltan argumentos para defender una doctrina en la que se quiera creer por las razones que fuere» (1993: 16), y que, por otra, completa a Le Bon, quien había asegurado que «el valor jerárquico de una idea carece de importancia, lo que importa son los efectos que produce» (1981: 33).

Tales son los ingredientes de estos dos ensayos. El primero, publicado en la colección Cuadernos Bakeaz, presenta una secuencia narrativa de los prolegómenos de la violencia, con materiales procedentes de diversos contextos geográficos e históricos. Está guiado por el empeño en descubrir invariantes con ayuda del análisis comparativo. La secuencia es algo más detallada que la esbozada con anterioridad, pero los tres pasos aquí señalados son fáciles de reconocer. Aunque no hay un examen sistemático de las emociones, la referencia al odio contenida en el título quiere subrayar ese elemento dinámico y socialmente condicionado del proceso que lleva del credo (causa) a la barbarie (solución). El segundo ensayo responde al tipo de estudio de caso. Se centra en el examen del discurso del nacionalismo radical vasco y de sus coincidencias con el nacionalismo tradicionalista y organicista de S. Arana, aunque incorpora algunos excursos tangenciales, como el relativo a una saga de odios y orgullos que arranca en Francia en 1870 y se aloja, por el momento y tras un largo recorrido, en las tierras de Benny Morris. La retórica de la identidad suscita emociones de alto voltaje, que, en unas situaciones, amparan la violencia, y, en las más, inhiben la crítica contra ella.

Entre los dos ensayos existe una estrecha relación, que se expresa de varias maneras. En unas ocasiones, el lector encontrará solapamientos; unos obedecen a que el vasco es uno de los contextos considerado en el primer ensayo como referencia comparativa; otros, a las hipotéticas continuidades ya aludidas. A este respecto, el lector puede comparar, en una aproximación curiosa a las coincidencias, la pintura de José Antonio Primo de Rivera, incluida en el primer ensayo, con la de Sabino Arana, contenida en el segundo, pese a la distancia en tiempo y espacio. Pero la relación se expresa habitualmen-

te como complementariedad; así, la cuestión del síndrome martirial del primer ensayo aparece bajo una nueva luz, desde la perspectiva del capital simbólico del segundo. La retórica recibe mayor atención en el primero, mientras que el segundo se ocupa, con más detenimiento, de la lógica y de las emociones. Complementarias son, asimismo, las respectivas consideraciones que sirven de cierre y que están motivadas por el objetivo principal del trabajo, que no es otro que el de aportar, por vía indirecta, materiales para la educación para la paz. De acuerdo con su acepción etimológica, ambos ensayos constituyen escritos exploratorios sobre el fenómeno, heurísticamente inagotable, de la violencia. Los dos se ajustan a una doble intención: informativa (explicitada en referencias fácticas) y hermenéutica (presentando inferencias plausibles desde el objetivo fenomenológico de la comprensión). En el ápice de ese proceso de comprensión se sitúa una cuestión decisiva: si, como Morris, hacemos de la pertenencia el principio supremo (Halliday, 2000: 160) o si, con Camus, preferimos otorgar tal estatus a principios compatibles con criterios normativos universalistas, como los derechos humanos y las libertades cívicas. Uno de los escollos del nacionalismo frente a otras concepciones de la vida colectiva está relacionado con la preeminencia que éste otorga a los intereses y a los valores particulares de la nación (Breuilly, 1990: 13).

Termino con sentidas excusas al lector: no he logrado dar con un envoltorio menos árido para mis reflexiones.

### Bibliografía

- AHO, James A. (1994): *This Thing of Darkness. A Sociology of the Enemy*, Seattle-Londres, University of Washington Press.
- AKENSON, Donald H. (1992): *God's Peoples: Covenant and Land in South Africa, Israel, and Ulster*, Ithaca-Londres, Cornell University Press.
- ANSART, Pierre (1990): *Les sociologies contemporaines*, París, Éditions du Seuil.
- ANZULOVIC, Branimir (1999): *Serbia: From Myth to Genocide*, Nueva York-Londres, New York University Press.
- ARENDET, Hannah (1972): *Le système totalitaire*, París, Éditions du Seuil.
- BAKER, Alan (2000): *The History of Nazi Occultism*, Londres, Virgin.
- BECK, Aaron T. (1999): *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence*, Londres, Harper Collins.
- BLOOMBERG, Charles (1990): *Christian-Nationalism and the Rise of the Afrikaner Broederbond in South Africa, 1918-48*, Londres, Palgrave Macmillan.
- BREUILLY, John (1990): *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor.

- CAMUS, Albert (1950): *Actuelles*, París, Gallimard.
- CARO BAROJA, Julio (1986): *El laberinto vasco*, Madrid, Sarpe.
- CICI (CENTRO DE INFORMACIÓN CATÓLICA INTERNACIONAL) (1938): *El mundo católico y la Carta colectiva del episcopado español*, Burgos, Rayfe.
- DUPEUX, Louis (1987): «L'Hitlerisme et ses antécédents allemands», en P. ORY (dir.): *Nouvelle histoire des idées politiques*, París, Pluriel.
- FOX, Jonathan, y Josephine SQUIRES (2001): «Threats to Primal Identities: A Comparison of Nationalism and Religion as It Impacts on Protest and Rebellion», *Terrorism and Political Violence*, 13 (1), 87-103.
- FROMM, Erich (1942): *Fear of Freedom*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- FUKUYAMA, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press.
- GOZMAN, Leonid (1997): «Russian Patriotism: Forward to the Past», en D. BAR-TAL y E. STAUB (eds.): *Patriotism in the Lives of Individuals and Nations*, Chicago, Nelson-Hall, 293-308.
- HALLIDAY, Fred (2000): «The Perils of Community: Reason and Unreason in Nationalist Ideology», *Nations and Nationalism*, 6 (2) (abril), 153-172.
- HITLER, Adolf (1979): *Mi lucha*, México, Época.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1998): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Londres, Touchstone.
- JUERGENSMEYER, Mark (2001): *Terrorismo religioso: Auge global de la violencia religiosa*, Madrid, Siglo XXI.
- KALDOR, Mary (1999): *New & Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Stanford (California), Stanford University Press.
- KAPLAN, Robert D. (1994): *Balkan Ghosts: A Journey through History*, Nueva York, Vintage Books.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1993): *Religion*, Londres, Fontana Press, 3ª ed.
- LARRAÑAGA, Policarpo de (1978): *Emakume Abertzale Batza. La mujer en el nacionalismo vasco*, San Sebastián, Auñamendi.
- LAURYSENS, Stan (1999): *The Man Who Invented the Third Reich*, Phoenix Mill, Sutton Publishing.
- LE BON, Gustave (1981): *Psychologie des foules*, París, PUF (1ª ed., 1895).
- (1914): *La Psychologie Politique*, París, Flammarion.
- LERNER, Richard M. (1992): *Final Solutions: Biology, Prejudice, and Genocide*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- LEVINGER, Matthew, y Paula F. LYTLE (2001): «Myth and Mobilization: the Triadic Structure of Nationalist Rhetoric», *Nations and Nationalism*, 7 (2), 175-194.
- MAKETO GAIZKI-IKASI (seudónimo) (1981): *Contre le Racket Abertzale ou les insolences anti-patriotiques d'un mètèque*, Toulouse, Distance.
- MATA, José Manuel (1993): *El nacionalismo vasco radical: Discurso, organización y expresiones*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- MILOSEVIC, Slobodan (1990): *Les années décisives*, Lausana-París, L'Age d'Homme.

- MOORE, Barrington (2001): *Pureza moral y persecución en la historia*, Barcelona, Paidós.
- MORODO, Raúl (1985): *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Madrid, Alianza Editorial.
- MORRIS, Benny (2004): «Survival of the fittest», *Haaretz*, 09/01/04 (entrevista de Ari Shavit).
- PEMARTÍN, José (1938): *Qué es «Lo nuevo»: Consideraciones sobre el momento español presente*, Santander, Cultura Española.
- PROSS, Harry (1980): *Estructura simbólica del poder*, Barcelona, Gustavo Gili.
- REICH, Wilhelm (1970): *The Mass Psychology of Fascism*, Harmondsworth, Penguin.
- SCHMITT, Carl (1941): *Estudios políticos*, Madrid, Cultura Española.
- SELLS, Michael A. (1996): *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley, University of California Press.
- SIMMEL, Georg (1977): *Sociología 1: Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente.
- STAUB, Erwin (1992): *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
- STERNHELL, Zeev (1986): *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.

**Martín Alonso** (malonso@bakeaz.org) es licenciado en Sociología y Ciencias Políticas, en Filosofía y en Psicología; imparte clases en un instituto. Sus intereses y sus publicaciones versan sobre el pensamiento político de Rousseau, los nacionalismos, los usos de la Historia, la violencia política y los conflictos de los Balcanes.

## *Universales del odio: resortes intelectuales del — fanatismo y la barbarie*

Como objeto de estudio, el fenómeno de la violencia presenta múltiples flancos. Partiendo de la constatación de que los atropellos más ominosos contra los seres humanos se han llevado a cabo en nombre de ideas, se atiende aquí prioritariamente a la vertiente cultural. El examen de los breviaros de odio que han precedido o acompañado el despliegue de comportamientos agresivos institucionalizados contra grupos definidos, desvela un entramado de motivos recurrentes. Se distinguen al respecto, en primer lugar, unos antecedentes remotos —elección y martirio—, con una función de justificación anticipada del derramamiento de sangre: son los asideros de la vindicación. Vienen a continuación los antecedentes próximos —construcción de la otredad negativa, acta de incompatibilidad y fórmulas de salvación—, que se ocupan de trasladar el caudal devengado en la primera fase a la arena de los contenciosos sociales. Las fórmulas de salvación marcan el ápice de la dialéctica incendiaria y el paso a la acción. Ejemplos de formaciones conceptuales de diversa procedencia ponen de manifiesto notables afinidades entre los núcleos de significado donde abrevan los relatos de la exclusión. La parte final de este trabajo analiza el papel de los intelectuales, glosa las bases en las que se asienta la eficacia de la gramática del odio, debate el fundamento de la atribución de universalidad a las convenciones discursivas apuntadas y se cierra con un esbozo de pautas constructivas.

Este trabajo fue publicado originalmente en la colección Cuadernos Bakeaz, con el número 40 (Bilbao, Bakeaz, 2000).

La violencia puede ser lícita cuando se emplea  
por un ideal que la justifique.  
José Antonio Primo de Rivera  
(*Falange Española*, 7 de diciembre de 1933).

El odio es nuestra mayor defensa frente al enemigo [...].  
Con odio no hay nada a lo que un hombre no se atreva,  
no hay límites a lo que pueda soportar.  
Dobrica Cosic (1981: 145).

No es Retórica de la mejor, ni tampoco Retórica persuasiva, la que se  
usa en estos casos, sino una Retórica elemental que maneja muy pocos  
lugares comunes, muy pocas ideas, viejas, viejas, viejas.  
Julio Caro Baroja (1986: 92).

Entre las posibles tipologías de la violencia, hay una que se sirve de la dimensión de la racionalidad. De acuerdo con ella, en un extremo se hallarían aquellas conductas caracterizadas por la enajenación, el arrebato y formas afines de obnubilación de la conciencia. Aquí la violencia es el resultado de una inhibición del juicio. En el otro polo se situarían conductas imputables a una sobredosis de racionalidad —entendiendo en este caso por tal la búsqueda de motivos para la acción—. El reiterado «No me arrepiento de nada. Volvería a hacerlo» insinúa la posesión de un arsenal de razones con potencia suficiente para horadar el *primum non nocere*, asiento de la vida colectiva. La violencia institucionalizada, en su plural morfología, no se improvisa; esquemáticamente cabe distinguir tres fases en el proceso de su elaboración: justificación, preparación y ejecución.<sup>1</sup>

---

1. Con la expresión *violencia institucionalizada* me refiero, en primer lugar, a aquella que se encuentra sustentada en estructuras oficiales como la de la Alema-



Frente a las tentaciones recurrentes de remitir a la biología, debe subrayarse, con David Laitin, que conflicto y exclusión son procesos sociales que se desenvuelven de acuerdo con ciertas reglas, y que, por tanto, las variables más poderosas deben ser aisladas en el ruedo en el que se dirimen los intereses de los colectivos humanos. La construcción mental de la violencia es parte ella misma de tales procesos sociales y dispensa los prolegómenos obligados de las prácticas de persecución y, en su expresión extrema, la logística del genocidio. El desenlace en el terreno de los hechos viene precedido por un nudo de antecedentes remotos que se inscriben en el ámbito abstracto de la justificación o legitimación de la violencia, y otros, próximos, que se encargan de traducir aquellos presupuestos a los parámetros de la dinámica social concreta, o, en otros términos, de engranar retóricas y prácticas. La justificación inicial cumple una función ético-psicológica —blindar preventivamente la conciencia moral mediante la santificación a priori de los medios—, mientras que la preparación procede a identificar los elementos de la contienda y a proporcionar guiones y pautas para la acción. La ejecución provee el desenlace o solución. La superioridad que dispensa la fase de justificación ampara un tratamiento deferente del grupo propio. Los materiales léxicos con los que funciona esta lógica, pese a la diversidad de su procedencia, parecen remitir a una gramática subyacente común, constituida por un elenco de convenciones identificables por su parecido familiar. Para la primera fase, tales motivos se articulan en torno al tema del resarcimiento, o, en terminología más sublime, la Némesis,

---

nia de Hitler, la Ruanda del militarismo hutu, la Yugoslavia de Milosevic, el *gulag* soviético, el *apartheid* sudafricano, la represión franquista, los escuadrones de la muerte sudamericanos, la expulsión de población palestina de Israel o el genocidio de los jemereros rojos; en segundo lugar, a formas como las exhibidas en las medidas discriminatorias contra minorías y emigrantes en muchos países, los ataques xenófobos, los linchamientos de negros en el sur de Estados Unidos hace un siglo o el vandalismo de inspiración política, que pueden encontrar apoyo más o menos oficial en las estructuras del Estado, y grados variables de complicidad cuando son organizaciones sociales autónomas, o, en último caso, ser avaladas por sectores sociales organizados, que cuentan con una considerable capacidad de influencia y presión y que justifican sus actos como reacción a la violencia del Estado. El esquema que sigue se ha extraído principalmente de la literatura sobre conflictos y discursos relativos a las cuestiones de identidad, el elemento que según Kaldor distingue las nuevas guerras. Hay formas de violencia, como muchas de las que ha conocido América Latina, que responden principalmente al patrón de la opresión de clase. En uno y otro caso, la violencia iniciada desde unos supuestos trascendentes o ideológicos puede derivar en puramente criminal o mafiosa.

y presentan dos manifestaciones principales: la elección y el martirio. El núcleo de la segunda fase se sustancia en la manufactura del odio, que se despliega en tres manifestaciones: el estigma, la antinomia y las fórmulas de salvación.

Es verdad que los motivos apuntados no agotan la panoplia de la retórica del odio y que no cabe desatender las diferencias notables en el modo de presentación (por ejemplo, la dominante épica de la violencia religiosa, nacionalista o racista, que pueden ser calificadas como *violencia sucia*, por oposición a la *violencia invisible* —que no limpia—, de la explotación de clase, el desamparo de los marginados o el ejercicio de políticas de corte imperialista informadas por lo que Billig denomina un «nacionalismo banal»). Sin embargo, las semejanzas entre las constelaciones son tan llamativas que, ante la lectura de estos materiales, se impone de inmediato la sensación de *déjà-vu*, evocada en las palabras de Caro Baroja que presiden este trabajo, y que seguramente acompañará al lector si decide apurar el trayecto. Por otra parte, los escritos que vehiculan estos motivos —Hitler, Cosic, Maeztu, el cardenal Gomá, Sabino Arana, Maurras o Vadim Tudor, por citar algunos nombres representativos— no pueden ser considerados, ni siquiera haciendo abstracción de sus aspectos éticos, como epítomes de agudeza intelectual, sino, con harta frecuencia, como vulgares parásitos de la selva de los tópicos, poniendo así de relieve un paradójico contraste entre potencial político y miseria filosófica (Anderson).

La organización del trabajo se atiene a los dos bloques señalados, que constituyen respectivamente los antecedentes remotos y próximos, incorporando, a modo de conclusión, unas observaciones sobre la génesis, eficacia y alcance de estas narrativas. Debo prevenir al lector de que la tarea que le espera no es cómoda. Por un lado, tendrá que suplir de su propia despensa tramos argumentativos apenas esbozados por razones de economía de espacio; por otro, deberá habérselas con un elenco de ejemplos que acaso resulte fastidioso. Pese al riesgo que lo segundo comporta para la visibilidad del hilo argumental, su simplificación afectaría sustantivamente a los propósitos de generalización que el título abriga. Con objeto de no entorpecer más la lectura, he optado por limitar las notas y reducir las referencias en el cuerpo del texto al nombre del autor, encontrándose los datos completos en la lista bibliográfica final.

## ASIDEROS PARA LA VINDICACIÓN

Hay dos procedimientos reiteradamente solicitados en la fase preparatoria del resarcimiento: uno, que opera *desde arriba*, tiene su emble-

ma en la elección divina; el otro actúa *desde abajo* y viene representado por el martirio. El primero, elevando al grupo protagonista al superlativo de la excepcionalidad, lo coloca por encima del bien y del mal. El segundo, levantando acta de la condición de víctima, dibuja un estado de excepción que debe ser revertido para recuperar la grandeza intrínseca. Encaramados en el pedestal de la autoafirmación, se desvanecen los competidores susceptibles de desafiar nuestros derechos en pie de igualdad. Degradados al abismo de la iniquidad, ningún trato será demasiado cruel para los arquitectos de nuestro martirio. Tan abominables pecados cometidos por las «bandas asesinas y ladronas de los campesinos» exigían de la autoridad «avanzar confiada y golpear con la conciencia tranquila», porque, continúa Lutero, vivimos «tiempos tan extraños que un príncipe puede ganarse el cielo derramando sangre, con más mérito que el que reza» (citado en Fetscher). Sorel escribió que basta con imprimir un destino histórico a un movimiento para que la violencia se torne sublime. Las racionalizaciones para el desquite pueden ser descendentes o ascendentes según primen uno u otro de los significantes señalados. Ambos son funcionalmente equivalentes, al menos desde dos puntos de vista. En primer lugar, devengan facultad para ejercitar el derecho a retribución; en segundo lugar, eliminan los inhibidores morales de la conciencia individual, dejando así expedito el camino para la venganza.<sup>2</sup>

Como observó Girard, nadie considera que la violencia propia es originaria (así, uno no acaba de entender cómo se producen las guerras si todas las corporaciones del ramo se proclaman defensivas). De ahí que el derecho a ejercerla (en forma de desagravio, ajuste de cuentas, despique o Némesis) requiera como condición preliminar el pertinente memorial de agravios como estímulo provocador. «La violencia no es censurable sistemáticamente —afirma José Antonio Primo de Rivera en una carta apologética del “fascio”—. Lo es cuando se emplea contra la justicia. Pero hasta Santo Tomás, en casos extremos, admitía la rebelión contra el tirano. Así pues, el usar la violencia contra una secta triunfante, sembradora de la discordia, negadora de la continuidad nacional y obediente a consignas extrañas

2. He encontrado un interesante neologismo al respecto: Federico Krutwig —cuya *Vasconia* parece haber ejercido una notable influencia en la lucha armada de ETA, según F. Domínguez— habla de *retalió* (término inexistente en castellano que presupongo derivado del inglés *retaliate*, «tomar represalias, desquitarse, vengarse», a menos que sea un artificio de estilo para doblar la reciprocidad semántica de *talió* con una morfológica) (citado en Juaristi, 1997: 296).

(Internacional de Amsterdam, masonería, etc.), ¿por qué va a descalficar el sistema que esa violencia implante?» (citado en Dávila y Pemartín). El martirio provee el fundamento para resarcirse de la ofensa recibida y recobrar así lo perdido, expropiado o negado, mientras que el estatuto de excepcionalidad aventura la improbabilidad de una compensación justa. A los efectos, el carácter real o imaginario de los argumentos invocados carece de relevancia: la percepción o creencia es suficiente para producir consecuencias prácticas; utilizo aquí el término *asidero* en el sentido de justificación, pretexto o excusa, por cuanto en las narrativas del odio los agravios son con tanta o mayor frecuencia imaginarios como reales. Quizás pueda sorprender el matrimonio de dos motivos a primera vista tan dispares. Entiendo que no faltan elementos para considerarlos como dos caras de una misma moneda; dejo al lector el cuidado de trasladar esta observación a su ámbito cercano, para referirme a un par de formaciones que los incorporan solidariamente: delirios de grandeza y manías persecutorias integran el cuadro paranoico de las psicopatologías, y lo propio ocurre con las visiones conspiratorias de la política, conforme han explicado Robins y Post. En cierto sentido, no es posible mantener que el universo entero esté contra nosotros a menos que nos consideremos, como decía Mateo Alemán de España, «la yema del mundo»; en el epicentro del sistema de creencias del paranoico se encuentra la convicción de su impar valía, razón última de la persecución que sufre. Veamos, pues, las diferentes expresiones de cada uno de estos motivos y su contribución a la dinámica del rencor.

### Conciencia de elección

«Estamos genéticamente predestinados para grandes cosas porque somos superiores a muchos en Europa», declaraba en 1997 a la televisión el presidente saliente de Yugoslavia, Zoran Lilic (*The Guardian Weekly*, 12/10/97). El alto dignatario presentaba así una enésima variación del tema del *pueblo celeste*, engastado en el mito del pacto sagrado sellado entre la divinidad y la población serbia en las brumas medievales de Kosovo (Mertus). La *Doctrina del Movimiento Nacional* de Orenge se abre con un tautológico «España es grande, porque es España», y Antonio Almagro titula un epígrafe de su obra «Comprobación de que el pueblo español es verdaderamente un pueblo decisivo para la Historia de la Humanidad». A la manera de las teorías políticas del Antiguo Régimen, la justificación de la prelación presenta, como en los ejemplos, la textura de la teología provi-

dencialista: se trata siempre de un colectivo (país, nación, raza, clan, tribu o cualquiera de las agrupaciones conceptuales posibles), distinguido, por la mano de Dios o de otras instancias sobrehumanas, para la realización de las mayores proezas. Las diferencias en el contenido, en función de las tradiciones teológicas inspiradoras, como asevera Hastings, no afectan al resultado, indefectiblemente un estatuto privilegiado para los elegidos. Una segunda variante de la superioridad encuentra expresión en los materiales históricos o, mejor, parahistóricos, de la Edad de Oro. La nostalgia o el delirio de los imperios «en cuyos dominios no se ponía el sol» trasladan al presente decadente los réditos inmarcesibles de la gloria primigenia. El título de vencedores de la historia confiere no menos prestigio que la elección providencial. El principio de antigüedad —derivado de una tendencia natural a buscar ancestros, al decir de Poliakov, o la creencia, enunciada por Heidegger en el *Discurso del Rectorado* (1933), de que «el comienzo es lo más grande»— otorga esa misma prelación: los recién llegados son sólo extras prescindibles frente a los autóctonos cuya genealogía se pierde en la noche de la memoria y el alba de la imaginación (*legendario* y también *histórico*, decimos para encomiar la grandeza de algo); de ahí el interés por dotarse de un pasado taraceado con antepasados ilustres *ad maiorem gloriam*. En el caso de ciertos nacionalismos, el pasado se convierte en fuente de legitimidad, que ampara reivindicaciones territoriales en virtud de un criterio jerárquico de titularidad, derivado de la prioridad de la ocupación (Halliday). Si la noción de pueblo elegido denota por defecto a los privados de tal gracia, como la de grandeza imperial respecto a los pueblos sometidos o colonizados, las variantes biológicas marcan un contraste similar entre una raza superior (más fuerte, más blanca, más inteligente, más...) y las que han sido relegadas en el escalafón. De Gobineau a Hitler, en sus formas biológicas burdas, a las académicamente aceptadas versiones psicologicistas del tipo de *La curva de Bell* (Herrnstein y Murray), la envoltura aparentemente científica caracteriza a las expresiones más recientes de este motivo. Hay, sin embargo, dos constantes en todas ellas. Una es la invocación de elementos que por su carácter —sobrenatural en la religión, metahistórico en el mito, filogenético en la biología, teleológico en la historia— niegan competencia a la acción humana para intervenir en el curso de los acontecimientos; repárese que en cualquiera de estas versiones el estatus es adscrito en vez de adquirido: uno nace en el buen lugar o no. La otra, que confieren al sujeto colectivo titular un estatuto de excepcionalidad que, en la práctica, proscriben la discusión o negociación con otros actores sobre los contenciosos en juego.

Unos casos, toscamente presentados y tomados de la cultura occidental contemporánea, permiten ilustrar ambas características así como sus consecuencias prácticas. La opinión pública suiza asumió la imagen de un país humanitario, neutral y espiritualmente superior durante la segunda guerra mundial (Etter). El *déficit conceptual* derivado de esta autopercepción de excepcionalidad (Lebor) explica las dificultades que ha experimentado la población para enfrentarse a las revelaciones sobre las relaciones de prestigiosas instituciones del país con Hitler y, como reacción, el apoyo que ha recibido la extrema derecha populista y xenófoba de Blocher. En Israel, un sionismo impregnado de nutrientes mítico-bíblicos (Orr), acompañando a una creencia en el excepcionalismo (Meron), no sólo se ha convertido en un obstáculo mayor en las negociaciones con los palestinos, sino que ha servido de coartada para sentencias judiciales que autorizaban la retención *sine die* de detenidos como «piezas de negociación» (Barak). Dejando de lado la doctrina lepenista de la «preferencia nacional», cierro este muestrario con una referencia a la noción de «destino manifiesto», uno de los exponentes de la imagen de los norteamericanos como pueblo elegido, raza dominante, cultura superior, por no mencionar versiones más extremas como la de la «supremacía blanca», defendida por Tillman, entre otros (Kantrowitz, R.M. Smith). Una concepción de esta naturaleza subyace a muchas de las operaciones internacionales que han protagonizado, como la intervención de la OTAN en Yugoslavia haciendo caso omiso de la legalidad representada por la ONU, así como en su oposición inicial al Tribunal Penal Internacional. Que se invoquen los derechos humanos contra otros —Milosevic, Sadam o Castro— pero que se deniegue tal competencia sobre el ámbito propio a instituciones con vocación de universalidad, ilustra emblemáticamente la concepción de la excepcionalidad americana.

La invocación de un estatuto superior viene a menudo guarnecida con una rica secuencia de corolarios; señalaré algunos. El primero es de orden epistemológico. La superioridad establece la infalibilidad y atribuye el rigor del dogma a los supuestos en que descansa; la doctrina aparece así, como es propio de los sistemas cerrados, blindada frente al mordiente de la lógica común; situándose por encima de las decisiones humanas, de la verdad y la mentira, del bien y del mal, asienta los cimientos de un monopolio político que no tolera otra forma de relación que la liquidación o la capitulación. Como ha señalado Fetscher desde el patrón originario de la teología, el fundamento teórico de la intolerancia reside en la idea de que «corresponde a una institución y a sus dirigentes no sólo el determinar para todos los

hombres cuál es la meta suprema de la existencia (la dicha eterna) sino el señalar cuál es el único camino que seguramente conduce a esa meta». Las reminiscencias teológicas de ciertas concepciones ideológicas están bien demostradas; pocos días después del vuelco, Angka Loeu (la Organización suprema) declaraba con orgullo «haber puesto fin a dos mil años de historia de Camboya»; la razón de tan siniestro proceder reside según un escrito coetáneo en «un puñado de teóricos convencidos de su infalibilidad» (Barron y Paul). Otras ramificaciones tienen un reflejo más inmediato en la realidad social, como las relacionadas con el liderazgo, el territorio y la violencia. El complejo de superioridad requiere personajes de talla sobrehumana, líderes superlativos a juego con el carácter sagrado de la doctrina. En los sistemas burocráticos de Europa del Este, el culto a la personalidad era *de rigueur*. Lenin y Stalin son *vozhda* (Führer, caudillo), que conducen a la humanidad hasta el paraíso. En la España Imperial de cartón piedra, Franco se presenta como figura providencial («caudillo por la gracia de Dios») y se hace acompañar del brazo incorrupto de santa Teresa. La imbricación entre elección, liderazgo y destino es obligada: «Pero el pueblo español [...] buscando su camino, encuentra al fin el hombre [...]. Este hombre genial y providencial es José Antonio, que [...] se entrega a la dura tarea de mostrar al pueblo, y especialmente a la juventud, su auténtico destino. Para hacer llegar a todos los españoles la buena nueva [...] de que se habían descubierto, al fin otra vez, los principios milenarios [...]», escribe Antonio Almagro; desde confines tan distantes en lo ideológico como en lo geográfico, se da la réplica: «Es la máxima gloria y felicidad para los comunistas y el pueblo de Corea el aprender del camarada Kim Il Sung, gran Líder, quien posee la teoría científica de la revolución y las ricas experiencias, la destacada capacidad de dirección y las altas cualidades morales y quien ha venido conduciendo a nuestro pueblo por el único camino de la victoria [...]» (Instituto de Historia del Partido). En segundo lugar, el mito de la elección incorpora como anexo la idea de un territorio patrimonial, sea la Tierra Prometida en la versión bíblica, el *Lebensraum* o imperativo territorial en la biología del nazismo, o la tierra sagrada o patria ancestral, en las expresiones antropomórficas asociadas con la mítica Edad de Oro (A.D. Smith). El primero de los tres «imperativos fundamentales» para la «solución territorial» son «los derechos históricos del pueblo de Israel sobre la tierra de Israel», escribe el autor del Plan Allon, tras la campaña de 1968 en que fueron ocupados los territorios de Cisjordania (Allon). Cosic y afines han sostenido que Kosovo es serbio sea cual sea su composición demográfica —una tesis que parecen compartir los

orangistas protestantes anualmente empeñados en exhibir sus provocadores oropeles por el barrio católico norirlandés de Garvaghy Road—, enunciando así un argumento presente en todas las invocaciones de las grandes patrias (Gran Serbia, Gran Alemania, Gran Israel, España Imperial —«desde los Pirineos al Polo Sur», según Almagro—, Gran Albania...). En tercer lugar, la excepcionalidad prepara el camino para la violencia. Sells ha mostrado cómo en el caso yugoslavo la palabra de Dios ha servido para disolver las barreras morales y sancionar los actos de terror, convirtiendo así la violencia en un deber sagrado. Hitler decía cumplir la tarea del Señor al combatir a los judíos, mientras que los obispos españoles santificaron la insurrección con el hisopo de la Cruzada, como hacen ahora los fundamentalistas religiosos israelíes de los territorios ocupados. La secta medieval islamista radical Los Asesinos consideraba pecado «no cometer homicidio y no abatir víctima alguna» (citado en Lewis). La relación entre religión y violencia no es fruto de la casualidad; el matar por Dios, forma por antonomasia del fanatismo, desafía continuamente el «No matarás» (Juergensmeyer, Deschner, Partner) en lo que podría denominarse *evangelio del odio*. El portavoz de la organización radical palestina Hamas, Ibrahim Ghawshah, se expresaba de este modo un año después de las negociaciones de Madrid: «El Movimiento Islámico no depondrá las armas. Los términos compromiso y rendición no existen en el léxico cultural islámico. El profeta del Islam —la paz sea con él— nos ha enseñado lo que significa la *jihad* y el valor» (citado en Cozic).

Conviene precisar que las convicciones de excelencia no se agotan en versiones épicas como las señaladas. La policía de Estados Unidos sabe que cuenta con la complicidad de jueces y opinión pública —como prueba la absolución de los cuatro agentes que asesinaron al ciudadano negro desarmado Amadou Diallo a principios de 2000— asentada en el estereotipo de que todos los negros son criminales (Cohen, R.M. Smith), un estereotipo que no desmiente, invirtiendo efecto y causa, la composición étnica del corredor de la muerte, y que han venido a reforzar concepciones veladamente racistas sobre la superioridad intelectual de los blancos (Herrnstein y Murray). Asimismo, en un nuevo ataque contra otro de los emblemas de la multiculturalidad —el género—, psicólogos evolucionistas sostienen que la violación es un acto natural asociado a la estrategia maximizadora de los machos (Thornhill y Palmer), un *descubrimiento* que no dejarán de apreciar los émulos de los *talibanes*.

Como asevera Hastings, en síntesis, la creencia en un estatus excepcional predispose al genocidio y a la agresión contra los veci-

nos. O al menos, cabría agregar, a la aquiescencia ante sus muertes gratuitas. Muchos serbios se desentendieron del trato dado a los albaneses por sus autoridades desde la convicción de que constituían una raza inferior (*shiptars* en denominación despectiva), como muchos albaneses se desentienden hoy de la suerte de los serbios que allí sobreviven (*shki* en el despectivo), invocando un *código de honor* en el que tiene curso legal la revancha, y no parece descabellado afirmar que alguna dosis del prejuicio de superioridad (occidental) es necesaria para hacer digerible a las conciencias las muertes del Sur y comprensible a las mentes el entusiasmo recalcitrante y suicida de quienes se empeñan en desafiar al destino aventurándose en la travesía del Estrecho. En el curso de su visita a Croacia tras la muerte de Tudjman, la fiscal general del Tribunal Penal Internacional, Carla del Ponte, afirmó que es posible cometer atrocidades incluso en defensa de la patria y que algunos croatas lo hicieron. El meollo de la declaración reside en poner de manifiesto, en contra de tantos justificadores de la violencia a cuenta de la bondad de la Causa, que ninguna invocación a una razón superior exime de culpa por los atropellos cometidos. El derecho es la marca que define la convivencia social civilizada; de ahí el peligro que encierra el que un colectivo se arroge la impunidad a cuenta desde la chistera de la excepcionalidad.

### Síndrome martirial

Hay una segunda convención discursiva que sirve de asidero a la vindicación: el martirio. En la *Carta colectiva*, redactada bajo los auspicios del cardenal Gomá en plena guerra civil, el Episcopado español reclamaba un lugar al sol del futuro estado de esta manera: «Dentro del movimiento nacional se ha producido el fenómeno maravilloso del martirio [...] y este testimonio de sangre deberá condicionar en lo futuro, so pena de inmensa responsabilidad política, la actuación de quienes [...] hayan de construir el nuevo Estado». Ahora es la deuda de sangre la que sirve de *leitmotiv*. Los obispos españoles del último año del siglo XX han puesto en la cuenta de aquellos mártires la negativa a pedir perdón por su papel entonces, en lo que constituye un modo de conducta típico: apelar a los fondos extraídos de una lectura interesada del pasado para hacer negocios en el presente. Un recurso viejo como el mundo. El martirio es una forma extrema, no por la gravedad del sufrimiento —el vocablo no especifica propiedades físicas— sino por su dimensión simbólica, emblemática de la opresión injusta por antonomasia. De aquí recibe su título de gloria, su *palma*. Desprovista de la pátina teológica, se

presenta de forma más frecuente bajo la morfología del agravio y el victimismo.<sup>3</sup> A la par que en la elección, de la que constituye el reverso, como el agravio lo es del orgullo, este motivo presenta algunas variantes. Recurriré a unos cuantos ejemplos para ilustrar su contenido y su eficacia social.

En la identidad colectiva serbia ocupan un lugar de privilegio, como señalara Rebecca West en una novela de título sacrificial y, con más aparato, el historiador y hagiógrafo Dusan Batakovic, el final apocalíptico del imperio, la atormentada muerte del príncipe Lazar, la traición de Brankovic y el heroísmo de Obilic en torno a la batalla de Kosovo. No hace falta recordar que la celebración del sexto centenario de la efeméride fue aprovechado por Milosevic para convertirse en el emperador reencarnado de la serbia postcomunista, después de que los intelectuales de la Academia denunciaran en el *Mémorandum* de 1986 —poniendo por primera vez en circulación, en la segunda mitad del siglo, el término— el «genocidio físico, político, jurídico y cultural de la población serbia de Kosovo» (Krestic y Mihailovic). Los ideólogos nacionalistas han insistido una y otra vez en la conjuración universal contra los serbios y han inflado las —sin paliativos, enormes— cifras de víctimas serbias de los nacionalistas ustachis, aderezándolas con fórmulas implícitas de venganza como la descripción de Bosnia como el escenario de un crimen no expiado o de los serbios como los judíos de la segunda mitad del XX (Cosic) o de los serbios de Croacia como supervivientes. La expresión de tales motivaciones aparece claramente asociada a una función exculpatoria. En unas cartas desde el frente, el escritor serbio Mocomilo Selic presentaba así el desarrollo de los acontecimientos —léase masacres— en junio de 1993: «La guerra en Yugoslavia no puede ser juzgada sin atender al contexto histórico [...]. Si no hubiera sido por la invasión otomana de los Balcanes la historia habría sido tan tran-

3. Me importa dejar claro que de ningún modo trato aquí de relativizar el sufrimiento de las víctimas reales de los atropellos. Pero, aun en este supuesto, el respeto a ellas debe reflejarse en medidas restauradoras y de reparación, por oposición tanto a las consignas de resarcimiento y venganza que propugnan quienes se arrojan ese estatus como franquicia para conductas injustificables, como a la victimización secundaria de que son objeto a veces desde posiciones bienintencionadas. Justicia y verdad. En realidad las personas sufrientes son el anverso de este relato, porque los evangelios de odio son semilla de vidas destrozadas sin cuento. El lector encontrará una aproximación valiosa al asunto en Carlos Martín Beristain y Darío Páez Rovira, *Violencia, apoyo a las víctimas y reconstrucción social. Experiencias internacionales y el desafío vasco*.

quila como en Holanda y Dinamarca. Pero la derrota de Kosovo en 1398 empujó a los serbios hacia Hungría y Croacia [...]. Hay una diferencia crucial entre los casos de Kosovo y Krajina: los serbios llegaron invitados a una Krajina vacía [...] mientras que los albaneses llegaron a Kosovo *como parte de una fuerza asiática de ocupación*» (citado en Cozic). Obsérvese aquí la secuencia trinitaria: estatuto superior —derivado de la condición de primer ocupante—, agravio y justificación de crímenes presentes.<sup>4</sup> Como se ha señalado a propósito del Holocausto (Buruma, Novick) —para no hablar de los agravios imaginados—, los que se benefician del horror no suelen ser quienes lo padecieron, de manera que el victimismo es, en los supuestos más favorables, una afección expropiada, es decir, una impostura.

El caso de Israel es de nuevo sintomático por cuanto, víctima real de la crueldad más ominosa de la historia reciente, ha pasado a utilizar ese *patrimonio* para enjugar su *pecado original*: la expulsión de los palestinos, presentada en la versión oficial como una huida voluntaria (Vidal). La guerra de los Seis Días y el Yom Kippur fueron emprendidos bajo la bandera de la vulnerabilidad judía inspirada en la experiencia del Holocausto. Son los judíos americanos los que reconstruyen el relato de la superioridad histórica del sufrimiento (Hoffman), en un momento en que ven peligrar su identidad colectiva frente a otras minorías con largas listas de agravios. Posteriormente, y con ayuda de los medios más integristas, se han convertido en un vehículo de socialización, por no hablar de la explotación comercial. Tras su visita a los campos de concentración nazis, promovida por el Ministerio de Educación en 1992, un estudiante declaraba: «Pensaba que los alemanes nos odiaban de la misma manera que nosotros odiamos a los árabes y mira lo que ocurrió. No he moderado mis posiciones; al revés [...] soy partidario del desplazamiento [expulsión de los palestinos] [...]. Debemos deportarlos a Arabia Saudita. Nosotros vivimos en la Tierra Prometida, los nazis no tenían pruebas de que se les había prometido una Tierra. Nosotros tenemos la Biblia, ésa es la prueba» (citado en Orr). Repárese la coincidencia con la lógica de Selic: en ambos casos se trata de diferenciar entre los atropellos criminales de los otros y el ejercicio de la

4. Aparte de la falsedad histórica sobre la llegada de los albaneses, lo destacable es que se invoque 1389 para dar razón de las tropelías de 1993. Para los detalles concretos, el lector puede acudir a los números 1 (*Veinticinco preguntas sobre los conflictos yugoslavos*) y 34 (*Diez preguntas sobre el conflicto de Kosovo*) de estos cuadernos, entre otros escritos debidos a la clara y documentada pluma de Carlos Taibo.

propio. El testimonio abraza ambos cuernos de la Némesis —fundamento de un derecho innegociable por inmemorial y justificación del crimen presente— y exime de más comentarios, si acaso la ingenua pregunta de cómo no se han programado también visitas a los campos palestinos, mucho más cercanos.

Llama la atención, sin abandonar el escenario de este cruel *ménage à trois*, que también los primeros nazis se sentían como una minoría oprimida (Merkl). Si a ello añadimos el pesimismo cultural (el discurso de la decadencia, que no es otro que el de la excepcionalidad invertido) difundido por intelectuales de prestigio (Stern) y el sentimiento de humillación derivado del Tratado de Versalles (Snyder), tendremos los ingredientes para entender la conversión al nacional-socialismo de sectores importantes de la población alemana y el recurso a la violencia contra las minorías, como vía de expresión del resentimiento. Un ensamblaje análogo de delirios de grandeza y manías de persecución se encuentra en la extrema derecha francesa de la época (Carroll, Sternhell, Verdès-Leroux).

Querría completar el cuadro con una mirada a espacios más próximos. Los escritos del político nacionalista Sabino Arana están surcados por la dialéctica de la humillación y el atropello: «No hay odio que sea proporcionado a la enorme injusticia que con nosotros ha consumado el hijo del romano. No hay odio con que puedan pagarse los innumerables daños que nos causan los largos años de dominación [...]. Cuando el pueblo español se alzó en armas contra el agareno invasor y regó su suelo con sangre musulmana para expulsarlo, obró en caridad. Pues el nacionalismo bizcaino se funda en la misma caridad». Cien años más tarde, Arzalluz, padre del nacionalismo vasco postfranquista, toma el relevo recordándonos el «apaleamiento trimestral» durante los veinte años que lleva en política (*El País*, 17/05/98) y no se aleja mucho de concebir el régimen de Franco como una estratagema de los españoles para atropellar a los vascos («las bombas para Euskadi, el arte a Madrid», sentenció cuando se decidió la ubicación del más célebre cuadro de Picasso). La opresión forma parte de la fórmula cualitativa de la psicología colectiva. Sin ella no se entiende el exabrupto de que fue objeto por parte de un compatriota un condenado a muerte por Franco luego indultado, según cuenta él mismo: «Para mí, saliendo de la cárcel habéis dejado de ser vascos» (Onaindia). Es bien sabido que la existencia de presos constituye, hoy por hoy, la prueba por antonomasia de la opresión secular de Euskadi, y se enhebra en una secuencia imaginaria que incorpora sin solución de continuidad «el marco jurídico-político» (léase Constitución y Estatuto), el Proceso de Burgos, el bombardeo

de Guernica, la pérdida de los Fueros (1876) y otros episodios anejos aderezados al gusto del tiempo, como la reinterpretación de la guerra civil según ha mostrado Paloma Aguilar, en virtud del principio esencialista de la continuidad histórica. Según el historiador Josemari Lorenzo, no se pueden señalar culpables de la actual violencia sin conocer el proceso completo, es decir, «la conciencia de una nación impedida por la fuerza», pues ahí reside «la violencia originaria, la violencia inicial», que da cuenta de la «necesidad, para el nacionalismo, de expulsar a la administración española y a los españoles, que considera invasores, reservándose para ello el uso de la fuerza si fuera necesario». Planteado así el asunto se invierte el *explanandum*: de lo que hay que dar cuenta ahora no es de por qué existe y mata ETA, pues «ETA no es sino el final lógico de esta cadena política [...] ETA se había limitado a poner en acto lo que ya estaba en potencia», sino por qué ha habido momentos ayunos de resistencia armada habida cuenta de las sólidas razones para su ocurrencia. El propio autor brinda un resumen de la relación entre síndrome martirial y violencia: «Yo creo que los miembros actuales de ETA, o los jóvenes que participan en la kale borroka, tienen básicamente la misma conciencia de pertenecer a un pueblo ocupado y a una nación impedida, que tenían los nacionalistas de la época de Arana, que tuvieron los aberri y los mendigoizales, que sintieron los gudarís derrotados en el 37 o que soportaron luego los resistentes bajo el franquismo». En su comunicado de últimos de noviembre de 1999, ETA justifica el final de la tregua señalando que la «putrefacción del proceso» le obliga a «reactivar la lucha armada respondiendo al compromiso tomado en defensa de Euskal Herria» con objeto de «hacer frente con todos los medios de que disponemos a esa opresión que tenemos encima». No parece completamente descabellado aventurar que la presión sobre los presos de la organización para que bajo ningún concepto abandonen su condición, tiene algo que ver con la necesidad de proporcionar plausibilidad y realismo a la cláusula sobre la opresión multiseccular. El espejo irlandés tiene en este caso alguna verosimilitud. Un *provo*, soldado del IRA, se explicaba así en 1989, enlazando conciencia de opresión, ausencia de arrepentimiento e indulgencias carcelarias. Tras señalar que fue su detención lo que le hizo sumarse al IRA para resistir al «atropello británico», respondía de su implicación en los atentados: «Estaba convencido de que lo que hacía era justo. Ni me pesaba entonces ni me arrepiento ahora. No me importa ir a la cárcel. Al contrario, en cierto sentido estoy contento de haber estado en la cárcel» (citado en Cozic). No hace falta hilar muy fino para descubrir la trama motivacional: la cárcel, emblema de la

opresión, elimina la culpa por unos asesinatos convertidos en moneda legal del resarcimiento.

La instrumentalización de las víctimas a efectos de movilización ha sido paradigmáticamente definida en lo que, centrándose en el caso de Israel, Shabtai Teveth denomina «filosofía del desastre productivo» y que ilustra con estas palabras de Ben Gurión: «Cuanto más duro sea el infortunio, mayor será la fuerza del sionismo». La idea se encontraba ya en el prólogo mismo del escrito fundacional de su maestro Théodore Herzl: «El proyecto que propongo aquí entraña la utilización de una fuerza motriz muy presente en la realidad [...]. ¿De qué fuerza hablo? Del infortunio de los judíos» (citado en Achcar). La obtención de la plaza de víctima —vale decir que aquí se habla sobre todo de víctimas vicarias, que se apropian sufrimientos ajenos o bien imaginarios— exige un proceso transferencial. Entre las modalidades en que éste se expresa sobresalen una diacrónica —mediante el recurso a la historia— y otra sincrónica —por afinidad atribuida—. La primera permite, dada la plasticidad del pasado, crear caudales de capital simbólico *ad libitum*, en forma de memoriales de agravios. La escritora croata Slavenka Drakulic lo ha expresado con una metáfora lograda: se coloca la ropa sucia en la lavadora, se añade el detergente ideológico, se elige el programa apropiado y aparece, reluciente y espléndido, el viejo pasado. La historia es la materia prima de las ideologías nacionalistas, como ha escrito Hobsbawm, y de muchos otros discursos de odio. En la España de Franco, Sagunto, Numancia, Guzmán el Bueno y el general Moscardó formaban en compacto batallón la *reserva espiritual*, el destino pétreo frente al que se estrellaban la ONU, los conjurados judeomasónicos y la caterva de enemigos de la nación prez de la humanidad. Treinta y cinco veces aparece el vocablo *historia*, en su forma sustantiva o adjetiva, en las cuatro páginas y media del artículo de Lorenzo sobre la violencia en Euskadi; tras el aserto de que «no hay necesidad de ser ningún especialista», resalta la siguiente frase de la conclusión: «a problemas históricos es necesario responder con soluciones históricas». El otro argumento consiste en pegarse a los atribulados más emblemáticos del presente con cuya situación puede establecerse algún parentesco: si me siento minoría oprimida mi causa quedará simpáticamente revalidada rodeándome de kurdos, cubanos, tibetanos, chiapanecos o saharauis, pongamos por caso, y exhibiendo como si fueran propias las dolencias tan ciertas como injustificables de esos pueblos. (La plantilla del Ulster es, como se sabe, de uso obligado para dibujar los pesares del nacionalismo vasco; o mejor, en el momento presente habría que utilizar el pasado, poniendo de mani-

fiesto una vez más que las versiones sociales constructivistas tienen más poder explicativo que las esencialistas).

En todo caso, de lo que se trata es de instilar la convicción de la opresión, pues, como observó Pareto, no hacen falta muchas teorías para empujar a aquellos que están o creen estar oprimidos a la resistencia o al uso de la fuerza. La superioridad moral inferida de la condición de víctima expulsa la cuestión central sobre la naturaleza ética de los medios: los ocupantes del banquillo de los acusados responden a las necesidades del momento; en Serbia fueron los terroristas albaneses hasta no hace mucho, las ONG y el movimiento estudiantil OTPOR han tomado después el relevo como blanco privilegiado; en Israel la superposición semántica entre *palestino* y *terrorista* ha sido notable durante años, con el corolario, en palabras del primer ministro Barak, de que no pueden invocar derecho alguno y, por tanto, «Israel no acepta ninguna responsabilidad moral o política» respecto a los palestinos desplazados o refugiados (*El País*, 12/07/00). Si se asume como postulado la frase paródica del novelista serbio Vidosav Stevanovic «tenemos más muertos que nadie», queda excluida a priori la posibilidad de incurrir en falta; la historia, en forma de violencia originaria, ya ha anticipado la absolución.

Como escribió Ortega y Gasset, el odio es un sentimiento que conduce a la extinción de los valores; de ahí, seguramente, su centralidad —dos minutos diarios y una semana monográfica anual— en la contrautopía de Orwell. Y es que la propia designación —el uso de imágenes de alto valor emocional como las vehiculadas por el sacrificio y el martirio— mina los preámbulos de confianza para la formulación de propuestas compartibles y, en consecuencia, para el diálogo y la transacción; el lenguaje obliga así a caminar por las escarpadas hipérbolos de la intransigencia, como sostenía el portavoz de Hamas. La usurpación del sufrimiento atesora capital simbólico susceptible de ser invertido en otras empresas; las *deudas morales* exigen tratamientos expeditivos contra los infractores o sus representantes designados. El testimonio del estudiante israelí es elocuente al respecto. Sin embargo, hay aquí —incluso en este caso donde el sufrimiento realmente acaecido no puede ser minimizado— un procedimiento abusivo. Los millones de judíos muertos en las cámaras de gas son un acto de acusación inapelable contra el nazismo y sus numerosos cómplices, pero de ningún modo pueden canjearse para validar la política actual de Israel hacia los pueblos vecinos. La razón de las víctimas es el impulso para acabar con la impunidad de los verdugos; de ninguna manera puede convertirse en pretexto para evacuar las responsabilidades propias. (Tampoco es de recibo que,

como ocurre tantas veces respecto al País Vasco, se establezca desde muchos medios de fuera una homogeneización informativa que aplique como criterio de relevancia de lo noticiable la afinidad con el guión de la violencia y el terror. Además, la explotación de los efectos de la sangre por una parte significativa del gremio de los *tertulianos*, no sólo no alivia el dolor, sino que exaspera y multiplica la indignación. Nada puede ser más desalentador para los vascos que abominan y militan contra la violencia, sea cual sea su color político, que verse anegados en un estereotipo uniformizador simétrico al que predicán quienes la ejercen o la propugnan, y según el cual los españoles indiferenciados serían víctimas de los vascos indiferenciados).

Elección y martirio son funcionalmente solidarios. La sublime naturaleza de los fines (excepcionalidad) santifica los medios necesarios que requieren los portavoces autodesignados de los mártires para practicar la legítima defensa. El pueblo, dice la Declaración de Principios de ETA aprobada en la I Asamblea (1962), «empleará los medios más adecuados que cada circunstancia histórica dicte». La pureza supuesta del resultado redime la eventual suciedad del proceso y sufraga en términos simbólicos los daños colaterales. Némesis es la diosa griega de la justicia implacable y de la venganza. La primera atribución encaja en la excelencia, la gloria elegida, que autoriza el mandar y subyugar a los inferiores; la segunda se desprende de la deuda pendiente, heredada, importada o alucinada. En su versión caricaturizada responde a los dos síntomas opuestos del cuadro paranoico: las ilusiones megalomaniacas del narcisismo colectivo y las manías persecutorias de la psique resentida, el complejo de superioridad atribuido a un agente excepcional y el de inferioridad característico de los sujetos hipocondriacos (López-Ibor). Si aquél autoriza incondicionalmente, éste justifica a cuenta del agravante. Y, como observa Staub, completando a Hastings, cuando la inferioridad y la inseguridad forman parte del autoconcepto cultural de un pueblo, se incrementan notablemente las posibilidades de desembocar en conductas agresivas. William James estableció que la felicidad podía expresarse como el cociente entre las aspiraciones y los logros; podría sugerirse una fórmula análoga para la psicología colectiva, resultando dos situaciones extremadamente perturbadoras: la que propone un numerador inalcanzable desde el mito de la elección y la excepcionalidad, y su opuesta, un denominador lastrado por la deuda insalvable del martirio. El diferencial de temperatura proporciona la energía a las máquinas termodinámicas; la disparidad entre autoimagen asignada y trato percibido provee un enorme caudal para la movilización social. Habida cuenta del carácter de construc-



tos de los rasgos de la autodefinition colectiva (Beck), no cabe despreciar la recomendación de G. Jackson sobre la importancia crítica de una historia y una antropología verídicas (*El País*, 25/01/00) o, como diríamos con una paráfrasis, de crear pasados recíprocamente sostenibles, porque los ingredientes de la barbarie comienzan siempre en las cabezas y se ensamblan en respuesta a procesos sociales (Aho). Hace más de tres siglos, y como conclusión —no a su principal obra política, sino al análisis del conocimiento—, John Locke denunciaba así, en la figura de la religión, el potencial destructor de las instituciones proveedoras de trascendencia: «De manera que siendo la religión lo que más debiera distinguirnos, en el fondo, de las bestias, y aquello que debiera elevarnos más como criaturas racionales por encima de los animales, a menudo hace que los hombres aparezcan como más irracionales e insensatos que las mismas bestias». Cuando, descendiendo de las brumas simbólicas, se asignan valores y prejuicios a actores de carne y hueso, el drama da paso al nudo de los antecedentes próximos. De la premisa «la Patria deprimida, arrinconada, inerme», Primo de Rivera concluye: «nos lanzaremos a las calles a dar tiros para que las cosas no se queden como están» (22/07/35). ¿Quiénes serán los destinatarios?

## MANUFACTURA DE LA EXCLUSIÓN

Elección y martirio están vueltos hacia el pasado; en él se inspiran para esculpir un destino. Pero al mismo tiempo reclaman sus títulos sobre el porvenir, de ahí deriva el sentido de misión. La Real Academia de la Historia nos muestra, en las palabras de quien fuera su director, A. Rumeu de Armas, cómo la invocación de la tradición proporciona argumentos para terciar en la política presente: «El principio de autodeterminación invocado por ciertos movimientos nacionalistas es lícito cuando un pueblo esclavizado aspira a ser libre. No es admisible cuando pretende romper unidades consagradas por una historia común multiseccular. ¿Cómo se puede arrojar una generación el propósito de destruir lo que construyeron múltiples generaciones a lo largo de los siglos?». Acaso cabría esperar de la Casa un compromiso mayor con las ciencias sociales que con la metafísica esencialista que rezuman estas palabras.<sup>5</sup> Aquí interesan a

5. A quien escribe le parece encontrar en la nota del académico un aroma joseantoniano, aroma que volvemos a reconocer en los clamores de las *voces ancestrales*. Juzgue el lector: «España no es nuestra como cosa patrimonial. Nuestra generación no es dueña absoluta de España: la ha recibido del esfuerzo

de mostrar el maridaje secreto de esencias e intereses y, con ello, el aterrizaje de la retórica de altos vuelos en la arena de las tensiones sociales. La manufactura de la exclusión es un programa para traducir la mitología al lenguaje de la vida cotidiana. Se trata de encontrar primero una explicación al diferencial señalado (en forma de *culpable*), de formular luego los problemas de la agenda en términos de suma cero y, por último, de especificar un tratamiento dirigido a resolver el desequilibrio imperante. Me ocuparé de ellos a continuación al describir la secuencia ideal que se inicia con la construcción de una figura negativa, se radicaliza en el diagnóstico de incompatibilidad y desemboca en una fórmula de salvación. Debo precisar que esta división tripartita obedece a criterios funcionales; en la práctica, una fórmula lograda puede condensar las diferentes fases del proceso. Sirvan de ejemplo estos antecedentes de la segunda guerra de Chechenia: el 17 de septiembre de 1999 el diario progubernamental *Rossiiskaia Gazeta* titulaba a dos páginas apuntando a los chechenos: «Hay que asfixiar a esta chusma de raíz». El entonces primer ministro Putin elevaba el tono: «Nos los cepillaremos hasta en los retretes»; a finales de ese mes, el 64% de los rusos se declaraba favorable a la expulsión de todos los chechenos de Rusia. El 1 de octubre comenzaba la campaña militar (Jean Radvanyi, *Le Monde Diplomatique*, noviembre de 1999).

## Construcción de la otredad negativa

Observa Julio de la Cueva que el éxito de la movilización anticlesiástica en el primer cuarto de siglo en España no obedece tanto a la capacidad organizativa de los agentes sociales pertinentes cuanto a su eficacia a la hora de elaborar definiciones comunes de la realidad, dotando así de significado a la propia acción colectiva. El *enemigo del pueblo* resultaba del memorial de agravios acumulados a lo largo del XIX. El anticlericalismo vino de este modo a ocupar el lugar central en la retórica populista republicana, como antecedente de las prácticas de persecución hasta la salvación final redentora, con sus víctimas correspondientes: «El Pueblo, ya harto de sufrir y aguantar a esta plaga de buitres —se lee en un periódico de 1911—, barrerá a sangre y fuego para la salvación de España a tanta inmundicia clerical». La movilización comienza por la designación del enemigo. El andamiaje

de generaciones anteriores y ha de entregarla como depósito sagrado a las que le suceden» (citado por Sabino Alonso-Fueyo, «José Antonio: la idea de patria», *Alerta*, 20/11/62, p. 6).

formal de esta retórica es sumamente simple y admite el salto a otros espacios ideológicos con poco esfuerzo. El esquema de la subcultura radical anticlerical es perceptible en la retórica competidora, radicalmente reaccionaria, que la acompaña en el tiempo. «Es menester, con la más santa de las violencias, jurar ante nuestros muertos amados la ejecución de las sanciones merecidas. ¿Quiénes son los máximos responsables de tantos dolores y tantas desdichas? [...] busco señalarles con el dedo [...] afirmar la absoluta necesidad de eliminar de nuestro suelo patrio a los culpables». De este tenor es el prólogo de la diatriba contra la Institución Libre de Enseñanza de Enrique Suñer (1937), por su «infernallabor antipatriótica que, por serlo, pretendía desarraigar del alma española la fe de Cristo y el amor a nuestras legítimas glorias nacionales». Cuantos más quilates exhiba la imagen colectiva, más urgente resulta encontrar responsables a quienes imputar las inseguridades que nos aquejan. Los rebeldes explican el Alzamiento como una nueva Reconquista dirigida a resucitar la grandeza de España, menoscabada por esos malos españoles, vale decir, «bastardos», que dibuja Suñer. El desnivel cognitivo entre el ser superlativo imaginado y el decadente vivir proporciona un enorme caudal de energía para la movilización. El ser humano tiene una propensión a indagar las causas, según aventuró Aristóteles, y a preferir, en virtud de un sesgo de atribución acreditado por la psicología moderna, los agentes humanos como factores explicativos. Si se postula como premisa mayor la valía intrínseca (elección) y como premisa menor el sufrimiento injusto (victimismo, martirio), la conclusión brota con naturalidad inapelable: tiene que haber un culpable. En el caso de las extremas derechas de los países ricos (Le Pen, Blocher, Haider...), los extranjeros desempeñan esa función de chivo expiatorio, tan socorrida. La figura ritual permite despejar la incógnita sin coste para el autoconcepto; de ahí su éxito por encima de fronteras de tiempo y espacio. Como la elección y el martirio, el chivo expiatorio, en cuanto emblema del estigma y la culpa, es también construido; la tarea se ha revelado como una verdadera mina para los escritores.

La construcción del enemigo es un ejercicio de agrimensura: el trazado de la linde sustancia el principio de segregación. Hace falta una marca, una frontera que circunscriba la otredad negativa. Más aún que por sus excelsas cualidades, la raza venerada por Arana es singular «por no tener ningún punto de contacto o fraternidad ni con la raza española, ni con la francesa, que son sus vecinas, ni con raza alguna del mundo». Entre «Euskeria» y «Maketeria» hay, por tanto, un foso ontológico insalvable, una raya plenipotenciaria tan enorme como la que separa a «Luzbel de Dios», a la Bestia del

Ángel, según el poema de Pemán; la «ciudad terrena de los hijos de Caín de la ciudad celesta de los hijos de Dios», según la pastoral «Las dos ciudades», de Pla i Deniel (citados en Tuñón de Lara). La secante deslinda un *dentro* y un *fuera*, un espacio euclidiano habitado por dos mundos paralelos: *nosotros* y *ellos*. A la mera dicotomía se superpone así una inflexión ética. No hay retórica incendiaria sin esta bipolarización radical establecida por la mano de un cartógrafo al que las competencias diacríticas convierten en ventajista demiurgo. «Cuatro patas bueno, dos patas malo», establecen los gobernantes cuadrúpedos orwellianos. En última instancia, la segregación es subsidiaria de la autorreferencialidad: el lado bueno lo es por dar cobijo a la propia grey (blancos, españoles viejos, varones, occidentales, católicos, heterosexuales, autóctonos, patriotas..., en fin, aquellos afortunados que, como el fallecido presidente croata Tudjman, no tienen nada que ver ni con el serbio ni con el judío de turno). La raya sustancia un foso ontológico en virtud de la pertenencia o no a la categoría relevante. La distancia se expresa mediante un doble proceso: segregación hacia fuera (exclusión), homogeneización hacia dentro (inclusión identitaria indiferenciada, pertenencia). «Queremos —dice, en un mitin de mayo de 1935, Primo de Rivera— un paraíso difícil, erecto, implacable [...] y que tenga junto a las jambas de las puertas ángeles con espadas». A los efectos, los ejemplares de cada lado son iguales entre sí y opuestos a los del otro campo; el vocablo *integrismo* incorpora etimológicamente esta noción. La resistencia individual a yacer en este lecho de Procusto conlleva automáticamente la pérdida de los privilegios y atributos de pertenencia y la consiguiente deportación, literalmente ex-comunión, desde el paraíso de los elegidos hasta el infierno de los renegados y traidores. Como meridianamente sentenció el Congreso del Partido Socialista Serbio (febrero de 2000), sólo hay dos clases de serbios: patriotas y traidores. Análogamente, en la geografía conceptual de Franco sólo había dos clases de españoles: los «buenos» y las «hordas rojas revolucionarias», mercenarias éstas por la fuerza de la lógica. Por su parte, el guión histórico de Josemari Lorenzo se reparte entre dos únicos actores: los independentistas oprimidos y los españoles invasores; *tertium non datur*, de manera que duro lo tendrán los vascos no nacionalistas y los españoles no ocupantes, entre otros, para plantar sus tiendas.<sup>6</sup> Segregación e identidad son dos caras de la misma moneda.

6. La elección del marcador y su aplicación sobre el terreno es casi siempre problemática. El nacionalcatolicismo condenó y asesinó a republicanos por

El rechazo a la bastardía (a la anarquía cósmica resultante de la ausencia de raya) obedece tanto a razones ontológicas (perversión, decadencia, promiscuidad) como también lógicas (impureza, confusión, ambigüedad, mestizaje). Es «la mezcla de sangre —escribe Hitler— la única y exclusiva razón del hundimiento de las antiguas civilizaciones». Ahí reside la «importancia del problema racial y, en especial, la raza judía». «Y vosotros —reconviene Arana a los pecadores—, sin pizca de dignidad y sin respeto a vuestros padres, habéis mezclado vuestra sangre con la española o maketa, os habéis hermanado y confundido con la raza más vil y despreciable de Europa [...]». No es que la degradación resulte del cruzamiento con una raza inferior —y repárese en que desde la premisa de la elección no puede ocurrir de otra manera—, sino que lo inmundo reside en el mero hecho de mezclarse. «La integración forzada es por ello un genocidio deliberado», asevera David Lane, líder del norteamericano White Arian Resistance (citado en Cozic). «Es el comunismo el que ha querido mezclarnos como el agua y el aceite. Cuando se acabó el comunismo se acabó la mezcla. El agua y el aceite volvieron a su sitio», declara a Patrick Besson el cruzado contra el «fundamentalismo islámico» y «profundamente religioso» Karadzic. La metáfora del agua y el aceite ilustra esta apelación a un orden natural donde cada cosa debe estar en su sitio y donde los sitios responden a una ubicación escalonada dimanante de la elección.<sup>7</sup> La niti-

---

ateos, a evangelistas protestantes por antinacionales, a católicos por republicanos y a militares por haber cumplido el primer mandamiento militar, la disciplina y la obediencia, pese a lo cual y en virtud de la apropiación esencialista de lo hispánico por los vencedores, acabaron siendo denominados «rebeldes». El independentismo vasco no duda en coadyuvar a la fuga de vascos *étnicos* simplemente porque se oponen a la violencia o no son nacionalistas. En el caso de Israel, los enrevesados y a veces divertidos debates en torno a la identidad constituyen el tema central de un ensayo de Akiva Orr (*The Unjewish State: The Politics of Jewish Identity in Israel*, Londres, Ithaca, 1981). En última instancia, tras algunos rodeos, la *objetividad* de los marcadores acaba diluyéndose en la gelatina de la autorreferencialidad. La pregunta inicial «¿Quiénes son X?» se metamorfosea en «¿Quiénes son los nuestros?», donde ya queda prefigurada la respuesta: «Los X somos nosotros, y sólo nosotros decimos quiénes son (de los) nuestros».

7. Fue Aristóteles, confundiendo efecto con causa, como convenientemente refutó Rousseau, el que formuló la teoría de la esclavitud natural, evidenciada en el hecho —aseguraba— de que los esclavos carecen de alma y razón; una teoría que no ha abandonado la despensa argumental de los hagiógrafos de los colonizadores —con excepciones ilustres como Las Casas, según nos ha recordado Fernández Buey— y que seguramente será desem-

dez de la definición, la impermeabilidad de las fronteras, son necesarias para desalentar aventuras temerarias. Porque los otros nos justifican —«quien no es atacado por los judíos no es un verdadero nacionalista», truena Hitler—, mas los que no están completamente de un lado ni de otro (Rabin, Sadat, Yoyes, Lluch) nos ponen en evidencia al desmentir los mapas mentales donde se incubaba la intransigencia, al desafiar con sus puentes la capacidad defensiva de nuestros fosos. «Derramar sangre de un hereje es más meritorio que matar a setenta infieles griegos», reza un texto de Los Asesinos (citado en Lewis). *Traidores* eran los grupos de serbios que denunciaron los atropellos del ejército yugoslavo en Croacia, Bosnia y Kosovo, y lo mismo son los israelíes, como Bat Shalom, que piden un alto a las agresiones de su ejército y un reconocimiento de derechos a los palestinos.

La raya discriminatoria traslada la cartografía horizontal (dentro-fuera) a la dimensión vertical (arriba-abajo) y engasta ambas en el molde autorreferencial: nosotros somos superiores, por méritos propios (elección) o por deméritos ajenos (martirio). La construcción de la inferioridad de los bárbaros de turno es rancio menester. Sin pretender agotar la creatividad de la abyección, cabe acotar unos cuantos viveros simbólicos de probada fecundidad: el zoológico, el escatológico, el patológico, el ontológico y el penal. Unas notas breves sobre cada uno de ellos: *los de abajo* son alternativamente piojos, cucarachas, hienas, alimañas, sabandijas, sanguijuelas, gusanos, conejos, marranos..., entre otros; del segundo registro proceden róticos como excrementos, heces o deyecciones; en el tercero se inscriben calificativos como peste, cólera, plaga, cáncer, parásito, gangrena o purulencia; en el cuarto, la mancha en sí, el mal, Satán o, en la denominación metafísica estricta utilizada por el líder del Congreso de Letonia, Vivaldis Lacis, para designar a los rusos, *nada* («No sois ciudadanos de segunda categoría, sois nada»; citado en Lieven); del último, bandidos, criminales, canallas, terroristas, asesinos o violadores. En todos los casos, en uso propio o figurado, la significación es inequívoca: el vocabulario animal denota condición infra- o subhumana, el escatológico subraya el carácter de desecho a evacuar, el patológico apunta a la nocividad intrínseca que invita a la cirugía de

---

polvada de nuevo para hacer frente a esas cifras escandalosas del Informe sobre Desarrollo Humano (PNUD 2000), según las cuales la esperanza de vida de los habitantes de los países más desarrollados sobrepasa en un tercio a la de los países africanos, obviando la variable decisiva para la correlación: la riqueza.

los cuerpos enfermos, el metafísico destaca el atentado contra el orden natural y moral mientras que desde la criminología se reclama la mano del verdugo. El ministro israelí de educación Sharif es para el rabino Yossef, líder del partido religioso Shas, «un Satán al que hay que borrar de la memoria» (*El País*, 20/03/00); los *maketos* del pincel aranista «más que hombres semejan simios poco menos bestias que el gorila; no busquéis en sus rostros —añade— la expresión de la inteligencia humana»; la misma vena inspira al citado Krutwig, apuntando a las fuerzas de ocupación, sus familiares o agentes de autoridad: «En estos casos es recomendable, siempre que se pueda, emplear el degüello de estos entes infrahumanos. No se debe tener para ellos otro sentimiento que el que se posee frente a las plagas que hay que exterminar». «Veo que la charca sigue agitada, peor para los sapos», escribe el fundador de la Falange en una carta personal (citado en Dávila y Pemartín). La degradación mediante estereotipos negativos, al eliminar la humanidad de los afectados, inmuniza frente a toda idea de responsabilidad por el maltrato: si son inferiores e irracionales no merece la pena que nos preocupemos por ellos. A una testigo que se interesaba por la víctima de una paliza, espetó el policía austriaco: «¿y usted de qué se preocupa, no ve que es un negro?» (Amnistía Internacional); «por qué arman ustedes tanto revuelo por la muerte de ese serbio», le replica a la periodista un kosovar preguntado por el asesinato de Topoljski (*Le Monde*, 29/06/00). Como canta ominosamente La Marsellesa, la sangre impura cumple, como el estiércol, la función de fertilizar los surcos de la tierra patria. Aho aduce que, para la sociología, el enemigo es una metáfora, que puede ser formulada de manera silogística: el enemigo representa el mal, el mal último es la muerte, por tanto expulsar al enemigo es «matar a la muerte». Una forma incruenta del proceso es la supresión contable: las víctimas inferiores no ocupan espacio estadístico; sólo valen los muertos *nuestros*; ni el serbio ni el negro de los ejemplos cumplen el requisito; tampoco los muertos del otro lado para los obispos españoles, ni las víctimas de ETA, en la sutil argumentación de Lorenzo, a tenor de la cual «la violencia [...] es un problema grave. Pero no es el problema principal, sino una de las consecuencias del problema principal. El problema principal sigue siendo la dependencia política de un pueblo». De donde se desprende sin dificultad que las víctimas de primera clase serán los caídos por la causa principal, mientras que los otros no pasarán de ser meros sujetos pacientes de efectos colaterales, por más que se hallen a cientos de kilómetros de los confines de la «nación impedida».

El blanco potencial del vituperio es inmenso. Los grupos estigmatizados pueden ser religiosos, profesionales, de género, sexuales, nacionales, demográficos..., figurando las minorías étnicas entre los preferidos, según se recoge en la encuesta sobre jóvenes españoles llevada a cabo por Tomás Calvo. Además —y ello abona la hipótesis social y no esencialista de la discriminación—, pueden ser modificados en función de las necesidades. La mitología serbia reavivó el estigma turco en los albaneses de Kosovo, tomaron el relevo los católicos croatas (*ustachis*), luego los *fundamentalistas islámicos*, para acabar, de momento, con los *terroristas* y *fascistas* de la oposición, siguiendo una trayectoria emblemática que arranca de la supuesta comunión y concluye en real canibalismo. Judíos, rojos y masones eran los fobotipos, de enorme porvenir, del cardenal Gomá, mientras que la perversidad de los intelectuales objeto de la inquina de Suñer constituía el corolario inseparable de su *xenofilia*. Franco llenaba las plazas españolas para decirle al mundo, como hacía el gobernador civil en la de Santander en diciembre de 1946: «Ignoran los señores de la ONU que España no admite tutelas extranjeras, expulsando a los extraños a la Patria como hizo con los árabes, judíos, Napoleón y con las Brigadas Internacionales, recientemente». Para Maurras, los «cuatro estados confederados» eran judíos, francmasones, extranjeros y protestantes. En su obra sobre la heterodoxia, Menéndez Pelayo, a quien, por cierto, Maeztu considera como el creador del nacionalismo español, califica como «excrecencias» a los no españoles.

El fin de las ideologías, si se me permite un paréntesis sobre las violencias *invisibles*, no ha prescindido de este instrumental para imputar a los perdedores la responsabilidad de los males que padecen y, si cabe, acusarles de aprovecharse del maná del Estado de bienestar tan penosamente atesorado con los impuestos de los trabajadores honrados. Los nuevos pobres son excluidos del festín y acusados de amargar la digestión a los comensales (Bauman). En las sociedades opulentas de Occidente, la infraclase marginada cumple la función vacante por el debilitamiento de la amenaza externa. La criminalización de los pobres elimina el problema ético a la vez que justifica la cruzada contra quienes amenazan la vida, la propiedad y el orden social. Al equiparar pobreza, criminalidad y violencia, se «diaforiza», según el neologismo usado por Bauman, la responsabilidad de gobernantes y ciudadanos de bien, cargando sobre las propias espaldas de los nuevos pobres el peso de la culpa, convirtiendo a las víctimas en culpables de inadaptación. Las fuerzas del mal, como los genes predestinados a la esterilización forzosa, siempre han

mostrado una inveterada debilidad por encarnarse en las «clases peligrosas», como indicara Matza en su libro clásico sobre la desviación. Por eso los emigrantes son inherentemente ilegales, por eso no figuran en nuestro cómputo del dolor y por eso agradecemos la labor justiciera del Estrecho que ahorra las incomodidades de conciencia por el racismo inconfeso de los Ejidos. Por eso, en fin, los afortunados que han podido instalarse en la Tierra de promisión se concentran con otras minorías desfavorecidas en las escuelas públicas: para preservar incólume en las privadas la pureza genuina del orden cósmico, garantizando a los padres *superiores* el derecho de sus hijos a ser educados (de acuerdo con el eslogan «libertad de enseñanza») libres del contacto con los *inferiores*, indebidamente aupados éstos a las alturas de la educación por los réprobos partidarios de las anti-naturales políticas redistributivas.

### Acta de incompatibilidad

No basta con designar el oscuro objeto de la ira; hay que dejar claro que con los apuntados libramos una lucha a muerte, que entre ellos y nosotros no cabe otra salida que la destrucción de una de las partes. He aquí algunas formulaciones representativas de esta irreductible incompatibilidad: «El suelo balcánico [...] es un concentrado de antagonismos históricos, culturales, étnicos o religiosos», señala el padre de la patria serbia Cosic (1992), cuya obra ha sido calificada por Miller de cainita; «el antípoda del ario es el judío», replica Hitler; «España será católica o no será», dictamina el cardenal Gomá; vascos y españoles son «dos caracteres opuestos, dos razas antagónicas [...] [por lo que] para amar el Euzkera tenéis que odiar a España», apostilla Arana; «o la ejecutoria de un destino en lo universal o la víctima de un rápido proceso de disgregación», sentencia Primo de Rivera; la «raza del guerrero» o la «raza del judío», según el Gilles de Drieu La Rochelle, y el repertorio podría alargarse *ad nauseam*. Si trasladamos la figura del agua y el aceite a los términos de la dinámica social, nos encontramos con la concepción schmittiana de una conflictividad irresoluble. P. Rodríguez, fundador de la organización fascista chilena Patria y Libertad, desde la plantilla de la insurrección franquista, establece la identidad entre definición y enfrentamiento e invita al país —sinécdoque del estamento militar—, en expresión típica de una receta de salvación, como se verá, a «tomar la decisión racional de resolver su destino. Porque el destino que estamos viviendo es un destino intermedio» (citado en Kramer). La disyunción exclusiva («o ellos o nosotros») es una invitación apenas

guaje de los sublevados, el tono del presidente republicano español Azaña, al sostener, en su discurso en la Universidad de Valencia (18 de julio de 1937), que «ninguna política se puede fundar en la decisión de exterminar al adversario».

Podrían señalarse, en función de cuál sea el patrón diacrítico que se adopta para la categorización, dos formas básicas de antinomia. Una atiende a los elementos pretendidamente inmutables de la identidad interna (la esencia colectiva adscrita y refractaria al cambio). En este grupo se incluyen los ejemplos que nos vienen primero a la memoria: genocidios, pogromos, deportaciones, aniquilaciones en masa, limpiezas étnicas... Son las variantes de la exclusión. La segunda privilegia elementos externos, ideológicos o sociales, adquiridos. El terror totalitario dirigido contra los miembros del mismo grupo es la expresión más aguda, y el universo carceral su emblema. Aunque los límites entre ambos son indecisos y los términos con frecuencia de doble significado, cabe, al menos sobre el papel, distinguir entre antagonismos que desembocan en la exclusión y aquellos otros que conducen a la reclusión. Si los primeros aspiran a la diálisis territorial (entendiendo este término en todas sus acepciones), éstos abocan al confinamiento; unos expulsan, otros aprisionan. El comunismo soviético de inspiración estalinista aplicó con generosidad la lógica y la política de los últimos. El primer intento de salir de la tenaza de la antinomia, la fórmula «el que no está contra nosotros está con nosotros», fue considerado como una herejía de «revisionistas y oportunistas», según el dirigente checo tardío Jakes, y tratado en consecuencia: tanques sobre Praga y depuración del Partido. Con todo, quizás la expresión quintaesenciada del antagonismo del terror en la URSS sea la justificación subyacente a la reclusión de disidentes en centros psiquiátricos. Asentada la premisa de la infalibilidad del dogma básico —la «ecuación leninista», en la fórmula de Tester, para señalar la dependencia del poder respecto al conocimiento— como una especie de mito de origen, la conclusión cae por su peso: cualquiera que discrepa en público es un alienado y constituye por ello un *peligro social*, haciéndose acreedor, por tanto, de la consideración de *enemigo del pueblo*. Como aquí lo que importan son las narrativas, dedicaré unas palabras al entramado conceptual que sirvió de justificación a esta forma tan peculiar de desembarazarse de los indeseables. El núcleo argumental del mismo hay que buscarlo en la aproximación a la esquizofrenia desarrollada por el académico Snezhnevsky, según la cual se trata de una enfermedad irreversible cuya sintomatología no sólo es enormemente variada sino tan elusiva que puede darse sin la presencia de síntoma alguno; en conse-

cuencia es tratada con internamiento —tantas veces como sea necesario— y terapia química (Nekipelov). Algunos de los síntomas que abocaron al diagnóstico de la enfermedad fueron: «originalidad de pensamiento», «interés desmedido en los problemas políticos y sociales», «tendencias reformistas», «delirio de búsqueda de la verdad», «delirio de oposición» y «manías anticomunistas», «fantasías reformistas», «psicopatía con tendencia litigante», «ideas alucinatorias de reformismo y lucha contra el sistema político-social existente en la URSS», «manía de reconstrucción de la sociedad». La literalidad de la norma que ampara estos tratamientos es suficientemente explícita: «Directiva sobre confinamiento de emergencia de personas enfermas mentales que representan un peligro social» (Amnistía Internacional). No es lo mismo designar a alguien como opositor o crítico que como paranoico, como ateo que como sacrilego destructor de iglesias. Antes de llegar a las sofisticaciones de la psiquiatría, trostkistas y zinovievistas eran para el Comité Central del PCUS en 1939 «abortos del género humano», «enemigos del pueblo y traidores a la patria», razones suficientes para «castigarles con una mano férrea». La retórica conducente a los Procesos de Moscú, al Gulag y al internamiento psiquiátrico no bebía, como se ve, de manantiales tan diferentes como a primera vista cabría esperar de la tarjeta de identidad ideológica responsable. Las confesiones de los procesos estalinistas evocan sin dificultad las prácticas inquisitoriales. San Agustín sostuvo que la herejía es un alejamiento del dogma que puede acarrear la condenación eterna; por eso, por caridad, no puede tolerarse un error que dañe a quien lo comete: la nobleza del fin santifica con creces la crueldad de los medios (Fetscher).

### Fórmulas de salvación

Como observa Staub, una «ideología basada en el antagonismo proporciona un potente instrumento para explicar las acciones de los otros, guiar las propias y justificar la agresión». Las antinomias retóricas condensan respuestas polarizadas y, en su función de marcos interpretativos, preparan el camino para las fórmulas de salvación, donde la retórica de la disyunción se engrana en la política de la exclusión o el exterminio, como su conclusión lógica; «les di [a un grupo fascista] una somera explicación ideológica, alenté sus esperanzas y nos despedimos ya contagiados de la misma fiebre salvadora», confiesa el falangista Sancho Dávila. Si retomamos la terminología teológica de la primera parte, el anatema sirve de desenlace, tras el nudo de la disyuntiva maniquea de las dos realidades y el

planteamiento en la figura del estigma. Veamos algunos ejemplos de estos procesos que marcan el paso a la acción, como culminación de la gramática del odio.

Un informe de los ochenta acuñó la expresión «el nudo de Kosovo» para designar las difíciles relaciones entre serbios y albaneses en esa provincia. En su alocución al Congreso de Intelectuales serbios celebrado en Sarajevo una semana antes de que comenzara el atropello en Bosnia, el distinguido poeta Gojko Djogo conminó: «si no podéis deshacer el nudo, cortadlo» (*Politika*, 30/03/92, citado en Milosavljevic). «Es necesaria una limpieza total» para acabar con la «fuente de pestilencia moral y física», recoge una directiva de Himmler de julio de 1942 (citado en Gilbert). Haciendo acordeón con la historia de España, Teodoro Rodríguez, desde la misma antinomia del título —*Así es España y así la Antiespaña* (1941)—, inserta a Franco en la órbita higiénico-imperial y anuncia un programa inequívoco contra los recalitrantes: «¿Por qué [los Reyes Católicos] expulsaron de España a los judíos? Condición elemental y básica [...] era tener a España limpia de enemigos nuestros y de amigos de los adversarios. [...] La República debía ser barrida y Franco cogió... y la barrió. [...] Es preciso tomar las medidas necesarias para que no se envenene el ambiente religioso, moral y social y se prepare una catástrofe nacional como la pasada». El mismo hábito purificador palpita en el «todos son sodomitas» de Hernán Cortés (1519), antesala de la empresa de desinfección del subcontinente. Este sucinto muestrario ilustra la inventiva de intelectuales y demagogos para dibujar con una mano el mapa de la encrucijada aporética y dispensar con la otra la receta mágica para salir de ella. «[...] no habrá ninguno —reivindica el autor de *Defensa de la Hispanidad*— que haya buscado para su país más recetas salvadoras que yo, porque las he estado persiguiendo por libros y periódicos durante cuarenta años». En cierto sentido, la retórica de la intransigencia tiene su secreto en el arte de construir o subrayar nudos cuyo tejido imaginario adquiere corporeidad por el mero hecho de que haya quienes creen en ellos (principio de Thomas). La admonición de Djogo —por aprovechar un caso cronológicamente cercano— marida diagnóstico y prescripción. El clan de Milosevic, al frente de la república yugoslava más fuerte, había asumido la tesis de los intelectuales nacionalistas de que la Federación, o era remodelada para atender los sueños unitaristas («todos los serbios en un solo estado») o se rompía la baraja. El año del desenlace, el padre y profeta Cosic lo formulaba en su peculiar estilo en un periódico: «Tras el genocidio [...] y la Constitución de 1974, es difícil entender cómo los serbios no ponen hoy todo

su empeño en la creación de un estado liberado de la cuestión nacional, del odio interétnico y de la serbofobia» (citado en Dimitrijevic). En la misma dirección, el anteúltimo párrafo del *Mémorandum* ofrece un elenco de fórmulas para resolver la injusticia cósmica que suponen los atentados al estatus ontológico del pueblo celeste. Como ha observado Dimitrijevic, «desde la premisa de una identidad asentada sobre la dignidad y el orgullo heridos, se infiere el derecho a la venganza y la justificación de la guerra como medio no sólo legítimo sino necesario para restablecer la esencia del ser nacional». Uno de los eslóganes más famosos de Zhirinovski era: «El pueblo ruso se ha convertido en el más humillado del planeta. Yo haré renacer a Rusia de su postración»; su receta se conoció durante la primera guerra de Chechenia: «matar a veinte chechenos por cada soldado ruso» (citado en Jean Radvanyi, *Le Monde Diplomatique*, noviembre de 1999). En 1987, cuando se inició la primera Intifada, Ariel Sharon, tras reprochar al primer ministro Rabin sus escrúpulos, aboga por un cambio de método: «Yo pondría rápidamente fin a estos tumultos. No veo dónde está el problema» (citado por V. Cig-yelman, *El País*, 02/03/88). Reducidas a su versión más escueta, las fórmulas de salvación se expresan en una frase —«Rusos fuera» es el eslogan del Partido Social Nacional de Ucrania multiplicado por las paredes— o en un icono —un nombre enmarcado en una diana—. Las consecuencias de problemas así planteados eximen de más comentarios.

En esta última fase cobra preeminencia la semántica militar. La religión para empezar y las armas para llevar a cabo la misión. «¡La sotana y el uniforme! ¡El sentido religioso y militar!», resumía José Antonio Primo de Rivera en el Segundo Consejo Nacional de la Falange (1935). La aniquilación del enemigo condensa el motivo nuclear; de ahí la afinidad electiva entre fabricantes y destructores de enemigos, «salvadores de pluma y salvadores de metralleta», según la acertada expresión de Knjazev-Adamovic. Se clausura así el bucle de la elección y el fanatismo con la exigencia de una entrega incondicional «hasta la última gota de sangre» (de los otros).

Como ponen de relieve las manifestaciones que acabo de recoger, el género de las fórmulas de salvación, donde desembocan los demás motivos del resentimiento, apela a dos recursos básicos: los ideales (cuyo cometido se cifra en la justificación profiláctica de los medios, acudiendo a premisas como la elección y el martirio) y la noción de pureza (presente en tantas metáforas eufemísticas de la barbarie: purga, depuración, desinfección, limpieza, cirugía, extirpación; véase al respecto el documentado estudio de Moore). La expresión «lim-

pieza étnica» aún a lustración y tratamiento, desde una concepción antropomórfica del espacio que resume la imagen de la *diálisis territorial*. El auto de fe acude al fuego para eliminar la suciedad en nombre de Dios, en un proceso dirigido a asegurar la *limpieza de sangre* por otros medios. La elección establece el universo jerarquizado de valores opuestos, el estigma enmarca la mancha, la salvación aplica las virtudes detergentes. El cumplimiento de la tarea —la redención—, al saldar las cuentas pendientes, restaura el orden cósmico. «Fue una sublevación, sí —admite en la pastoral citada Pla i Deniel, al referirse a la rebelión militar en septiembre de 1936—, pero no para perturbar, sino para restablecer el orden». La dialéctica fatal asegura así el ensamblaje entre supuestos metafísicos y políticas aniquiladoras; la «dialéctica de los puños y las pistolas», los argumentos «de fresno y roble» (Cueva Merino), la «limpieza étnica», la «solución final», ponen broche fáctico a la lírica elegiaca del agravio. Una vez establecida la raya que separa a los elegidos de los condenados, procede deshacerse de los mancillados para preservar la pureza del ser colectivo. «¡Había que salvar a España!», sentencia Franco al celebrar la entrada del II Año Triunfal. Llegados a esta tesitura, la tinta de los prejuicios torna al rojo. De ahí la importancia de poner remedio antes de que arranque el funesto engranaje que marca el punto de no retorno. Cuando se formula un problema como el que tuvieron que resolver los escolares de Uttar Pradesh («si se precisan cuatro operarios hindúes para destruir una mezquita, ¿cuántos hacen falta para destruir 20?») [*The Guardian Weekly*, 03/02/00], parece que no son las habilidades matemáticas lo que más importa. «Vencerá aquel de los dos bandos que produzca mejores profetas», había anticipado sobre el desenlace del nudo español Ramiro de Maeztu a finales de los veinte. «Con una mano se había hecho la gran obra doctrinal, con la otra se iba a tomar la espada [...]. La República se había buscado el epitafio más adecuado para su tumba [...]. Bien enterrada está», remata Luis María Ansón, antes de encomiar, como harían los propagandistas del *Mémorandum*, la contribución al feliz desenlace de las páginas de *Acción Española*, un movimiento híbrido de teología política y nacionalismo autoritario (González Cuevas). «Me opondré —había dicho Azaña— a que nuestro país, el día de la paz, pueda entrar nunca en un raptó de enajenación por las vías del odio, de la venganza, del sangriento desquite»; para Franco, en cambio, el final de la guerra no fue la hora de la paz, sino el «año de la victoria». El triunfalismo resultante —Cultura Hispánica encomienda enseguida a Santiago Magariños una «Alabanza de España»— clausura el círculo iniciado con la justificación providencial devolviendo

a la sociedad española, a pesar del rito cotidiano de los *¡Arriba!*, a la edad oscura del plomo. Así ocurrió en la Alemania nazi y en la Yugoslavia de Milosevic.

## ORÁCULOS INTERNOS Y EPISTEMOLOGÍAS CAUTIVAS

Se abordan en este apartado los siguientes asuntos: en primer lugar, el papel de los intelectuales y los materiales dialécticos utilizados en construcciones como las señaladas; en segundo término, las bases en que se asienta la eficacia de la gramática del odio; a continuación, el fundamento de la atribución de universalidad a las convenciones discursivas apuntadas, y, por último, unas muy elementales pautas alternativas.

### Legionarios de la palabra

Solía decir el asesinado presidente egipcio Sadat que el 70% del conflicto árabe-israelí dimanaba de la barrera psicológica levantada con los miedos, ansiedades y desconfianzas mutuas. Las notas precedentes pueden ser leídas en negativo como un manual de construcción de barreras. Excepcionalidad y martirio proveen el fundamento psicológico: la primera desde el caudal heredado (que nos eleva sobre los demás), el segundo desde el débito pendiente (que torna en inferiores a los otros). La Némesis es el restablecimiento del orden *natural* de acuerdo con el estatuto ontológico de cada cual. ¿Cómo se traducen estas premisas etéreas en la práctica del anatema? De varias maneras: generan resentimiento —un afecto de enorme poder destructivo—, anestesian la conciencia moral, hacen bajar el umbral de tolerancia a la frustración y delimitan el ámbito de los blancos potenciales. En su estudio fundacional sobre los orígenes del mito ario, León Poliakov dibuja una secuencia que se inicia con los orientalistas y mitólogos, pasa luego a los escritos de los sabios, se inflama después en las arengas de los demagogos y vuelve a la tinta, pero ahora de las disposiciones legales de la política oficial. Puede decirse, por tanto, que al comienzo está el verbo. Lo que equivale a reconocer la paternidad de los legionarios de la palabra. Poetas, periodistas, historiadores y escritores son, como han señalado Drakulic y Ramet entre otros para el caso yugoslavo, heraldos del terror en cuanto artífices de los prolegómenos psicológicos de la violencia institucionalizada; son ellos los que ensalzan la identidad propia, fabrican al enemigo, lo rellenan de contenidos amenazadores y convencen a sus auditorios de que luchan por una causa tan justa que

incorpora una cláusula vitalicia de exoneración de conciencia. La inclusión del término *intelectual* al frente de este escrito es deliberada y apunta a una pluralidad de motivos. Por su papel de proveedores de ideología, los intelectuales cumplen la función suprema del orden político, la que tiene que ver con la esfera de la legitimación. Por otra parte, desde el flanco psicosocial, esta capa presenta la característica paradójica —frente al modelo platónico— de resultar más fácilmente corruptible por la ventaja que les confiere la habilidad para racionalizar y justificar sus propias tomas de posición, refiriéndolas a fines o valores superiores: *corruptio optimi pessima*. No faltarán argumentos para la causa más peregrina o inconfesable en el zurrón de los dispuestos a creer en algo sean cuales sean las razones o intereses que les mueven a ello. En tercer lugar, no resulta excepcional la identificación de los intereses propios con los del país, de acuerdo con una concepción a menudo elitista, como la que transpira en el desprecio de Foxá a ese Madrid obrero y republicano que olía a «sudor y a alpargatas».<sup>8</sup>

No es frecuente entre las gentes de pluma una posición como la del autor de *La decadencia de Occidente*, quien sostenía que, a pesar de que Hitler era un majadero, había que apoyarlo, porque cuando se tiene la oportunidad de fastidiar a la gente no debe desaprovecharse (citado en Hamilton). Esta expresión del resentimiento puro tiene menos representantes que su opuesta, el resentimiento idealista que justifica la violencia en aras de un bien superior. A la ilustración y defensa del objeto de su elección dedica éste lo mejor de su talento.

8. La simetría entre las dolencias personales del salvador y las tribulaciones imputadas al pueblo mártir es en ocasiones manifiesta. El intelectual por antonomasia de la Serbia de Milosevic hace hablar así a su alter ego: «nada en mi destino es nuevo ni diferente de lo que, de otra forma y en otras circunstancias, han vivido los hombres que, en el terreno que fuera, han intentado rehacer el mundo. De Cristo a Trotsky, se ha escupido a todos los que han intentado salvar a los hombres; de Sócrates a Spinoza, Kierkegaard y Nietzsche, el destino ha sido beber la cicuta, ser proscritos para acabar en el exilio y la locura» (Covic, 1990: 234). Quizás puede ser más que una casualidad sobre el papel de la psicología en las políticas de la identidad, que el psicoanalista del alma serbia, Jovan Raskovic («hombre de gran renombre [...] por la profundidad de su análisis de la sociedad yugoslava»), fuera al mismo tiempo el psicoanalista del autor de estas palabras, padre de la patria y prologuista del libro de Raskovic sobre la psicología colectiva del alma serbia: la autorreferencialidad disfrazada en un juego de espejos. Acaso no resulte ocioso indicar que, poco antes de morir, Raskovic se confesó culpable de haber contribuido a incendiar con sus libros y con su retórica del resentimiento las pasiones que arrasaron Yugoslavia.



El *modus operandi* comporta usualmente un juego de exclusiones epistemológicas. Una de ellas es la eliminación del individuo como sujeto ético y político. En los relatos del miedo y del odio, los interlocutores son siempre actores colectivos o, si son individuales, actúan como representación o emblema del conjunto orgánico —héroes, padres de la patria, mártires por la causa—. Una segunda forma es la negación de la historia como escenario y resultado de la interacción entre actores con capacidad de decisión. O, en otras palabras, una concepción asocial de la historia como la que transpira este párrafo de Josemari Lorenzo: «Por eso, las razones del conflicto y de la violencia no pueden ser limitadas a ETA, o al Estado actual, ni tampoco pueden ser entendidas como algo generacional, social, psíquico, filosófico o laboral [...]. Estas razones, por otra parte, sólo serán inteligibles si apartándose del último atentado, de la penúltima emboscada, o de la superficialidad efímera del periodismo, recurren a la explicación histórica». ¿Qué clase de ciencia social es ésa a la que se le exige desentenderse de tales parámetros? Nada más ahistórico que los míticos cuadros de la Edad de Oro, nostalgias imperiales y otros manantiales de derechos, con frecuencia abusivamente llamados históricos. El discurso de los ideales se desenvuelve en el reino metafísico de las esencias inmarcesibles, del destino esculpido en roca; de ahí su indisponibilidad a implicarse en negociaciones y concesiones. El recurso a las metáforas naturalistas desvela este empeño en ningunear el ámbito de la acción humana. Las referencias a volcanes, avisperos, fallas, polvorines o fantasmas han nutrido los relatos sobre las guerras yugoslavas, mientras que para el tradicionalismo integrista de un Suñer, «en el subsuelo de la tierra española rugía el terremoto tremendo que pronto había de conmocionarlo», y hoy, los emigrantes, además de «ilegales», están convirtiéndose en «avalanchas». Este orden mineralizado, representado en la tradición como estandarte de un destino inmutable, resulta por definición intocable y su alteración ocasional sólo puede obedecer a la conspiración de fuerzas diabólicas, que, por tal razón, demandan el recurso a grandes remedios. La guerra y la destrucción son una constante en los mitos que vehiculan el odio, por cuanto les corresponde restaurar el orden perturbado. La guerra española es para Gomá la defensa legítima «contra aquellos factores que quisieron lanzarnos fuera del camino de nuestra historia», «un plebiscito armado» dirigido a borrar del suelo patrio la mancha sembrada por una raza extranjera. La victoria del Alzamiento Nacional se presenta así como una redención del orden cósmico: «Nuestro movimiento fue lícito, fue legítimo, fue santo, era justo y necesario, fue coronado por el éxito; bendito y alabado sea

Dios por ello, gloria y prez a los artífices de tan trascendental obra» (T. Rodríguez).

Podría pensarse que estas «fantasías de salvación» (Tismaneanu), imbuidas de fatalismo y reacias a conceder competencia a la voluntad humana, son cosa del pasado. Mary Kaldor sostiene, por el contrario, que uno de los elementos distintivos de las *nuevas guerras* es precisamente el papel central de las políticas asentadas en la identidad:

A menudo se postula que la nueva ola de la política identitaria es simplemente un retorno al pasado, un despertar de odios ancestrales mantenidos bajo control por el colonialismo y/o la Guerra Fría. Aunque es cierto que las narrativas de la política identitaria dependen de la memoria y la tradición, también sucede que son «reinventadas» en el contexto del fracaso o la corrosión de otras fuentes de legitimidad política —el descrédito del socialismo o la retórica de construcción nacional de la primera generación de líderes postcoloniales—. Estos proyectos políticos que miran hacia atrás brotan en el vacío dejado por la ausencia de proyectos con la mirada dirigida hacia adelante. A diferencia de las políticas de las ideas que están abiertas a todos y tienden por tanto a ser integradoras, estas políticas de la identidad son inherentemente excluyentes y tienden en consecuencia a la fragmentación (Kaldor, 1999: 7).

Las implicaciones que de aquí derivan distan de ser halagüeñas. Kaldor es taxativa al respecto: «No hay solución política a largo plazo desde el esquema que acotan las políticas basadas en la identidad». Esta consideración sirve de pasarela hacia el segundo punto: las bases que sustentan la eficacia de los recursos retóricos de tales políticas. Las narrativas del resentimiento recurren a estrategias discursivas que se convierten, en palabras de Caro Baroja, en ideas fuertes, entendiendo por tales aquellas por las que la gente llega a matarse, «aunque con frecuencia sean falsas, engañosas o por lo menos problemáticas». Cabe decir que los contenidos intelectuales no son suficientes por sí mismos para desencadenar la violencia sino que sirven más bien como precondiciones que se actualizan en contextos sociales determinados. Para una campaña de terror sostenido se precisan dos requisitos obvios: organización e ideología; así ocurrió con el mito de la raza aria desde su construcción hasta su inserción en el programa de exterminio nazi, con los eslóganes sobre el pueblo celeste y el genocidio de Srebrenica, con la retórica de Acción Española y la venganza sobre la España derrotada, con ciertas cosmovisiones *abertzales* y la práctica del acoso, con la interpretación sionista del derecho exclusivo a la tie-

rra y las directrices de la política israelí hacia los palestinos. Estas páginas se han ocupado de la última en cuanto condición necesaria para la acción. Se trata de indagar ahora el porqué de su atractivo.

### Eficacia irresistible

La apelación a ciertos motivos y su ensamblaje en una secuencia historiada parece dotar a las ideas de una energía especial por varias razones: los guiones históricos nos ahorran la capacidad de pensar (Schank), tienen eficacia performativa (las palabras se traducen en acciones) y se inscriben en los estratos profundos del psiquismo; de ahí la facilidad con que son creídos. Los mitos de orgullos y agravios aguijonean el narcisismo colectivo e inducen a reacciones motivacionales primarias, prelógicas, que conducen a respuestas prepolíticas. En ello debía pensar Sorel al sostener que para agitar a las masas son más eficaces los mitos y las imágenes que la razón. Adicionalmente, cuando las retóricas pasan el relevo a las prácticas, éstas tienden a confirmar retrospectivamente las previsiones y a colmar las lagunas probatorias pendientes. «Dado que las partes enfrentadas comparten el objetivo de sembrar el miedo y el odio —observa Kaldor para el supuesto de guerra declarada—, actúan de modo tal que se refuerzan recíprocamente, ayudándose entre sí a crear un clima de inseguridad y sospecha». La verdad narrativa es por ello difícil de refutar: la atmósfera del relato totalizador prefigura un desenlace que acontecimientos aislados se muestran incapaces de desmentir. La adecuación y coherencia psicológicas —lo que nos conviene oír— se sobreponen a la lógica —la correspondencia fáctica—, porque se desenvuelven en el terreno de las convicciones, de los sistemas cerrados refractarios a la crítica. El engranaje fatal del miedo y el odio se realimenta en el círculo vicioso de una comunicación monológica y autorreferencial. Si añadimos a la seducción de la verdad narrativa, los hallazgos psicosociológicos de la teoría de la identidad social (Tajfel) y la influencia social minoritaria (Mugny), no es difícil concluir que unas pocas plumas, estratégicamente situadas, y unos pocos tópicos, estratégicamente elegidos, son suficientes para enrarecer la atmósfera del debate público hasta extremos irrespirables.<sup>9</sup>

9. Uno de los medios para comprobar esta tesis consiste en seguir la pista de ciertas frases y argumentos. En el caso de Serbia, hay dos eslóganes que se convirtieron en moneda de curso legal: «todos los serbios en un solo estado» y «lo que ganamos en la guerra lo perdemos en la paz»; los dos responden, como se ve, al género de las fórmulas de salvación, los dos fueron acuñados

Se ha observado a menudo que en los relatos de la política de la identidad no importa mucho la dosis de verdad contenida (Gilbert, Goodin, Hobsbawm). Más aún, se ha llegado a sostener, como hace Achcar, que los mitos nacionalistas constituyen desde el punto de vista histórico verdades *parciales*. ¿Cómo alcanzan tal grado de asentimiento unas creencias tan escasamente respetuosas de los criterios de racionalidad al uso? John Locke se refiere al final de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (IV, XX, 10) a la «irresistible eficacia» de ciertas concepciones. Vale la pena recoger sus palabras:

Esta opinión de sus principios (sean los que fueren), una vez que ha sido establecida en la mente de cualquier persona, permite con facilidad imaginar cómo se recibirá cualquier proposición, por muy claramente que esté probada, que invalide su autoridad o que contradiga en alguna medida a estos oráculos internos. En tanto, los absurdos más flagrantes y las cosas menos probables, siempre que estén de acuerdo con tales principios, serán aceptados con gusto y digeridos con facilidad. De tal manera que los hombres prefieren desconfiar de sus propios ojos, renunciar a la evidencia de sus sentidos y contradecir a su propia experiencia, antes de admitir una cosa que no esté de acuerdo con estas sagradas creencias. [...] Por tanto, todos los que han sido imbuidos de falsos principios no se moverán, en aquellas cosas que estén en contradicción con estos principios, por probabilidades clarísimas y totalmente convincentes, en tanto no sean tan cándidos e ingenuos consigo mismos como para persuadirse de la necesidad de examinar esos mismos principios, algo que muchos nunca estarán en condiciones de soportar.

He venido hablando de motivos o convenciones para denominar los núcleos de significación de la secuencia del odio. Las convenciones son productos humanos y por tanto inherentemente artificiales. El problema sobreviene cuando, en congruencia con una cosmovisión esencialista, una colectividad decide considerar como reales sus convenciones. Al proceder de ese modo, observa Goodin, politizamos doblemente nuestra epistemología: «por una parte, la teoría del conocimiento invocada es intrínsecamente política: el cómo llegamos a “conocer” la “verdad” sobre estos asuntos es un proceso política-

por Cosic, un escritor que contribuyó «a la creación de una autoimagen de Serbia que reforzó el nacionalismo serbio y coadyuvó a la destrucción de Yugoslavia y, triste e irónicamente, también a la de la propia Serbia. Y aunque la influencia de Cosic sea una entre las varias fuentes de esta visión del mundo, entiendo que su papel es de primordial importancia entre los escritores, incluyendo novelistas, poetas, ensayistas e historiadores» (Miller, 2000: 287).

mente determinado; por otra, existe una teoría del conocimiento y un estilo epistemológico diferenciado, asociado con el ámbito político específico». La brutalidad implacable entre comunidades nacionales o étnicas, continúa Goodin, puede explicarse a partir de esas convenciones que decidimos considerar como verdaderas. La politización de la epistemología impide la aplicación de modelos racionales, debido a que el foso analítico entre convenciones propias y ajenas resulta insalvable. «Los otros no nos comprenden» es el corolario inferido de un postulado que establece que los de *fuera*, por el mismo hecho de serlo, se encuentran inhabilitados para juzgar lo que pasa en nuestra sociedad. El primado de la política significa que la fiabilidad de una información no depende de las dosis de veracidad de su contenido, sino de que el emisor se encuentre en el lado bueno de la raya; por eso resulta decisivo adjudicarse el control de la tiza. Los titulares del criterio no sólo establecen quiénes pertenecen al grupo elegido y quiénes no, sino que definen también qué es y qué no es opresión; de modo que aunque haya cambios en las designaciones, el telón de fondo del victimismo acaba difuminándolos. El cargado currículo de Mario Onaindia, como ejemplo de lo primero, no es suficiente, según reconoce él con ironía, para otorgarle la condición de vasqueidad; mientras que un campesino extremeño emigrante puede convertirse en colaborador del aparato opresor, como ejemplo de lo segundo. La continuidad subyacente proviene de que, para los independentistas, según Lorenzo, «hoy en Euskalerra se mantiene el mismo régimen de dependencia que definieron en sustancia Espartero y Cánovas entre 1839 y 1876». La aceptación como real de la convención tiene como primer efecto privar de derechos a los no elegidos; en segundo lugar, el naturalizar el prejuicio: si mis convenciones de superioridad son *verdaderas*, no soy racista al discriminar al foráneo, como tampoco los gobiernos de las metrópolis tenían conciencia de ser explotadores cuando vaciaban de recursos las colonias; en todo caso racistas y excluyentes serán los otros (Haider o Blocher, pero no los ciudadanos de El Ejido; los nazis alemanes exterminadores de judíos, pero no los israelíes ocupantes de territorios palestinos, según el testimonio recogido más arriba). En tercer lugar, la subordinación de la epistemología a la política explica la defensa de tesis que, como señalaba Locke, contradicen la más elemental evidencia. Considere el lector la congruencia entre los indicadores económicos y de bienestar del País Vasco y el diagnóstico de opresión desde la óptica a veces invocada del colonialismo interno. Un ejemplo palmario de la politización de la epistemología lo ofrece la tesis de la identidad sustancial entre el sistema político actual y el franquismo. La

comprensión de tal aserto exige un requiebro lógico de este estilo: 1) La violencia terrorista fue una respuesta a la violencia del Estado de Franco. 2) ETA persiste. 3) Luego el Estado mantiene los mismos rasgos estructurales de entonces. Una epistemología no cautiva debería, partiendo de la obviedad de la diferencia, concluir —*sublata causa, tollitur effectus*— que ETA no tiene razón de ser, si alguna vez la tuvo; pero para ello es preciso, como observaba Locke, contar con la dosis de ingenuidad y de valentía suficientes para poner en tela de juicio los propios principios, algo manifiestamente más costoso para la autoimagen que la profesión de dibujante mural y el cultivo de la nostalgia de los caudillos. Parecidas acrobacias dialécticas debieron arrostrar los seguidores de Karadzic y Mladic para ajustar la convención de los serbios como pueblo asediado y la realidad de Sarajevo desde la primavera de 1992; conocemos la salida: los bosnios de la capital decidían de cuando en cuando divertirse arrojando bombas sobre la propia población. En ambos ejemplos subyacen convenciones con vocación de perdurabilidad, capaces de ejercer su poder causal a través de los siglos: si los males serbios de 1989 derivaban del calvario de Kosovo en 1389, la existencia de ETA al cabo del siglo XX sería la consecuencia lógica de un atropello ocurrido en 1876.

Si precisamos un acuerdo sobre asuntos básicos para que la vida colectiva sea posible, y si dicho acuerdo debe sustentarse en una verdad compartida, en una epistemología inclusiva, la atribución de verdad a las convenciones mantenidas unilateralmente por un sector —la aceptación de *verdades privativas*— desemboca forzosamente en un conflicto entre verdades, y, en el caso de que las concepciones así enfrentadas se refieran a elementos socialmente significativos, tendremos los antecedentes para un choque entre colectivos polarizados en torno a ellas, por decisión o por imposición. El acta de incompatibilidad se levanta en el espacio maniqueo de epistemologías antagonistas. La religión —desde el axioma del dios propio como único verdadero— y la historia —desde el axioma de la antigüedad como prototipo de instancia proveedora de derechos exclusivos o de débitos pendientes— son, como se ha indicado, las expresiones más conocidas.<sup>10</sup> Las historias imaginadas no son más reales que las comuni-

10. Esta observación da pie para abordar, aunque sea incidentalmente, un asunto tan pertinente como el de los intelectuales italianos y el fascismo. Y ello por cuanto allí se puso de manifiesto la rivalidad entre estas dos fuentes de legitimidad: la propuesta de Gentile de reconstruir la tradición histórica italiana con el fin de presentar el fascismo como el momento álgido de la historia cultural del país, fue derrotada por la surgida desde el catolicismo integralista (Peña Sánchez, 1995: 111 y ss.).

dades imaginadas, salvo en el sentido sociológico de que producen consecuencias en el terreno de la realidad, una atribución que se evaporaría tan pronto se las aceptara como meras convenciones; de ahí lo arriesgado que puede resultar dar clases de historia en determinadas circunstancias. ¿Cómo se traducen estos procesos a la práctica? Al menos de dos maneras. En primer lugar, reordenando las prioridades de la agenda política. La fraseología patriótica posterga las urgencias de la vida cotidiana y pone en primer plano los intereses supremos o la grandeza nacional. Es retórica la pregunta por los beneficios tangibles que la posesión de unos metros cuadrados de historia o de tumbas puede suponer para el común de los ciudadanos israelíes o palestinos. En segundo lugar, conduce a planteamientos sin salida. ¿Cómo puede resolverse, desde una convención con pretensiones de exclusividad, la demanda recíproca de soberanía sobre un espacio de tan alta densidad simbólica como la Explanada de las Mezquitas, cuando la superficie abona la tesis palestina y las ruinas del Tercer Templo del subsuelo son el núcleo de la fe judía? Las alternativas no violentas concebibles son bien extrañas: o el dominio divino para la versión teológica o una soberanía vertical estratigráfica de nuevo cuño para la versión histórica. ¿Cuántas vidas hay que inmolar a cada piedra?

Así, la eficacia irresistible de estas narrativas responde al proceso complementario de politización de la epistemología y, si se permite el neologismo, epistemologización de la política. El problema estriba, volviendo a Goodin, en aceptar convenciones que atribuyen valor de verdad a instancias que, como la religión o la historia, por su naturaleza reclaman para sí mismas la exclusiva de la verdad. No es seguramente casual la correlación observada en las encuestas entre quienes en el País Vasco dicen votar a un partido *abertzale* y quienes afirman gozar de libertad de expresión; tal convergencia transluce fácticamente la ventaja de una convención discursiva activada con su desigual distribución de oportunidades y derechos: libertad de expresión para unos, silencio o emigración forzosa para otros. Los riesgos de una antropología y una historia sesgadas derivan en último extremo de las distorsiones operadas con anterioridad por la política en la epistemología. Lo que obliga a reconocer la primacía del presente y a volver la mirada a los conflictos en torno al poder y otros recursos en disputa.<sup>11</sup> Las convenciones discursivas

11. Ivo Andric es uno de los autores que más se ha citado entre nosotros para sostener la tesis de los *odios ancestrales* balcánicos. Sin embargo, él no tiene dudas sobre la naturaleza de las motivaciones profundas de los procesos

expresan estrategias retóricas portadoras de programas de acción colectiva. Llegados a este punto se desvela el valor instrumental de los contenidos supuestamente esencialistas. Si ni siquiera personas con los apellidos de rigor, hablantes de euskara, reprimidos antaño por reclamar la libertad para Euskadi, merecen el visado de idoneidad, es porque los propietarios de la convención *verdadera* consideran que hay otros criterios más poderosos, a saber, comulgar con los presupuestos de la propia convención. De modo que, de repente, la otredad se hace elástica, y a la vez que se excluye a quienes cumplen criterios étnicos y culturales, se acepta, e incluso se les otorga credenciales para impartir doctrina, a los *constitutivamente* diferentes, si cumplen la premisa principal: defender nuestra posición. El mantenimiento de esta convención unilateral es posible porque existe un núcleo duro de creyentes, junto a una mayoría de indiferentes u opositores tácitos, dentro y, para el caso del etnonacionalismo radical, reducidos grupos de apoyo fuera. El derramamiento de sangre no habría durado tanto entre nosotros sin ese sector de los que no condenan y esa parte significativa de los movimientos sociales prisionera de la epistemología politizada, ni sin el refuerzo externo de grupos que, ante el vacío ideológico y el desencanto democrático, encuentran en el ejercicio de la violencia la expresión de sus rencores contra unos pocos enemigos-emblema: la OTAN, el sistema, la globalización, el pensamiento único o, ya menos, el nuevo orden. Que personas significadas y cualificados militantes en el espacio de los

---

sociales: «[...] y hay que advertir que, con el pretexto de las creencias la verdadera pugna giraba en torno a las tierras y al poder» (1996: 105). En términos parecidos, Lichtenberg expresa un irónico interrogante en uno de sus aforismos: «Daría cualquier cosa por saber con certeza en nombre de quién se han cometido los actos que, según afirman públicamente, han sido hechos en nombre de la patria» (1990: 261). El intencionado *quid pro quo* aparece desvelado en un autor que ha tratado con asiduidad asuntos cercanos a los de este ensayo: «no es el dios el que demanda el sacrificio, sino que es, por el contrario, el sacrificio el que postula al dios [...] nunca es la Causa lo que se esgrime para justificar el sacrificio y la sangre derramada, sino siempre, por el contrario, el sacrificio, la sangre derramada, lo que se esgrime para legitimar la Causa. El sacrificio es el que crea, pues, la Causa; no ya la Causa la que promueve el sacrificio» (Sánchez Ferlosio, 1986: 35). La propuesta de Ferlosio confirma el comentario de Onaindia citado más arriba; en efecto, a partir de este esquema podría establecerse una jerarquía de *excelencia abertzale* cuyo podio estaría ocupado por los muertos en primer lugar, los presos luego y los que hablan en nombre de unos y otros después, titulares por lo mismo los últimos de la Patria y del Pueblo y los únicos habilitados para representar a ambos.

movimientos sociales se atengan a los parámetros de una epistemología tan maltratada es una prueba indirecta del poder de los motivos que subyacen en tales convenciones. Que no haya lugar para el humor o la ironía cuando se entra en el *sancta sanctorum* de la convención principal delata una actitud reverencial propia de los objetos sagrados. La eficacia de un discurso a efectos de movilización tiene que ver con su capacidad para conectar con esas *resonancias culturales* que a fuerza de repetirse acaban pareciendo verdaderas. En su estudio sobre Moisés, echaba Freud un jarro de agua fría a la tesis de que el espíritu humano tiende espontáneamente a la verdad, aduciendo que «admitimos con gusto, sin preocuparnos por su verdad, todo lo que halaga nuestros deseos y nuestras ilusiones». Es una razón añadida para prestar atención a los entresijos psicológicos de la política de la identidad.

En la edición castellana de la revista nazi *Signal* (nº 2, 1944) se dice que «la humanidad no se ve impulsada por programas sino por grandes conceptos». En uno de sus discursos, José Antonio Primo de Rivera recoge una cita de Ganivet que añade una nota a esta metafísica del ideal: «Evidentemente, para adueñarse de la voluntad de las masas hay que poner en circulación ideas muy toscas y aseguibles, porque las ideas difíciles no llegan a una muchedumbre, y como entonces va a ocurrir que los hombres mejor dotados no van a tener ganas de irse por esas calles estrechando la mano al honrado lector y diciéndole majaderías, acabarán por triunfar aquellos a quienes las majaderías les salen como cosa natural y peculiar». La epistemología política tiene a la vez la heroicidad de los ideales y la tosquedad de los estereotipos: unos cuantos tópicos son suficientes para atender las necesidades cognitivas de los devotos *unius libri*. Por otra parte, cuando tales tópicos aparecen trabados en un relato que les confiere el estatuto de principios, resistirán con éxito la prueba de la contraevidencia fáctica de proposiciones particulares, por palmarias que éstas puedan resultar, según señaló Mink en su trabajo sobre la forma narrativa. En definitiva, si algunos contenidos son refractarios a la racionalidad, su irresistible eficacia sí puede ser explicada según los modelos de racionalidad al uso.

Cabe hablar de una motivación doble para la eficacia de las convenciones portadoras de epistemologías cautivas: discursiva y práctica. La eficacia discursiva se refiere a la ventaja que adquieren para hacerse con el centro simbólico y convertirse en narrativas hegemónicas o, al menos, mucho más competitivas que sus rivales habida cuenta de los adherentes respectivos. Considérese, como ejemplo de ello y sin entrar en valoraciones que no vienen al caso, la difusión de

expresiones representativas como «Estado español». Ahora bien, sabemos que la titularidad del centro simbólico es básica para la legitimación del centro estructural, y que ello obedece en parte a su mayor capacidad de movilización. En un contexto de pasiones históricas desvaídas, estas narrativas constituyen los últimos rescoldos o sucedáneos del mesianismo y la trascendencia. Existen numerosos precedentes en los que el centro simbólico acabó fagocitando al estructural. En sus momentos fundacionales, el sionismo cultural se impuso al sionismo político. Los sionistas *socialistas* de Ben Gurión llegaron a hacer obligatoria la religión en las escuelas, adoptándola como núcleo de la identidad de la nación *yiddish*, con el consiguiente y preocupante deslizamiento desde un «Estado judío» hasta un «Estado de los judíos», en su acepción más estrecha y discriminatoria (Achcar).

La eficacia pragmática tiene que ver con el hecho de que el carácter agonístico de las convenciones crea un ecosistema favorable a conductas propias de los *halcones*, o, en otras palabras, al imperio de la *Machtpolitik*, al dominio de los poderes fácticos. En Serbia pronto los paramilitares usurparon el protagonismo a los intelectuales al aplicar la doctrina de la sangre y el suelo. Análogamente, no caben muchas dudas de quién ejerce la dirección del independentismo *abertzale*. El sionismo socialista de Gurión acabó confluyendo con el revisionista de Jabotinsky (a quien años atrás había calificado de fascista), porque el proyecto de Estado judío no podría llevarse a cabo de otro modo que por la fuerza. Y éste era precisamente el método que propugnaban los revisionistas para atender a sus fines fundacionales: expansión de las fronteras, conquista de zonas árabes y evacuación de la población árabe. Una nueva coalición de socialistas y revisionistas cuajó en vísperas de la guerra de 1967, en detrimento de las *palomas* del partido laborista. El Plan Allon suscitó un desplazamiento del espacio del debate; en vez de *halcones* y *palomas*, *buitres* y *halcones* se encargaron de dirimir la cuestión (Achcar). Se da entonces el supuesto que hace verdadero el «cuanto peor, mejor». En una atmósfera así, poco oxígeno queda para la paz. Con inusitada crudeza lo describe el propio Allon, en una fórmula de *Machtpolitik* que confunde negociación con capitulación: «La paz no será consecuencia de una revolución de los corazones de su [de los árabes] parte, sino el corolario de la correlación de fuerzas y de un realismo político frío. La lucidez y la aceptación de la realidad será lo que les llevará a la reconciliación, a la negociación y a la paz».

Llegados a este punto, los seres humanos pierden todo valor intrínseco y devienen meros instrumentos, *bargaining chips*, en la

expresiva locución de Eitan Barak. Las víctimas palestinas nunca incomodarán a un dirigente israelí cortado por el patrón de las rapaces. Tampoco pesarán mucho los muertos de ETA si se acepta la receta de Lorenzo: «La solución no consiste en condenar la violencia venga de donde venga [...] [sino] en condenar la violencia del que empezó primero [...] para que pueda apaciguarse la violencia de respuesta». De igual manera, para concluir con un ejemplo distinto, el ideal *humanitario* de la OTAN permite poner las víctimas de segunda clase en la cuenta de la perversidad de Milosevic, como ilustra el perentorio veredicto de quien fuera su secretario general, Javier Solana: «Mientras tanto, el daño que sufra la infraestructura de su país, así como toda vida humana, es responsabilidad suya. Pero nuestros objetivos militares no deben desviarnos de nuestra misión humanitaria» (*Diario 16*, 02/05/99). A la postre, como se ve, las epistemologías cautivas hacen depender el valor que asignan a los seres humanos de su posición en el tablero que ellas dibujan: la hostilidad contra los *nuestros* es violencia; la nuestra, justicia retributiva o legítima defensa. Con ello, paso a ocuparme del tercero de los asuntos anunciados.

### Invariantes transideológicas

La secuencia dibujada aquí es ideal, prototípica, en un doble sentido. Primero, porque no todas las racionalizaciones conducentes a la violencia se ajustan de la misma manera a ella, si bien, según entiendo, todas participan en una medida considerable de los núcleos semánticos apuntados. En un análisis de contenido, los discursos de los cruzados del nacionalcatolicismo, del nazismo, del racismo más elaborado, del sionismo, de los nacionalismos etnicistas, de los enfoques clasistas, colonialistas o sexistas radicales, revelan una común debilidad por abrevarse en estas fuentes. Las diferencias derivan, como cabía esperar, de los contextos concretos en que se formulan. Y esto obliga a atender a los nudos de interacción donde convergen procesos psicológicos, sociales, políticos y culturales. En segundo lugar, porque los motivos aislados deben ser considerados más como núcleos de constelaciones semánticas que como significantes unívocos. He utilizado la denominación *universales del odio* para designar una estructura de invariantes presentes en formulaciones ideológicas dispares. Hay, a mi entender, al menos dos argumentos en favor de este aserto. Por un lado, la rapidez con que se activan estos motivos y los frutos que rinden de forma inmediata en términos de reclutamiento de apoyos. Se ha dicho que el etnonacionalismo, como tipo de

programas basados en la preferencia de *lo nuestro*, constituye la línea de menor resistencia. La pujanza del nacionalismo y el antisemitismo en el vacío dejado por el hundimiento del comunismo, parece abonar esa tesis; hay otros ejemplos, recuérdese la abrumadora reacción de una parte de la población griega en el contencioso por el nombre de Macedonia, o las tiradas épicas recogidas en la prensa hispana durante la *guerra del fletán* en 1995; tiene razón Halliday cuando señala que éste es el «camino fácil», por eso, frente a las heroicidades de cartón piedra lo verdaderamente heroico en tales situaciones es poner en solfa las políticamente correctas visiones de la tribu. Un segundo argumento son las *conversiones* entre formaciones opuestas según la dimensión izquierda-derecha, algo que hace pensar en un cierto isomorfismo (Matvejevic, Verdery). En el espacio disponible, me limito a señalar las trayectorias rojipardas de algunas biografías: del francés Garaudy (del marxismo al negacionismo) al rumano Vadim Tudor (del *protocronismo* y vate de Ceaucescu a líder de la neofascista Rumania Mare), del checo M. Sladek (de censor comunista a cabeza del extremista Partido Republicano) al alemán H. Mahler (de las Brigadas Rojas al neonazi NPD). Cabe recordar igualmente la confluencia de nacionalismo antiliberal y sindicalismo revolucionario en la Francia de Vichy, que ha estudiado Sternhell. El caso yugoslavo brinda un ejemplo de cómo una parte considerable de la *intelligentsia* socialista se convirtió en abanderada del etnonacionalismo sin aparentes escrúpulos, un fenómeno que Golubovic atribuye a la afinidad discursiva entre nacionalismo y comunismo. Ello pone de manifiesto la relativa facilidad con que desde posiciones oficiosas de izquierda acaban sosteniéndose tesis emparentadas con la concepción del *Lebensraum*, trátese del *ámbito vasco*, la *Gran Serbia* o el *Gran Israel* (hablo de afinidad de concepciones, no de políticas), portadoras ellas de connotaciones que trascienden las contenidas en etiquetas políticas como autodeterminación o independencia. En el último caso, el socialismo romántico de los *kibbutzim* ha dejado paso al radicalismo de extrema derecha de los colonos. Aunque la imagen pública de Israel dista enormemente de la de la Serbia de Milosevic, los elementos de la retórica común, como he venido exponiendo, no pueden ser desatendidos. Hay una prueba, si se quiere freudiana, de tal afinidad. Primoratz aduce que la historia de Israel, con la expulsión inicial de población palestina y la negación oficial de este hecho, es la causa de las reticencias de la sociedad israelí para condenar las acciones de limpieza étnica llevadas a cabo por el ejército de Serbia.

La existencia de estas hipotéticas estructuras discursivas como invariantes que atraviesan el subsuelo de las ideologías, hace algo

más comprensible la heterogeneidad de los compañeros de viaje invitados a este periplo dialéctico. Merece la pena subrayar que la realidad de tales estructuras desafiaría una de las querencias más arraigadas del esencialismo: la supuesta especificidad del ser colectivo, inferida de unas igualmente supuestas constantes históricas. En un ensayo de inequívoco título escribe Antonio Almagro (1955): «Esta manera de ser es la constante de nuestro pueblo y en ella se fundamenta humanamente la unidad del destino histórico de España; es el hilo conductor en el que se engarzan, como cuentas de un collar, episodios de nuestra Historia asegurando su continuidad». Podría argumentarse que se trata de meras florituras de un nacionalismo cutre y caduco. Sin embargo, cuarenta años más tarde, encontramos formulaciones de este tenor: «Imaginémonos delante de las telas más inspiradas de tres exponentes geniales de la pintura española. ¿Podría alguien negar que a través del Velázquez de Sevilla y de la Corte, del Goya aragonés y madrileño y del Picasso malagueño y barcelonés circula una misma e intensa corriente histórica? ¿Podría alguien negar que en las *Meninas* y la *Familia de Carlos IV*, en las tauromaquias o en los *Fusilamientos* y el *Guernica* palpita una realidad tangible, que cualquier observador sincero y desapasionado resumiría en una sola palabra y que esa palabra es España?» (Aznar). La rejilla transideológica vendría a ilustrar que los procesos sociales, dirigidos a establecer una distribución ventajosa de poder y recursos, tienen mayor virtualidad explicativa que las presuntas esencias inmutables que jalonan secuencias seculares. En consecuencia, habría que acudir a las motivaciones de los actores, lo que implica llenar la disciplina histórica de contenidos sociales. Adicionalmente, la estructura de invariantes desborda el ámbito del discurso para hacerse presente en el terreno de la cotidianidad; desde supuestos esencialistas como los recogidos en torno a la *unidad espiritual*, difícilmente puede esperarse aceptación y respeto hacia quienes, por los motivos que fuere, no están dispuestos a vibrar de emoción cuando se entonan los loores de las grandezas patrias. Cabe formular la pregunta, en otras palabras, de si existe una relación de causa-efecto entre las convenciones discursivas y la violencia dirigida contra colectivos específicos. Recapitulando lo dicho, puede sostenerse que si no suficiente, constituyen al menos una condición necesaria. Volvamos la mirada a los antecedentes de la guerra civil. La mayoría de los oficiales se sublevaron contra la República (Cardona y Villarroya). Su equipaje mental estaba integrado por algunas consignas extraídas de Clausewitz sobre la destrucción del enemigo, la decepción por la derrota de Cuba y Filipinas y una moral maniquea que acabó cua-

jando en la mentalidad de que «el mejor rojo es el rojo muerto». El cuadro se completaba con una evocación nostálgica de las grandezas imperiales. *Patria* (1925), del teniente coronel García Pérez, obra recompensada con la Cruz del Mérito Militar, declarada de utilidad pública, recomendada a los cuerpos del ejército y objeto de al menos media docena de ediciones, arranca con esta evocación ditirámica: «*La Patria* es el verbo de la raza que añora hidalguía y proezas, epopeyas y bravuras, sublimidades del arte y maravillas de las letras, grandezas del genio y esplendores del trabajo; es Asturias, aurora de nuestra nacionalidad en la angostura de Covadonga; es Castilla, desbordándose victoriosa bajo la espada del Cid Campeador; es León, avanzando triunfante a impulsos de la Fe; es Cataluña [...]». La tirada concluye con un párrafo que anticipa las fórmulas de salvación: «¡Noble España! Guíanos amorosamente por la senda de tus floridos anhelos; temple nuestras energías sobre el yunque de tus heroicas tradiciones; próspera y fuerte seas, con el sudor de nuestros trabajos en la paz, con la sangre de nuestros sacrificios en la guerra». Como se ha indicado más arriba y es sobradamente conocido, el ejército de Franco se ocuparía de «salvar a España de las garras del comunismo y del ateísmo», desplegando una feroz represión contra quienes no encajaban en la matriz de las esencias patrias dibujadas por la convención hegemónica del nacionalcatolicismo, como centro simbólico, y llevadas a la práctica por el Movimiento Nacional, como centro estructural. La fórmula sobre la cronología triunfal enmarcaba las sentencias capitales dictadas por los Tribunales Militares. Acabada la guerra, las instituciones científicas oficiales se convierten en guardianas de esa epistemología cautiva en virtud de la cual media España se encuentra atropellada por haber sido definida como *Antiespaña*. Así, en 1944, la Academia de Ciencias Morales y Políticas premia y publica a sus expensas *La idea de imperio en la política y la literatura españolas*, de Ricardo del Arco, que se cierra, tras las palabras del Caudillo, con esta apologética conclusión: «Los vagidos de aliento imperial son ya [s. XVIII] débiles e imprecisos. Hay que llegar hasta los maestros de la tradición y saltar por la prosa pesimista del desastre colonial, para otear en el maestro Menéndez Pelayo y en el verbo ardoroso de Vázquez Mella horizontes imperiales. A pesar de esto, el confucionismo, el olvido de nuestro ser y de nuestro valer, para desembocar en la reacción actual». Puede hablarse, por tanto, de invariantes de las convenciones y de invariantes de los procesos.

Con todo, es preciso rebajar la ambición de la frase del título y también la ambición a secas. Respecto a la segunda, en cierto sentido independiente del contenido, para temperar el incómodo relente pon-

tificador que con frecuencia deja el discurrir de la pluma. Respecto a la específica, por varios motivos. En primer lugar, porque desde un punto de vista lógico no se pueden equiparar sin más, políticas de la identidad y prolegómenos de la violencia. Precisamente, hay quienes son reprimidos en razón de su identidad, como los palestinos expulsados de sus tierras o los kurdos con sus 4.000 aldeas arrasadas y su lengua prohibida. El segundo motivo, de orden teórico, tiene que ver con el componente apriorista que comporta el aislamiento de las convenciones y su inserción en una secuencia idealizada. La nutrida representación de fuentes tiene el cometido de proporcionar materiales de primera mano utilizables al margen de la rejilla aquí propuesta. El tercer motivo es de naturaleza empírica: difícilmente puede reivindicarse el título de universalidad cuando los materiales utilizados proceden de una porción reducida del planeta y aun dentro de ella se han soslayado territorios tan solicitados para la construcción de la otredad negativa como los estereotipos de género.<sup>12</sup> Ello invita a leer la nota de universalidad en su acepción más débil. Sin embargo, hasta en esa versión rebajada, caso de ser plausible, las constantes observadas poseen poder suficiente para desmentir las proclamas más radicales del comunitarismo —entendiendo aquí la voz como una etiqueta para aquellas colectividades que articulan sus programas de acción sobre la base de la identidad y la pertenencia—, en particular el corolario de la imposibilidad de comunicación, derivado de la tesis herderiana sobre la unicidad e impenetrabilidad epistemológica de las culturas (lo que Halliday denomina la «falacia de la cultura autógena») y su contrapartida: la intercambiabilidad y superfluidez de los individuos en cuanto emanaciones ectoplasmáticas indiferenciadas del alma colectiva (*Volksseele*).

### Memorias recíprocamente sostenibles

Puede antojarse paradójico, para abordar el último punto, que en este mundo, que pensábamos descreído por postmoderno, haya quienes sigan matando por *ideas fuertes*. Cabe empezar por apelar a una ética de la memoria (Hirsch) para hacer frente a los breviaros de

12. La ausencia más sangrante, si se permite la expresión, para el primer aspecto, tiene que ver con la matanza de los Grandes Lagos; remito al lector a Gourevitch y Uvin para una aproximación rápida. La literatura sobre el segundo asunto es abundante y conocida. Me limito a señalar incidentalmente, por cuanto proporciona un argumento más sobre la *convertibilidad* de las convenciones, el paralelismo que establece Lombroso entre judíos y prostitutas (Harrowitz).

odio (Poliakov), que operan como mandamientos para matar. Remontando el curso, podría establecerse que las lógicas sociales de suma cero —es el caso del racismo, del nacionalismo, del sexismo, del dogmatismo—, que precisan de una divisoria clara, de un foso, predisponen desfavorablemente las relaciones sociales, entre otras razones porque al ocultar el rostro humano del otro hacen imposible la empatía. Mientras que las lógicas cooperativas o inclusivas, *de puente*, proporcionan pautas mucho más esperanzadoras. Fosadores y ponteadores son sus creadores respectivos. El título de este epígrafe responde a la convicción de que la impregnación de la cultura política por la lógica del rencor supone un riesgo cierto, tanto para la conciencia intelectual (alimenta una epistemología viciada, de la que derivan una historia y una antropología falsas, destiladas en hagiografías y martirologios) como para la conciencia moral (la destrucción de los inhibidores de la violencia es una precondition para su despliegue). En una vieja leyenda china, un leñador echa en falta su hacha al salir al monte. Mira a su vecino y ve en él los rasgos típicos de un ladrón de hachas. Gira sus ojos y descubre la herramienta tirada en una esquina; cuando se fija de nuevo en el vecino, descubre que han desaparecido de él los rasgos de cleptómano. En los asuntos debatidos aquí no hay nada tan tangible como un hacha; por eso resulta tan arduo deshacer prejuicios y hacerse cargo del carácter imaginario de los mitos. Se pregunta Knjazev-Adamovic por qué los historiadores no se ocuparon en su momento de demostrar que el eslogan «los serbios pierden en la paz lo que ganan en las guerras» es falso. Hay en ello un punto de sentido común pero también de ingenuidad. A ningún tribunal semántico se le reconocerá competencia para emitir veredictos donde rigen los códigos de una epistemología partidista. En ese sentido, cabe hablar no sólo de ideas fuertes, como Caro Baroja, sino también de ideas incurables. La creencia ciega abrevada en estas pseudorrazones apaga los sentimientos (como no se ve a los otros como iguales, no se siente el dolor de sus muertos: piénsese en esas macabras bromas dirigidas a las familias de los asesinados por ETA como emblema de tan inhumana falta de piedad) e induce una percepción selectiva tendente a reforzar el círculo vicioso. Un círculo que se inicia bajo la invocación de la comunión y se consume en la rutinización del canibalismo.

No creo que una discusión sobre la epistemología de las convenciones surta efecto alguno sobre quienes las marcan a fuego, pero no pierdo la esperanza de que pueda hacerlo sobre los círculos inmediatos de donde éstos extraen refuerzo y comprensión. En todo caso, lo que se desprende de las consideraciones precedentes es que un



comunitarismo radical asentado en criterios de identidad y pertenencia no puede conducir sino a políticas de exclusión; las limpiezas étnicas en sus variadas expresiones son el emblema de las ominosas consecuencias de unas premisas preñadas de odio. Por otra parte, contra quienes postulan la universalidad del sentimiento de pertenencia hay que admitir la buena fe de quienes no profesan otra lealtad que la de la comunidad ecuménica del género humano. Ahora bien, esta postura cosmopolita y racionalista, que merece ser reivindicada con todos los pronunciamientos, especialmente porque desde concepciones como la de la decisión racional las proclamas universalistas no deberían tener valedores en un ambiente de particularismos, presenta dos dificultades a la hora de su traducción a la vida social. Por un lado, no puede pasarse por alto que en ocasiones ha sido utilizada como tapadera de un nacionalismo etnocéntrico, larvado o banal (Billig), que bajo el manto de la crítica de los particularismos propone una visión unitarista escasamente respetuosa con otras sensibilidades (el ejemplo más obvio lo encontramos en bien conocidas posiciones de la Real Academia de la Historia, como en la galardonada *España. Reflexiones sobre el ser de España* [Benito Ruano], de evidentes resonancias esencialistas en algunos de sus capítulos). Una segunda dificultad reside en que la defensa radical del universalismo puede convertirse en un obstáculo para los propios fines de sus promotores: el consenso necesario para la convivencia cuando la colectividad está integrada por comunidades fragmentadas. El punto de encuentro se hallaría en una posición en la que tengan cabida identidades y memorias con la condición de que resulten recíprocamente sostenibles y no se utilicen de manera ventajista. O, en otras palabras, donde las prerrogativas de la identidad se hallen subordinadas a principios racionales y universales (Halliday). No se puede sancionar el primado de la identidad si identidad significa que ciertos ciudadanos se verán privados de derechos básicos en virtud del trazado de las cartografías identitarias. Lo que equivale a decir que se relativice el valor de verdad de las convenciones discursivas que les sirven de soporte o, en una fórmula más habitual, que se ejercite la modesta virtud de la tolerancia (Fetscher). Pues es evidente que el principio de autodeterminación no puede aplicarse *ad infinitum*, y que, a menos que dejen de ser humanas, las sociedades seguirán siendo heterogéneas. (Apenas eliminados los *cuerpos extraños* en aras de la homogeneización étnica, la España Una vio nacer un nuevo campo magnético, ahora entre cristianos viejos y nuevos). Y teniendo necesidades. Y no parece que los discursos basados en *laudationes* y mitologías vindicativas sean la mejor manera de atenderlas. Este con-

mos exige, por otro lado, un ejercicio constante de sensibilidad por parte de quienes tienen responsabilidades de gobierno; por convicción, cuando sea posible, y por sentido de Estado, en todo caso, pues resulta patente que la forma misma de presentar ciertas decisiones políticas puede convertirse en el obstáculo mayor para su aceptación cuando el debate público, o el sentir de minorías representativas, está coloreado por las emociones vehiculadas por las convenciones descritas. El lector tendrá noticia de propuestas más fundamentadas y prolijas. La de este escrito aparece principalmente en contrapunto. Lacouture afirma en el prólogo al relato de Barron y Paul sobre el genocidio de Camboya que «el horror contiene su parte de racionalidad, y el “cómo se ha podido llegar ahí” lleva consigo el “cómo hacer para evitar que se reproduzca”». Y en la misma dirección, al tratar del mito del carácter nacional, Julio Caro Baroja considera «más importante saber de modo metódico cómo y por qué se miente que proclamar la necesidad de la verdad y el rigor». En esa dirección, *sine animo iniuriandi*, se han redactado estas páginas.

Antes de que los asuntos más recientes aquí considerados volvieran a reclamar el proscenio del espíritu del tiempo, el politólogo John Dunn escribió estas líneas que transcribo como epílogo: «Pues lo que necesitamos, si aspiramos a un aprendizaje elemental de cómo vivir más decentemente unos con otros, bien dentro de las sociedades nacionales individuales o del globo como un todo, es sencillamente no más entrenamiento en aprender a odiarnos, ni doctrinas más intensas y agresivas sobre el deber y la racionalidad del rencor recíproco, y, todavía menos, teologías ampulosas y grandilocuentes con las cuales reforzar nuestros odios». He presentado más arriba una antología de la dialéctica del odio; quiero concluir con un homenaje a quienes han centrado su actividad en combatirla. En el comunicado del 8 de marzo de 2000, Mujeres de Negro de Belgrado incluían una frase que resume una década de su trabajo y sintetiza el núcleo argumental de estas páginas: «rechazamos las divisiones entre nosotros y ellos». A este colectivo, que ha seguido manteniéndose por encima de las fronteras levantadas por los salvadores de la Yugoslavia rota, y a Jerusalem Link, una organización en la que trabajan codo con codo mujeres palestinas e israelíes, a pesar de las amenazas y atropellos de los *patriotas* respectivos, dedico lo que pueda espigarse de provechoso en este escrito.

**Agradecimientos.** Quiero expresar mi gratitud por la ayuda recibida, en forma de sugerencias y comentarios, a Jesús Casquette, Xabier

Etxeberria, Javier Merino, Jesús M<sup>a</sup> Puente, Javier Rodríguez, Yolanda Rouiller y Josu Ugarte, así como a Blanca Pérez, por el rigor de su tarea editorial.

## Bibliografía

- ACADEMIA SERBIA DE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES (SANU) (1986): *Mémorandum* (véase Krestic y Mihailovic).
- ACHCAR, Gilbert (2000): «Palestine-Israël: quelques points de repère pour comprendre le nouveau soulèvement», *Carré Rouge*, 15-16 (noviembre), 83-94.
- AGUILAR, Paloma (1998): «La peculiar evocación de la guerra civil por el nacionalismo vasco», *Cuadernos de Alzate*, 18, 21-41.
- AHO, James A. (1994): *This Thing of Darkness. A Sociology of the Enemy*, Seattle-Londres, University of Washington Press.
- ALLON, Yigal (1977): *Israël: la lutte pour l'espoir*, París, Stock.
- ALMAGRO, Antonio (1955): *Constantes de lo español en la Historia y en el Arte*, Madrid, M. Tutor.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (1980): *Presos de conciencia en la URSS*, Barcelona, Producciones Editoriales.
- (2000): *Austria ante el Comité contra la tortura: denuncias de malos tratos policiales*, EUR, 13/01/00/s.
- ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined Communities*, Londres, Verso (1<sup>a</sup> ed., 1983).
- ANDRIC, Ivo (1996): *Un puente sobre el Drina*, Madrid, Debate.
- ANSÓN, Luis María (1960): *Acción Española*, Zaragoza, Círculo.
- ARANA, Sabino (1998): *Páginas de Sabino Arana*, Madrid, Criterio-Libros.
- ARCHARD, David (1995): «Myths, Lies and Historical Truth: A Defense of Nationalism», *Political Studies*, 43, 472-481.
- ARCO Y GARAY, Ricardo del (1944): *La idea de imperio en la política y la literatura españolas*, Madrid, Espasa Calpe.
- ARENDET, Hannah (1963): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press.
- AZAÑA, Manuel (1976): *Memorias políticas y de guerra*, Madrid, Afrodisio Aguado, vol. IV.
- AZNAR, José María (1994): *España. La segunda transición*, Madrid, Espasa Calpe, 5<sup>a</sup> ed.
- BARAK, Eitan (1999): «Under Cover of Darkness: The Israeli Supreme Court and the Use of Human Lives as "Bargaining Chips"», *International Journal of Human Rights*, 3 (3) (otoño), 1-43.
- BARRON, John, y Anthony PAUL (1977): *Un peuple assassiné. L'histoire du génocide communiste au Cambodge*, París, Denoël.
- BATAKOVIC, Dusan T. (1992): *The Kosovo Chronicles*, Belgrado, Plato.

- BAUMAN, Zygmunt (1999): *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa.
- BECK, Aaron T. (2000): *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence*, Londres, Harper Collins.
- BENITO RUANO, Eloy (coord.) (1998): *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 3<sup>a</sup> ed.
- BESSON, Patrick, y otros (1996): *Avec les Serbes*, Lausana, L'Age d'Homme.
- BILLIG, Michael (1995): *Banal Nationalism*, Londres, Sage.
- BLAS, Andrés de (dir.) (1997): *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, Tecnos.
- BLOCH, Sidney, y Peter REDDAWAY (1977): *Psychiatric Terror: How Soviet Psychiatry is Used to Suppress Dissent*, Nueva York, Basic Books.
- BURUMA, Ian (1999): «The Joys and Perils of Victimhood», *The New York Review of Books*, 08/04/99, 4-9.
- CALVO BUEZAS, Tomás (2000): *Inmigración y racismo. Así sienten los jóvenes españoles del siglo XXI*, Madrid, Cauce.
- CARDONA, Gabriel, y Joan VILLARROYA (1998): «La represión contra los militares republicanos», en J.D. SOLAR (ed.): *Biblioteca de la Guerra Civil. La represión*, Barcelona, Folio, 73-76.
- CARO BAROJA, Julio (1970): *El mito del carácter nacional*, Madrid, Seminarios y Ediciones.
- (1986): *El laberinto vasco*, Madrid, Sarpe.
- CARROLL, David (1995): *French Literary Fascism: Nationalism, Anti-Semitism, and the Ideology of Culture*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- CIGAR, Norman (1995): *Genocide in Bosnia. The Politics of Ethnic Cleansing*, Tejas, Texas A&M University Press.
- COHEN, Mark Nathan (1999): *Culture of Intolerance: Chauvinism, Class, and Racism in the United States*, New Haven, Yale University Press.
- COMITÉ CENTRAL DEL PCUS (1976): *Historia del Partido Comunista (Bolchevique) de la URSS*, Madrid, Emiliano Escolar, vol. II (1<sup>a</sup> ed., 1939).
- COSIC, Dobrica (1981): *South to Destiny*, en *This Land this Time*, vol. 4, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.
- (1990): *Le temps du mal*, Lausana, L'Age d'Homme.
- (1991): *Un homme dans son époque. Entretiens avec Slavolioub Djoukitch*, Lausana, L'Age d'Homme.
- (1992): *Yougoslavie et la question serbe*, Lausana, L'Age d'Homme-Institut Serbe de Lausanne.
- (1994): *L'effondrement de la Yougoslavie, positions d'un résistant*, Lausana, L'Age d'Homme.
- COZIC, Charles P. (ed.) (1994): *Nationalism and Ethnic Conflict*, San Diego (California), Greenhaven Press.
- CUEVA MERINO, Julio de la (2000): «"Si los curas y frailes supieran..."». La violencia anticlerical», en Santos JULIÁ (dir.): *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 191-234.

- DÁVILA, Sancho, y Julián PEMARTÍN (1938): *Hacia la Historia de la Falange. Primera contribución de Sevilla I, Jerez, Jerez Industrial.*
- DESCHNER, Karlheinz (1997): *Historia criminal del cristianismo*, Barcelona, Martínez Roca.
- DIMITRIJEVIC, Nenad (1999): «Words and Deaths: Serbian Nationalist Intellectuals», en Andras BOZOKI (ed.): *Intellectuals and Politics in Central Europe*, Budapest, Central European University, 119-148.
- DOMÍNGUEZ IRIBARREN, F. (2000): «La violencia nacionalista de ETA», en Santos JULIÁ (dir.): *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 327-364.
- DRAKULIC, Slavenka (1999): «Intellectuals as Bad Guys», *East European Politics and Societies*, 13 (2) (primavera), 271-277.
- DRIEU LA ROCHELLE, Pierre (1939): *Gilles*, París, Gallimard.
- DUNN, John (1993): *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge, Cambridge University Press (1ª ed., 1979).
- DURANDIN, Catherine (1994): *L'engagement des intellectuels à l'Est. Mémoires et analyses de Roumanie et de Hongrie*, París, L'Harmattan.
- ETTER, Philippe (1942): *Sens et mission de la Suisse*, Ginebra, Milieu du Monde.
- FAYE, Jean-Pierre (1974): *Los lenguajes totalitarios*, Madrid, Taurus.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1995): *La barbarie de ellos y de los nuestros*, Barcelona, Paidós.
- FETSCHER, Irving (1996): *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa.
- FONTANA, Josep (1994): *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica.
- FOXÁ, Agustín de (1938): *Madrid, de Corte a Checa*, s.l., Jerarquía.
- FREUD, Sigmund (1970): *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- GARCÍA PÉREZ (1925): *Patria*, Madrid, Prensa Nueva.
- GILBERT, Martin (1985): *The Holocaust*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- GILBERT, Paul (1998): *The Philosophy of Nationalism*, Boulder (Colorado), Westview Press.
- GILROY, Paul (2000): *Between Camps: Nations, Cultures and the Allure of Race*, Harmondsworth, Penguin.
- GIRARD, René (1973): *La violence et le sacré*, París, Grasset.
- (1982): *Le Bouc émissaire*, París, Grasset.
- GOLDHAGEN, Daniel Jonah (1997): *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus.
- GOLUBOVIC, Zagorka (1993): «Considérations sur la crise yougoslava des années quatre-vingt-dix», *Lignes*, 20 (septiembre), 30-44.
- GOMÁ, Isidro (1955): *Pastorales de la guerra de España*, Madrid, Rialp.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos (1998): *Acción española. Teología política y nacionalismo autoritario en España*, Madrid, Tecnos.

- GOODIN, Robert E. (1997): «Conventions and Conversions, or, Why Is Nationalism Sometimes so Nasty?», en Robert MCKIM y Jeff McMAHAN (eds.): *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 88-104.
- GOUREVITCH, Philip (1999): *Queremos informarle de que mañana seremos asesinados junto con nuestras familias*, Barcelona, Destino. [Sobre el genocidio de los Grandes Lagos].
- GRANADOS, Anastasio (1969): *El Cardenal Gomá, primado de España*, Madrid, Espasa Calpe.
- HALLIDAY, Fred (2000): «The Perils of Community: Reason and Unreason in Nationalist Ideology», *Nations and Nationalism*, 6 (2) (abril), 153-172.
- HAMILTON, Alastair (1971): *The Appeal of Fascism*, Nueva York, Avon.
- HARROWITZ, Nancy A. (1994): «Lombroso and the Logic of Intolerance», en N.A. HARROWITZ (ed.): *Tainted Greatness. Antisemitism and Cultural Heroes*, Filadelfia, Temple University Press, 109-126.
- HASTINGS, Adrian (1999): «Special Peoples», *Nations and Nationalism*, 5 (3) (julio), 381-396.
- HEIDEGGER, Martin (1982): *L'Autoaffirmation de l'Université allemande*, París, TER. [Más conocido como Discurso del Rectorado, leído en 1933].
- HERRNSTEIN, Richard J., y Charles MURRAY (1996): *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, Nueva York, Free Press.
- HERZL, Théodore (1989): *L'Etat des juifs*, París, La Découverte.
- HINTJENS, Helen M. (1999): «Explaining the 1994 Genocide in Rwanda», *Journal of Modern African Studies*, 37 (2) (junio), 241-286.
- HIRSCH, Herbert (1995): *Genocide and the Politics of Memory: Studying Death to Preserve Life*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- HITLER, Adolf (1989): *Mi lucha*, Barcelona, Dalmau Socías (1ª ed., 1925).
- HOBBSAWM, Eric H. (1993): «The New Thread to History», *The New York Review of Books*, 16/12/93, 62-64.
- HOFFMAN, Eva (2000): «The Uses of Hell», *The New York Review of Books*, 19/03/00, 19-23.
- HOSKING, G., y G. SCHÖPFLIN (eds.) (1997): *Myth and Nationhood*, Londres, Hurst and Company.
- INSTITUTO DE HISTORIA DEL PARTIDO (1969): *Breve historia de las actividades revolucionarias del camarada Kim Il Sung*, Pyongyang, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- JAKES, Milos (1987): «De la aceleración del progreso socio-económico», en S.V. TSUKASOV (dir.): *Respuesta de los comunistas al reto de la época*, Praga, Paz y Socialismo, 64-76.
- JAMES, William (1909): *Principios de Psicología*, Madrid.
- JUARISTI, Jon (1997): *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa Calpe.
- JUERGENSMEYER, Mark (2000): *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, University of California Press.

- JULIÁ, Santos (dir.) (2000): *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus.
- KALDOR, Mary (1999): *New & Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Stanford (California), Stanford University Press.
- KANTROWITZ, Stephen D. (2000): *Ben Tillman and the Reconstruction of White Supremacy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- KNJAZEV-ADAMOVIĆ, Svetlana (1994): «Les sauveurs à plume—Les sauveurs armés», *Les temps modernes*, 570-571 (verano), 105-109.
- KRAMER, Andrés M. (1974): *Chile: historia de una experiencia socialista*, Barcelona, Península.
- KRESTIC, Vasilije, y Kosta MIHAILOVIC (1996): *Mémoire de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts. Réponse aux critiques et aux calomnies*, Lausana, L'Age d'Homme.
- LAITIN, David D. (1993): *National Revivals and Violence*, Madrid, Fundación J. March (Working Papers, 49).
- LEBOR, Adam (1997): *Hitler's Secret Bankers. The Myth of Swiss Neutrality During the Holocaust*, Nueva Jersey, Carol.
- LEWIS, Bernard (1990): *Los Asesinos. Una secta radical del Islam*, Madrid, Mondadori.
- LICHTENBERG, G.C. (1990): *Aforismos*, Barcelona, Edhasa.
- LIEVEN, A. (1993): *The Baltic Revolution: Estonia, Latvia, Lithuania and the Path to Independence*, New Haven, Yale University Press.
- LOCKE, John (1980): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional (1ª ed., 1689).
- LÓPEZ-IBOR, Juan José (1960): *El español y su complejo de inferioridad*, Madrid, Rialp, 5ª ed.
- LORENZO ESPINOSA, Josemari (1998): «Los motivos de la violencia en la historia vasca contemporánea», *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 26, 271-276.
- MAEZTU, Ramiro de (1934): *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Fax.
- (1957): *Liquidación de la monarquía parlamentaria*, Madrid, Editora Nacional.
- (1959): *El nuevo tradicionalismo y la revolución social*, Madrid, Editora Nacional.
- (1960): *Antología*, Madrid, Doncel.
- MARTÍN BERISTAIN, Carlos, y Darío PÁEZ ROVIRA (2000): *Violencia, apoyo a las víctimas y reconstrucción social. Experiencias internacionales y el desafío vasco*, Madrid, Fundamentos.
- MATVEJEVIC, Predrag (1996): «Les ex-communistes», *Temps Modernes*, 51 (586) (enero-febrero), 35-57.
- MATZA, David (1981): *El proceso de desviación*, Madrid, Taurus.
- MAURRAS, Charles (1954): *Oeuvres capitales*, 4 vols., París, Flammarion.
- MAYER, Arno J. (2000): *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1965): *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC.

- MERKL, Peter (1975): *Political Violence under the Swastika: 581 Early Nazis*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- MERON, Gil (1999): «Israel's National Security and the Myth of Exceptionalism», *Political Science Quarterly*, 114 (3) (otoño), 409-434.
- MERTUS, Julie A. (1999): *Kosovo: How Myths and Truths Started a War*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press.
- MICHNIK, Adam (1997): «Dignity and Fear. A Letter to a Friend», en R. CAPLAN y J. FEFER (eds.): *Europe's New Nationalism*, Nueva York, Oxford University Press, 15-22.
- MILLER, Nicholas J. (2000): «The Children of Cain: Dobrica Cosic's Serbia», *East European Politics and Societies*, 14 (2) (primavera), 268-287.
- MILOSAVLJEVIC, Olivera (1998): «La Yougoslavie, un leurre?», en Nebojsa POPOV (ed.): *Radiographie d'un nationalisme. Les racines serbes du conflit yougoslave*, París, Éditions de l'Atelier, 63-91.
- MINK, L.O. (1978): «Narrative Form as Cognitive Instrument», en R.H. CANARY y H. KOZICK (eds.): *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, Madison, University of Wisconsin Press, 129-149.
- MINOW, Martha, y Richard J. GOLDSTONE (1999): *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History After Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon Press.
- MOORE, Barrington (2000): *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- MUGNY, Gabriel (1981): *El poder de las minorías*, Barcelona, Rol.
- NEKIPELOV, Victor (1980): *Institute of Fools. A Dissident's Memoir of his Detention in the Most Notorious Soviet Psychiatric Institution*, Nueva York, Farrar Straus Giroux.
- NOVICK, Peter (1999): *The Holocaust in American Life*, Nueva York, Houghton Mifflin.
- ONAINDIA, Mario (1995): *Carta abierta sobre los perjuicios que acarrear los prejuicios nacionalistas*, Barcelona, Península.
- ORENGA, J.B. (1941): *Contestaciones al cuestionario oficial de doctrina del movimiento*, Madrid, Magisterio Español.
- ORR, Akiva (1994): *Israel: Politics, Myths, and Identity Crises*, Boulder (Colorado), Pluto.
- ORWELL, George (1979): *1984*, Barcelona, Destino.
- ORTEGA Y GASSET, José (1982): *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*, Madrid, Espasa Calpe, 4ª ed.
- PARETO, Vilfredo (1966): *Forma y equilibrio sociales*, Madrid, Revista de Occidente.
- PARTNER, Peter (1997): *Holy Wars of Christianity and Islam*, Londres, Harper Collins.
- PEÑA SÁNCHEZ, Victoriano (1995): *Intelectuales y fascismo. La cultura italiana del 'ventennio fascista' y su repercusión en España*, Granada, Universidad de Granada.
- POLIAKOV, Léon (1987a): *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Bruselas, Complexe (1ª ed., 1971).

- (1987b): *Auschwitz: Documentos y testimonios del genocidio nazi*, Barcelona, Orbis (1ª ed., 1964).
- POPOV, Nebojsa (ed.) (1998): *Radiographie d'un nationalisme. Les racines serbes du conflit yougoslave*, París, Éditions de l'Atelier.
- PRIMO DE RIVERA, José Antonio (1939): *Obras completas I. Discursos fundamentales y otros discursos de propaganda*, Barcelona, Ediciones F.E.
- PRIMORATZ, Igor (1999): «Israel and the War in the Balkans», *Mediterranean Politics*, 4 (1) (primavera), 79-94.
- RAMET, Sabrina P. (1996): *Balkan Babel. The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to Ethnic War*, Boulder (Colorado), Westview Press.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (2000): *España como nación*, Barcelona, Planeta.
- REPORTERS SANS FRONTIÈRES (1995): *Les Médias de la haine*, París, La Découverte.
- ROBINS, Robert S., y Jerrold M. POST (1997): *Political Paranoia. The Psychopolitics of Hatred*, New Haven, Yale University Press.
- RODRÍGUEZ, María Luisa (1981): *El cardenal Gomá y la Guerra de España. Aspectos de la gestión pública del Primado 1936-1939*, Madrid, CSIC.
- RODRÍGUEZ, Teodoro (1941): *Así es España y así la Antiespaña*, Madrid, Juan Bravo.
- RONEN, Dov (1997): *The Challenge of Ethnic Conflict. Democracy and Self-Determination in Central Europe*, Londres-Portland, Frank Cass.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1986): *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid, Alianza Editorial.
- SCHANK, Roger C. (1990): *Tell me a Story*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- SCHELER, Max (1970): *L'homme du ressentiment*, París, Gallimard.
- SEGEV, Tom (2000): *One Palestine, Complete Jews and Arabs Under the British Mandate*, Nueva York, Metropolitan.
- SELLS, Michael (1996): *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley, University of California Press.
- SHARKANSKY, Ira (1999): «The Promised Land of the Chosen People is not all that Distinctive: On the Value of Comparison», *Israel Affairs*, 5 (2-3) (primavera-verano), 279-292.
- SMITH, Anthony D. (1997): «The Golden Age and National Renewal», en G. HOSKING y G. SCHÖPFLIN (eds.) (1997): *Myth and Nationhood*, Londres, Hurst and Company, 36-59.
- (1999): «Sacred territories and national conflict», *Israel Affairs*, 5 (4) (verano), 13-31.
- SMITH, Rogers M. (1997): *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History*, New Haven, Yale University Press.
- SNYDER, Louis L. (1978): *Roots of German Nationalism. The Sources of Political and Cultural Identity 1815-1976*, Nueva York, Barnes & Noble.
- SOREL, Georges (1976): *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial.
- STAUB, Erbin (1992): *The Roots of Evil. The Origins of Genocide and Other Group Violence*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.

- STERN, Fritz (1974): *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press.
- STERNHELL, Zeev (1996): *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- STEVANOVIC, Vidosav (1993): *La neige et les chiens*, París, Belfond.
- SUÑER, Enrique (1937): *Los intelectuales y la tragedia española*, Burgos, Editorial Española.
- TAIBO, Carlos (1996): *Veinticinco preguntas sobre los conflictos yugoslavos*, Bilbao, Bakeaz (Cuadernos Bakeaz, 1).
- *Diez preguntas sobre el conflicto de Kosova*, Bilbao, Bakeaz (Cuadernos Bakeaz, 34).
- TAJFEL, Henri (1981): *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TESTER, Keith (1990): «The Uses of Error: The Collapse of "Really Existing Socialism"», *Telos*, 83 (primavera), 151-161.
- TEVETH, Shabtai (1987): *Ben Gurion: The Burning Ground, 1886-1948*, Boston, Houghton Mifflin.
- THORNHILL, Randy, y Craig T. PALMER (2000): *A Natural History of Rape: Biological Basis of Sexual Coercion*, Massachusetts, MIT Press.
- TIMERMAN, Jacobo (1984): *Israel: la guerra más larga*, Barcelona, Muchnik.
- TISMANEANU, Vladimir (1998): *Fantasies of Salvation. Democracy, Nationalism and Myth in Post-communist Europe*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel, y otros (1989): *La Guerra Civil española 50 años después*, Barcelona, Labor, 3ª ed.
- UVIN, Peter (1999): «Ethnicity and Power in Burundi and Rwanda. Different Paths to Mass Violence», *Comparative Politics*, 31 (3) (abril), 253-271.
- VERDERY, Katherine (1991): *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceacescu's Romania*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.
- VERDÈS-LEROUX, Jeannine (1996): *Refus et Violences*, París, Gallimard. [Sobre los colaboracionistas en Francia].
- VIDAL, Dominique (1998): *Le Péché originel d'Israel, l'expulsion des Palestiniens revisitée par les «nouveaux historiens» israéliens*, París, Éditions de l'Atelier.
- VOLKAN, Vamik D. (1998): *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Boulder (Colorado), Westview Press.
- WACHTEL, Andrew B. (1998): *Making a Nation, Breaking a Nation. Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*, Stanford (California), Stanford University Press.
- WEINBERG, Albert K. (1935): *Manifest Destiny*, Baltimore (Maryland), Johns Hopkins University Press.
- WEST, Rebecca (1969): *Black Lamb and Grey Falcon. A Journey Through Yugoslavia*, Harmondsworth, Penguin (1ª ed., 1940).

*Constitución del sujeto  
nacional, economía de las  
emociones y banalización  
de la violencia  
Perspectivas sobre el  
etnorradicalismo vasco*

---

En los países occidentales en los que el pluralismo es parte central del sistema político, las actitudes ante los actos de violencia son globalmente negativas. En los contextos que conocen la realidad de una violencia ideológicamente motivada, ésta debe proveerse de un arsenal de argumentos tendentes a blindarla del rechazo social. Este trabajo trata de esclarecer algunos de los mecanismos que están en la base de la indulgencia con las acciones violentas.

Se agrupan en dos apartados: los que tienen que ver con las creencias y los relativos a los afectos. El núcleo de los primeros está formado por un relato antagonístico, constituido según el género histórico, que determina, a la vez, una comunidad discursiva y un sujeto soberano; a ambos corresponde, en consecuencia, la titularidad exclusiva sobre los bienes materiales y jurídicos en juego. Este corpus de creencias tiene la particularidad, propia de los sistemas cerrados, de resultar impermeable a la crítica. El segundo apartado describe un patrón de emociones negativas, derivadas de la interpretación del contexto desde las claves del relato constituyente, que, en virtud de ciertos procesos de psicología grupal, se convierten en capital simbólico, en títulos intercambiables por derechos. La afectividad desplaza a los criterios de racionalidad cuando la cohesión del grupo se convierte en prioridad. Las emociones dan lugar a secuencias de hostilidad que, con la ayuda de ciertos elementos del contexto, alientan el paso a la acción. La identidad social y el pensamiento grupal reducen la capacidad de juicio de los individuos e

incitan a la aceptación acrítica de las normas de grupo, eliminando la oposición abierta a la violencia y a sus justificaciones. Como sucede en el plano cognitivo, se generan mecanismos de inmunidad que protegen la autoimagen del grupo. De forma simultánea, hay un refuerzo cruzado entre cogniciones y emociones. La comunidad discursiva deviene en comunidad normativa. El resultado es la neutralización de la conciencia moral, condición necesaria para el despliegue de actitudes permisivas con la violencia. Pese al relente esencialista del relato constituyente, el conjunto de procesos está motivado, en primer orden, por factores sociológicos relativos a los intereses de los actores. Subrayar la determinación social de creencias y emociones se me antoja requisito ineludible para educar en actitudes congruentes con la dignidad de los seres humanos, mientras que la exploración de los procesos que favorecen la condescendencia con las conductas de hostilidad proporciona, como contrapunto, pautas más precisas para actuar en tal dirección.

## INTRODUCCIÓN

Cabe distinguir dos maneras de enfocar la educación para la paz. En una de ellas, la paz constituye el asunto y el objeto principal, mientras que en la otra, ésta es sólo un modo de examinar los procesos de la vida colectiva. El presente trabajo se apunta a la segunda perspectiva, conforme a la cual se describe un itinerario por tres ámbitos estrechamente relacionados con el despliegue y el mantenimiento de la violencia —el del discurso, el de las emociones y el de la conciencia moral—, con el fin de ilustrar, de forma implícita, lo que bien podría denominarse un perfil de hábitos mentales saludables. Un segundo rasgo del enfoque que contienen estas páginas es su ajuste a la variante negativa en la educación en valores: lo que el lector tendrá ante sí es un cuadro de las etapas que preceden a la violencia y que, eventualmente, desembocan en ella, frente a la variante positiva, la cual pone el énfasis en los derechos humanos, así como en los valores y en las actitudes conducentes a los mismos.

Procede, a continuación, esbozar ciertos atributos de la violencia que sirven de inspiración para los apartados siguientes:

- Desde el punto de vista moral, la violencia se despliega en dos direcciones: atropella los bienes jurídicos supremos de quienes son sus víctimas, como la vida o la integridad personal, pero, a la vez, deshumaniza el entorno cercano y remoto de quienes la ejercitan, favoreciendo la elaboración de justificaciones *ante y*, sobre todo, *ex post*, que contribuyen a mantener orientaciones incompatibles con los valores morales.
- El rasgo determinante de la violencia política, como en el caso que nos ocupa, es su hiperracionalización. La violencia adquiere sentido (queda legitimada), como ha señalado Apter, cuando los hechos —atentados, extorsiones, persecución,

cócteles molotov, carteles denunciadores...— son interpretados desde unas convenciones o parámetros retóricos establecidos por «comunidades discursivas», en frase que hace eco a las «comunidades imaginadas» de Anderson (Apter, 1997: 3). La violencia, a su vez, segrega su propia racionalidad; los actores responsables imponen su visión a una parte de la sociedad, con frecuencia en su nombre.

- Cuando esas convenciones gozan del beneplácito de una parte significativa o influyente del cuerpo social (y no hay que pasar por alto que la violencia tiene capacidad autónoma de ejercer influencia), las acciones violentas no sólo son comprendidas, sino que se refrendan y retroalimentan, generando mecanismos de inmunización.
- Las construcciones retóricas producidas no están dirigidas a los *outsiders* (a los que no se tiene interés en convencer), sino a los propios seguidores y simpatizantes, con objeto de mantener la cohesión grupal. Igualmente, muchos actos públicos, como mítines, manifestaciones y otras formas de protesta, tienen el objeto de confirmar estas narrativas (Casquette, 2003).
- Los mecanismos de inmunización hacia los miembros del endogrupo (que no dejan otra vía que la de la salida, en el esquema de Hirschman), y la desautorización de los de fuera, tornan terriblemente difícil la crítica de los supuestos discursivos.

Toca el turno, en tercer lugar, a una referencia de orden epistemológico, relativa a los paradigmas de uso en las ciencias sociales. Desde hace una década, las ciencias humanas y sociales atribuyen una mayor relevancia, en sus esquemas explicativos, a los elementos inmateriales y otorgan carta de naturaleza a variables que habían desatendido los enfoques estructuralistas y marxistas. Es lo que se conoce como giro culturalista y que, acaso, tiene en la obra *El choque de las civilizaciones*, de Huntington, su expresión inaugural más conocida. Un aspecto estrechamente relacionado con ello es el resurgimiento, en muchas partes del mundo, de movimientos religiosos o parareligiosos fundamentalistas, por lo que se habla también de un giro «neorreligioso». Estas transformaciones han afectado, con profundidad, tanto a las formulaciones programáticas como a la acción colectiva relacionada con la violencia. Desde la óptica marxista, la acción tiene una finalidad transformadora en el camino de la emancipación, mientras que el modelo religioso se articula en torno al esquema de la redención. Aquí, los textos son sagrados y sólo los ele-

gidos pueden desvelar la lógica subyacente, interpretando los signos de los tiempos. La conversión de una parte de las elites yugoslavas de la ortodoxia comunista a un etnonacionalismo esencialista, preñado de invocaciones a la redención-revanche, a partir de textos fetiches como el *Mémemorandum*, sirve de ilustración paradigmática.<sup>1</sup> En este nuevo esquema hay dogmas canónicos que cuajan en discursos, articulan comunidades y, en su caso, avalan las prácticas violentas, a la vez que son correspondientemente validados por éstas.

En consonancia con tales reflexiones, son muchos los estudiosos que entienden que «los aspectos culturales, ideológicos y éticos del combate contra el terrorismo son tan importantes como los policiales, políticos y jurídicos» (Martínez Gorriarán, 1998: 114) y que, en consecuencia, para terminar con ETA hay que deslegitimar su discurso (Arregui, *El País*, 20/05/02). Datos de las encuestas revelan que tales consideraciones no van descaminadas. Así, el estudio del Gobierno vasco «Juventud Vasca 2000» refleja que los jóvenes de esta comunidad autónoma son más permisivos con el terrorismo que con la violencia en la pareja, las agresiones físicas a niños o el maltrato a los animales. La estrecha relación entre violencia (innombrada) y discurso se hace patente en las palabras de la compañera de un preso:

Quando pienso en mi marido, no pienso en lo que ha hecho, porque yo sé por qué lo ha hecho. Además, son personas de lo más altruistas, de lo más generosas y cariñosas, las más queridas en la familia y por la gente que las conoce. Mi compañero es el ojito derecho de su madre. Además, los que le conocen saben cómo es, lo generoso que es, lo maravilloso que es con todo el mundo; y no piensas en que

1. Un diputado de HB describe, en términos poco usuales, un proceso equivalente experimentado por la izquierda vasca: «Cuando en los 70 decíamos luchar en nombre de la revolución y del socialismo, ello se inscribía en el espíritu del tiempo de una época. [Con la crisis de las ideologías] no nos quedaba otro proyecto que un nacionalismo seco y a veces altanero, en el que hasta nosotros mismos teníamos dificultades para reconocernos» (citado en Aubenas, 2001). En su diario, Dolores González Katarain, *Yoyes*, se refiere varias veces a este proceso paralelo de etnificación y des-socialización de la izquierda *abertzale*, que podría interpretarse como un tránsito desde el «modelo del intercambio violento» al «modelo del discurso invertido» (Apter, 1997: 15). De forma análoga, se habría operado una metamorfosis de la categoría de capital cultural, asociado a la clase social (Bourdieu), en capital simbólico, asociado a la comunidad étnica; el primero estaría al servicio de la reproducción de la desigualdad vertical, mientras que el segundo serviría a los fines de una estratificación horizontal, valga el oxímoron, y adscriptiva. Justifico este excursus en el protagonismo que desempeña el nacionalismo radical en la producción simbólica.



haya podido hacer lo que ha hecho porque sí. Sabes que hay una motivación muy fuerte para que haya podido hacer eso (citado en Medem, 2003: 633).

Queda, para cerrar la introducción, apuntar el guión de mi relato. El recorrido por los prolegómenos de la violencia comienza por el análisis del discurso —plano cognitivo—, se detiene en las emociones, en tanto que recompensa psicológica extraída de la pertenencia grupal —plano afectivo— y termina en el territorio de la ética, el de la justificación de los actos. Entiendo las emociones como una variable intermedia, hasta donde sé, menos tratada que las otras dos; sin embargo, su poder explicativo es enorme, hasta el punto de que el etnonacionalismo, en su fase activada, podría muy bien definirse como una ingeniería de las emociones. El objetivo es determinar qué clase de elaboraciones compartidas acerca de la realidad social, mediatizadas por categorizaciones sociales, llevan a un clima en el que un grupo numeroso e influyente de personas se percibe en conflicto con otro. Como ya he señalado, voy a abordar dos tipos de representaciones: las referidas a las creencias, por un lado, y a los afectos, por el otro. Cabe añadir que ambas variables constituyen elementos recurrentes en la socialización política que alumbró a la conciencia nacionalista. No se les presupone el estatus de condición suficiente para la violencia política, sino el más limitado de condición necesaria para que ésta no desaparezca una vez implantada. En cualquier caso, y como prueba del fuerte condicionamiento social de ambas, es importante señalar que los fenómenos vinculados a las identidades colectivas, entre los que se incluyen las creencias y los afectos, mantienen una estrecha dependencia de los compromisos entre intereses de los actores individuales (Oriol, 1989: 37).

## DE LA ONTOLOGÍA A LA TITULARIDAD

... y esa metafísica primaria que es la mitología.  
N. Basterretxea (*El Correo*, 21/12/03).

La historia, sin embargo, no es el pasado. El pasado es siempre una ideología manufacturada con el objetivo de controlar a los individuos, motivar a las sociedades o inspirar a las clases. Nada ha sido tan corruptamente usado como los conceptos de pasado.  
J.H. Plumb (*The Death of the Past*, 1969: 17).

La ubicuidad de ciertos lugares comunes da fe de la existencia de un relato canónico que viene a definir la línea ortodoxa en la interpreta-

ción de quienes se consideran miembros indiscutidos del grupo. En muy pocas palabras resume dicha interpretación una carta al director, publicada con motivo del aniversario de Sabino Arana:

Llegó él y, con ese don providencial de los elegidos, y el inquebrantable apoyo de su hermano Luis, intuyó, descubrió y profundizó hasta la médula en el alma de su pueblo, para proclamar la verdad, históricamente irrefutable, del legítimo derecho de Euskadi a la libertad [...]. Ofreció su inteligencia y su vida para mostrarnos la despótica vulneración de los derechos de la nación vasca, y poner en pie a un pueblo con la identidad perdida y el alma arrodillada (*Gara*, 04/12/02).

## La hipóstasis primordial

Ahí están los ingredientes del modelo redentor: la culpa, el Mesías, la revelación, la salvación... Hay, sin embargo, una diferencia de matiz —en la línea de la revisión que vivió la doctrina nacionalista en los años sesenta, con el fin de depurarla de sus componentes racistas y explícitamente religiosos—; ahora, el atropello ocupa el lugar de la culpa. La noción es tan primordial, que bien podría atribuírsele el estatuto de hipóstasis fundacional de la ontología nacionalista vasca. Si la noción de hipóstasis subraya un rasgo del contenido, esto es, el de su carácter de realidad prístina y radical, desde el aspecto formal cabría hablar de una red metafórica que opera como centro de una constelación semántica difusa, que impone su estructura y confiere significación a la pluralidad de situaciones (Lacokff y Johnson, 1986). ¿De qué se trata? Frente a quienes se quedan prendidos en las telarañas de las apariencias, los exégetas autorizados proclaman que la realidad suprema es un conflicto originario e irreductible del cual deriva todo, también la violencia actual; la realidad de la nación asediada. El carácter medular del conflicto viene sancionado, además de por el empaque sustancial y entitativo que su mera locución irradia, por los calificativos que a menudo le sirven de guarnición: es la raíz, el motivo de fondo, la clave, el problema cardinal, el dato originario, la médula:

La fundación de un partido nacionalista presume la existencia de un problema nacional. Porque sin un problema nacional es inexplicable la existencia de un partido nacionalista. Y un problema nacional se define, entre otras cosas, por la conciencia de una nación impedida por la fuerza. Ahí tenemos el origen de la violencia. Es decir, la violencia originaria. La violencia inicial. [...] Desde este punto de

vista, ETA se habría limitado a poner en acto lo que ya estaba en potencia desde la fundación. [...] Yo creo que los miembros actuales de ETA, o los jóvenes que participan en la kale borroka [lucha callejera], tienen básicamente la misma conciencia de pertenecer a un pueblo ocupado y a una nación impedida, que tenían los nacionalistas de la época de Arana, que tuvieron los aberri y los mendigoizales, que sintieron los gudarís derrotados en el 37 o que soportaron luego los resistentes bajo el franquismo. La violencia en Euskal Herria [...] es un problema grave. Pero no es el problema principal, sino una de las consecuencias del problema principal (Lorenzo Espinosa, 1998: 271-276).

La historia entera (34 veces aparece esta noción en las apenas seis páginas del artículo citado), y cada presente, aparecen como la epifanía de esa premisa fundacional. Uno de los firmantes del Pacto de Lizarra, Javier Madrazo, nominalmente no nacionalista, afirmó: «El pacto no era un experimento nacionalista, sólo queríamos reconocer que hay un conflicto de naturaleza política» (*El País*, 08/05/01), y según el portavoz del PNV, Joseba Egibar: «hay dos pueblos y dos soberanías en colisión» (*El País*, 08/09/01). Cada acontecimiento singular, del más nimio al más trascendente, es interpretado a la luz de la metáfora fundadora. Así, una condena por participar en la *kale borroka* (lucha callejera) «pone de manifiesto el carácter opresor del estado español» (citado en Aubenas, 2001), y la detención de miembros de ETA merece este veredicto, embebido de esencialismo, de Olaso: «No hay hechos ni palabras nuevas, así que la próxima vez serán otros los nombres, e idénticas las palabras y felicitaciones» (*Gara*, 10/12/03). Los testimonios que avalan la tesis de la centralidad del conflicto en el argumentario nacionalista son abundantes y bien conocidos; por ello, en lugar de engrosar la lista de ejemplos, me limito a tomar prestada una recapitulación:

Es uso común en la prensa vasca (y no sólo en ella) la mención al *contencioso* vasco con el Estado español, y común la explicación de que ETA es expresión de tal enfrentamiento. ETA supone la reacción vasca a la dictadura franquista (¿es decir, española?) contra Euskadi. A partir de ahí, no es infrecuente enriquecer los datos que ilustran el abolengo de tal «contencioso», recordando la secular resistencia de un pueblo que ha hecho (y perdido) tres guerras entre 1833 y 1937, y considerando a «nuestros gudarís de hoy» continuadores de un enfrentamiento que tiene en Tomás Zumalacárregui su primer líder. La memoria liberal y la socialista han desaparecido (como, por otra parte, y por razones distintas, han desaparecido la memoria carlista y la franquista), y la interpretación nacionalista de la historia impone su

ortodoxia con una generalidad que nunca ha tenido, y a pesar de que sepamos tantos que es una tradición inventada (Corcuera, 1994: 21-22).

El primer corolario que se desprende del axioma del conflicto es el siguiente: la geometría de las relaciones sociales debe acomodarse al molde antagonista. En virtud de la hipóstasis canónica, el complejo mundo de las interacciones queda reducido, por un lado, a un número muy limitado de actores y, por otro, a un único modelo de relación. La frase «me da más miedo España que ETA», pronunciada por un destacado militante nacionalista (citado en Martínez Gorriarán, 1998: 112), ilustra ambos aspectos. Veamos ahora otros ejemplos. En la reunión del EBB, Euzkadi Buru Batzar (Comisión Ejecutiva del PNV), celebrada el 10 de marzo de 1979, algunos dirigentes opinaban que el partido debía radicalizarse, tomar conciencia de que «somos un Estado en lucha con otro que es muy superior» y evitar «caer en el error de confundir a nuestro mayor enemigo, que no es HB ni ETA, sino Madrid» (Pablo, Mees y Rodríguez, 2001: 369). Acontecimientos a primera vista inocentes adquieren profundidad cuando son interpretados a la luz de la metáfora pregnante. «Llevo 20 años en esto —asegura Xabier Arzalluz—, y el apaleamiento por una razón o por otra suele ser trimestral» (*El País*, 17/05/98).<sup>2</sup> El modelo antagonista se ve obligado a conformar a las dos partes, pero presta particular atención al enemigo. La retórica agónica es asimétrica: para Arnaldo Otegi, ellos, los de fuera, son fascistas, genocidas, franquistas empeñados en «aniquilarnos» y en «borrar las señas de identidad del pueblo vasco» (*El Diario Montañés*, 25/08/02). Conflicto secular y antagonismo van a la par: «Los fascistas españoles son tan obtusos mentales que piensan que, después de dos siglos de presión y represión, van a aniquilar las ansias de libertad del pueblo vasco», dice también Otegi (*Gara*, 28/08/02).<sup>3</sup> Si el guión antagonista dibuja a unos como represores, el otro polo será obligatoriamente el de los

2. En un mitin organizado con motivo del 107 aniversario de la fundación del PNV, el propio Arzalluz aprovechaba para sentar doctrina sobre tres asuntos entonces de actualidad (la petición de escolta para el cura de Maruri, la marcha al extranjero del catedrático Francisco Llera y la resolución judicial que concedía a Edurne Uriarte la cátedra que ésta disputaba con otro candidato del nacionalismo radical): «Aprovechan todo para crear un ambiente y desprestigiarnos... No tengáis claro que no vayamos a volver a la época de la incautación de batzokis [sedes del PNV] o nos metan el estado de excepción» (*El País*, 01/08/02).
3. So riesgo de aburrir al lector, me atrevo a hacer hincapié, una vez más, en las afinidades retóricas. En el comunicado emitido con motivo de la conmemo-

reprimidos, el de los perseguidos o, con más carga semántica, el de los «represaliados», en referencia, como representación prototípica de la comunidad sufriente, a los presos.

Podría alegarse que no es de recibo mezclar el punto de vista del nacionalismo democrático con el de quienes no condenan la violencia o con el de los que directamente la ejercen. Frente a tal objeción —para el ámbito del discurso que aquí interesa no hablo de otros—, basta señalar que el tenor de los contenidos revela un inequívoco parecido familiar. Desde posiciones cercanas al nacionalismo se ha constatado la continuidad entre el nacionalismo fundacional de S. Arana y el nacionalismo criminal de ETA (Jáuregui, 1997), y entre el terrorismo y el «totalitarismo conceptual» del nacionalismo (Arregi, 1996: 135). A esta relación de continuidad en el discurso se uniría una complementariedad expresada en la división del trabajo, según la cual, unos elaboran argumentos persuasivos y otros ejercen presión a través de la violencia que aquéllos amparan.<sup>4</sup>

---

ración del Aberri Eguna (Día de la Patria) de 2002, ETA afirma que Euskal Herria sufre un «estado de excepción» (véase el texto de Arzalluz mencionado en la nota anterior) y lamenta que «habrá quien deje a un lado en sus mensajes la clave del conflicto» y la reduzca a «la desaparición de los sujetos que son consecuencia del mismo». Y añade: «Están tuertos los que basan la paz en el alto el fuego de ETA [Otegi habla de obtusos para el mismo asunto], y bizcos los que piensan que la paz vendrá por sí sola. [...] El alto el fuego no es el fenómeno que traerá la paz a Euskal Herria; será la consecuencia de encontrar una salida para el motivo de fondo, de asentar las bases para desarrollar un proyecto político» (*Gara*, 31/03/02). También Juan María Atutxa expresa su querencia por la metáfora de la raíz: «[Imaginen] una situación en la que se pudiera meter en un gran barco a todos los encarcelados, a todos los próximos al mundo de la violencia, a todos sus votantes, a todos los huidos a otros países, a toda la organización terrorista y llevarlo a alta mar y hundir el barco [sic]... No habremos resuelto el problema; habremos conseguido talar el árbol a ras de suelo, pero las raíces van a quedar dentro» (*El País*, 15/12/03).

4. «No conozco ningún pueblo que haya alcanzado su liberación sin que unos arreen y otros discutan. [...] Unos sacuden el árbol, pero sin romperlo, para que caigan las nueces, y otros las recogen para repartirlas» (citado en Gurruchaga y San Sebastián, 2000: 65). Lo que hizo saliente esta declaración fue la fuerza de la vistosidad de la metáfora, pero la sustancia había sido expresada con reiteración y era, ya en 1989, lugar común entre los analistas, como muestra esta aseveración recogida en un congreso promovido por el Gobierno vasco: «Que lo reconozcan o no, el conjunto de las formaciones nacionalistas vascas cuenta con este capital de violencia en el momento de presionar al gobierno español para obtener más autonomía o el derecho de autodeterminación» (Jaureguiberry, 1989: 361).

## Autodesignación del sujeto soberano

Estas creencias básicas delimitan una comunidad de discurso. Por su parte, la pertenencia viene determinada por el tipo de convenciones a las que uno se adscribe. Es la comunión en estos dogmas básicos la que establece la divisoria en la arena social, porque, en palabras de Arana, «no hay unión sin unidad de doctrina» (*Baserritarra*, 08/08/1897). Tal y como se desprende de las afirmaciones del fundador del PNV, la doctrina crea dos comunidades antagónicas:

No somos nosotros solos los que estamos en nuestra desgraciada Patria. También están ellos. [...] ¿Quiénes son ellos? [...] Los malos bizcainos; los que forman en los distintos partidos de España y fraternizan con los maketos; los que han olvidado la tradición bizcaina y hacen causa común con los enemigos de nuestros antepasados; [...] los que han apostado de la fe de nuestros padres y han trocado sus costumbres por las extrañas; los que deshonran su apellido y la sangre de sus venas, y se enlazan con el extranjero que vertió la de nuestros padres; los que, no contentos con extranjerizarse ellos mismos y ser desleales hijos de su Patria, embaucan con mentido fuerismo a sus paisanos, haciéndoles enemigos de sus propios hogares y familias; en una palabra, los bizcainos espurios que nosotros llamamos *maketófilos* o *españolistas*; esto es, amigos de los españoles; éstos son ellos (Sabino Arana, *Baserritarra*, 24/04/1895 y 12/05/1895).

La necesidad de marcar la divisoria, que asigna a cada cual la comunidad que le corresponde, no ha perdido vigencia: «A diario se nos imponen los valores extranjeros de la cultura francesa y española desde medios, asociaciones e instituciones que se disfrazan del prefijo “vasco”» (Comunicado de ETA, 25/09/02). El adjudicar lugares es una tarea prioritaria de quienes están convencidos de ser los titulares natos y, por lo mismo, exclusivos. Así se expresa el líder sindical de ELA, José Elorrieta, en un mitin celebrado en Gernika: «Entre los que estamos y no están aquí hay una diferencia fundamental: para nosotros, la soberanía reside en el pueblo vasco [...] nosotros representamos a la mayoría [...] nuestro gran desafío es convertir esta fundamental coincidencia en algo operativo» (*El Diario Vasco*, 19/10/97). A la asimetría del antagonismo le hace eco, en este contexto, la asimetría de la legitimidad. El mensaje de Elorrieta adquiere relieve desde una mirada retrospectiva. Constituye, seguramente, un salto cualitativo en la secuencia argumental. Veamos algunos hitos más. «Los nacionalistas somos los vascos de verdad... Los nacionalistas somos vascos no sometidos a ninguna voluntad ajena.

[...] Ésa es la diferencia entre vascos: los que no se dejan mandar desde fuera y los que sí se dejan» (Arzalluz, *El País*, 18/05/98). Basante antes de que irrumpiera en escena el Plan Ibarretxe, el líder de Euskal Herriarrok (EH), Arnaldo Otegi, sacaba las consecuencias de la geometría antagonista y recordaba a los otros dos partidos nacionalistas, PNV y EA, el desafío del dirigente de ELA: «O se está con la izquierda independentista construyendo un nuevo marco político, o se está en el Congreso de Madrid defendiendo el marco que defienden los unionistas de este país» (*El País*, 21/02/00).<sup>5</sup> Que no haya un *locus tertius* es, a la vez, una necesidad lógica y una evidencia fáctica: ETA justificó el asesinato de Ernest Lluch sosteniendo que el político catalán buscaba «estrechar lazos entre el PSOE y el PNV, para arrastrar a éste a una colaboración decidida con el Estado», y calificó a los vascos que defendían a Lluch como víctimas del «síndrome del colonizado» (*El País*, 16/01/01); también aseguró haber matado a Yoyes por «colaboradora [...] y traidora al proceso de liberación que el pueblo trabajador vasco lleva a cabo» (Comunicado de ETA, 11/09/86). La metáfora fundacional impone un foso sociológico que la realidad debe confirmar; y como manifestó aquel dirigente estalinista tan imitado, si los hechos no se ajustan a las predicciones, tanto peor para los hechos. El esfuerzo de Dolores González Katarain, *Yoyes*, por aclarar que ella no era oponente ni traidora fue dramáticamente frustrado, como acaso ella misma llegó a prever cuando constató la penetración de la metáfora: «ven enemigos por todas partes» (Garmendia Lasa y otros, 1987: 192, 196).<sup>6</sup>

Si la rejilla del antagonismo predispone a una visión de la realidad social en términos de relaciones hostiles, no por ello elimina por completo las alternativas de la negociación y el compromiso. He hablado hasta ahora del conflicto sin atender a las diferentes acep-

5. El mismo político propone una lista nacionalista común para las elecciones legislativas españolas de 2004, desde el convencimiento de que los integrantes de dicha candidatura representarían la «interlocución nacional del pueblo vasco» (*El Correo*, 30/12/03). En esta dirección apunta el plázet que ELA y LAB dan al comunicado en el que ETA transmite su apoyo a la lista única (*El Mundo*, 31/12/03).

6. La propia Yoyes establece una conexión entre la matriz antagonista y el militarismo; no en vano, y siguiendo el modelo interpretativo de Lacoff y Johnson, la guerra es el prototipo de conflicto. Así se expresa ella: «El militarismo ha caído [¿calado?] tan hondo en algunos sectores vascos que convierten en instrumento bélico cualquier cosa para acusar, estigmatizar y reivindicar como propios u opuestos los elementos más simples de la vida individual y colectiva (personas, música, lengua, arte...)» (1987: 207).

ciones del término. Desde el propio ámbito de la educación para la paz, por ejemplo, abundan los trabajos que entienden el conflicto de una manera positiva. No lejos de esa línea, el catedrático de Ciencias Políticas de la Universidad del País Vasco Pedro Ibarra asevera, en el año 2003, que el problema del País Vasco «no es el conflicto, sino la anormalidad que impide su resolución». No obstante, y con todo, en mi opinión es la acepción negativa la que prima en el imaginario popular, porque lo que resulta determinante es, precisamente, la naturaleza del conflicto (no en vano, el término lucha aparece con no menor frecuencia en el léxico radical). Se ha convertido en clásica la distinción de A. Hirschman entre conflictos divisibles e indivisibles. Los primeros tienen que ver con la división de algún bien, son conflictos de interés, admiten grados y resultan, en consecuencia, negociables. Los segundos son del tipo: todo o nada, esto o lo otro; no admiten grados ni se prestan a la negociación. Los conflictos que se formulan en términos de identidad son de esta segunda naturaleza, y la ya amplia literatura, a pesar de su relativa aparición reciente como objeto de estudio, es inequívoca sobre los desenlaces. Mary Kaldor lo ha expresado de modo taxativo: «No es posible una solución a largo plazo dentro de la plantilla de la política de identidad» (1999: 9).

Ahora bien, lo que observamos en una parte significativa del nacionalismo vasco es una deriva, cada vez más vertiginosa, hacia formulaciones identitarias y esencialistas. La conversión al etnicismo de la izquierda radical —que en ese afán de progresismo *atrapalotodo* sigue manteniendo una etiqueta devenida irreconocible— y el recelo manifestado por el nacionalismo moderado tras las grandes movilizaciones contra ETA no son probablemente ajenos al proceso. Existen pocas fórmulas más expresivas de una política de identidad que la de «ser para decidir», la cual sazona la semántica nacionalista de forma transversal desde hace algún tiempo y sirve de lema al Plan Ibarretxe. Planteados en estos términos, los contenciosos habituales de la vida política adquieren una dimensión trascendente, esto es, los diferendos de la agenda se interpretan como síntomas o emanaciones del mal radical e innegociable: la negación del ser, el delito de lesa ontología. Dice el ex lehendakari J.A. Ardanza: «Quiero una Euskal Herria donde nuestra identidad como vascos esté garantizada, esté asegurada» (citado en Medem, 2003: 353). La formulación, en su generalidad, no tiene nada de particular y resulta plenamente aceptable; es más, insiste en el respeto a las ideas de los demás para hacer una Euskadi «cohesionada y solidaria». El escollo aparece cuando se trata de materializar el deseo, teniendo en cuenta la desigual distri-

bución de legitimidad en función de la pertenencia; así se expresa Ardanza: «En esa Euskal Herria mía soñada hay un principio básico que tendría que respetarse: los vascos nunca hemos estado dispuestos a que nos manden otros, a que nos gobierne otro. Por tanto, quiero que seamos nosotros quienes nos gobernemos a nosotros mismos. Eso para empezar». Para empezar, porque... ¿quién puede establecer una lista cerrada de los requisitos que definen a una «identidad garantizada y asegurada»? Y a continuación, ¿quiénes somos nosotros? ¿Y los otros? La enjundia de la expresión tiene que ver con su triple condición de abierta (indeterminada), tautológica e indivisible. En la doctrina de ETA lo vemos claro: «Los ciudadanos vascos tenemos que conseguir el derecho de Autodeterminación: el derecho a decidir y llevar adelante lo que queramos. Y en toda Euskal Herria y para todos los vascos. No queremos una paz y un pueblo divididos» (Comunicado de ETA, 25/09/02).

Estamos, en definitiva, ante un proceso en el que comunidad, discurso y sujeto se constituyen de forma solidaria. Por lo tanto, puede hablarse de relato constituyente. Porque no se trata, como quieren los nacionalistas deudores del primordialismo, de una retórica objetivamente constatativa (que se limitaría a levantar acta de la presencia ab initio de esa realidad intemporal que es la nación vasca), sino de una narrativa con eficacia performativa, que, al establecer como axioma la hipóstasis primordial, entroniza a la nación en el panteón ontológico. El arduo camino entre las puras esencias y las crudas muertes requiere una excelente forma dialéctica, resumida en la ascesis del oxímoron y, sin embargo, real «platonismo revolucionario» (Apter, 1997: 33). El excipiente para tales operaciones es, entre las agencias proveedoras de trascendencia, una historia reinventada de acuerdo con un esquema a la vez retroproyectivo y teleológico. La figura «del pueblo que ha roto aguas», así como el vientre prominente, que en la propaganda electoral de EH en 2001 anuncia el alumbramiento de una nación libre, son (con independencia del valor que se le pueda atribuir a la coincidencia) corolarios de esa visión de la historia tan alejada de su marchamo de ciencia social. Es esa particular utilización de la historia la que designa el papel que ha de jugar cada cual. ¿De dónde procede, si no, la seguridad sobre «los enemigos de nuestros antepasados», aquellos que vertieron la sangre «de nuestros padres», a los que aludía el padre del nacionalismo vasco? Entre los nutrientes de esa historia imaginaria, convertidos en doctrina, podemos extraer los siguientes: «la invencibilidad y excelencia de los vascos, de su raza y de su lengua [...], el carácter de los vascos como pueblo elegido de Dios [...], su temprana e intensa vin-

culación con el cristianismo [...] y la independencia originaria y conservación perpetua de la soberanía (origen pactado del señorío)» (Corcuera, 1979: 317-318). Para Arzalluz, la lectura de la historia es, también, una de las dos motivaciones que explican la formación de su conciencia como nacionalista (citado en Juaristi, 1999: 37). Y no conviene olvidar que ETA no nació como organización violenta, sino que, en su primera fase (1952-1956), se dedicaba al estudio de la lengua, de la historia y de las costumbres del país (Waldmann, 1997: 63).

La reiteración de los tópicos demuestra la existencia de un corpus doctrinal que define a los creyentes como miembros natos de la comunidad. Su implantación ha sido de tal naturaleza, que Mikel Korta, miembro de Batasuna, declaraba en 1998 que una vez «ganada la batalla por el diálogo [sic] y los contenidos» se abre una nueva batalla, «cuyo objetivo es clarificar y apuntalar al sujeto nacional en ese proceso de Autodeterminación» (Gara, 16/06/02). Clarificar y apuntalar no es otra cosa que establecer quién dispone de los atributos para ejercer la autodeterminación, como expresión de la voluntad de un sujeto colectivo que confirma su identidad en ese ejercicio. No es asunto baladí.<sup>7</sup> Por eso sirve de arranque en un folleto propagandístico de Eusko Alkartasuna (EA): «El Pueblo Vasco es sujeto y titular del derecho de autodeterminación [...]; en virtud de ese derecho, a los vascos nos corresponde un poder constituyente propio y la soberanía de decisión sobre nuestro régimen político, social y económico interno, así como sobre nuestras relaciones con otros Pueblos y Estados» («Hacia un nuevo marco político-jurídico para Euskal Herria», <[www.euskoalkartasuna.org](http://www.euskoalkartasuna.org)>, 09/11/00). De nuevo, el problema de tales aseveraciones, a primera vista bien sonantes, reside en la codeterminación simultánea del sujeto y del derecho.<sup>8</sup> Los proble-

7. «Quiénes en un determinado momento logren diseñar, a partir de los ingredientes culturales a su alcance, una personalidad que resulte atractiva a un número suficiente de potenciales seguidores, habrán ganado una primera batalla que marcará de manera decisiva todas las contiendas políticas posteriores» (José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa, la idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, 191).

8. Joseba Arregui ha subrayado esta fricción: «El problema está siempre en el sujeto, que en el caso de la sociedad vasca: ¿quién es el sujeto que se autodetermina? Al hablar de autodeterminación, ¿se constituye formalmente ese sujeto que materialmente no existe? Ésas son las cuestiones que están siempre implicadas y donde siempre existen problemas. Aplicar el derecho de autodeterminación a la sociedad vasca implica una petición de principio, querer romper el nudo gordiano de forma milagrosa» (citado en Medem, 2003: 538).

mas de la autodeterminación no son lógicos, desde supuestos ontológicos fuertes, ya que la eficacia performativa conduce a proposiciones tautológicas, sino sociológicos, porque la interdependencia entre sujeto y (titular de) derecho desemboca en mecanismos fácticos de exclusión.

### Identidad, pertenencia y patrimonialización

Volviendo al punto de partida de esta exposición y a las implicaciones que estas consideraciones tienen para la paz, adelanto, dejando bien clara la muy diferente responsabilidad de los diversos sectores del nacionalismo en lo concerniente a la violencia, que hay una cierta afinidad electiva que impide enfrentarse con ella de manera convincente; dicha afinidad no es otra que la de compartir unas convenciones que, por el mero hecho de ser proclamadas, adscriben y excluyen. La matriz de la pertenencia resulta determinante: si son de la familia, no pueden ser malvados, y si hacen algo reprobable, será en legítima defensa, porque, siendo nosotros buenos, no cabe atribuir a los actos de los nuestros una intencionalidad perversa.<sup>9</sup> La tibieza con que se responde a los atentados y a otras formas de agresión se desprende, en parte, de lo expuesto, aunque no hay que dejar de lado el papel, difícil de evaluar, del miedo. Lo principal no es que sólo el 7% de los miembros de la nueva Batasuna estuviera a favor del alto el fuego tras la ruptura de la tregua (*Diario 16*, 24/06/01), sino que «la izquierda abertzale —en palabras de su portavoz Otegi— nunca irá contra ETA» (*El País*, 19/11/01). (Desgraciadamente para las visiones fijistas y afortunadamente para casi todo lo demás, tres años después contradice el Euskobarómetro a Otegi en dos puntos básicos: por primera vez rechaza el electorado de Batasuna la violencia de forma mayoritaria (55%) y el porcentaje de los que consideran «patriotas» a los etarras cae al 3% (*El Correo*, 20/12/03). ¿Y qué dice el nacionalismo moderado? He aquí sendas visiones de dos ex lehendakaris. Para Garaikoetxea, es igual de repudiable la violencia de las pistolas que el monopolio de la fuerza ejercido por el Estado; y según Ardanza: «Nosotros, los nacionalistas, no queremos que en este momento la paz venga a este país como consecuencia de una

9. Florence Aubenas recoge estos comentarios de una estudiante de instituto tras un atentado de ETA: «A veces no entendemos por qué eligen tal blanco, pero nos decimos que ellos deben [de] saberlo. ETA es como de la familia. Hemos nacido con ella. Han hecho todo por nosotros y no podemos dejarles en la estacada sin más ni más» (2001).

imposición, no digo militar, pero sí policial, sino que preferimos que venga por la vía del diálogo» (citado en Medem, 2003: 332 y 341).<sup>10</sup> El Estado vasco independiente, alumbrado por el derecho de autodeterminación es, para quien lleva la voz cantante en la elaboración doctrinal, «la única manera de preservar el bien supremo “identidad vasca”, es la piedra angular de su credo, el dogma básico de su religión política» (Casquette, 2003: 23). En realidad, es el único que puede redimir la culpa del conflicto originario. Por eso afirma Iñaki O’Shea, un preso de ETA: «No hay nadie dispuesto a renunciar a los objetivos por los que hace 40 años —más si avanzamos en la historia— la izquierda abertzale se puso en marcha: una Euskal Herria con capacidad de decidir su futuro y de construir una sociedad más justa. [...] Ésa es la apuesta de Batasuna. ¿Hay otros trabajos dignos de mejor causa?».<sup>11</sup>

Hay, pues, una causa que es la más noble y un sujeto colectivo que se reconoce por su devoción a ella. La invocación de una causa superior significa apelar a un principio moral. Y su finalidad es obtener una posición ventajosa en términos de legitimidad, teniendo en cuenta que dicho bien no se halla distribuido con equidad entre los diferentes grupos (Horowitz, 1985: 291). En este contexto, la legitimidad opera como una agencia distribuidora de credenciales de titularidad que abarcan tanto el orden físico, el territorio es un ejemplo, como el simbólico, lo cual tratan de ilustrar estas páginas (Waldmann, 1997: 155 y ss.). En un país, en el que, como afirma Ruiz de

10. Recuérdese la alusión de Korta al diálogo como «batalla ganada». Varios analistas han constatado la voracidad del MLNV al vampirizar las agendas de los movimientos sociales; uno de los eslóganes que el pacifismo ha utilizado, al menos desde las primeras movilizaciones de Mujeres de Negro, hace ya más de diez años, es «no en mi nombre». Las proclamas de la oposición a la violencia serían más convincentes si incorporaran este aserto. No tengo constancia de que ningún actor de peso dentro del nacionalismo haya dibujado con él una pancarta en una manifestación contra ETA. Los vínculos de la comunidad del discurso soportan con holgura esa tracción.

11. Iñaki O’Shea, «Llegaremos hasta la libertad», *Gara*, 10/03/01. El carácter trascendente de la invocación carece de originalidad; S. Arana lo había expresado de forma más categórica: «¿Hay otra causa tan noble y santa como la nuestra? ¿Hay otra a cuyo triunfo en Euskera le sea permitido al católico aspirar? ¿No es ella la digna causa que a todo euskeriano obliga reclamándole el concurso de que sea capaz? Y no cabe alegar razones de imposibilidad: si la causa es justa, y sobre justa, necesaria, como único remedio de un gravísimo mal moral, Dios nos manda servirla, y lo que Dios manda no es nunca inútil o imposible...» («Efectos de la invasión», *Baserritarra*, 11/07/1897).

Olabuenaga, hay quienes mueren y matan por conseguir la independencia «es muy importante, lógicamente, el problema de quién pertenece o no a esta comunidad» (citado en Medem, 2003: 614). En efecto, la devoción a la causa establece, con la exclusión de los extraños, una jerarquía dentro de los devotos, conforme a la cual figuran en primer lugar, claro está, los que han matado y han muerto o están dispuestos a matar y a morir por ella (tal y como queda de manifiesto en la puesta en escena de los actos de protesta).<sup>12</sup> En el comunicado posterior a la muerte de Etxebarrieta, acaecida en un tiroteo con la Guardia Civil, ETA afirmaba que éste «se hizo carne del pueblo». El discurso crea al portador de la identidad comunitaria y el sujeto se convierte en titular del patrimonio; en este sentido se entienden estas palabras de Arzalluz: «Nos quieren echar de nuestro Gobierno» (*El País*, 12/05/01). No es éste el lugar de señalar el parentesco de estas concepciones con la noción de pueblo elegido, literalmente, un pueblo que es más, que tiene más ser, acreedor, por tanto, de un tratamiento especial; pero no es tampoco irrelevante señalar la hiperrepresentación de lo euskaldún y, dentro tal ámbito, su versión más acentuada, que proviene del MLNV (Movimiento de Liberación Nacional Vasco), así como la desproporcionada presencia de los productos culturales asociados en el espacio público (no debe inferirse de esto último una defensa, en forma alguna, de represión de tales productos culturales, al contrario de lo que ocurrió en el franquismo). Si el criterio de pertenencia deriva de la devoción a la causa, no debe extrañar que corresponda a ETA la competencia principal al establecer las prioridades y los programas y al MLNV, en general, la de actuar como centro de producción simbólica. Y no hay que olvidar que la geometría de la comunidad constituye ella misma un derivado de la producción simbólica, en la que los hablantes se posicionan cuando eligen unos significantes en vez de otros. Eso sí, los significantes que sirven de marcadores varían con el tiempo, lo cual abona las tesis instrumentalistas frente al esencialismo nativista que promueven los creadores. Con una analogía importada de la terminología marxista, podría decirse que la hegemonía ideológica corres-

12. Este sentido de los merecimientos que otorga la entrega a la causa está muy difundido. El testimonio de una estudiante, citado anteriormente, así lo prueba, para una anillo cercano del coro. Pero esta visión la encontramos entre los propios militantes de ETA y, también, entre aquellos que han abandonado la violencia, lo cual tiene una especial relevancia. De entre estos últimos, José Miguel Latasa sostiene que los presos también se merecen que se les pida perdón, «porque han sido unos revolucionarios de este pueblo, que estaban en su derecho de hacer lo que hicieron» (*Autogestión*, 28 [febrero], 1999, 31).

ponde a quien lleva la delantera en la acumulación de capital simbólico; en buena parte la deriva ideológica del PNV es imputable a la pugna por la legitimación con el discurso rival y radical de ETA y su entorno. Estamos ante una patrimonialización, en cuanto monopolio de los bienes de la identidad colectiva (Apter, 1997: 13) o apropiación de los elementos de la cultura colectiva (Reichler, 1992: 87).

No considero necesario abundar en la idea de la asimetría del espacio público; si acaso, cabe mencionar dos notas muy breves a título ilustrativo. Por un lado, el hecho de que las capillas ardientes de los etarras muertos se instalen en los ayuntamientos; por el otro, el nerviosismo y las destempladas respuestas suscitadas tras las manifestaciones de condena por el asesinato de Miguel Ángel Blanco, nerviosismo atribuible al sentimiento de ver desafiada su condición de titulares de la calle.

Vale la pena señalar, a mi entender, algunos de los contrastes reconocibles entre los dos enfoques que han merecido la devoción de la autodenominada izquierda *abertzale*. En el esquema marxista, la acumulación de capital es una injusticia (producto de la explotación), y tiene carácter coyuntural, en tanto se produce el advenimiento del socialismo, que anuncia la desaparición del Estado; el sujeto revolucionario es la clase universal, el proletariado sin patria que se define por su lugar en el proceso de producción. En el esquema nacionalista, la pertenencia al grupo es adscriptiva, y el capital simbólico es patrimonio indiscutible e irrenunciable de los que tienen la suerte de compartir tal identidad, que se mantiene incólume «desde el mesolítico, desde hace siete mil años». La redención está reservada al miembro de la comunidad, al que tiene la «conciencia clara de sus orígenes» (J.J. Ibarretxe, citado en Medem, 2003: 400). El pueblo del marxismo eran los trabajadores; el pueblo de los conversos y viejos creyentes nacionalistas es la nación eterna. La utopía marxista se expresaba en el código de un humanismo liberador universalista; el sueño etnonacionalista se fabrica con los mimbres de un fatalismo particularista y excluyente. La concepción marxista favoreció el enfoque de las ciencias sociales desde un fuerte énfasis en el carácter activo del sujeto; el nacionalismo combate por expulsar de la arena política a los contendiosos humanos y reclama la distribución de la legitimidad en función de criterios prepolíticos, tales como los derechos históricos o la anti-güedad. La redención marxista estriba en la abolición de la desigualdad generada por la propiedad, mientras que el etnicismo aboca al establecimiento de la desigualdad emanada de la pertenencia.

No sé si resulta exagerado concluir, a partir de lo expuesto, que una de las razones de la persistencia de la violencia tiene que ver con

esa comunidad de creencias entre quienes se consideran titulares de la nacionalidad y los militantes por la identidad. Desde el dato básico de un corpus doctrinal compartido no es fácil afrontar la denuncia de quienes se valen de medios ilegítimos, porque hacerlo obligaría en cierto modo a cambiar de discurso y a perder, con ello, las ventajas consiguientes:

La postura del nacionalismo es bastante contradictoria. Cree que la violencia hace daño a sus postulados y quiere que acabe cuanto antes, y por otro lado tiene el convencimiento de que [...] para terminar con ETA hay que deslegitimar su discurso político. Y eso obliga también a reformular el propio nacionalismo: dar el salto definitivo de la defensa de la comunidad étnica a un nacionalismo en el que tenga cabida la sociedad, un nacionalismo constituido por ciudadanos, no por miembros del pueblo (J. Arregi, *El País*, 20/05/02).

En un estudio del Centro de Investigación de Expectativas Sociales, solicitado por el Parlamento vasco y dirigido por J.I. Ruiz de Olabuenaga en febrero de 2002, un 3,7% de los jóvenes vascos de entre 15 y 29 años se declaraba dispuesto a participar, o ya lo estaba haciendo, en la *kale borroka*, como método para lograr la independencia. Ello proporciona la hipótesis de que esta violencia de baja intensidad ayuda a la otra, en el sentido de que el significativo número de sus partidarios (unos 18.000) actuaría como un coro social que dota de cobertura al reducido grupo de los que empuñan las pistolas. Me atrevo a proponer una ampliación de la hipótesis, sugiriendo una secuencia de círculos concéntricos de coros que se legitiman desde fuera hacia dentro, en virtud de una melodía compartida. Ese importante sector de la sociedad vasca que se niega a «llamar asesinos a los que matan» (editorial de *Gara*, 25/09/02) compone la masa coral que arropa a los solistas.<sup>13</sup> Propongo la

13. Al ver en su pueblo las pintadas acusadoras, Dolores González Katarain, *Yoyes*, escribe en su diario: «Muchos son culpables de esta injusticia, ¡dema-siados! Hay otros que no pero son impotentes ante ella. Hay también mucho silencio cómplice. Mucho miedo en la gente ante todo, ante su propia libertad... ¡Cuánta mierda!» (Garmendia Lasa y otros, 1987: 205). Se lamenta, asimismo, de que antiguos conocidos le retiren el saludo, y recuerda una parodia que representan ante ella dos jóvenes, en la que uno de ellos dice, con ostentación, que se arrepiente de ser vasco (ibídem: 202-203). Como ha señalado J. Villanueva, hay tres sectores especialmente preocupados en lo que atañe a las complicidades con ETA en la sociedad vasco-navarra: la izquierda revolucionaria, el nacionalismo militante y el clero de identificación *abertzale* (2003).

visión de un nacionalista democrático, con objeto de retomar la pregunta de si hay, o no, un parecido familiar con las formulaciones del lado radical anteriormente citadas:

La palabra dada, la palabra de vasco, implica en estos momentos [...] avanzar y superar el Estatuto de Autonomía de Gernika y pasar a otro escenario mediante la elaboración de una nueva Ley. [...] [Con ese] nuevo marco de co-soberanía, habremos dado un paso de gigante en la normalización política de Euskadi. [...] Si hay una unidad de acción entre partidos, sindicatos, organizaciones sociales, etc., y con un apoyo popular mayoritario, en política, los objetivos pueden conseguirse (Sabin Intxaurreaga, *Deia*, 26/09/02).

El escrito reitera el argumento de que la anormalidad que experimenta Euskadi no reside en el hecho de que muchos de quienes allí viven lo hagan con escolta, sino en la falta de soberanía, por lo que el remedio llegará cuando se enjugue ese déficit ontológico, otra forma ésta de sugerir que la violencia es un mero subproducto.<sup>14</sup> Pese a la referencia a las vías democráticas a las que invoca para conseguir el nuevo marco, el autor deja claro que cuando habla de adversarios no se refiere a quienes siguen otras vías, y pasa por alto el hecho de que difícilmente puede hablarse de vías democráticas y de voluntad popular cuando falta la igualdad de condiciones en la competición, como consecuencia de la propia existencia de ETA. Por eso, ni siquiera resulta convincente el lenguaje de los dos enemigos extremos para justificar la opción por el medio. De este modo, la comunión en las convenciones, derivada de la hipóstasis del conflicto, desemboca en la constitución de un sujeto portavoz del pueblo, en nombre de cuya identidad se reivindica un estatus privilegiado. La común característica de ser portadores del *Volksgeist*, mientras no sea disputada con convicción, tornará sumamente difícil el silenciamiento de esos coros que, con distintas voces, acompañan la melodía. Una identidad que, por cierto, se regatea a los indi-

14. Una formulación explícita de esta tesis, y de la consiguiente aceptación de la verdad de la metáfora fundacional, se encuentra en las palabras del filósofo Javier Sádaba: «El conflicto vasco es un conflicto histórico [...]. Primero, el conflicto es histórico, después, es realmente político [...]. El problema es político, otra cosa es que ese problema político tenga después derivaciones no queridas, desde luego ciertamente rechazables por mi parte, como puede ser el uso de la violencia. Ésas pueden ser excrescencias del conflicto, pero ciertamente el conflicto es político y, si se argumentara más, si se fuera infinitamente más demócrata por todas partes, más radicalmente demócrata, ese conflicto político podría empezar a resolverse» (citado en Medem, 2003: 147).



viduos, los cuales se convierten en piezas intercambiables, fenómenos efímeros que reciben su valor del noúmeno, la cosa en sí trascendente, el cuerpo místico al que se transfieren los atributos humanos. Como tantas veces se ha dicho, no hay nada preestablecido sobre los gustos musicales, salvo que los usos éticos impiden considerar armónicas las detonaciones.

### La 'vis' suasoria del etnonacionalismo

Llegados a este punto, hay que enfrentarse con lo que denominaré paradoja de Anderson: el enorme poder político del nacionalismo frente a su miseria e incongruencia filosófica (Anderson, 1991: 5). Para tantear una respuesta, conviene mirar desde el lado de la eficacia, mejor que desde el de los atributos epistemológicos de las convenciones nacionalistas. Entiendo que, por una parte, el atractivo de estas retóricas se debe a su poder de persuasión y, por la otra, a su capacidad de inducir emociones. Dejando esta última para el siguiente apartado, me ocuparé, en éste, de un puñado de constructos que, en una visión somera, pueden explicar la eficacia discursiva de los relatos nacionalistas; me refiero a las nociones de pensamiento primario, verdad narrativa y sistema cerrado, entre otras análogas. El motivo de traer ahora a colación estas nociones tiene que ver con lo que se espera de un enfoque negativo en la educación para la paz: detectar formas de discurso patógenas, con objeto de intervenir, de forma preventiva, antes de que se produzca su despliegue.

La autorreferencialidad (personalización o autofocalización),<sup>15</sup> la tendencia a establecer juicios dicotómicos y las sobregeneralizaciones ilustran los procesos cognitivos característicos del pensamiento primario (Beck, 1999: 72 y ss.). Le sigue una «orientación egocéntrica que opera dentro del marco de referencia de lo que es bueno o malo

15. En psicología clínica se denomina estrategia de focalización a aquella predisposición a centrar la atención en uno mismo y en sus problemas. Es obvio que el lugar que ha venido a ocupar en el debate público confiere al asunto el estatus de una obsesión monotemática (¿monoteísta?), y no sólo del lado de la comunidad vasca. En este contexto es elocuente la expresión de González Katarain: «Haría falta abrir las ventanas para airear un poco esto» (Garmendia Lasa y otros, 1987: 201); y la plástica observación de B. Atxaga: «[cuando de la identidad única hayamos pasado a las múltiples] todos lo notaremos: porque la gente, en vez de andar sobre el suelo, andará como a veinte centímetros, yo creo que levitará [...] por el peso que nos habremos quitado de encima. Ahora tenemos mucho peso sobre los hombros» (citado en Medem, 2003: 912).

para nosotros. Es primario en el sentido de ser absoluto —tiene lugar en las primeras fases del procesamiento— y de manifestarse en la edad temprana, cuando los niños piensan predominantemente en términos evaluativos globales, como bueno y malo». Aparece de forma típica en procesos psicopatológicos, como la paranoia o la ansiedad crónica, y en los conflictos interpersonales y grupales en los que hay un sentimiento exagerado de amenaza. Exhibe un sesgo egocéntrico que adopta el patrón del «error fundamental de atribución», consistente en imputar a otros, o a sus intenciones, la responsabilidad de los acontecimientos desagradables y en una tendencia a la hipersimplificación, que se expresa en su preferencia por explicaciones monocausales. Freud denominó procesos primarios a una forma primitiva de pensamiento que actúa de forma inconsciente. Podría afirmarse que se trata de un sistema de creencias que funciona de modo cuasi automático o, por defecto, que lo hace en contraposición a los procesos secundarios, que son los que incorporan los valores sociales y morales. Queda así apuntada la tarea de proceder al análisis de contenido de los materiales expuestos, a partir de los compartimentos de esta rejilla.

Pero no todo es elaboración mental. En la medida en que los contenidos están motivados por la naturaleza de las relaciones sociales, no es extraño encontrar en ellos un reflejo de éstas. Cuando un elenco de convenciones es compartido en un esquema social dual y polarizado, aumentan las probabilidades de la conformidad. En relación con el caso que nos ocupa, Yoyes apunta: «Del “derecho a la diferencia” (desarrollo de la cultura vasca) se ha pasado al “deber de uniformidad”, en pro de un supuesto “movimiento de liberación nacional”» (1987: 208). Para asegurar la uniformidad existen formas de censura o de filtrado de la información que, potencialmente, podrían minar la confianza del grupo. Si el razonamiento de tipo antagonista caracteriza a los productos derivados del axioma de la hostilidad histórica, la polarización resultante de los conflictos étnicos favorece la cohesión y el conformismo:

La tarea prioritaria de un grupo embarcado en un conflicto étnico consiste en forzar la elección de quienes considera sus miembros en potencia. Este *coup de force* se refiere, en primer lugar, a la manera de definir la pertenencia al grupo; en segundo lugar, ejerce una fuerza de polarización que obliga a los miembros del grupo a considerar traidores o enemigos a los miembros de los demás grupos; en consecuencia, acaban identificándose por completo con su propio grupo, al que ven como única protección, colocando a cada individuo ante una disyuntiva excluyente (Hobsbawm, 1993b: 55).

De la exposición anterior ha podido inferirse, acaso, un esquema idealista, en virtud del cual la producción cultural —el discurso— crea la realidad social —la comunidad—; lo cierto es que la causalidad es bidireccional: el discurso es también el producto, la creación de un agente, y refleja, por tanto, las motivaciones de éste. Los pensamientos, las creencias, no nacen en el vacío, sino que son producto del medio social y cultural. Las formas de percibir, de pensar y de sentir son las del molde que proporciona la socialización.

Hay que completar la caracterización de estas creencias con una ojeada al perfil epistemológico, a las particularidades de la concepción de la verdad que las envuelve. Es sabido que las racionalizaciones nacionalistas se inscriben en el género arqueológico, buscan la explicación de los problemas presentes en un acontecimiento primigenio, en este caso, en un conflicto originario. Responden a lo que la historiografía denomina narraciones o narrativas, entendiendo por tales la manufactura de «secuencias de eventos que conducen de fases inaugurales a fases conclusivas (provisionales) de los procesos sociales y culturales [...]. [Constituyen] un todo cerrado, coherente textualmente, esto es, significativo» (Roldán, 1997: 176). Levinger y Lytle proponen una explicación para esta coherencia en términos de una estructura tripartita que conduce, desde un pasado glorioso, y pasando por un presente degradado, a un futuro utópico reflejo del primero. El diagnóstico (de la pérdida, la frustración, la decadencia..., en sus múltiples formulaciones) contiene la prescripción: una lucha para invertir el proceso, y también el criterio de pertenencia: se considera miembro de la comunidad a quien participa en ella. La tensión entre la edad de oro y el presente proporciona la energía emocional necesaria para la movilización. Estos dos autores, frente al desdén de muchos teóricos por estos mitos, sostienen que las narrativas son «cruciales para determinar los vectores de la movilización colectiva en apoyo de la causa nacionalista». Lo importante de la narración no es tanto la validez historiográfica como su capacidad para «articular los ingredientes de la agenda de un movimiento social» (2001: 186-188). Y ello está relacionado con ciertas características inherentes a esta modalidad de producción cultural.

Una de ellas es la dicotomía epistemológica, formulada por Louis Mink en 1978, entre verdad de las proposiciones individualmente consideradas y verdad narrativa o del relato.<sup>16</sup> Si la primera se atiene a los criterios normativos de correspondencia fáctica, la segunda, en

16. Estas consideraciones proceden de mi escrito «La construcción social del resentimiento. La Historia de los Balcanes a los Alpes», *Con-ciencia social*, 4, 2000, 48-69.

cambio, remite al conjunto de relaciones, tiene que ver con la adecuación y la coherencia del hilo argumental y responde a criterios de decisión diferentes a los de la proposición simple. Por eso, la evaluación de la verdad narrativa global no puede depender de la suma de las proposiciones concretas que componen el relato. Estas peculiaridades configuran la concepción misma de lo que, en formulaciones como la de H. White, se entiende por narratividad: una estructura de relaciones que dota de sentido a los acontecimientos discretos de un relato sólo en la medida en la que éstos son identificados como partes de un todo integrado (1987: 9). Cuando el interlocutor apela a la necesidad de «contextualizar» ante la crítica a la violencia, no hace otra cosa que remitirnos a la ventanilla de la verdad narrativa que obedece a la lógica de la hipóstasis originaria. Lacokff y Johnson hablan de una teoría *experientialista* de la verdad que consiste en que, dado que entendemos las «situaciones en términos de nuestro sistema conceptual, la verdad es siempre relativa a éste», es decir, el que ha quedado establecido por la metáfora o hipóstasis inicial (1986: 223). La noción de verdad narrativa explica un hecho por lo demás incómodo: la dificultad de refutar un discurso edificado, no infrecuentemente, con materiales epistemológicos deleznable, cuando vehicula un motivo o idea-fuerza susceptible de modelar la semántica profunda. Por más evidencias singulares que se presenten contra las piezas, la lógica narrativa seguirá ejerciendo su imperio sobre el conjunto del entramado, como suele acontecer cuando nos encontramos frente a un sistema cerrado. Se ha acuñado la expresión *sistema (de pensamiento) cerrado* para caracterizar a aquellas formas de razonar que resultan impermeables a la crítica; se dan de manera prototípica en la religión —dogmas—, pero de la metafísica a la teología no hay más que un paso, y es un paso corto cuando la realidad prístina se adorna con los atributos de la trascendencia. El crítico puede empeñarse en acumular argumentos en contra. Trabajo perdido, como dejó escrito el ilustre apóstol de la violencia G. Sorel.<sup>17</sup> Veamos un ejemplo. Uno de los indi-

17. «No hay posibilidad de refutar un mito, porque éste, en el fondo, se confunde con las convicciones de un grupo, y constituye la expresión de estas convicciones en términos de movimiento, y que, además, no se puede descomponer en partes susceptibles de ser aplicadas a descripciones históricas. [...] Hay que ver los mitos como medios de actuar sobre el presente; las discusiones sobre la manera de aplicarlos al curso de la historia carecen de sentido. Sólo la totalidad importa, las partes no tienen otro interés que el de dar relieve a la idea contenida en la construcción» (Sorel, 1972: 38 y 152). Quizás por ello, si creemos a Roger Schank, «a lo largo de la historia los demagogos más terribles han sido los mejores contadores de historias» (1990: 212).

cadore de la opresión es, según el entorno radical, el maltrato que recibe el euskera. Sabemos, sin embargo, que en los últimos seis años se ha duplicado el número de los alumnos matriculados en la Universidad del País Vasco en esta lengua y que el 53% de los alumnos que se presentan a la selectividad optan por realizar las pruebas en vascuence. Lo mismo podríamos decir con respecto al despliegue de la Ertzaintza y a un largo etcétera. Las teorías del colonialismo, tan socorridas, carecen por completo de fundamento en el caso del País Vasco (Waldmann, 1997: 208); y ciertamente estaríamos ante un espécimen raro en el catálogo de las relaciones entre pueblos, al presentar el país colonizado indicadores de bienestar económico superiores a los del país colonizador. Y es que basta una ración homeopática de realidad para validar el sistema de creencias, en virtud del poder de reverberación de la verdad implícita en la hipóstasis. Nos encontramos ante una lógica tautológica, de piñón fijo; una vez que se establece la primera premisa, todas las demás son arrastradas: no hay solución de continuidad entre el conflicto secular y la independencia rompiendo aguas. Ya lo dijo Nietzsche: «Cuando uno esconde una cosa tras un arbusto y luego la busca y, en efecto, la encuentra allí, no hay nada glorioso en este buscar y encontrar» (*Verdad y mentira en sentido extramoral*). Si la narración está encaminada a establecer convenciones privativas, podremos concluir que, si no podemos vivir juntos, es que son los otros los que sobran. A la vez, puesto que la narrativa traza una divisoria entre nosotros y los otros, queda cancelada la posibilidad de informaciones discordantes: las críticas venidas de fuera resultan invalidadas ipso facto y las de dentro no tienen credibilidad, por cuanto que el crítico, por el mero hecho de formularlas, se autoexcluye del endogrupo (Tamas, 1991: 72). De ahí la invitación de Hobsbawm (1993a) a enfrentarse con los mitos nacionales mientras éstos están germinando, porque, una vez arraigados, son en extremo difíciles de erradicar de manera no traumática. Las implicaciones para la educación son evidentes, habida cuenta de que los textos escolares figuran entre los principales viveros de narraciones y mitos refractarios a la racionalidad. Lo que no quiere decir que el tratamiento sea simple. Las narrativas totalizantes y los modos del pensamiento primario constituyen «el camino fácil», la «línea de menor resistencia» (Halliday, 2000: 153).<sup>18</sup> Aúnan un alto grado de simplicidad con un

18. También: D. Kis, «On nationalism», en Mark Thompson, *The Ending of Yugoslavia*, Nueva York, Pantheon, 1992, 337.

El concepto de «discurso totalizante», procedente del psicoanálisis, arroja nueva luz sobre las peculiaridades epistemológicas de estas creencias. Se

enorme poder explicativo: todo el complejo cuadro de la vida social, política, económica y cultural cabe en el circuito cerrado que acota la hipóstasis (y la pancarta). Así se explica que, del abigarrado cóctel de sensibilidades de la ETA primigenia —pacifistas gandhianos, sindicalistas, revivalistas culturales, promotores de cooperativas de productores y consumidores y admiradores de los movimientos guerrilleros del tercer mundo— sólo hayan sobrevivido, a las múltiples escisiones, los doctrinarios de la hipóstasis (Zirakzadeh, 2002: 74). La mitología reificada funciona como un fondo de legitimidad que brinda su aval cada vez que la comunidad tiene que «encontrar sentido a una situación, justificar su acción o diseñar su porvenir», «poniendo en juego una eficacia ininterrumpidamente actualizable» (Reichler, 1992: 86).

Y no hay que olvidar, en este repaso de los mecanismos en que se sustenta la vis suasoria de la dogmática etnonacionalista, la propia capacidad de persuasión de las armas, sin la cual el poder de convicción del nacionalismo *in toto* no sería lo que es (Gurruchaga y San Sebastián, 2000: 65; Jaureguiberry, 1989: 367).

No hay violencia política sin discurso (Apter, 1997: 2), y la fuerza principal que «lleva al genocidio no es la patología de los individuos, sino el que éstos crean en ideas que provocan y justifican las atrocidades» (Anzulovic, 1999: 118). Pero las ideas se traducirán, rara vez, en violencia directa o en complacencia ante ella, si no se han incorporado a las vivencias directas de las personas. Hace falta que los mitos se conviertan en impulso para la acción, y ello requiere la contribución de los elementos energizantes de la conducta humana: las emociones.

## DE LA IDENTIDAD DOLIENTE A LA SOCIALIZACIÓN DEL ODIO

Antes de que los miembros de un grupo puedan actuar conjuntamente, odiar, sentir repulsión, discriminar al exogrupo, deben haber adquirido previamente el sentido de pertenencia a un endogrupo.

H. Tajfel (1982: 13).

---

define como aquel discurso que «corroborra y desarrolla una tesis que es grata para la afectividad del grupo»; que es totalizador, «en el sentido de que todo aquello de lo que habla queda equiparado desde el punto de vista de la valoración», y cuya especificidad reside en que «la creencia o premisa que actúa como punto de partida organiza, moldea, transforma los datos de modo que pasen a ser miembros de su clase». «La relación entre las creencias generales y las derivadas que confirman aquéllas produce un discurso reverberante». Así, «una vez establecidas estas creencias, todo sirve para corroborarlas» (Bleichmar, 1983: 80, 82, 96, 97 y 98).

Cada vez que me niegan ser vasca, me siento más vasca... Y no hablo de cultura, no, porque no hablo euskara. Pero del sentimiento sí, y hay un sentimiento que no lo sé definir, pero que existe.  
Cristina Sagarzazu (citada en Medem, 2003: 712).

Hay un istmo que guía lo que cree o entiende la razón a lo que la voluntad emprende: es el territorio de la afectividad. Si mi impresión es correcta, la mayor parte de los estudios sobre la violencia de carácter étnico han privilegiado los extremos, esto es, el análisis de las creencias, por un lado, y la condena de las agresiones, por el otro. Sin embargo, las retóricas, incluidas las más virulentas, no provocan muertes (Kaufman, 2002); para que la violencia cultural se traduzca en violencia directa hace falta algo más que discurso: un grado de movilización colectiva. Y tal movilización requiere una fuerza capaz de sobreponerse a la inercia; esa fuerza son las emociones (Máiz, 1997: 206). En la secuencia que lleva de los discursos a las emociones se produce, además del cambio de contenido, un salto cualitativo de enormes consecuencias. Si en el dominio de las representaciones podía establecerse su carácter de artefacto en muchas de ellas, en la sensibilidad se desvanece esa dualidad: las emociones son todas reales, sea cual sea su origen. Ésta es la tremenda verdad que encierra el principio de Thomas. Para el desarrollo de esta variable intermedia me serviré del siguiente guión. Trataré, en primer lugar, de efectuar una patografía de ese sujeto colectivo en el que se revelan los rasgos de un yo doliente. Esbozaré, a continuación, una explicación sociológica que identifica un proceso de atesoramiento aflitivo, el cual resulta funcional en el contexto de una teoría elemental del intercambio. Posteriormente, realizaré una interpretación moral de ese complejo carencial en términos de autodesignación como víctima. Me ocuparé, en cuarto lugar, de las emociones reactivas y de su acompañamiento agonístico. Por último, intentaré presentar, desde la teoría psicológica, una explicación de los procesos psicosociales que revelan la opción por una lealtad grupal gratificante, en detrimento de la autonomía y de la libertad de pensamiento y acción individual.

### Un complejo carencial

En el apartado anterior se ha expuesto cómo la invención de la tradición es un empeño encaminado a la construcción de una identidad colectiva. Se han abordado sus aspectos interactivos para la distribución de recursos y sus implicaciones epistemológicas, pero nada se ha dicho del contenido, de los atributos de ese yo nacional, perso-

nificado en el nombre propio que le identifica.<sup>19</sup> La falta de un nombre admitido por todos expresa ya una deficiencia entitativa, el primer síntoma de eso que denominaré complejo afectivo carencial. Tal carencia es sólo una de las múltiples que componen un fresco de emociones negativas, entendiendo aquí el término en su doble acepción de deficitario y perjudicial. Son diversas las expresiones que adopta esta sensibilidad: desde las que subrayan el lado del agente: opresión, dominación, colonización, genocidio...<sup>20</sup> hasta las que ponen el énfasis en el paciente: pesimismo, impotencia, desengaño, insatisfacción, pesar, dolor, abatimiento, cansancio, descorazonamiento, desesperanza, nostalgia, hastío, desilusión o frustración. Frustración es uno de los conceptos más reiterados entre los entrevistados nacionalistas de la recopilación de testimonios que realizó J. Medem. Según Begoña Errazti (presidenta de EA): «En nuestra sociedad existe [...] una sensación muy grave de gran frustración, nos vemos entre dos polos...». Para J.A. Ardanza (ex lehendakari), la frustración se ahonda en el XIX, y también tras el franquismo «se ha ido generando frustración, desengaño y una sensación en el fondo profunda de decir: una vez más, los españoles engañan. [...] Y esa falta de cumplimiento [del Estatuto], al final, va dejando un poso de amargura, de frustración, de una cierta sensación de engaño». A juicio de A. Otegi (líder de Batasuna), los levantamientos armados «son el termómetro de una insatisfacción nacional evidente». Txema Montero aporta una formulación más elaborada: «Para hablar de sentimiento de frustración de la identidad

19. La cuestión del nombre no es baladí. Desde los supuestos kantiano-románticos, el espíritu nacional es ese nómeno que se expresa, fenoménicamente, en los individuos concretos: no hay lugar aquí para el nominalismo, porque el ser colectivo existe. Y si hay disputas sobre el nombre, eso significa que se pone en entredicho lo fundamental. A. Otegi lo expresa con estas palabras: «Éste es un país en el que están rotos todos los consensos básicos. ¡Todos! Éste es un país que no tiene, por no tener, ni un nombre consensuado: nosotros lo denominamos Euskal Herria, que es la expresión histórica que tiene este país; otros lo llaman Comunidad Autónoma Vasca; otros, sociedad vasca. Aquí las capitales tienen dos nombres: son Vitoria-Gazteiz, Donostia-San Sebastián, Bilbao-Bilbao...» (citado en Medem, 2003: 430).

20. En un programa radiofónico, Arnaldo Otegi señalaba, como aval de su argumentación, la letra de unos rockeros que se definían como «los hijos y nietos de los obreros que no pudisteis matar en el 36» (*Hoy por Hoy*, cadena SER, 30/04/01). Por su parte, Arzalluz, el «pimpampum de todos los golpes», se siente «indefenso, totalmente indefenso» (*El País*, 03/06/01), «víctima de una campaña por parte de todos los medios» y relata su toma de conciencia nacionalista cuando vio «qué nos habían hecho, hasta qué punto nos habían sustraído algo que es fundamental en todo hombre» (citado en Medem, 2003: 279 y 281).

social, cultural y política vasca se me ocurre una metáfora: la de una inmensa lengua palpándose constantemente un diente dolorido. Uno tiene la impresión de todo lo que es la carga histórica de nuestro país, un pueblo que ha sabido mantenerse durante tantos siglos en sus elementos más significativos, con una lengua a contracorriente, una cultura; un pueblo que no acaba de encontrar el reconocimiento institucional y político; entonces esto produce una frustración, que es percibida de forma diferente por los vascos, más o menos intensamente, pero que es percibida ciertamente». En el ámbito del nacionalismo no independentista, uno de los redactores del Estatuto de Autonomía, Emilio Guevara (expulsado del PNV en el año 2000), coincide en el diagnóstico, pero plantea el problema en términos bien distintos a la versión estándar del nacionalismo: «Desde la clase política, se les están transmitiendo a la ciudadanía unos mensajes que conducen necesariamente a la frustración, al enfrentamiento, a la desesperanza; realmente se está incurriendo en una deslegitimación del proceso y de la propia política, que es muy peligrosa y que además no tiene una causa real». Salvo en este caso, la frustración se entiende como una negación (de reconocimiento, de poder, de identidad, del ejercicio de decidir, etc.). Lo que caracterizaría a los jóvenes proclives a apoyar a ETA es el sentirse «hijos de una generación humillada, a menudo traumatizada, siempre frustrada en su identidad vasca y sus aspiraciones a la libertad» (Jaureguierry, 1989: 355). En vista de lo cual, no será difícil deducir el estado de ánimo de las psicologías particulares, ni extrañará el gesto de dientes prietos y facciones duras, el *pathos* de amargura que con frecuencia exhiben los exponentes del yo doliente.<sup>21</sup> Las interpretaciones recogidas se presentan en claves distintas, pero no son pocas las que se inspiran en la pérdida de unos atributos que se consideraban constituyentes del ser colectivo, en la línea discursiva que —salvando las distancias de estilo— expuso S. Arana:

¡... y aquella Bizcaya que tuviera la dignidad de conservarse pura e intacta en medio de las inmigraciones ibérica y céltica, y la altivez de

21. Uno se pregunta si es casualidad que en una comunidad con tal riqueza de expresiones culturales no haya surgido, salvo desconocimiento por mi parte, iniciativas artísticas similares a las ironías vertidas por Els Joglars sobre los dirigentes nacionalistas catalanes. Acaso sea el resabio de trascendencia lo que impide hacer chistes en relación con lo sagrado. Asimismo, en el periódico *Gara* y en otros medios no faltan las referencias al florido pensil y a otros estereotipos de la España grande y libre; no tengo conocimiento, sin embargo, de que exista el equivalente sobre la Comunidad Autónoma Vasca. Si esto es así, estaríamos ante un sentimiento trágico de la identidad, irreconciliable con el sentido del humor.

despreciar el fausto Imperio romano..., aquella Bizcaya que supo guardar su independencia al precio de la sangre de sus hijos, venciendo en mil combates al musulmán, al hispano, al galo y al sajón; aquella Bizcaya intrépida por mar, fuerte por tierra y temida, aunque pequeña, por todas las naciones... hijos de Bizcaya, vedla ya en el siglo XVIII, intoxicada por el virus españolista, anémica y sin fuerzas para oponerse a un contrafuero, y por último en este nuestro siglo despedazada por la furia extranjera, y expirante, que no muerta, lo cual fuera preferible, sino humillada, pisoteada y escarnecida por España, por esa nación enteca y miserable! (1999: 166).

La pregunta que a uno le asalta, cuando levanta los ojos del relato, es qué tienen que ver con la cocina política asuntos como el ser, el hacer las cosas a la manera de tal o de cual, el romper aguas, el pesar, la anemia o la frustración, puesto que convinimos en que, al principio, era el conflicto, y que éste era de naturaleza política. Y es que, como oportunamente señala H. Tajfel, la frustración individual no explica gran cosa mientras no la consideremos como parte de un fenómeno o de un movimiento social. Por alguna razón, añade, las personas que tienen una identificación común, piensan en común (1982: 28). La respuesta apunta en dos direcciones, más sociológica una, más política la otra. En primer lugar, la reacción nacionalista de una etnia tiene menos que ver con la situación socioeconómica del conjunto que con la de ciertos sectores y grupos. En este contexto, Waldmann recuerda que, en el momento de la aparición de ETA, la capa con mayor frustración la componía la *inteligencia cultural*, que, a diferencia de la *técnica* —con vías de salida profesional en la potente economía vasca—, carecía de posibilidades de hacer carrera, ya que la única universidad pertenecía a la Iglesia, y tanto los medios de comunicación como los industriales y culturales le estaban vedados, en virtud de la represión franquista. De modo que, concluye el autor, lo que motivó la rebelión de los jóvenes de clase media no fueron sólo los atropellos simbólicos a la dignidad, sino que también hubo un interés material en sustituir un régimen centralista por otro con competencias en tales ámbitos (1997: 209-212).<sup>22</sup> Por otra parte, la frustra-

22. John Breuilly llega a sostener que la frustración profesional es un elemento característico del intelectual nacionalista prototípico (1990: 49). También otros autores han señalado la conexión entre fracaso personal y querencia milenaristas. Por ejemplo, T. Szasz (*La lengua indómita*): «Las personas cuyas vidas son insignificantes buscan el sentido en el pasado o el futuro». O bien E. Hoffer: «Quienes fracasan en los quehaceres de la vida cotidiana muestran una tendencia a reivindicar lo imposible. Es un mecanismo para enmascarar sus limitaciones» (1980: 79).

ción se inscribe en el núcleo de la narrativa histórica del nacionalismo y la historia es, como antes se ha visto, el despliegue del espíritu nacional. Esta cuestión la explica Breuilly de la siguiente manera:

Volviendo al problema de la relación estado-sociedad, la «solución» nacionalista al problema es, a primera vista, bien simple. Las sociedades (naciones) son únicas. El que el gobierno esté en manos de sociedades foráneas significa hacer violencia contra el espíritu nacional único. Por tanto, cada nación debe tener su gobierno; ese gobierno es la nación-estado. No se trata solamente de un ideal abstracto. La historia sólo puede ser entendida en términos de los logros y frustraciones de la nación. La reivindicación del estado se encuentra anclada en el espíritu nacional, aunque sea de forma inarticulada y reprimida, y el nacionalista es el portavoz de ese espíritu. Pero la identidad de la nación se formula de manera arbitraria. El salto de la cultura a la política se produce al presentar a la nación unas veces como comunidad cultural y otras como comunidad política, al mismo tiempo que se insiste en que en un estado ideal la comunidad dejará de estar dividida en una esfera política y otra cultural. El nacionalista explota permanentemente esta ambigüedad. La independencia nacional puede presentarse como la libertad de los ciudadanos que constituyen la nación (política) o como la libertad de la colectividad que constituye la nación cultural. La ideología nacionalista es una pseudo-solución al problema de la relación estado sociedad... El atractivo de esta pseudo-solución reside en que permite al nacionalista valerse de un conjunto de ritos y sentimientos [...] que hasta entonces habían sido considerados como irrelevantes para la política, pero que son ahora convertidos en valores que subyacen a la acción política. [...] El punto importante es que este énfasis en la peculiaridad cultural y los valores ofrece ventajas en una situación en la que es posible movilizar el apoyo de las masas o coordinar a las élites con vistas a la independencia territorial (1994: 111-112).

De manera que el nacionalismo tiene la virtualidad de convertir los productos culturales y los afectos atribuidos al sujeto nacional en elementos para la contienda política. Como ocurre con escasas excepciones, detrás de la retórica están los intereses, de modo que el diseño de los materiales de la identidad colectiva puede categorizarse como un empeño estratégico en el contexto de la estructura de oportunidad política (Máiz, 2003: 201). Un destacado sector de la clase media obtiene beneficios directos cuando el nacionalismo consigue incrementar la autonomía y el traspaso de transferencias, lo que, a su vez, contribuye al crecimiento de los partidos que incorporan estas reivindicaciones en sus programas (Hetcher, 1989: 34). ¿Pensaría en

ello S. Arana cuando sentenciaba que los escritores son los maestros de los pueblos? (1999: 280).

### La acumulación de capital simbólico

Así, las afecciones del yo se convierten en capital de curso legal para las reivindicaciones étnicas; en este sentido puede hablarse de una economía de los afectos. Esta economía funciona dentro del contexto del mercado de las convenciones: puesto que vivimos un conflicto asimétrico, la frustración que nos aqueja es imputable a la otra parte. De este modo, el flanco negativo del complejo emocional se convierte en un pasivo para los agentes causantes. Se ha mencionado en la primera parte del libro que el trabajo de invención de la tradición dedica tanto empeño en configurar el «ellos» como el «nosotros» (Arana, 1999: 264-276). La razón es que, para establecer un balance de merecimientos favorable, se puede optar tanto por la vía de recolectar los éxitos propios, como por la alternativa de recapitular los atropellos ajenos: «recontar la cosecha recogida con nuestro esfuerzo, y recapitular todo lo negado, no cumplido o sustraído por el poder central» (X. Arzalluz, conmemoración del Aberri Eguna, 20/04/03). La tendencia a la acumulación de pasivos emocionales es una constante que forma parte de la productividad simbólica del proceso de invención de la tradición.<sup>23</sup> El escritor serbio V. Stevanovic recoge con per-

23. Debo añadir algo sobre el concepto de capital simbólico (Apter, 1997; Deas, 1997; Reichler, 1992, entre otros). Lo entiendo como un fondo o reserva de legitimidad susceptible de otorgar derechos diferenciales tanto frente a los miembros de otros grupos como frente a instancias políticas rivales. El constructo permite integrar los dos componentes del nacionalismo, esto es, la cultura y la estructura social. Tanto las retóricas, en el sentido de estrategias discursivas, expuestas en la primera parte, como el complejo carencial o deuda afectiva, ya explicada en ésta, son ejemplos de capital simbólico con valor de cambio en las disputas entre actores sociales. Una característica del capital simbólico es que no sólo no se agota con el uso, sino que se revaloriza, de modo que la reiteración de motivos simbólicos contribuye a prestar relevancia a aquellos fenómenos de la vida colectiva en los que éstos pueden obtener más resonancia, siendo ésta una de las vías por las que acaban marcando la agenda política. El rasgo esencial del constructo, en la interpretación derivada de Adorno y Bourdieu, es el de servir de instrumento de manipulación social. «El sentido de un símbolo, de acuerdo con esta acepción, no reside en su contenido y menos aún en su hipotética referencia a la cosa, sino exclusivamente, en su uso; por antiguo que sea, un símbolo no adquiere eficacia si no es utilizado en un escenario de conflictos, en una competición de intereses» (Reichler, 1992: 88).

fección, desde la ironía, el espíritu de sus compatriotas adalides de la limpieza étnica, cuando hace decir a uno de ellos: «tenemos más muertos que nadie» (1993: 107). El paralelismo se circunscribe al ámbito de las representaciones mentales, nada más. El lector juzgará, según su conveniencia, a la vista de lo que sigue. En la década de los noventa, cuando algunos presos de ETA se beneficiaron, en el contexto de las medidas de reinserción, de la libertad condicional al cumplir las tres cuartas partes de su condena, abogados de la organización reivindicaban el derecho del preso al cumplimiento íntegro de la pena. En la misma dirección se inscribe el reproche dirigido a Mario Onaindia: «para mí, saliendo de la cárcel habéis dejado de ser vascos» (Onaindia, 1995: 45). Resulta expresiva, a este respecto, la respuesta de Arzalluz a las movilizaciones de Ermua: «El dolor es nuestro» (citado en Martínez Gorriarán, 1998: 117). En un pleno del Ayuntamiento de Portugalete, convocado para condenar el atentado contra una edil socialista y su escolta, el portavoz de Batasuna no condenó, pero tampoco se privó de jugar su carta: «Nosotros también sabemos lo que es sufrir» (*El País*, 02/03/02). Por su parte, el servicio informativo de la organización Askapena inicia en 2004 uno de sus boletines con el anuncio de la publicación de un libro «revelador», titulado *Un mapa (inacabado) del sufrimiento*, en el que se afirma que se han producido 30.000 detenidos por motivos políticos desde 1968 (*Euskal Herria Paso a Paso*, 89). En la empresa de acumulación de frustraciones hay dos estrategias de eficacia comprobada. Una es recurrir a la historia y extraer las plusvalías del pasado en forma de pasivos del antagonista: la vulgata nacionalista está empedrada de ejemplos y cada página de S. Arana es una mina. Ahora bien, la veta no se extinguió con él; los estudios «históricos» que revelan los sufrimientos infligidos a los vascos son legión. Pero también el pasado menos imaginario ha sido objeto de esa apropiación. Así se sostiene por lo tanto, con una enunciación que expresa, con inusitada crudeza, el valor mercantil de las emociones que, al inicio de la transición, el resto de las fuerzas políticas estarían en deuda con los vascos por haber sido éstos quienes más habían sufrido durante la guerra y en la dictadura de Franco (Aguilar, 1998: 38; Anasagasti, *Deia*, 19/11/00). Tras la radicalización ideológica ulterior a las movilizaciones de Ermua se está extendiendo desde las instancias nacionalistas, incluso desde las más moderadas, que habían reconocido los logros del actual sistema y participado en coaliciones de gobierno, una lectura desacreditadora del proceso de transición y de las instituciones nacidas en el seno del nuevo sistema político, lectura ésta que procede conforme al esquema de la hipóstasis originaria, estableciendo un patrón de conducta

intemporal. El discurso del PNV en el Aberri Eguna de 2003 constituye un ejemplo de la soldadura de presente y de pasado, desde el propósito de incrementar el caudal de agravios:

Tanto la Constitución como el Estatuto o la ley de Amejoramiento Foral se hicieron desde la anormalidad y desde una situación de coacción, en una época de estructuras franquistas intactas, bajo la amenaza de golpes, en régimen de otorgamiento, aunque se les diera forma de acuerdos y en la disyuntiva para nosotros de «tomarlo o dejarlo». Las cosas llegaron hasta donde «ellos» permitían que se llegara, y se desarrollaron o retrajeron hasta donde «ellos» así lo determinaron. En situación de subordinación, en un Estado de Poder Unitario, aunque con facultades descentralizadas; de Soberanía Única, de Nación Única, aunque de nacionalidades diversas, que nunca hemos sabido ni cuáles ni cuántas eran. Fue un invento hecho para salir del paso y contentar a todos, a los del régimen franquista, la derecha de siempre y a los que exigían un cambio. Dar cuando aprietan y recoger cuando mandan, la política española desde los tiempos de Espartero. Como escribía Sánchez Mazas en ABC, el 16-1-1923, y practica Aznar: «No debe consentir el Gobierno que entren en los estantes de la Librería Vaticana libros procedentes de nuestra nación [...] sin que en el lomo lleven estos libros, bien dorado al fuego, el escudo de España» ([www.eaj-pnv.com](http://www.eaj-pnv.com)).

El lector observará el doble in crescendo de la alocución, dado el alcance de la extrapolación y el aumento de temperatura (dejo el desenlace del último para más adelante), y tendrá constancia, al mismo tiempo, de que se puede utilizar el manantial de la atribución de intencionalidad con idéntico propósito. La segunda vía para la obtención de réditos es la del contagio. Consiste en subrayar las afinidades electivas con las causas consideradas nobles desde una perspectiva «progresista». La autodenominada izquierda *abertzale* ha cultivado asiduamente este territorio, en el que se empieza por afirmar la solidaridad y se termina arrimando el ascua a la sardina propia para atribuirse, por transferencia, el valor añadido de las dolencias que sufren colectividades muy señaladas, tanto territoriales como sociológicas (Sáhara, Kurdistán, Palestina; la lista varía según el estado del mercado de cotizaciones simbólicas). Este *modus operandi* proporciona otras dos ventajas: permite apuntalar los residuos de izquierdismo del movimiento y ha servido para cooptar buena parte de los nuevos movimientos sociales. Como en el caso de la historia, no hay solución de continuidad entre la pluralidad de los problemas que aquejan al planeta y el problema vasco.<sup>24</sup>

Con ello llegamos al desenlace lógico de estas crónicas: los presos. En tanto que emblema del sufrimiento, clave de bóveda del edificio argumental del pasivo emocional, constituyen la referencia ineludible.<sup>25</sup> Por eso se encuentran en el proscenio de todos los rituales públicos; las manifestaciones semejan procesiones sacramentales, en las que los concurrentes comulgan del espíritu de esa emoción carencial que encarnan los ausentes (presos y mártires). El acopio de experiencias de sufrimiento da cuerpo a lo que podría denominarse un irredentismo afectivo, el sentimiento de una deuda contraída que irrita al orden cósmico y clama justicia y/o venganza contra los deudores. No hace falta recordar que la cotización política de estos artículos de la sensibilidad es función directa del sistema de referencia discursivo del primer apartado de este escrito, y que se hundiría si éste se desplomara.

Puede uno preguntarse si esta obsesión por aparecer como objeto de maltrato no tiene algo de malsano, de perversión. Dejaré el interrogante en el aire para ocuparme en buscar, aunque sea de pasada, alguna lógica para tales comportamientos. Recurriré, para iniciar el camino, a fuentes israelíes. Amos Oz hacía hablar así a uno de sus personajes de *Tocar el agua, tocar el viento* (1980: 31): «Desde los diez años de edad, Lotan no había cesado de soñar, ni por un instante, con un gran poder de dominación que le sería conferido en virtud de su padecimiento... Este poder obligaría a todos a postrarse a sus pies, a arrastrarse y suplicarle misericordia, perdón, compasión». No hay dificultad en reconocer la silueta del narcisismo en esta sensibilidad, pero no se vislumbra, a primera vista, su capacidad de convertirse en valor de curso legal para la esfera política. Pues bien, nada menos que Theodore Herzl, el padre del nacionalismo judío, utiliza la figura del pasivo como base de su construcción

24. Doy un ejemplo. Un libro (crítico) sobre la globalización comienza señalando que Euskadi, con sólo el 0,7% de la población de la UE, aporta más del 50% de los presos por razones políticas de la Unión (Antxon Mendizábal, *La globalización. Perspectivas desde Euskal Herria*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 1998).

25. No entro aquí en la polémica sobre el acercamiento, me refiero, sólo, a la función que desempeñan los presos en la geometría emocional. Como se habla de la instrumentalización de las víctimas del terrorismo en el contexto de la batalla simbólica, no sé si no estaría tan justificado hacerlo en relación con los presos de ETA. En todo caso, y habida cuenta de cuánto se estruja a la historia, parece llamativo el tan menudo espacio que ocupa, en el relato de la transición, la amnistía general de 1977, que dejó las cárceles vacías y al País Vasco sin presos.

ideológica: «El proyecto que me propongo aquí entraña la utilización de una fuerza motriz muy presente en la realidad. [...] ¿De qué fuerza hablo? Del infortunio de los judíos». Ben Gurion resumió el proceder en una fórmula lograda: «cuanto más duro sea el infortunio, mayor será la fuerza del sionismo». Shabtai Teveth ha encontrado una etiqueta pomposa para esta explotación de los afectos: la *filosofía del desastre lucrativo*, uno de los soportes del capital simbólico (citado en Achcar, 2000: 2). El fenómeno no es exclusivo del sionismo; basta pensar, por ejemplo, en la *política de la desesperación cultural*, formulada por ciertos intelectuales alemanes de la época de Weimar (Stern, 1974), en el discurso de la decadencia, recitado por los correspondientes españoles de la *generación del 98*, o en el memorial de agravios contenidos en el *Mémoire* de la Academia Serbia (Krestic y Mihailovic, 1996). Con el objeto de establecer la relación del esquema con el caso que nos ocupa, traigo a colación la declaración del dirigente peneuvista, X. Arzalluz, acerca de la posibilidad de condena al presidente del Parlamento vasco Juan María Atutxa: «Será una gloria más en nuestra historia, que nos ayudará a seguir adelante luchando por la libertad y contra la opresión» (*El País*, 04/12/03). El «más» de la frase me ahorra el trabajo de buscar otros ejemplos: da a entender que el florilegio de la épica del pueblo al que llama «nuestro» está sazonado de episodios análogos.

En realidad, el mecanismo tiene una notable difusión. En la misma línea, R. Sánchez Ferlosio habla de una «mentalidad expiatoria» para designar la «inveterada obstinación de que, de un lado, los bienes tengan que surgir del sacrificio, y, de otro, que los sacrificios sean necesariamente por sí mismos generadores de valor adquisitivo en el sentido de crédito moral o de semilla que germinará (“sangre derramada”») (1986: 187). La filosofía del padecimiento feraz guarda un cierto parecido con el efecto reverberante del que hablé con anterioridad, en el sentido de que vehicula una lógica que siempre resulta ganadora: cuando se adoptan medidas que nos favorecen, nos aprovechamos de ellas sin asentarlas en el libro de cuentas (v. gr., la amnistía de 1977), y cuando nos perjudican o consideramos que lesionan nuestros derechos, aplicamos el mecanismo del valor de cambio del infortunio y, a renglón seguido, nos pasamos por caja.<sup>26</sup>

26. He mencionado las protestas de sectores *abertzales*, de hace unos años, por la concesión del tercer grado, ya que lo consideraban como un elemento más de la política colonialista o *desnacionalizadora* que se atribuía a las medidas de reinserción; hoy, la organización Etxerat juzga la no concesión del tercer grado como un trato discriminatorio, y lo mismo defiende Askapena (Car-



Este proceso de conversión-inversión no funcionaría en términos exclusivamente psicológicos; para ello es preciso un refuerzo externo que le otorgue plausibilidad. No es éste el momento para detenerse en ello. Me limito a señalar, como uno de los itinerarios posibles, el papel que juegan los actos de protesta del nacionalismo radical, en cuanto escenarios para la expresión y la transformación de las emociones; como rituales, añaden a la litúrgica la función pedagógica: los asistentes se socializan al participar del capital simbólico acumulado (Casquette, 2003). Cabría postular que el ritual se superpone a la dramatización que de la historia hace la narrativa. Los participantes en la manifestación serían no sólo la encarnación del pueblo en el presente, sino también «actores en un drama conmovedor, representado para una enorme audiencia: las generaciones pasadas y las venideras. Se les hace sentir que no son un yo real, sino actores que representan un papel» (Hoffer, 1980: 76). Tal imagen parece adaptarse, sin estridencias, a ese guión requeterrepetido desde Arana, en el que iberos, celtas, romanos, bárbaros del Norte, visigodos, musulmanes, hispanos, galos y sajones entran y salen de escena, mientras los hijos de *Euzko* les observan impasibles desde las cumbres de la eternidad.<sup>27</sup>

### El marbete de víctima

Si la instrumentalización del sufrimiento como valor para la competición por los recursos resulta suficiente en el plano sociológico y en el político, la elaboración a partir del sufrimiento adquiere connotaciones más fuertes en un escenario con presencia de la violencia: un valor moral que deriva del hecho de que ser destinatario

---

men Galdeano, citada en Medem, 2003: 640; *Euskal Herria Paso a Paso*, 89, 2004). Repito, no discuto el fundamento de las reivindicaciones, subrayo, tan solo, el objetivo estratégico de manufacturar un balance favorable por acumulación de pasivos.

27. Hay una descripción del joven Unamuno, el que se inquietaba de que «poetas y pintores vayan a buscar una dudosa inspiración que no hallan en una historia pobre de puro tranquila, y, sobre todo nada legendaria», que se ajusta plenamente a este guión: «Se disiparon los adoradores de Lauburu, y Lope se vió en la cima del sagrario Irnio, entre euscaldunas crucificados que cantaban himnos belicosos y morían por haber defendido los fueros contra los romanos. Vió pasar a los romanos, togados como estatuas de piedra; a los cartagineses, de abigarrados trajes; a los godos, de larga cabellera; a los requemados moros, y a todos, estrellarse contra las montañas vascas a las que venían buscando riquezas, como las olas del Cantábrico contra el espinazo de Machichaco» (1985: 72-73 y 88).

del sufrimiento confiere el título de víctima. Y una víctima es, por definición, inocente. El argumento es antiguo y descansa, una vez más, en la inversión.<sup>28</sup> Como andamos a vueltas con la historia, tomaré un ejemplo de dieciocho siglos largos de antigüedad: «Atormetadnos, torturadnos, condenadnos, trituradnos. Probación de la inocencia nuestra es la injusticia vuestra. [...] porque no hay culpa que con el martirio no se perdone, razón por la cual os damos al punto gracias por vuestras sentencias. Tal contradicción media entre las cosas divinas y las humanas: cuando nos condenáis vosotros, Dios nos absuelve» (Tertuliano, 1943: 190). Sustituuyamos los significantes de la religión por los de la nación, y se mantendrá idéntico el valor de la ecuación. Hay que recordar que la circular aparecida con motivo de la muerte de Etxebarrieta en un tiroteo con la Guardia Civil, en 1968, llevaba por título: «El primer mártir de la revolución», con una retórica calcada de la de los teóricos de la cruzada nacional-católica.<sup>29</sup>

---

28. Para no dilatar el relato, aunque el asunto lo merece con creces, me limito a señalar dos referencias. Un ejemplo (entre muchos otros) de la apropiación de la condición de víctima, mediante el mecanismo de acumulación de capital simbólico (básicamente de la guerra civil), puede encontrarse en el escrito de Iñaki Egaña, «Víctimas», *Gara*, 13/03/99. Como contraste, y desde la perspectiva de los crímenes del nazismo, véase el artículo de Reyes Mate, «¿Pero quiénes son las víctimas?», *El País*, 18/01/01.

29. Sabido es que la victoria de Franco produjo cambios colaterales de enorme calado: los géneros literarios y los temas relevantes para la investigación académica tuvieron que bailar al son de la narrativa dominante, que tenía la virtualidad de asignar valores políticos a contenidos culturales específicos, en el sentido señalado anteriormente por Breuilly. Así, uno de los programas editoriales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) lo componía el *Monumenta Hispaniae Sacrae*, que constaba de varias series, cada una de ellas dotada de varios volúmenes. En una de dichas series apareció un *pasionario hispánico*, que mereció el «Premio Franco de Letras», organizado por el mismísimo CSIC: Angel Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico (siglos VII-IX)*, Madrid-Barcelona, Instituto P. Enrique Flórez, CSIC, 1953. Es obvio que no hay un soporte institucional del lado del MLNV con los recursos de que disponía el Estado franquista, pero quizás no es gratuito preguntarse si esas pancartas de presos, esas loas que en los medios próximos se les tributan y los honores de que gozan quienes se dedican al menester no guardan alguna coincidencia con lo dicho; pues, en efecto, un *pasionario* es, en el contexto de esta discusión, un documento contable que registra los padecimientos sufridos. Importa señalar que esta regurgitación martirológica, en la que los santos de la Iglesia compartían protagonismo con los de la Nación —de Numancia al General Moscardó— se producía al mismo tiempo que miles y miles de republicanos eran objeto de una durísima represión por el mero hecho de serlo. Los mártires de antaño exoneraban la conciencia de los opresores en ejercicio.

Cabe por lo tanto mencionar, una vez más, la interacción entre los diferentes estratos de causalidad: vemos aquí una conjunción de racionalizaciones y de emociones; los sentimientos brotan de los marcos de inteligibilidad que la narrativas proveen. Si hay un conflicto desigual y somos la parte paciente, es que somos las víctimas y, por ello, tenemos que ser inocentes. Citemos de nuevo a Tertuliano: «Luego nosotros solos somos los inocentes. ¿De qué maravillarse, si es una necesidad? Porque verdaderamente es una necesidad» (ibídem: 106). La violencia no nace, pues, por generación espontánea. En todos los casos hay unos antecedentes comunes, «una prehistoria de un sentimiento mezclado de agravio y victimización, de la que se pasa a una violencia de baja intensidad y, progresivamente, a formas más intensivas y extendidas» (Mann, 2001: 237). La figura de la «dependencia política», de la «expropiación ontológica», presta plausibilidad sobrada a este aserto. El componente de realismo viene del campo emocional. Volkan ha acuñado el término «trauma elegido» (*chosen trauma*) —en guiño a la temática del «pueblo elegido», central en los nacionalismos— para designar:

un acontecimiento que tiene la virtualidad de permitir que un extendido grupo de personas (un grupo étnico) se sienta indefenso y victimizado por otro grupo y de compartir una herida narcisista humillante. No es que el grupo elija de hecho la pérdida de autoestima pero sí elige, tanto consciente como inconscientemente, psicologizar y mitologizar lo ocurrido. El grupo lo incorpora a su identidad por medio de la representación mental del «trauma elegido» y lo trasmite a la siguiente generación con los sentimientos asociados de daño, vergüenza y otros mecanismos defensivos. [...] Una vez que un trauma compartido es «elegido», su grado de verdad histórica se vuelve irrelevante, lo que cuenta es el lugar que ocupa en la formación de la identidad de las víctimas y en la construcción, por parte de éstas, de las representaciones mentales de los victimarios (Volkan e Itzkowitz, 1993: 129).

El lector habrá hecho ya la traslación a lo de casa. La narrativa expuesta con anterioridad responde al proceso de adopción colectiva del «trauma elegido», proceso que encontró su matriz originaria en la formulación sabiniana de la herida causada por la pérdida de los derechos forales. Es importante insistir en el aspecto de la elección, al igual que en los procesos sociales que advierten de su grado de activación. Uno y otro remiten al componente de arbitrariedad, que, en contra de las tesis esencialistas, está siempre presente en las elaboraciones sobre la identidad colectiva. Me valdré de un ejemplo extraí-

do de otro contexto para ilustrar la contingencia del vínculo que une acontecimientos reales con emociones. El año 1870 es considerado por la historiografía francesa, hasta la Gran Guerra, el «año terrible» (*année terrible*), en razón de la derrota del ejército del emperador por parte de las tropas prusianas. El hecho fue sentido como un verdadero trauma y estimuló una ingente literatura. Lo que importa señalar es que incluso un acontecimiento tan cercano como tangible suscitó una notable disparidad de interpretaciones, desde las templadas que llamaban a la autocrítica, como en el caso de Taine, a las completamente desaforadas y revanchistas.<sup>30</sup> Exponente de estas últimas es Paul de Saint Victor, diseñador de una mística de la revancha, germen de un patriotismo violento. Primero transforma el odio en virtud y, después, lo erige en principio político. Apela al «santo odio»

30. Extraigo estas consideraciones de una fuente única: Michel Mohrt, *Les intellectuels devant la défaite 1870*, París, Correa, 1942, en especial, pp. 112-123. Dejo abierto al lector el interrogante sobre la eventual relación entre las emociones negativas de buena parte del público francés por la «pérdida» de 1870, algunas cláusulas maximalistas (¿revanchistas?) del Tratado de Versalles en 1918, las emociones negativas en el público alemán, como consecuencia de tales cláusulas, y la instrumentalización, por parte de Hitler, de esas afecciones carenciales en la retórica del *Herrenvolk* y del *Lebensraum*. Brindo como material auxiliar estos extractos de un curso elemental de historia, de los años veinte: «En 1871, Francia vencida por Alemania, tuvo que cederla Alsacia-Lorena y pagar cinco mil millones de francos. Desde entonces, Alemania no había dejado de desarrollarse mediante el trabajo... A medida que se enriquecían, los alemanes empezaban a mostrar un orgullo insoportable. "Somos —decían— la nación más inteligente del mundo. Por tanto, tenemos derecho a apoderarnos de lo que nos convenga de cualquier sitio, y nadie debe resistirse" [...] y en las escuelas, los niños aprendían a cantar "Alemania por encima de todo" [...]. «Hubiera querido —reza un texto aparecido en *Le Temps* el día 21 de julio de 1918, que es recogido por el autor en la parte final del texto— que todas las madres de Francia que han perdido a sus hijos en la guerra pudiesen contemplar esta escena épica [el desfile de los esbeltos soldados americanos]; habrían visto la venganza y hubieran encontrado así consuelo a su dolor». Y así es como se cierra el curso: «La paz se firmó en el palacio de Versalles el 28 de junio de 1919. Alemania nos devolvió nuestra Alsacia-Lorena. Se comprometió a restituirnos todo lo que nos había robado, y además a pagarnos las indemnizaciones que estableciéramos una vez hecha la tasación de lo que habían devastado. Nos cedió sus minas de carbón del Sarre por haber destruido nuestras minas de hulla del Norte. Perdió el ejército, los barcos y las colonias... El 4 de julio de 1919 nuestros soldados desfilaron orgullosos bajo el Arco de Triunfo de París. Gracias a su valentía, gracias a los héroes caídos en los campos de batalla, nuestra Patria había escapado a la dominación alemana y volvía a ocupar, con la cabeza alta, su lugar entre las naciones. ¡Gloria a nuestra Francia eterna!» (A. Lechevalier,

(*haine sainte*) y arenga a los franceses así, como colofón de su escrito: «Una vez más, para vencer a nuestro enemigo, tenemos que saber odiarle. Detestar a Prusia es amar a Francia. Este odio no es más que el reverso del más grande y noble de los amores». Mohrt concluye que los esfuerzos de escritores, políticos y periodistas en la predicación del odio hicieron inviable el desarrollo de una política realista.

### La antipatía resolutive

El exabrupto de Saint Victor nos abre el camino al siguiente apartado: la frustración denota una ausencia, un afecto carencial, es la vertiente pasiva, si puede decirse así, de la emoción; una vez que ésta se canaliza y enfoca un objeto, se transforma en energía activa. La frustración narcisista es la fuente más frecuente del odio (Bleichmar, 1983: 73; Baumeister, 2001: 81). «Si puedo cambiar lo exterior de acuerdo con mis planes, lo cambio; si no, quiero sacarle los ojos al que me estorba», escribió el estoico Epicteto. «Para amar el euskera tenéis que odiar a España —reconviene Arana, desconozco si influido por S. Victor, y añade—: no hay odio que sea proporcionado a la enorme injusticia que con nosotros ha consumado el hijo del romano. No hay odio con que puedan pagarse los innumerables daños que nos causan los largos años de dominación». En estas palabras se ve reflejado el peso de la economía de las emociones, como soporte del proceso de redención que acabará con los padecimientos. El odio es el primer deber del nacionalista: «el camino del odio al maketismo es mucho más directo y seguro que el que llevan los que se dicen amantes de los Fueros, pero no sienten rencor hacia el invasor» (Arana, 1998: 94, 98 y 100). El argumento es reversible: Arzalluz explica que fue porque vio «que la gente castellana nos odiaba, nos separaba», por lo que, junto con la lectura de la historia, se le abrió «la conciencia de ser vasco, de ser diferente» (citado en Juaristi, 1999: 337). No hay conflicto étnico mientras no afloren sentimientos de antipatía, señala Horowitz (1985: 182), y el odio es su expresión preeminente. El paso siguiente es canalizar esa fuerza hacia el espacio público. De

---

*Precis historique de la guerre de 1914*. Edición del autor, maestro y «correspondant du Ministère de l'Instruction publique». No figura ciudad, ni fecha de edición; las citas corresponden a las pp. 2, 57 y 59). Por desgracia —y no sólo para los franceses—, la historia no terminó en 1919. Con la victoria francesa, el «santo odio» cruzó la frontera del norte dispuesto a cocinar el tercer acto. Continuará. (Se puede encontrar un comentario incisivo sobre la «explotación sacrificial» de la victoria francesa de 1919 en Sánchez Ferlosio, 1986: 139-141).

ello se ocupan las formulaciones resolutive de carácter agónico. «¿Qué hacer, pues, ante esta situación? [...] A nosotros nos toca decidir si apostamos por luchar para ver ese amanecer o apostamos por la sumisión y la condena a vivir permanentemente en las tinieblas. El momento es duro, porque la batalla es decisiva», sentencia Mikel Korta, miembro de Batasuna (*Gara*, 16/06/02). Y ETA le hace eco en el boletín informativo de Askapena: «En estos momentos críticos los agentes políticos, sociales, sindicales e individuales que actuamos a favor de Euskal Herria tenemos el compromiso y la máxima responsabilidad de afrontar las raíces del conflicto y de dejar a un lado los intereses particulares y los análisis parciales» (*Euskalherria Paso a Paso*, 63). Uno podría pensar que este tipo de formulaciones elaboradas desde el MLNV pueden entenderse en clave interna, como un mensaje a sus bases sociales de la primera época, ahora diezmadas. La selección del léxico para referirse a la política del Estado abona esa hipótesis; así, las alusiones a viejas instituciones como el TOP o a los poderes fácticos. Sin embargo, encontramos una misma línea argumental en el nacionalismo gobernante: en varias ocasiones se ha utilizado la expresión «estado de excepción» o «los tiempos de Franco». Begoña Errazti, presidenta de EA, apunta que «hay un intento de que ese modelo se retrotraiga en el tiempo, un modelo de Estado neofranquista» (*Gara*, 20/10/03). El discurso del PNV en el Aberri Eguna de 2003 es un epítome de la dialéctica del resentimiento.<sup>31</sup> Se puede replicar, no obstante, que ciertas medidas adoptadas recientemente por el Gobierno español no están libres de toda sospecha democrática; pero la objeción sería de recibo si esta retórica deslegitimadora

---

31. Desde el comienzo: («Cuenta la Biblia que los israelitas, dirigidos por Josué en su largo camino hacia la libertad, reconstruían la ciudad de Jericó con una mano en el pico y la otra en la espada. Es decir, tenían que trabajar y defenderse al mismo tiempo»), y en el medio: («Quieren [“los partidos de obediencia exterior”] grabarnos a fuego en los lomos la palabra España, como a ganado fugitivo, que decía Sánchez Mazas» —la cita cierra el compromiso pendiente—), hasta la arenga final: («Hoy es Aberri Eguna. Tiempo de Resurrección. Tiempo de renovar nuestro ideal y nuestra fe en nuestra única Patria, no compartida con ninguna otra. [...] Durante 40 años la hemos celebrado en cárceles, exilio, en los montes, en la intimidad de nuestra casa, o rodeados y perseguidos por la Guardia Civil. Un día que ha quedado grabado con fuego y clavado con hierro. Sintamos profundamente, por encima de nuestras rencillas personales o grupales, la alegría de la pertenencia a este pueblo ancestral y noble, a esta tierra verde de mar y montañas. Y sintamos la ilusión por hacerla libre y dueña de sí misma, por encima de la persecución de quienes quieren imponernos otra Patria a la que llaman grande, dejando la nuestra en *patria chica*») (texto citado en <www.eaj-pnv.com>).

hubiera empezado por ella misma. Lo cual no es el caso. Las referencias al fascismo español, a la *cruzada*, a la *Brunete* mediática, a la política genocida, y otras expresiones del estilo, no son de hoy. Y se inscriben en esa escalada del *pathos* nacionalista que considera que el momento presente es siempre el peor, lo que equivale a decir que tenemos 365 días al año que son vísperas del Apocalipsis, discúlpe-se la hipérbole. Todo es malo, y si hubo algo bueno, sólo se admite a toro pasado, con el fin de enfatizar que lo de ahora es lo peor.<sup>32</sup> Es inherente a la retórica agonística la devaluación del presente que acompaña, indefectiblemente, a la psicología de la frustración. El presente es el momento del exilio y del sufrimiento entre el pasado glorioso y el reino celestial; su misión se limita a conectar esos extremos lejanos y anhelados. La devaluación del presente es un requisito para que el creyente se vea como parte de un destino que abraza la eternidad (Hoffer, 1980: 72-78). Por ello es saludable, desde el punto de vista pedagógico, el ejercicio de revisar periódicos atrasados. Muchos planteamientos irrenunciables conservan todavía los dientes de leche. El nacionalista, escribe Orwell, vive obsesionado con la idea de modelar sin descanso el pasado. Y en cada momento está igualmente convencido de la verdad de su visión (1968: 420, 412). Para que la emoción negativa no fenezca, debe ser activada con pertinacia y sometida a temperaturas cada vez más elevadas. Con tales vivencias en el primer plano de la vida pública, la atmósfera se torna densamente enrarecida. De acuerdo con los resultados continuistas del Euskobarómetro, el porcentaje de las personas dispuestas a marcharse de Euskadi, si se le presentaran las mismas oportunidades, es del 18%, y sólo uno de cada tres vascos se siente libre para hablar de política (*El Correo*, 20/12/03). La ominosa metáfora de los trenes viene a reforzar, con esta imagen tan nítida, a los esencialistas del conflicto,

32. Expongo, a continuación, una opinión de X. Arzalluz, de 1997, con deje esencialista: «No, pensándolo bien, no tengo muchas esperanzas en que las cosas se comprendan desde Madrid. En el fondo pienso que no hay nada que hacer, porque, además, siempre ha habido problemas entre vascos y Gobierno Central. No hay nada que hacer». («Ermua. 4 días de julio», recogido en Martínez Gorriarán, 1998: 91). La amnesia ha hecho desaparecer los acuerdos, en su primera legislatura, de Aznar con el PNV, y los elogios de que era entonces acreedor, quien hoy es tan denostado. Emilio Guevara habla del vértigo del PNV: «Todo está mal, todo. Desde el Tribunal Constitucional, hasta el último funcionario están en contra nuestra; el Estatuto no vale para nada; no, estamos a veces incurriendo en unas exageraciones a las que la propia dinámica política y la tensión nos están llevando, pero hay que parar» (citado en Medem, 2003: 484).

mientras que quienes prefieren atribuir más peso a las decisiones humanas sentirán ese indecible malestar que precede a formulaciones que, por el hecho de ser enunciadas, tienen el poder de realizarse —las profecías autocumplidas—. Sin embargo, sería un error confundir con fatalismo lo que no es otra cosa que criatura de ese *odium theologicum*, cuya intensidad proviene de elevar la identidad a la categoría de sumo bien. El irredentismo emocional desemboca en una callejón sin salida.

### La 'vis' balsámica de la identidad colectiva

Como remate del apartado anterior se indagaba en el enigma de la eficacia retórica del nacionalismo. Cabe hacer lo propio, ahora, acerca de la eficacia sentimental, con análogas miras hacia los planteamientos preventivos de la educación en valores. Tres constructos de la psicología servirán de apoyo en esta exploración del poder de seducción del nacionalismo: el narcisismo de la diferencia, la identidad social y el pensamiento de grupo.

Se ha hablado antes de la sensibilidad del sujeto nacional como de un yo doliente. La transposición del léxico del individuo al de la comunidad nacional procede de la visión organicista del romanticismo y forma parte, desde entonces, de la autodefinition del nacionalismo. Por otro lado, el énfasis en la especificidad del carácter nacional está en el origen de la atribución al nacionalismo, por parte del padre del psicoanálisis, de las afecciones propias del narcisismo. Desde entonces, el término ha adquirido vida propia y viene a designar, según recoge el Diccionario de Oxford de la mente (1995), un tipo de personalidad caracterizada por un sentido exagerado de su valor e importancia y por responder, de una forma inapropiada y extrema, a las críticas que recibe. El concepto de narcisismo arroja alguna luz sobre buena parte de los asuntos tratados en este apartado. He aquí una caracterización más detallada:

Tenemos, así, la acentuación mezquina de las pequeñas diferencias, cualquiera que sea el ropaje con que se la intenta disfrazar, que no sólo juega un papel importante en la psicología individual, sino que es decisiva en la grupal. La cohesión de cualquier grupo está dado por lo que se podría enunciar como el privilegio de la «ilustre diferencia»: sus integrantes tienen la convicción de que son, o poseen, algo que les es propio y que los convierte en superiores a los demás. [...] Esa diferencia, fetiche del grupo, pasará a ser venerada y a constituir el dogma que nadie podrá cuestionar, así sea un ritual menor que, sin embargo, es elevado al sitial de esencial. Y en verdad lo es, pero para la

afirmación de la «ilustre diferencia». [...] ¿Qué sería, por ejemplo, del que ha convertido un rasgo o una actitud en la base de una satisfacción narcisista, si se demostrase que éstos no merecen ocupar tan alto rango? Esta es la causa por la cual los cambios en cualquier orden de la vida [...] son forzosamente resistidos. [...] Además, la defensa apasionada del ideal [...] coloca al sujeto en una situación de privilegio: pasa a ser aquel que se fusiona con los méritos del ideal, en tanto es su defensor. El brillo del ideal cae sobre el sujeto y su narcisismo se nutre de verse celoso custodio de aquél [...].

El odio y el encarnizamiento que despierta quien no se suma al grupo, aun cuando lo haga mediante el apartamiento silencioso, se basa en que el sujeto narcisista requiere que aquello que es él pase a constituir un ideal: aceptar otra manera de ser es aceptar que él mismo no lo encarna.

La intolerancia o el dogmatismo tienen entonces fuentes muy poderosas, que, si se le suman las no menos importantes derivadas de la competencia por la posesión de bienes materiales, nos muestran los formidables obstáculos que se deben superar para su disminución, sin hablar ya de una utópica eliminación (Bleichmar, 1983: 71, 72, 80).

Así pues, encontramos que los discursos totalizadores son dependientes de la afectividad, un aspecto que Freud subraya al decir que están guiados por el principio de placer. Vemos, entonces, que la eficacia de la verdad narrativa tiene fundamento psicológico, como claramente enuncia Bleichmar: «Una vez aceptada como verdadera la premisa inicial —la que sostiene el orden de la pasión—, el razonamiento puede deslizarse entonces por el camino de la lógica deductiva» (1983: 97). La premisa inicial tiene que ver con el yo ideal; la obsesión con el ideal evoca los riesgos de bipolaridad (euforia-depresión) que acechan al discurso nacionalista. Dada la altura del modelo, la frustración y el agravio están a la vuelta de la esquina: siempre hay algo o alguien que se interpone en el camino del Olimpo. Que un partido político, que no ha dejado el Gobierno desde que éste se puso en marcha, se lamenta de que a la sociedad vasca se le niegue reconocimiento y poder de decisión, debería dar alguna explicación. Pero exigir tales explicaciones es no haber comprendido la sustancia del narcisismo: para un tan alto concepto, todo lo que se le da, le es debido y si no recibe algo de lo que desea, alguien tiene que pagar por ello.

Habida cuenta del lugar que ocupan los sentimientos de frustración en la geografía afectiva de muchos vascos, conviene decir unas palabras sobre la conexión entre frustración y agresividad. Un viejo clásico de la sociología, V. Pareto, dejó escrito que «no hacen falta muchas teorías para empujar a aquellos que están, o creen estar,

oprimidos a la resistencia y al uso de la fuerza» (citado en Linz, 1996: 51). Es importante señalar que se asigna un idéntico valor causal al hecho de la opresión y al sentimiento o vivencia de ella. De nuevo, el libro de Medem ofrece una significativa muestra de estos encadenamientos. Julen de Madariaga, uno de los fundadores de ETA, declara, explícitamente, que la frustración fue uno de los dos motivos que suscitaron la acción militar (citado en Medem, 2003: 555). Esta explicación de las conductas violentas, denominada hipótesis frustración-agresión, ocupó un lugar privilegiado en la psicología social de mediados del siglo pasado. Pero pronto se detectaron las múltiples insuficiencias del esquema, por lo que fue sustituida por conceptualizaciones más complejas, en las que intervenían tanto elementos cognitivos del sujeto, como datos del contexto (Dowse y Hughes, 1975: 514). Ello supuso un desplazamiento del peso explicativo desde las variables internas (con un extremo en la agresividad innata o instintiva) hasta aquellos procesos derivados del aprendizaje social, tales como el condicionamiento instrumental o el modelado.<sup>33</sup> En otras palabras, la conducta hostil sería el resultado de mecanismos psicológicos internos, mediatizados por los procesos de socialización.

El narcisismo genera un discurso totalizador que enclaustra al sujeto en un espejo esférico que, a la vez, le aísla del mundo exterior y descompone su imagen en mil reflejos. El yo ideal produce una afectividad envolvente, simétrica a la verdad integral de la hipóstasis primordial. Las emociones quedan prisioneras en las redes de un autismo elemental: «Es —dice Ignatieff— la patología de grupos tan cerrados en sus propios círculos de un victimismo pagado de sí mismo, o tan cerrados en sus propios mitos o rituales de violencia, que no pueden escuchar, no pueden oír, no pueden aprender de nadie fuera de sí mismos» (citado en Cohen, 2001: 97). En tales situaciones suele imponerse la tendencia a pensar en términos de categorías, de estereotipos: el prejuicio es su expresión prototípica. Se trata de evaluaciones negativas, resultantes de percepciones simplificadas

33. Acaso conviene añadir, a las funciones que J. Casquette atribuye a las manifestaciones, la de servir de modelo para las conductas de los más jóvenes. La alta densidad de relaciones de parentesco existente entre los activistas abonaría esta tesis. Paralelamente, el catedrático de Sociología y Ciencias Políticas J.I. Ruiz de Olabuenaga habla de un ejército de madres militantes, porque son ellas las transmisoras de la violencia. Añade que las madres son las grandes abandonadas de la educación por la paz y recomienda a las organizaciones interesadas un planteamiento más femenino (citado en Medem, 2003: 613).

o sesgadas, que funcionan de forma automática y que son atribuidas, de manera indiferenciada, a todos los miembros del grupo. Desde una posición como la descrita, se prefieren estimaciones cortantes e instantáneas, se detestan las situaciones ambiguas, se establecen criterios selectivos *pro domo* para el recuerdo de acontecimientos relevantes y se exhibe una resistencia tenaz al cambio de creencia. Es un ingrediente central del dogmatismo y de la intolerancia y, desde el punto de vista psicológico, define lo que Milton Rokeach ha denominado «mentalidad cerrada» (*closed mind*) (citado en Beck, 1999: 154-156). Los efectos colaterales del abultado yo colectivo no son, pues, nada despreciables. Para entender cómo se adquiere éste, es preciso indagar en el terreno de la identidad social.

Cabe recordar que existen varias estrategias posibles para la categorización. Los psicólogos sociales hablan de un continuo acotado por los extremos de lo personal y de lo grupal. La cercanía al segundo indica preferencia por la uniformidad, frente a la diversidad, por las clasificaciones dicotómicas, la desindividualización de los miembros del grupo, la atribución indiferenciada de características comunes y los juicios de valor a partir de los rasgos comunes (Jiménez Burillo, 1987: 231-235). La violencia política se expresa siempre en un contexto grupal y presupone, por lo tanto, procesos previos de discriminación. La aproximación teórica más completa en este punto es la denominada Teoría de la Identidad Social (TIS), elaborada por Tajfel y Turner (Huici, 1987: 68-78; Hewstone y otros, 1988: 400-407; Tajfel, 1982). La TIS se articula en torno a tres conceptos centrales que operan en el siguiente orden: categorización, identidad y comparación. La categorización es un proceso cognitivo, consistente en agrupar objetos o personas funcionalmente equivalentes, con vistas a la acción. Desempeña una función adaptativa, al simplificar y estructurar el medio social en el que queda definido el lugar que ocupan el individuo y los demás individuos. El conocimiento por parte del individuo de su pertenencia a ciertos grupos, junto con la significación emocional y axiológica de tal relación, describe el concepto de identidad social. Puesto que el concepto que se tiene de uno mismo como ser social deriva de la pertenencia a un grupo, es de suma importancia que éste presente una distintividad positiva; por definición, la distintividad es relativa al contexto. Esto es, con el fin de obtener sus propósitos, el sujeto tiene que recurrir a la comparación y obtener un saldo favorable: «todo grupo social, grande o pequeño, adquiere su identidad sólo mediante la comparación de sí mismo en relación con otros grupos sociales. Somos lo que somos, porque “ellos” no son lo que somos» (Tajfel, 1982: 28). Para ello, el sujeto

tiene dos procedimientos: exaltar el estatus del grupo propio (el yo ideal del narcisismo) o rebajar el del exogrupo (estereotipos, prejuicios). La identidad social establece una equivalencia entre la autoestima del individuo y el estatus del grupo, de ahí que sea esperable una fuerte motivación en beneficio del grupo propio a expensas de los otros, en particular, de aquél que se toma como referencia para la comparación. Tyrrell constata que «la tendencia a alinearse con un endogrupo y a adquirir una identidad social fundamentada en él, es una base plausible para la lealtad nacional, a la vez que la tendencia a conceptuar lo desconocido en términos de lo que resulta familiar explica por qué resulta creíble el concepto de nación como una entidad transhistórica y suprahumana» (1996: 248). Estos procesos son utilizados, profusamente, en nuestro objeto de interés: el empeño en rebajar las cualidades de «España» y de lo «español» son una constante desde Arana hasta hoy, en la que no creo necesario ahondar. Y lo mismo opino con relación a la exaltación de las virtudes vascas. En pocas palabras aún a Julen de Madariaga la diferencia y el orgullo de pertenecer al grupo. «Cuando nosotros elegimos el lugar de la acción [se refiere a la acción militar], somos normalmente más fuertes que ellos. Elegimos el momento, el sitio y las circunstancias, y ahí sí somos superiores a ellos, en ese preciso momento. ¡Y cómo empezó a reaccionar incluso gran parte de la base del PNV, que fue la que sufrió fundamentalmente en la guerra del 36-37! ¡Se les empezó a hinchar el pecho otra vez! Las cabezas comenzaron a erguirse de nuevo» (citado en Medem, 2003: 556).<sup>34</sup>

34. La referencia a la cabeza alta me recuerda, sin ninguna intención de hacer transposiciones, que debo aún al lector el final de la historia del «santo odio». Dejamos, páginas atrás, al patriota francés degustando su orgullo de cabeza erguida al ver a Alemania aplastada y humillada en 1919. El relato que sigue es parte de una carta, fechada en 1933, en la que un alemán escribe a un amigo judío que ha tenido que abandonar el país: «El problema judío no es más que un incidente. Está ocurriendo algo mucho más importante. ¡Si pudiera enseñarte, si pudiera hacerte ver el renacer de esta nueva Alemania, bajo la jefatura de nuestra amado Líder! No se puede mantener a un gran pueblo subyugado para siempre. Derrotados, hemos agachado la cabeza durante catorce años. Hemos comido el pan amargo de la vergüenza y tragado las empachosas gachas de la miseria. Pero ahora somos hombres libres. Nos levantamos con nuestro poderío y mantenemos la cabeza alta ante las naciones. Purgamos los componentes más abyectos de nuestro torrente sanguíneo. Marchamos a través de nuestros valles, cantando enardecidos con paso firme, en pos de una nueva hazaña... Y desde las montañas llaman las voces de Wotan y Thor, los ancestrales y poderosos dioses de la raza alemana. Pero, no. Conforme escribo, conforme me enardece el entusiasmo ante la

La TIS proporciona tres constructos que permiten su extrapolación a contextos más amplios como es el que nos ocupa. El primero, ya apuntado, se refiere a la existencia de un continuo desde la conducta interpersonal hasta la intergrupala: cuando una situación es percibida como del segundo tipo, se tiende a categorizar y a actuar con respecto a los otros como si éstos fueran indiferenciados, de forma estereotipada. Por las consecuencias que ello acarrea, interesa averiguar cuáles son los factores que determinan el predominio de un tipo de conducta u otro. Tajfel sostiene que se trata de «la estructura de creencias relativas a la naturaleza de las relaciones intergrupales». Es un continuo al que delimitan los extremos de la movilidad social y del cambio social. Las creencias del primer tipo, esto es, de la movilidad social, perciben que el sistema social es flexible y permiten a los individuos pasar libremente de un grupo a otro. Por su parte, las creencias asociadas con el cambio social conciben al individuo como encerrado en el grupo; el cambio no es posible en términos individuales, sólo en términos de grupo. Entre las condiciones que favorecen a las de este segundo tipo figuran las siguientes: 1) su difusión, promovida por una minoría activa en algunos movimientos nacionalistas; 2) la necesidad de determinados individuos de creer en la existencia de diferencias entre grupos, lo cual requiere la configuración de un exogrupo, separado del endogrupo y distinto a él, cuyas

nueva perspectiva, estoy seguro de que no comprenderás lo necesario que todo esto era para Alemania. Sólo verás que tu pueblo tiene dificultades. No comprenderás que deben sufrir unos pocos para que se salven millones. Antes que nada serás un judío y gemirás por tu pueblo... Somos crueles. Claro que somos crueles. Todo alumbramiento es atroz, así es este alumbramiento nuestro. Pero nos regocija. Alemania levanta bien alta la cabeza entre las naciones del mundo. [...] Debo insistir en que no me escribas más. Ya no tenemos nada en común» (Kressmann Taylor, *Paradero desconocido*, Barcelona, RBA, 2001, 34, 35 y 43). El «santo odio» infló el pecho e irguió la cabeza del nazismo, a costa de millones de judíos y de otras víctimas propiciatorias. Sigamos, para cerrar la secuencia, el viaje del «santo odio» a Tierra Santa, en donde la cabeza de los sionistas es la que se yergue, ahora, a costa de los derechos humanos de los ciudadanos palestinos. La «oración» [sic] es de David Wilder, en nombre de la comunidad judía de Hebrón, y constituye la parte final de un artículo titulado «El próximo año sin Oslo»: «No puedo sino dar mi bendición a todos aquellos de entre nosotros a los que dentro de un año podré contarles cómo finalmente Israel se despertó poniendo fin a la maldición llamada Oslo. Entonces volveremos a vivir como judíos orgullosos en nuestra Patria dada por Dios, manteniendo altas nuestras cabezas, haciendo lo que sabemos que es justo, en Hebrón, Jerusalén, en todo Eretz Israel. Amén» (artículo incluido en <www.hebron.org.il>, 15/01/98; reproducido en *The Seventh Year*, 19/01/04).

características creen representar. Como en el supuesto anterior, cuando tales individuos desempeñan funciones de liderazgo contribuyen, activamente, en la «creación» de las diferencias; 3) situaciones en las que existe, a la vez, una división rígida y un conflicto intenso entre grupos bastante equilibrados; pese a que no hay estratificación en términos de estatus, el tránsito entre grupos se ve coartado por las sanciones sociales que ello comporta. No es difícil establecer la aplicabilidad de estos supuestos al caso de la afiliación étnica que nos ocupa. Como consecuencia de la invención de la tradición, de la creación de diferencias y de la polarización, los llamamientos a la unidad van aderezados con acusaciones de deslealtad o de traición.<sup>35</sup>

A la preferencia por la identidad étnica no le faltan justificaciones. Desde el orgullo de pertenecer al grupo de los elegidos, hasta el disfrute de un entorno de comodidad y seguridad, sin desatender los beneficios materiales, el repertorio es variado (Hardin, 1997: 127, 138). Pero la lealtad puede apoyarse en razones más íntimas, relacionadas con el capital simbólico. Dado que se configuró una comunidad de creencias, se crea una comunidad de vivencias, puesto que, como dice Ronen, la conciencia del «sufrimiento compartido une más que las alegrías» (citado en Resnik, 2003: 313). Pero la insistencia en las afecciones negativas es susceptible de convertir la lealtad en un «mecanismo interminable de diferenciación y rivalidad. El vecino se convierte en “doble monstruoso”, rival aborrecido, cuya mera existencia acaba por constituir una amenaza y una negación» (Reichler, 1992: 91). Nos encontramos, entonces, ante situaciones propensas a generar círculos viciosos. El aislamiento incrementa la preferencia por la visión intergrupala, al tiempo que confina la discusión a dicho ámbito, en el que proseguirá el proceso de creación de diferencias que, a su vez, fortalecerá la polarización, tenderá a anular a aquellos miembros del grupo que opinan de forma diferente, reforzará la uniformidad, consolidará el sistema de creencias... Un observador aten-

35. Me limito a reflejar las declaraciones de dos ciudadanos vascos bien conocidos para ilustrar estos extremos. «El muro de atención mediática que rodea al País Vasco es de tal naturaleza que es muy difícil encontrar una tercera vía. Yo y otros escritores moderados, que queremos huir de este excesivo proceso de polarización, emitimos un manifiesto, pero nadie se hizo eco de él», afirma Bernardo Atxaga. «Todo ha sido manipulado. Hay radicales que quieren abandonar la violencia, pero hay tanta presión sobre ellos que no pueden porque serían sospechosos de pasarse al otro bando», comenta Ramon Saizarbitoria. (Ambos testimonios han sido recogidos por Marie-Claude Decamps, en *Le Monde*, los días 19 y 20 de noviembre de 2000, respectivamente).

to dibuja así el resultado del proceso (repárese en las afinidades con el proceso descrito por Taylor en la nota alusiva al odio):

Los ciudadanos vascos y navarros, especialmente los más politizados e ideologizados, nos encontramos cada vez más divididos y atrincherados en nuestros respectivos bandos políticos para ser capaces de comprometernos con la libertad común de todos. En virtud del bloque en el que estamos, nos vemos al margen de las violaciones a la libertad que se comenten con el bloque contrario. Ni vemos ni sentimos la conexión entre nuestra libertad y la libertad de otros. Parece como si no fuéramos capaces de tener compasión, si acaso, sólo con los que consideramos los míos (Bilbao, 2003).

Un último asunto que se puede abordar en el ámbito del comportamiento grupal, especialmente cuando éste está relacionado con conductas no respetuosas con los derechos humanos, tiene que ver con la pregunta de por qué tantos individuos apoyan o toleran esta clase de comportamientos. En su exhaustivo estudio sobre los motivos que llevan a quienes han estado implicados en atropellos a negar su responsabilidad, Stanley Cohen destaca cuatro razones: obediencia a la autoridad, conformidad con la sociedad, necesidad o desdoblamiento de la personalidad (2001: 91). De ellas, la segunda es la más directamente aplicable a nuestro caso. La polarización, las ventajas sociales y el enconamiento dialéctico son variables que favorecen el ajuste a las normas establecidas a los líderes del grupo (no es éste el lugar para tratar el asunto del liderazgo). Es sorprendente el escaso número de «disidentes no silenciosos» que se observa en los partidos de orientación nacionalista. En el lado radical, las razones son conocidas, y el testimonio de Txema Montero es muy elocuente;<sup>36</sup> en el otro, los discrepantes han sido tachados entre otras cosas, de «michelinos» y se ha prescindido de sus servicios... Pero no se debe pasar por alto que, desde las premisas del narcisismo, no es necesario invocar sanciones expresas para asegurar la conformi-

36. «En su momento nunca me llamaron traidor, cuando abandoné Herri Batasuna. Creo que he sido un disidente, debo afirmar que un disidente bien tratado en términos comparativos con los de otros disidentes que ha habido dentro del movimiento nacional vasco, porque precisamente jamás se han dirigido a mí públicamente ni de ninguna otra manera hacia mí llamándome traidor. Y yo salgo de Herri Batasuna, más bien me expulsan, porque escribo un artículo donde digo que la lucha armada no tiene sentido: donde digo que hay que trabajar políticamente a través o comenzando por los instrumentos legales que tenemos los vascos en este momento...» (citado en Medem, 2003: 436).

dad: si la inversión afectiva en el grupo es grande, el coste de disentir no será asumible.<sup>37</sup>

La supresión de los puntos de vista críticos, mediante la presión sobre los miembros que expresan opiniones divergentes, es un fenómeno bien conocido en las dinámicas de grupo y forma parte del complejo fenómeno que Janis denominó *pensamiento grupal*. Dada la centralidad de las variables relativas a la conducta grupal en la espiral causal que conduce a la violencia, entiendo que vale la pena una referencia directa a la contribución original, tanto porque atraviesa los argumentos principales de este escrito, como porque brinda un espacio de interés para la construcción de una cultura de paz:

Uso el término «pensamiento grupal» como una manera rápida y fácil de referirse a un modo de pensar, en el que las personas se implican cuando están profundamente inmersas en un endogrupo cohesivo, cuando los esfuerzos que los integrantes realizan en pos de la unanimidad son muy superiores a su motivación por evaluar, de manera realista, los cursos alternativos de acción. [...] De acuerdo con la hipótesis del Pensamiento Grupal, los miembros de cualquier grupo pequeño cohesivo tienden a mantener espíritu de cuerpo, desarrollando, inconscientemente, un número de ilusiones compartidas que interfieren en el pensamiento crítico y en el contraste con la realidad. [...] Un síntoma importante de Pensamiento Grupal es la ilusión de ser invulnerables a los principales peligros que pueden derivarse de una acción arriesgada, en la que el grupo está fuertemente tentado a comprometerse. Esencialmente, la noción es que «si nuestro líder y cada uno del grupo decide que está bien, el plan está destinado a tener éxito. Aunque es bastante arriesgado, la suerte estará de nuestro lado». [...].

Una vez que se establece la fase eufórica, es muy probable que se deteriore seriamente la toma de decisiones referente a las actividades cotidianas y a la planificación a largo plazo. Los miembros de un grupo cohesivo llegan a ser muy reacios a desempeñar la desagradable tarea de evaluar críticamente los límites de su poder y las pérdidas reales que se podrían originar si su suerte no se mantiene. Tienden a examinar cada riesgo en términos de blanco y negro. Si no parece

37. Una de las más sugerentes descripciones del atractivo de la conformidad la proporciona Ionesco: «Yo no soy guapo, no soy guapo. Ellos son los que son guapos. Me he equivocado [por no haberme convertido en rinoceronte]. ¡Oh! Cómo me gustaría ser como ellos. A mi me falta el cuerno, ¡ay! Y mira que es fea una frente sin cuerno... Cómo me gustaría tener una piel dura y ese espléndido color verde oscuro, una desnudez decente, sin pelos, como la suya. Sus cantos tienen encanto, quizás un poco áspero, pero sin duda un encanto. ¡Si pudiera imitarlos!» (*Rhinocéros*, París, Gallimard, 1959, 245).



aplástamente peligroso, se inclinan simplemente por olvidarlo, en lugar de desarrollar planes de contingencia para el caso de que pudiera ocurrir. Los miembros del grupo saben que ninguno de ellos es un superhombre, pero sienten que en cierta medida el grupo es un supergrupo capaz de superar todos los riesgos que aparecen en el camino cuando se realiza cualquier acción deseada: ¡nada puede detenernos! [...]

Uno de los síntomas del Pensamiento Grupal es la persistencia de los miembros en la transmisión mutua de clichés e imágenes supersimplificadas de los enemigos políticos, imágenes que forman parte de estereotipos ideológicos duraderos. [...]

Cuando un grupo de personas que se respetan mutuamente sus opiniones llegan a un punto de vista unánime, es probable que cada miembro sienta que la creencia tiene que ser cierta. Esta confianza en la validación consensual tiende a reemplazar al pensamiento crítico individual y al contraste con la realidad, a menos que haya claros desacuerdos entre los miembros... El líder del grupo y los miembros se apoyan unos a otros exagerando las áreas de convergencia de su pensamiento, sin expresar, con detalle y profundidad, las divergencias que pudieran alterar la unidad del grupo. Es mejor compartir algo agradable, una atmósfera de grupo balsámica, que estar inmersos en una tormenta (Janis, 1987: 114, 136-139).

Dejo al lector la labor de establecer los puntos de contacto de esta reflexión con los asuntos que aborda este ensayo, contentándome con señalar la función central de la afectividad en la calidad de los procesos mentales mediatizados por las gratificaciones de la pertenencia. El efecto balsámico denota el tibio bienestar que proporciona una camaradería de cuadrilla, en la que no hay que hacer esfuerzos por afinar en la argumentación, porque existe una visión del mundo compartida y envolvente. Por otra parte, hay ciertos aspectos de la sensibilidad del nacionalismo que presentan mayores afinidades electivas con el espíritu del tiempo que las formas de acción colectiva asociadas con los partidos y sindicatos de la izquierda clásica. Este último aspecto podría apuntar a un cierto solapamiento entre la movilización nacionalista y la de los nuevos movimientos sociales. Efectivamente, se ha caracterizado a éstos por poner el énfasis en el ser sobre el tener; por anteponer la identidad a la regulación jerarquizada (Offe, 1992: 177) y la expresión de sí mismos y los elementos simbólicos y culturales a la seguridad económica; por haber forzado una reformulación de la acción colectiva, con objeto de abarcar, a la vez, el terreno prepolítico de las vivencias y el metapolítico de las reivindicaciones no resolubles por medio de la negociación (Melucci, citado en Casquette, 1998: 135); en suma, y utilizando una expresión

socorrida, por inclinarse hacia los valores postmaterialistas (Inglehart, 1992: 76).

Podría decirse que hay una cierta similitud entre el giro cultural experimentado por las ciencias sociales y el mayor peso que se viene atribuyendo a los factores cognitivos dentro de la psicología. Así, frente a las concepciones inspiradas o cercanas a la biología, Beck ha encontrado un denominador común de todas las conductas lesivas en un proceso de racionalización, por el cual el agresor potencial ve al objeto de su hostilidad como enemigo y a sí mismo como una víctima inocente; es como si su mente, añade el autor, hubiera sido abducida por una suerte de pensamiento primario, que le impele a sentirse maltratado y a adoptar, en consecuencia, una conducta antagonista hacia su presunto enemigo. Se trata de mentes encapsuladas en la «prisión del odio». Precisamente porque la violencia política exige un alto grado de racionalización, las teorías cognitivas gozan de gran poder explicativo. Esta violencia es una forma extrema de discriminación, y ya hemos visto que la discriminación se inicia con la categorización, un proceso que opera desde rejillas narrativas que son, a su vez, el resultado de procesos de construcción mental. Hay, pues, una superposición de estratos explicativos, progresivamente alejados del suelo de la vida real y de los asuntos que definen el bienestar del conjunto de la colectividad. Cuando personas o grupos se encuentran enfrentados, perciben amenazas que proceden de las imágenes que ellos elaboran, más que de una visión realista del adversario; confunden, prosigue Beck, la imagen con la persona y modelan su respuesta de acuerdo con esta imagen. La vulnerabilidad simbólica, muy sensible a los prejuicios y estereotipos, así como a las diversas formulaciones de la superioridad, se sobrepone a los parámetros reales de la interacción. La secuencia de la hostilidad podría ser entendida como un proceso de elaboración cognitiva, cada vez más extrema, que parte de un acontecimiento desencadenante y concluye con la acción. Mediando entre ambos se encuentran los siguientes procesos: interpretación, sentimiento negativo, interpretación secundaria («víctima»), impulso hostil y autorización para actuar (Beck, 1999: xiii, 7, 8, 250). Muchos de los testimonios registrados en este libro han recorrido una parte sustancial del camino descrito: si son pocos los que llegan a la fase terminal de la acción violenta, los que asienten son más, y aún mayor es el número de los que manifiestan impulsos hostiles, y etcétera. Y ello, conforme a un esquema que describe, en otro plano, lo que anteriormente se ha expuesto con la figura de los coros. El interés principal de la educación para la paz se centra en las fases anteriores a la acción. Sabemos

que hay un recorrido que une los pensamientos primarios derivados de la narrativa primordial (nosotros/ellos, buenos/malos) con las emociones primarias nacidas de interpretaciones condicionadas por aquella narrativa (amor/odio, víctima/agresor, orgullos/agravios) y con ciertos datos del contexto sociopolítico. Juntos, dan forma a la espiral causal, una imagen que ilustra que cualquiera de los ingredientes puede actuar como tensor inicial en el proceso. Por razones de funcionamiento psicológico, el componente con más probabilidades de intervenir en primer lugar, el que se puede experimentar de forma más directa, es el emocional. Así lo reflejan muchos de los testimonios de quienes se declaran nacionalistas, cuando explican los motivos de sus convicciones. Transcribo uno en el cuerpo del trabajo, concretamente el de T. Montero, como recapitulación de este apartado que sirve de antesala al siguiente:

Personalmente, más que pensar que la violencia política estuviese justificada, me vi inmerso en una situación de política violenta. No sé si alguien racionaliza la violencia política; creo que la violencia política es una vivencia, en mi caso por lo menos lo fue. Fue un proceso de socialización en la violencia: gente cercana a mí fue asesinada por la policía, fue torturada; y eso te hace percibir la violencia como una necesidad impuesta, te va radicalizando. En mi caso, mi proceso de desradicalización vino cuando empecé también a tener otra vivencia, como era la vivencia de que admitiendo la violencia política podías llegar a admitir que sobre otras personas se hiciesen cosas que tu rechazabas para los propios. Mi experiencia ha sido ésa: una aproximación a la violencia viendo lo que ocurría, y una distancia de la violencia viendo lo que ocurría también a otras personas. La cuestión es que mi pregunta, para la que no tengo respuesta, es: ¿habiendo vivido otras personas experiencias similares a las mías, por qué al final no adoptan una posición de distanciamiento de la violencia, o de crítica, o de condena efectiva? (citado en Medem, 2003: 435).<sup>38</sup>

38. A lo esencial de la pregunta de Montero trataré de contestar el apartado siguiente. No obstante, creo que habría que empezar por hacer una precisión a la formulación de su pregunta: una parte de la generación joven actual implicada en la lucha callejera o en la violencia *tiene* la misma vivencia que tuvo Montero en su juventud, en virtud de los procesos de socialización en que se hallan inmersos. Sirviéndome de nuevo de las reflexiones de J. Casquette, me atrevo a sugerir que las manifestaciones radicales y otros actos públicos, en cuanto escenificaciones de la opresión, con el aliciente del modelado a partir de presos y víctimas de la tortura, producen un efecto funcionalmente equivalente al de la situación original (Nietzsche habló, en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, de la «irreductible pensión del hombre

Así pues, en el origen están las vivencias. Pero en cuanto esas vivencias conectan el capital emocional del sujeto con la identidad social, son difíciles de modificar, máxime si tenemos en cuenta que «las emociones y los sentimientos humanos son una construcción social y resultan de las relaciones sociales» (Torregrosa, 1984: 185). Ésta es una llamada de atención, que ninguna aproximación a la realidad social puede, de forma gratuita, desatender. En cierto sentido, nos encontramos con una situación inversa a la que inquietaba a S. Arana hace 100 años, cuando declaraba haber convencido a muchas inteligencias, pero persuadido a pocos corazones. La investigación historiográfica es, hoy, abrumadoramente refractaria a las convenciones sabinianas, pero en las avenidas del espacio público campan a sus anchas. Es hora ya de iniciar el tercer tramo de mi viaje, que no tiene que ver ni con la inteligencia ni con el corazón, sino con la conciencia.

## LICENCIAS ÉTICAS

Beck establece un perfil actitudinal, definido por un patrón de afinidades cognitivas, que comparten todas las personas que presentan conductas violentas o que las apoyan, con independencia de las particularidades de los actos concretos. En contra la opinión de un observador objetivo, el actor violento tiende a verse a sí mismo como una víctima inocente y a la víctima real como un victimario o enemigo. En cuanto al modo de procesamiento de la información, éste se sitúa en el nivel egocéntrico primario, que sólo admite dos categorías excluyentes: bueno/malo; amigo/enemigo. Por último, su actitud hacia la violencia es indulgente (1999: 273). El presente guión abraza los aspectos tratados en los epígrafes anteriores y «explica» la excesiva permisividad con la violencia, consecuencia del funcionamiento de los procesos precedentes, sin olvidar el deterioro del juicio moral que origina el pensamiento de grupo. Podemos intentar una traducción de este esquema abstracto a la situación concreta de la Comunidad Autónoma Vasca. En este sentido, opino que las consideraciones del periodista Cedric Gouverneur se acercan, notablemente, a dicho objetivo:

a dejarse engañar» y de cómo es «traspasado por una dicha inefable, cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si se tratase de hechos reales»). Por lo tanto, la pregunta en parte contestada, si se atiende al peso de los contenidos cognitivos, con independencia de que provengan de experiencias genuinas o vicarias. Reléase, asimismo, la cita de Kepa Bilbao (mencionada en este mismo apartado), en la que se habla de cegueras y sorderas.

El mundo radical [...] ha ido levantando de forma progresiva fronteras mentales entre un «nosotros» y un «ellos», es decir, en su percepción de los acontecimientos, entre los «verdaderos vascos» y sus «enemigos» o tildados de tales. En este universo, la violencia de ETA y de Jarrai depende más de la significación que reviste para ellos una convicción íntima (la «opresión fascista española») que la realidad circundante, una auténtica democracia y una muy amplia autonomía política. Para ellos, las palabras son más fuertes que las cosas. Por esta razón incluso, aunque sean conscientes de que no representan al conjunto de los vascos, los radicales se ven a sí mismos como una «vanguardia revolucionaria» destinada a «iluminar» al pueblo vasco. Por consiguiente, la violencia y los asesinatos no les plantean ningún problema moral. Al contrario. Los homicidas de ETA adquieren a sus ojos incluso la talla del héroe o del santo. Porque sería la persecución del bien el motivo que les podría llevar a vencer sus escrúpulos, su desagrado ante la violencia, y si tienen que recurrir al mal, al asesinato, es exclusivamente en nombre del ideal. Paradójicamente, para los simpatizantes de ETA el sacrificio es el de los asesinos, no el de las víctimas. Que, por otra parte, nunca ha suscitado, al cabo de treinta años, la más mínima palabra de compasión (2000: 4).

El problema moral no concierne sólo a los radicales. Una parte considerable de la sociedad llegó a ser insensible a los atentados: «Nadie se duele, nadie se alegra tampoco. Por indignante que esto les pueda parecer a las familias de las víctimas, es forzoso reconocer que este tipo de sucesos ya “no es grave” y parece casi “normal” en el País Vasco» (Jaureguiberry, 1989: 360).

### **Inversión, justificaciones y excusas**

El papel central de las palabras y su retorsión son los instrumentos con los que el mundo radical ha conseguido que se acepte una visión de la realidad justificativa de la violencia. Desde su fundación, indica Wieviorka, ETA elaboró una mitología, según la cual, la organización se convertía en paladín de todas las causas nobles: la pureza nacional, la independencia, la revolución social, el movimiento sindical, la lucha antinuclear, el feminismo... A medida que la realidad se alejaba del mito proclamado, ETA y esa «sociedad paralela» constituida en torno a ella se empeñaron en un proceso de coacción del lenguaje, destinado a colmar el divorcio entre los principios declarados y la práctica. Los estudiosos han denominado inversión a esta estrategia retórica, un proceso que acompaña, de forma recurrente, al despliegue de la violencia políticamente motivada, en particular el terrorismo, y que es así caracterizada por el citado autor:

[...] la inversión es el esfuerzo ideológico y práctico mediante el cual un actor reinterpreta la experiencia de aquellos cuyas demandas y aspiraciones pretende representar y transforma esta interpretación en violencia concreta, organizada y estructurada. Es configurada, precisada e intensificada en función de los cambios que afectan al actor y a su población de referencia. [...] Como regla general, cuanto más débil es el movimiento político o social de referencia, mayor es el riesgo de que el protagonista de la lucha armada se vea arrastrado por la inversión terrorista. [...] La inversión es un proceso que transforma al actor de una forma tan radical, que le lleva a una tensión extrema, a la vez que atrae a personas o a grupos que se habían mantenido alejados hasta ese momento. [...] Desde el momento en el que se pone en marcha, crea una espiral en la cual los puntos de referencia se encuentran en estado de confusión permanente o en la que el discurso original se radicaliza o retrae, y en el que medios y fines acaban confundiendo o invirtiendo. La inversión, tal como la entiendo, es un proceso de *pérdida de significación* (1987: 320, 322).

No hace falta gran agudeza para ver esta inversión en ejercicio: en nombre de la humanidad, se despliega la barbarie; en nombre de unos derechos reclamados, se asesina; y se jalea a quienes lo hacen, en nombre de la voluntad, de la libertad o de la autodeterminación, del derecho a la libertad de expresión, etc. Introduzco un ejemplo, con todas sus palabras: «Los militantes de ETA han entendido que la lucha armada es necesaria para abrir una vía a la confrontación democrática» (A. Otegi, citado en Medem, 2003: 423). La autodesignación como portavoz de los colectivos defensores de causas nobles tiene un indudable referente moral, más explícito si cabe que el que se establecía desde la economía de los padecimientos que se ha comentado antes; pues bien, acaso encontramos en este punto una expresión extrema del proceso de inversión, que no afecta sólo a los ejecutores de la violencia, sino, también, a los doctrinarios del nacionalismo: en lugar de moralizar la política, lo que se ha producido es la politización de la moral (Tamas, 1991: 199). Se lucha por la autodeterminación y se alumbraba una conciencia enfeudada.

Hay dos maneras de evitar la sanción moral por la comisión de actos lesivos. Una consiste en apelar a una instancia de lealtad superior, que se sitúa por encima del bien y del mal humano. Son las justificaciones en las que se acepta la responsabilidad del acto, pero se niega la desaprobación moral del mismo. La otra la forman las excusas, mediante las cuales se admite que el acto es malo, pero se niega la responsabilidad en su comisión. Los supuestos de violencia ideológica incorporan el primer mecanismo, que da licencia para los actos

más horribles, si se inscriben en la secuencia de la búsqueda de un bien superior (Apter, 1997: 4).<sup>39</sup> De nuevo se manifiesta la importancia del discurso. Como ha escrito Rafael Moses con la vista puesta en lo que ocurre en Israel, «los seres humanos necesitan satisfacer sus conciencias, en el sentido de proporcionar justificación a los actos intencionados de violencia. Necesitan obtener de quienes están a su alrededor, de quienes son importantes para ellos, la aprobación y la legitimación que les proporciona el sustento narcisista para sentir que lo que van a hacer es correcto. A ello se debe que la ideología sea a menudo una herramienta tan importante para engendrar la violencia» (1993: 136).<sup>40</sup> Obviamente, cuando se entroniza una instancia (una Causa) como un bien absoluto o sumo, todo lo demás queda relativizado, empezando por la vida misma. El planteamiento, nada original por cierto, lo dejó establecido S. Arana en un artículo de inequívoco título: «Mártires por la patria», en el que podemos leer: «Morir por la Patria [...] no es morir por causa mundana, sino por Dios, Fin último de todas las cosas». El verdadero patriota se debe, en efecto, a la causa, y así se lo manda «la voz de su conciencia, que de continuo resuena en su espíritu estas terribles palabras *cumple tu deber...*; y como patriota vivirá y morirá, viviendo su vida de sacrificios y ofreciéndose a la muerte, si las circunstancias a los sacrificios y a la muerte le conducen» (1999: 279). La circular de 1968, concerniente a la muerte en un enfrentamiento con la Guardia Civil del primer militante de ETA, se inscribía en el guión y, bajo el título de «el

39. Los ejemplos históricos son innumerables. Me limito a exponer dos: «La violencia puede ser lícita cuando se emplea por un ideal que la justifique» (José Antonio Primo de Rivera, *Falange Española*, 07/12/33). La guerra sucia, emprendida por la Junta argentina, fue ejercida por un Gobierno «entregado a los intereses más sagrados de la nación», «a la total recuperación del *ser nacional*», según el almirante y gran orador Emilio Masera (citado en Marguerite Feitlowitz, *A lexicon of terror. Argentine and the legacies of torture*, Oxford, Oxford University Press, 1998, 19). Stanley Cohen, de quien tomo la diferencia entre justificaciones y excusas, recoge esta declaración de Masera: «Soy responsable, pero no culpable. Mis jueces pueden hacer la crónica, pero la Historia me pertenece, y ahí es donde se emitirá el veredicto final» (2001: 59 y 242).

40. Moses incluye en su artículo esta cita del psiquiatra social hindú, S.D. Sharma: «La idea de nación es uno de los anestésicos más potentes que el hombre haya inventado. Bajo la influencia de sus vapores, un pueblo entero puede desarrollar un programa sistemático del egoísmo más virulento, sin apercibirse de su perversión moral. Actos considerados, desde los patrones universales de justicia, como odios, mentiras o asesinatos, resultan justificados, si son llevados a cabo en nombre de esa idea abstracta de nación».

primer mártir de la revolución», replicaba a los que no entienden «cómo se puede abandonar de repente un porvenir [brillante] como el suyo para jugarse la vida a diario [...]. Los que así hablan es que no entienden una cosa fundamental: para un revolucionario la vida no es el bien supremo». Desde la cárcel de Navalcarnero, Iñaki O'Shea lanza una pregunta retórica: «¿Hay otros trabajos dignos de mejor causa [que una Euskal Herria con capacidad de decidir su destino y de construir una sociedad más justa]?» (*Gara*, 10/03/01). Y Arnaldo Otegi le da la réplica en el funeral en homenaje a Olaia Castresana, la cual falleció por la explosión de una bomba que estaba manipulando, al considerar imprescindible la tarea desempeñada por «los gudaris de ETA caídos en esta larga lucha por la autodeterminación» (*El País*, 31/07/01). El testimonio recogido en la parte introductoria de este trabajo es, en este sentido, muy elocuente: «Sabes que hay una motivación muy fuerte para que haya llegado a "hacer eso"». Este modo de razonar está ampliamente difundido, merced a los medios próximos al MLNV.<sup>41</sup>

Resumiendo, la conmemoración histórica apunta a los orígenes, rebota en el conflicto primordial, se dispara hacia el futuro y carga la violencia de razones; la hipóstasis primordial se transubstancia en Causa, la lucha adquiere los atributos de la necesidad histórica, el hilo del destino ensambla las piezas del guión. El guión es importante, porque permite al sujeto ubicarse en la trama de un destino saturado de teleología: «Matar y morir parece fácil cuando forman parte de un ritual, de una ceremonia, de una representación dramática o de un juego» (Hoffer, 1980: 69). Pongamos un ejemplo:

—¿Cómo te convertiste en asesino?

—Yo no soy un asesino.

—Has matado.

—Por necesidad histórica, por responsabilidad ante el pueblo vasco, que es magnífico, que tiene una magnífica cultura, que habla una de las lenguas más antiguas de Europa, que nunca fue vencido por los romanos, ni por los visigodos, ni por los árabes. Un pueblo muy distinto al de los españoles (entrevista a K. Aspiazú, *El País*, 14/08/01).

41. En una ciberpágina de inequívoco nombre, <www.lahaine.f2s.com>, se incluye un artículo titulado «Reconstruyamos la historia», que concluye de este modo: «Yo discrepo de Bertolt Brecht, porque no hay hombres imprescindibles, sino causas imprescindibles, caminos imprescindibles. [...] Quienes no cultivan la memoria, no desafían al poder. Es una herramienta más para construir el futuro, que, pese a quien le pese, es nuestra, porque no nos pudieron derrotar».

Sólo los que ignoran la historia son víctimas de las sorpresas reservadas a los ingenuos. En su superficie reflectante, causa y efecto se invierten: es preciso que haya muertos para que haya guerra, y es preciso que haya guerra y bombas para que resulte plausible la hipótesis originaria devenida en Causa, y es preciso que haya actos criminales para que haya presos, y es preciso que haya presos para que no pueda dudarse de que fuimos —y seguimos siendo— víctimas al servicio de la Causa. Y quien lucha por la Causa no es un criminal, sino un gudari-Mesías. El complejo de confusiones retóricas es dibujado, meridianamente, por quien, una vez, fue parte de los creyentes:

Y seguramente esto también va para largo, no hay interés en razonar ni en ser claros; quieren ver sospechas en todos los lados, porque las llevan dentro de sí mismos; su propia inseguridad, suspicacia y desconfianza la transfieren a todo y ocultan la verdad, sabiéndola, para no mover esquemas que pudieran poner al descubierto su incoherencia, y por lo mismo la tergiversan; y finalmente, mienten descaradamente con la tranquilidad que les da el mesiánico argumento de que ellos también exponen la vida y han visto morir a amigos que ¿por qué no habrían de ser considerados inocentes, si eran de los pocos que «saben» cumplir con su deber? Su vida vale más que la de quienes no se comprometen o no «hacen nada» aunque tampoco sean enemigos, es preciso que haya muertos para que haya guerra... que haya muchos presos... si yo sufro que sufran los demás... es su tesis (Garmendia Lasa y otros, 1987: 210).

No son, por tanto, criminales, sino salvadores. Sánchez Ferlosio encuentra un «más difícil todavía» en el proceso de inversión, atribuible, en la línea de lo ya apuntado, al progresivo distanciamiento de la realidad; se trata de «un *quid pro quo*, según el cual, ya no es la justicia de la causa la que justifica las hazañas y el martirio, sino que son éstos los que demuestran la justicia de la causa, o, más aún, su santidad»; un segundo *quid pro quo* se manifiesta cuando llaman «fascistas» a los intelectuales contrarios a ETA: «No es que sean perseguidos porque son fascistas —escribe Ferlosio—, sino que tienen que ser fascistas porque son perseguidos» (ABC, 12/03/00).<sup>42</sup>

42. El acto de hacer derivar la grandeza de la causa de la cantidad de motivación necesaria para «hacer eso», aparece expresado, con claridad, en la reflexión de la compañera de un preso, expuesta en las primeras páginas de este libro. En relación con el tratamiento que reciben los intelectuales perseguidos, valga esta muestra, en boca del portavoz de Haika, Igor Ortega: «Nuestra generación no ha conocido a Franco con vida, pero sí está conociendo el

La creencia, más o menos sincera, en su propia madeja semántica y el indudable poder de persuasión de las sanciones externas en un contexto tan polarizado, son dos de los motivos que explican el mantenimiento del apoyo a la violencia. Pero hay un tercero, de orden más profundo, al que hacía referencia el texto extraído del diario de Yoyes y que remite, directamente, a las consideraciones expuestas en el apartado anterior sobre el narcisismo: la sanción interna. Desde el supuesto bien establecido, tanto por la psicología como por el sentido común, de que a la mayor parte de las personas nos gusta tener una imagen positiva de nosotros mismos, ¿cuál será el coste psicológico de asumir que la violencia carece de sentido y es inmoral? ¿En qué se convierte mi currículo de dedicación exclusiva e intensiva a la causa? Nace, de aquí, una nueva motivación para la inversión: yo no soy tan ignorante como para haber dedicado mi vida a una causa innoble, por tanto, el fin *debe* valer la pena. La hipótesis-*causa*, el destino, el deber y la satisfacción por su cumplimiento. El yo ideal ejerce su poder imperial: se silencian las críticas (Janis), se colorean los acontecimientos (Bleichmar), desaparece el sentido (Wieviorka), se transmuta la realidad (Sánchez Ferlosio). No se puede aceptar el sufrimiento de los familiares de las víctimas de los presos, porque ello supondría una enmienda ontológica a la totalidad (pero resulta difícil pensar que, en algún momento de esos largos viajes a la prisión, no se cruce por la memoria de estos familiares la imagen de las otras familias). Dominique Desanti describe un proceso paralelo en el crepúsculo de los fieles del estalinismo.<sup>43</sup> Y, acaso, no es mera causalidad que la izquierda revolucionaria no nacionalista figure, junto con el nacionalismo militante y ciertos sectores del

fascismo», y de ahí la denuncia de «los intelectuales fascistas españoles, dando cobertura a la dinámica represiva y genocida del Estado» (Gara, 10/02/01). (Estas declaraciones ilustran la función de socialización que induce la vivencia de opresión, comentada en nota de pie de página, al final del apartado anterior). La figura de la inversión, consistente en atribuir la carga de la culpa a la víctima, no es nueva, ni tampoco específica del País Vasco; con elegante ironía ponía Montesquieu estas palabras en boca de quienes justificaban la esclavitud: «Es imposible suponer que estas gentes sean hombres, porque si los creyéramos hombres se empezaría a creer que nosotros no somos cristianos» (*El espíritu de las leyes*, Libro XV, 1748, 5).

43. Ésta es la reflexión de uno de ellos: «Pero eso no puede ser cierto [que el estalinismo cometiera las barbaridades que se le atribuyen], porque de serlo, mi vida, nuestras vidas perderían su sentido. Y eso es imposible» (Dominique Desanti, *Les Staliniens. Une expérience politique, 1944-1956*, París, Fayard, 1975, 518).

clero, entre los grupos más renuentes a condenar la violencia. Parece ser que la inversión juega, de nuevo, un papel: el circuito de pensamiento primario antisistema impide a muchas personas implicadas en causas nobles acudir a una manifestación al lado de los partidos mayoritarios, aunque sea en favor de uno de los suyos que haya sido asesinado; lo ven como una forma de colaboracionismo, que supone olvidar quién es el enemigo principal.<sup>44</sup>

El purismo alternativista que caracteriza a ciertos sectores de los movimientos sociales confluye en la misma plaza del pensamiento primario dicotomizado. De la verdad tautológica del discurso reverberante, por la impostura de la causa, hasta la impunidad del crimen:

La incapacidad de los sistemas morales para reducir la conducta antagonística puede explicarse en términos de las estructuras cognitivas que impelen y justifican la conducta lesiva. El entender el pensamiento y las creencias primarios puede ser un primer paso para resolver la paradoja moral. Cuando una persona percibe que ella misma o un valor sagrado es amenazado o maltratado, se desliza hacia el pensamiento dualístico, categórico. [...] Este modo hostil se apodera del pensar y expulsa de él otras cualidades humanas como la empatía y la moralidad (Beck, 1999: 22).

### Neutralización de la conciencia

En el trayecto ha quedado malbaratada la conciencia moral. Con las sucesivas retorsiones e inversiones ha perdido el equilibrio y el sentido de la orientación. Incluso en situaciones de alta temperatura emocional hay que enfrentarse con los elementos de disuasión de la conciencia, antes de iniciar una conducta antisocial. Pero cuando los mecanismos cognitivos señalados se ponen en marcha, con la ayuda, en ocasiones, de ciertas circunstancias, son capaces de desactivar el código moral, y entonces se desinhiben los impulsos agresivos (A. Bandura, citado en Beck, 1999: 267). Acaso uno de los sentidos de la educación para la paz resida en un sobreaprendizaje de virtudes

44. No faltan casos para ilustrar este aserto. Relataré uno del que tengo constancia. En un mismo lugar se celebró, primero, un acto contra la violencia de género, que grupos de mujeres organizan el día 25 de cada mes, e, inmediatamente después, una concentración contra la violencia de ETA, por un asesinato que ésta había cometido el día anterior. Pues bien, una vez finalizada la primera concentración, algunos de los participantes se retiraron de aquel lugar, bien a título personal, bien en nombre del colectivo al que representaban, explicando que no querían dejarse manipular y que no tenían nada que ver con los políticos que acudían al acto en contra de ETA.

cívicas, capaz de contrarrestar los disolventes de los imperativos morales derivados de esas lealtades a las instancias que convierten en relativo el valor de la vida humana. En un texto valiente por su carácter autocrítico y lúcido, ya desde el mismo título, Javier Villanueva afirma que del desgaste de la legitimidad originaria de ETA se habla desde hace tiempo, pero que no se puede decir lo mismo de la penetración de una perspectiva moral en dicha crítica. Y apunta, desde la vivencia propia en la izquierda revolucionaria, los siguientes motivos para explicar este retraso:

1) No veíamos a las víctimas de ETA, eran invisibles para nosotros, éramos insensibles a su tragedia, asidos a un discurso y a una práctica que borraba sistemáticamente su cara y sus nombres. 2) No nos percatamos de que la primera imagen de ETA [...] se construyó desde la dualidad moral. [...] 3) Estuvimos ciegos y sordos ante la dilatada experiencia de que la violencia se enquistaba en quien la usa y perpetúa la violencia. 4) Incurrimos una y otra vez en la incoherencia de suspender las mismas obligaciones morales y deberes jurídicos hacia los otros que exigíamos como un derecho sagrado para los nuestros. [...] No es un buen síntoma que todavía haya una resistencia considerable a hacer estas autocríticas que son, si se mira bien, no sólo un afinamiento necesario de la crítica a ETA, sino también y sobre todo una crítica en toda regla a las carencias de la sociedad, de las elites y del sistema político. Esa resistencia denota de alguna forma que ETA puede haber vencido en sus objetivos más de lo que se cree, pese a estar totalmente derrotada en lo estratégico (Villanueva, 2003).

Tales consideraciones ilustran, de forma meridiana, el objetivo principal de este escrito, que no consiste en elaborar una enésima recopilación de los tópicos del nacionalismo, sino en atender a sus funciones, en el contexto social en el que se inscribe. Y en el terreno que ahora interesa «la retórica del nacionalismo funciona como un vocabulario moral de autoexculpación, hasta el punto que parece extraída de un manual de redacción de relatos justificatorios» (Cohen, 2001: 99). La exoneración adopta una pluralidad de matices. Está, por una parte, esa forma blanda, que se expresa mediante el escepticismo ante el efecto o la utilidad de la detención policial de personas responsables de delitos. Y está, por la otra, la forma dura de quien directamente justifica las acciones de los detenidos. Y hay, por último, una versión extrema, que prohíbe emitir juicios sobre las acciones violentas a los que no son miembros del grupo. El sujeto nacional es, según esta formulación, el único competente para hacerlo, esto es, se erige en el único criterio válido para establecer lo que

es bueno y lo que es malo.<sup>45</sup> La exoneración alcanza en este punto el clímax; el modelo antagonístico expulsa a los otros del reino de la moral, patrimonio del grupo, y, de este modo, los coloca fuera del terreno en el que están vigentes las normas y los valores de justicia: «tienen lo que se merecen, no por lo que hacen, sino por lo que son». Puesto que los objetivos de la violencia están al otro lado de la línea divisoria que traza la pertenencia, los actos cometidos contra «ellos» están fuera de la jurisdicción de la moral: en un limbo amoral (Cohen, 2001: 97 y 101).<sup>46</sup>

Es obvio que, por razones de imagen o de otro tipo, el argumento no se presenta con esta crudeza, sino que adopta formulaciones más sibilinas, encaminadas a expropiar a la persona de su valor. A continuación voy a referirme a dos de ellas: la banalización y la deshumanización. Dejo a un lado la defensa del relativismo derivado de las posiciones indigenistas, como las que invocaban ciertos países, bajo el rótulo de «valores asiáticos», para justificar las violaciones de los derechos humanos. Uno de los procedimientos más socorridos para rebajar los quilates de la condena es banalizar la violencia, es decir, convertir los actos ignominiosos en eventos de la normalidad. Durante la guerra de Yugoslavia, una parte de la izquierda antisistema occidental justificaba su inhibición a la hora de condenar la lim-

45. Como ejemplo de la primera clase de exoneración sirven las declaraciones, tras la detención de tres importantes miembros de la cúpula de ETA, de la parlamentaria de EB/IU Kontxi Bilbao: «Es una buena noticia, pero sólo por esta vía no vamos a terminar» (*Deia*, 10/12/03). Para ilustrar la segunda, valgan estos dos ejemplos. Jon Salaberria, parlamentario y dirigente de Batasuna, afirmó en la Cámara vasca que «la lucha armada de ETA no responde a la voluntad de imponer ideas, sino a la defensa de los derechos legítimos del pueblo vasco» (*El País*, 13/04/02). Y un editorial del *Gara*, con intenciones pedagógicas, aseguraba: «Lo que debiera preguntarse Aznar, lo que debieran cuestionarse Balza e Ibarretxe es ¿por qué [...] todavía hay vascos y vascas que toman la determinación de matar y morir por su pueblo, al tiempo que un importante sector de esa población se niega a llamarles asesinos?» (25/09/02). Me permito incluir, como respuesta a esta pregunta, el siguiente extracto del artículo ya citado de Javier Villanueva: «No puede haber mayor distancia y mayor quiebra moral que una parte de la sociedad se guíe por la fidelidad étnica y considere uno de los nuestros, un gudari de hoy, un héroe, a quien otra parte de la sociedad tiene por asesino de acuerdo con la ley penal democrática y la moral universal». Por último, el tercer tipo de exoneración queda reflejado en estas manifestaciones: «Para condenar a ETA es urgente que la juzgue, por lo tanto es urgente la creación del estado vasco independiente, y con todos los datos y con cada caso, condenará o no condenará la ley vasca el terrorismo, sea de ETA, de Francia o de España. El proyecto de

pieza étnica, aduciendo que en todas partes hay abusos. Ninguna especificidad cultural ha podido con su extendida utilización. Veamos unos ejemplos cercanos: «Y, víctimas, las hay en todos lados... Insisto en la idea de que hay que hacer frente, responsablemente, a una solución de este conflicto que padecemos todos» (B. Errazti, citada en Medem, 2003: 300). «En Euskal Herria hay un montón de gente amenazada. Y por ser abertzale también: yo recibo cada día cinco correos electrónicos con amenazas, al igual que muchos otros a mi alrededor... Aquí hay mucha gente amenazada: el que no es nacionalista, el que es abertzale, el que es disidente, aquí todo el mundo está amenazado. ¿Y el miedo? Todo el mundo tiene miedo, cuando aquí se habla del "Síndrome del Norte" es un síndrome que padecemos todos» (F. Muguruza, citado en Medem, 2003: 866). «Aquí hay sectores que ven menoscabada su libertad por la presencia de ETA, pero también hay otros que sufren igual por la falta de trabajo, la carestía de la vivienda. Y otros que no tenemos la posibilidad de estar en los medios de comunicación» (J. Madrazo, *El País*, 08/05/02). A este ejercicio de banalizar contribuye, seguro, la difusión de la responsabilidad que se deriva del énfasis puesto en el sujeto colectivo, único imputable, supuestamente, ya que es en virtud de los atropellos de que es objeto por lo que actúan sus hijos más selectos. Adicional-

plena independencia nacional es antiterrorista y democrático» (foro de la ciberpágina <[www.euskalherria.indymedia.org/eu/2003/10/9978.shtml](http://www.euskalherria.indymedia.org/eu/2003/10/9978.shtml)>, 08/10/03).

46. Erna Paris recoge unas palabras terribles e iluminadoras de Klara Mandic, una judía superviviente del Holocausto, la cual se convirtió en celebridad en Serbia jugando la carta de la historia que sirvió de justificación para lo que conocemos. Preguntada por Karadzic, Mandic responde que «no estaba allí para saber lo que ocurrió» pero que, en todo caso, para ella, «Radovan nunca será un criminal». En el esquema antagonista, las acciones de Karadzic no pueden ser juzgadas, porque iban dirigidas contra «ellos», contra los ustachas croatas que colaboraron con los nazis (Paris, 2000: 365). Aun a riesgo de aburrir al lector con este largo rodeo, introduzco esta consideración del filósofo israelí (judío) Igor Primoratz, el cual insiste en la línea de preocupación apuntada por Txema Montero. Después de constatar que no hubo ni una sola palabra de denuncia por parte del Gobierno ni de intelectuales relevantes de Israel contra el genocidio cometido por las autoridades serbias, reflexiona: «Pero todavía no he encontrado respuesta a la pregunta: ¿cómo es que tantos de mis compatriotas han logrado no ver "a los nazis de esta historia" como lo que son, y en cambio se han apresurado a abrazarlos como camaradas judíos?» (I. Primoratz, «Israel and Genocide in Croatia», en S.G. Mestrovic [ed.]: *Genocide After Emotion. The Postemotional Balkan War*, Londres, Routledge, 1996, 205).

mente, cuando ante una descalificación de un acto de violencia directa alguien invita a la presunción de inocencia hasta haber realizado una cabal «contextualización», se está en la pendiente de abrir la puerta a esa red de significaciones secundarias que acaban haciendo «comprensible» el acto.

En cualquier caso, la devaluación de la culpa es una consecuencia directa de los procesos cognitivos antagonísticos: en realidad, el objeto de los ataques es la imagen proyectada a través de los mecanismos de inversión, de manera que combatimos con categorías construidas, no con seres humanos. Pero el resultado es, en este caso, bien distinto al de la alucinación quijotesca: embestimos imágenes, pero son personas de carne y hueso las asesinadas, perseguidas o amenazadas. «Hay un fantasma con mi nombre que anda rondando por ahí... La gente crea mitos para bendecir o condenar... En este mito la persona de carne y hueso, que es un sustrato, no existe más que como tal sustrato, no es humana. No, no y no, ¡Yo existo!», escribió Yoyes en su diario, un año antes de ser «obligada» a dejar de existir (1987: 205); y lo mismo vale para otros fantasmas-mitos enmarcados en los círculos concéntricos del vaporizador. La fuerza de las convenciones lleva a prestar más crédito a las imágenes que a las personas, lo cual exige una conversión evaluativa, una deshumanización de la víctima. Beck considera que la deshumanización es una condición necesaria en las secuencias de violencia «caliente». Va precedida de la homogeneización o des-individuación del sujeto y seguida de la demonización. La deshumanización consiste en despojar de dignidad al objeto de la violencia. El rico vocabulario que está a disposición de ejecutores y testigos pasivos es bien conocido, y se inscribe en lo que se ha denominado «ritos de degradación», esto es, prácticas dirigidas a despojar a los seres humanos de sus atributos, mediante la humillación o la burla (Frigolé, 2003: 102). De las llamadas telefónicas a las casas de las víctimas tras los atentados, a las calificaciones injuriosas, el muestrario es bien espeso.

Para recapitular, las licencias éticas —en el doble sentido de juicios evaluativos al margen de las normas y de autorización para emprender acciones contrarias a los valores de la dignidad humana— son el último eslabón de un proceso bidireccional, en el que la acción y el discurso se refuerzan, mutuamente, por la vía de las emociones. La narrativa dibuja el itinerario para la acción, y los acontecimientos se convierten en metáfora, en tanto que parte del proceso narrativo y metonimias del argumento principal (Apter, 1997: 12). De la ontología imaginada se desprende una necesidad lógica: participar en esa exclusiva histórica es una fuente de satisfacción para el sujeto

que ha socializado su identidad. El pensamiento antagonista es la manera en la que éste interpreta la realidad y ante ella responde a partir de la narrativa. La ética se hace partidista en este mundo tan polarizado. Los muertos no cuentan, y la violencia pasa de ser *explanandum* a ser *explanans*. La violencia es el humo que recuerda la existencia del fuego; el humo no es más que humo. La comunidad discursiva da lugar a una comunidad afectiva, sufriente, y de ésta deriva, con facilidad, una comunidad normativa: una ética subsidiaria del rasero de la lealtad colectiva.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

En consonancia con el enfoque adoptado y con los contenidos propuestos, la dirección de las orientaciones para la paz es obvia: el relato anterior responde al modelo de «lo que no hay que hacer», de modo que resulta suficiente con ponerle frente a un espejo para obtener una imagen en positivo. No obstante, me propongo presentar, a continuación, algunas líneas de mayor concreción.

Una frase de Adorno, inspirada en su reflexión acerca del horror del nazismo, ha sido muchas veces repetida: «Hacer hablar al sufrimiento es el principio de toda verdad». En páginas precedentes se han recogido testimonios análogos, pero, sin embargo, esta cita permite introducir una precisión: para que el sufrimiento pueda hablar, hay que verlo y oírlo, y, precisamente, una de las implicaciones de aceptar convenciones esencialistas fuertes es que invalidan las capacidades perceptivas y afectivas que afectan al espacio de «los otros». G. Orwell redactó un ensayo, como prólogo a su libro *Rebelión en la granja*, en el que invoca «el derecho a decir a la gente lo que no quiere oír».

El lector puede preguntarse sobre el fruto de tal empeño, aunque debe saber que el editor se negó a publicar dicho ensayo. No se puede obviar esta dificultad de partida: la ceguera voluntaria que causan posiciones fanáticas incorporadas en la identidad social, y que se refuerzan, aunque a menudo se desatiende este aspecto, con premisas de orden psicológico (Bleichmar, 1983: 26).

Así pues, empezaré por una obviedad. Dado que la violencia, en sus diferentes expresiones y grados, es el resultado de un complejo cuadro de causas, será preciso aspirar a una visión holística de lo que, con expresión afortunada, Tajfel denominó «espiral causal». Afortunada, porque incorpora dos aspectos: la existencia superpuesta de circuitos cerrados y la capacidad de cada círculo de transmitir su presión al resto del muelle. Hay, pues, un denso tráfico dentro y entre los



círculos de las cogniciones, los afectos y las decisiones, así como entre cada uno de ellos y los acontecimientos salientes del contexto (que son salientes, en virtud de las prioridades que imponen los círculos anteriores). Desde las convenciones retóricas se excluye a los que pertenecen al «ellos/otros», desde la afectividad se neutraliza la empatía, desde las prácticas se ejerce la estigmatización y, en consecuencia, la neutralización simbólica o física. Entiendo que una de las primeras tareas relacionadas con este proceso, aunque sea de alto grado de abstracción, es la de alterar el substrato del hilo argumental de los relatos. Sustituir las instancias trascendentes —providencialismo, esencialismo, fatalismo— por una visión inmanente, lo cual quiere decir, en este caso social, que los diferentes aspectos de la conducta humana y, desde luego, los aquí tratados, incluyendo los más íntimos, tales como sentimientos y emociones, tienen un anclaje en la vida concreta de los humanos, que están socialmente motivados y sujetos a cambio. Lo cual es algo bien distinto de los postulados del sujeto colectivo alumbrado en los relatos primordialistas y fijistas del imaginario histórico. ¿Son más vascas, desde los parámetros de la identidad cultural, las figuras de la cosmogonía vasca de N. Basterretxea, que las del Bosque de Oma de A. Ibarrola? El vandalismo que ha sufrido éste, ¿es explicable por argumentos esencialistas o bien mejor por razones relativas al juego de fuerzas del presente? ¿Cómo se explica que se defiendan planteamientos de esta naturaleza en papeles con membrete de izquierdas? Un énfasis en lo social, como parte de la confianza en el hombre, tendría consecuencias nada despreciables, por ejemplo, en el modo de ver la historia, fundamento último de las reivindicaciones presentes.<sup>47</sup> Subrayar el aspecto social permite comprender por qué resulta tan difícil cambiar las actitudes, cuando nos encontramos ante identidades sociales fuertes o ante pensamientos de grupo. La sociología nos enseña cuáles son los procesos que dirigen los intereses o deseos de un sector social hasta convertirlos en el derecho de un pueblo. De ello se desprende una invitación a analizar, críticamente, el papel de los intelectuales inventores de tradiciones antagónicas de orgullos y agravios, de miedos y odios, desde el escrutinio de su aportación a la mejora de la vida

47. «¡La historia no hace nada, “no posee una riqueza inmensa”, “no libra combates!”. Ante todo, es el hombre, el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estamos seguros de que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar —como si ella fuera un personaje particular— sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos» (K. Marx, *La sagrada familia*, Madrid, Akal, 1983, 109).

colectiva. La psicología social nos enseña, por su parte, que las diferencias entre grupos antagónicos se agudizan cuando las controversias entre ellos llevan a entablar la discusión sólo dentro de las fronteras de cada grupo. Esta enseñanza abre otras dos líneas de actuación: las actividades tendentes a contrarrestar la polarización, por un lado, y la des-individuación que de ella se deriva, por otro. La relación entre grupos es más probable cuando se permite la expresión de diferencias individuales dentro de ellos, lo cual quiere decir, también, que la extremosidad y los prejuicios verían menguar el espacio en el que se desenvuelven. Exhibir las diferencias individuales permitiría al patrón de las relaciones establecerse en términos interpersonales, a la vez que, o en lugar de, intergrupales; y tal afirmación de las diferencias mostraría un mundo con más matices que el que impregna las relaciones dominantes, de modo que esa frontera principal impermeable podría perder entidad.

La visión social no neutraliza las diferencias individuales, sino que asume que hay estratos de la conducta, con un anclaje personal, que definen necesidades personales, aunque los criterios de definición sean de índole social. Entre las necesidades personales está la del reconocimiento. Se ha subrayado antes la instrumentalización de la afectividad por parte del nacionalismo; sin embargo, ello no debe impedir reconocer los sentimientos con respecto a la identidad que tenga cada persona. Creo que la educación de la sensibilidad es un aspecto central, y que la atmósfera de crispación y de permanente sospecha es de lo más contraproducente para la expresión de esa sensibilidad, sin la cual no hay reconocimiento. Tanto el tono como el estilo de los dirigentes políticos y de los formadores de opinión son decisivos en este ámbito y creo que sería saludable encarar, desde un punto de vista pedagógico, ejemplos de esa dialéctica proclive al rojo vivo, con el fin de observar los daños directos y, sobre todo, indirectos que ocasionan, dada su utilidad en aportar esa dosis de realidad que necesitan los prejuicios para justificar opciones extremas. La sensibilidad debería expresarse, en el ámbito público, con un respeto escrupuloso a los elementos no sustantivos de la vida colectiva: los procedimientos, las emociones (de baja temperatura), los aspectos simbólicos, cuando constituyen una afirmación de valores culturales desprovistos de intenciones ventajistas. En la medida en la que tales patrones se reproducen en la actividad docente, merecerían ser objeto de tratamiento.

En el orden de lo individual, dada la centralidad de los aspectos cognitivos, sería muy útil trabajar, asimismo, en el análisis de las creencias, especialmente de aquellas susceptibles de alentar reaccio-

nes hostiles o de activar el sistema de pensamiento primario. A tales efectos, los procedimientos de reestructuración cognitiva podrían contribuir a afrontar esas patologías y a desarrollar estrategias para detener la secuencia hostil. Es difícil exorcizar los demonios familiares internos, «pero podemos enfrentarnos con ellos y modificar las actitudes disfuncionales y el pensamiento equivocado» (Beck, 1999: 286). Y podemos aprender a rebajar los quilates del yo ideal, que previene contra la vulnerabilidad simbólica y nos permite rectificar y admitir los errores del pasado, un elemento central para quienes han estado más cerca de los actos de violencia (Garmendia Lasa y otros, 1987: 210). Dos tipos de tareas se pueden diseñar desde este supuesto. Una radica en un planteamiento razonable de la educación en la autoestima, un atributo muy vinculado al narcisismo. Hay que recordar que muchos programas del ámbito escolar se basan en modificar la autovaloración de los alumnos, y que un sujeto que prima su identidad social puede obtener, asimismo, este resultado gratis, por el mero hecho de declararse perteneciente a un colectivo superior:

Estos esbozos suscitan inquietudes con respecto a cómo las escuelas y otros grupos tratan de estimular la autoestima, basándose en ejercicios de sentirse bien. Una opinión favorable del propio ego puede poner a una persona a punto de dar fácil suelta a su agresividad, especialmente si esa favorable opinión es del todo injustificada. A mi entender, no hay nada malo en ayudar a que los estudiantes y otros jóvenes se enorgullezcan de sus buenas acciones y de sus éxitos, pero sí hay muchas razones para preocuparse cuando se anima a las personas a tener alta opinión de sí mismas, sin que se la hayan ganado. Las alabanzas deberían ir vinculadas al cumplimiento de los deberes (incluso a las mejoras) y no deberían dispensarse gratis como si todo individuo tuviera derecho a ser alabado simplemente por ser quién es (Baumeister, 2001: 81).

Un enfoque social significa, también, plantear el conflicto de manera tal que pueda ser abordado de una forma razonable. Esto quiere decir, para comenzar, que es necesario establecer una jerarquía entre valores, metas e intereses, atendiendo a los elementos de competición de la vieja definición de Touzard. Las diferencias entre metas e intereses no deberían impedir un consenso transversal sobre valores. Pero dicho consenso resulta inviable desde ontologías privatistas o antitéticas. ¿Cómo podemos encajar la igualdad esencial de la dignidad de los seres humanos en una genealogía que atribuya a un colectivo circunscrito una superioridad, canjeable por bienes jurídicos? De ahí la tarea de emprender la desplatonización de los imagi-

narios políticos; la tarea de renunciar a la arqueopolítica, la cual establece la legitimidad, en virtud del papel postulado en el drama de la historia. Kelsen señala que hay una afinidad electiva entre la defensa de metafísicas fuertes y el desprecio a la democracia (1994: 111). En efecto, los postuladores de un más allá ven el presente como un mundo de sombras que imitan, pálidamente, la geometría de las realidades o que bailan al son que les dicta un destino siempre regurgitado. Nos encontramos ante una enésima inversión: la retórica sustancializa primero las representaciones y explica luego la realidad como su reflejo o emanación, un fenómeno éste bien conocido, por lo menos desde la *Ideología alemana*. Eliminar la violencia y dismantelar las pasarelas que conducen a ella no es diluir la competición política partidista, es configurar un soporte compartido, sin el cual no hay salida posible de la jungla hobbesiana. Porque los hitos del itinerario que remata en la violencia, aunque les duela a las concepciones nativistas, no son exclusivos del nacionalismo; gozan, más bien, de una gran difusión y numerosos estudios han levantado acta de estas semejanzas estructurales. Tomar conciencia de ellos puede contener un valor terapéutico, en el sentido de que contribuye a desenclavar el planteamiento del problema y a prestar atención a los elementos compartidos. Así pues, existen dos grandes marcos para la prevención. Uno consiste en contrarrestar esos mitos fundacionales que inundan el imaginario de fantasmas sedientos de sangre (Hobsbawm, 1993a: 62; Anzulovic, 1999: 9; Caro Baroja, 1970: 112). El otro, en fomentar los valores de la inclusión moral, los valores que definen a los seres humanos en el nivel cero de su dignidad (Cohen, 2001: 267). Dicho en palabras del historiador Gabriel Jackson:

A toda la humanidad le aguarda una tarea especial: examinar la tendencia oculta (o no tan oculta) de todas las religiones y nacionalismos e ideologías a reivindicar derechos superiores, a excluir y a justificar la violencia, en aras de lo que ellos definen como sagrado; en pocas palabras, que antes que nada somos seres humanos, y en segundo lugar, miembros de una comunidad religiosa o nacional (*El País*, 24/04/99).

**Agradecimientos.** Quiero expresar mi gratitud a quienes han dedicado tiempo e interés a la pesada digestión de este borrador. A Mikel Echeita, Óscar González, Javier Merino, María Pardo, Susana Rodríguez y Alberto Vicente, profesores y alumnos del I.E.S. J. Orbe Cano, de Cantabria. A Ignacio Alonso, Diana Mata, Jesús María Puente,

Yolanda Rouiller, Carlos Troyano y Josu Ugarte, colaboradores desde otros ámbitos. Y, por razones diferentes, a todo el equipo de Bakeaz y a José Ángel Cuerda por el empeño en sacar adelante la Escuela de paz. Por descontento que ninguno de ellos tiene nada que ver con los errores, sustantivos, formales o de tono que pueda contener mi escrito; y por descontento, también, que el hecho de que sus nombres figuren aquí no significa que compartan los puntos de vista del autor.

## Bibliografía

- ACHCAR, Gilbert (2000): «Du Plan Allon aux Accords de Washington». Texto de la ponencia presentada en la Conferencia *Pourquoi cette nouvelle Intifada*, Lausana, 20/11/00.
- AGUILAR, Paloma (1998): «La peculiar evocación de la guerra civil por el nacionalismo vasco», *Cuadernos de Alzate*, 18, 21-41.
- AHO, James A. (1994): *This Thing of Darkness. A Sociology of the Enemy*, Seattle-Londres, University of Washington Press.
- ALLON, Yigal (1977): *Israël: la lutte pour l'espoir*, París, Stock.
- ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined Communities*, Londres-Nueva York, Verso (1ª ed., 1983).
- ANZULOVIC, Branimir (1999): *Serbia: From Myth to Genocide*, Nueva York-Londres, New York University Press.
- APTER, David E. (1997): «Political Violence in Analytical Perspective», en David E. APTER (ed.): *The Legitimization of Violence*, Nueva York, New York University Press, 1-32.
- ARANA, Sabino (1998): *Páginas de Sabino Arana: fundador del nacionalismo vasco*, Madrid, Criterio Libros.
- (1999): *Antología de Sabino Arana* (introd. J. Eyara), San Sebastián, Roger Editor.
- ARANZADI, Juan, Jon JUARISTI y Patxo UNZUETA (1994): *Auto de Terminación*, Madrid, El País-Aguilar.
- ARENDE, Hannah (1963): *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press.
- ARREGI, Joseba (1999): *Euskadi invertibrada*, San Sebastián, Hiru Liburuak.
- AUBENAS, Florence (2001): «Qui soutient encore l'ETA? Le huit clos basque», *Libération*, 26/01/01.
- BAUMEISTER, Roy F. (2001): «Raíces de la violencia», *Investigación y Ciencia*, 297 (junio), 76-81.
- BECK, Aaron T. (1999): *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence*, Londres, Harper Collins.
- BILBAO, Kepa (2003): «Una lectura libre desde y para Euskadi del patriotismo constitucional de Habermas», *Hika*, 147 (septiembre).

- BLEICHMAR, Hugo (1983): *El narcisismo. Estudio sobre la enunciación y la gramática del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- BREUILLY, John (1990): *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor.
- (1994): «The Sources of Nationalist Ideology», en John HUTCHINSON y Anthony D. SMITH (eds.): *Nationalism*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 103-112.
- (2001): «The State and Nationalism», en Montserrat GIBERNAU y John HUTCHINSON (eds.): *Understanding Nationalism*, Cambridge, Polity Press, 32-52.
- BURUMA, Ian (1999): «The Joys and Perils of Victimhood», *The New York Review of Books*, 46 (6) (ocho de abril), 4-9.
- CARO BAROJA, Julio (1970): *El mito del carácter nacional*, Madrid, Seminarios y Ediciones.
- (1986): *El laberinto vasco*, Madrid, Axel.
- CASQUETTE BADALLO, Jesús (1998): *Política, cultura y movimientos sociales*, Bilbao, Bakeaz.
- (2003): *From Imagination to Visualization: Protest Rituals in the Basque Country*, Berlín, WZB-Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung.
- COHEN, Stanley (2001): *States of Denial. Knowing About Atrocities and Suffering*, Oxford, Polity Press.
- CONVERSI, Daniele (1998): *The Basques, the Catalans and Spain: Alternative Routes to Mobilization*, Londres, Hurst.
- CORCUERA ATIENZA, Javier (1979): *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1904)*, Madrid, Siglo XXI.
- (1994): Prólogo a Juan ARANZADI, Jon JUARISTI y Patxo UNZUETA: *Auto de Terminación*, Madrid, El País-Aguilar, 11-24.
- COZIC, Charles P. (ed.) (1994): *Nationalism and Ethnic Conflict*, San Diego (California), Greenhaven Press.
- DEAS, Malcolm (1997): «Violent Exchange: Reflections on Political Violence in Colombia», en David E. APTER (ed.): *The Legitimization of Violence*, Nueva York, New York University Press, 360-404.
- DOMÍNGUEZ IRIBARREN, Florencio (2000): «La violencia nacionalista de ETA», en Santos JULIÁ DÍAZ (dir.): *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 327-364.
- DOWSE, Robert E., y John A. HUGHES (1975): *Sociología política*, Madrid, Alianza Editorial.
- ESCRIVÁ, María Ángeles (1998): *El camino de vuelta. La larga marcha de los reinsertados de ETA*, Madrid, El País-Aguilar.
- FAYE, Jean Pierre (1974): *Los lenguajes totalitarios*, Madrid, Taurus.
- FETSCHER, Irving (1996): *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa.
- FRIGOLÉ REIXAC, Joan (2003): *Cultura y genocidio*, Barcelona, Universidad de Barcelona.

- GARMENDIA LASA, Elixabete, y otros (1987): *Yoyes, desde su ventana*, Pamplona, Garrasi.
- GOODIN, Robert E. (1997): «Conventions and Conversions, or, Why Is Nationalism Sometimes so Nasty?», en Robert MCKIM y Jeff McMAHAN (eds.): *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 88-104.
- GOUVERNEUR, Cedric (2000): «ETA: crueldad humana, ruina política», *Le Monde Diplomatique*, 57 (agosto), 4-5.
- GURRUCHAGA, Carmen, e Isabel SAN SEBASTIÁN (2000): *El árbol y las nueces*, Madrid, Temas de Hoy.
- HALLIDAY, Fred (2000): «The Perils of Community: Reason and Unreason in Nationalist Ideology», *Nations and Nationalism*, 6 (2) (abril), 153-172.
- HAMILTON, Alastair (1973): *La ilusión del fascismo. Un ensayo sobre los intelectuales y el Fascismo (1919-1945)*, Barcelona, Luis de Caralt.
- HARDIN, Russell (1997): «El interés propio y la identidad de grupo», *Zona Abierta*, 79, 101-139.
- HASTINGS, Adrian (1999): «Special Peoples», *Nations and Nationalism*, 5 (3) (julio), 381-396.
- HERZL, Théodore (1989): *L'Etat des juifs*, París, La Découverte.
- HETCHER, Michael (1989): «El nacionalismo como solidaridad de grupo», en Alfonso PÉREZ-AGOTE (ed.): *Sociología del Nacionalismo*, Vitoria, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco y Gobierno Vasco, 22-36.
- HEWSTONE, Miles, Wolfgang STROEBE, Jean-Paul CODOL y Geoffrey M. STEPHENSON (eds.) (1988): *Introduction to Social Psychology*, Oxford, Blackwell.
- HIRSCH, Herbert (1995): *Genocide and the Politics of Memory: Studying Death to Preserve Life*, Chapel Hill (Carolina del Norte), University of North Carolina Press.
- HOBSBAWM, Eric H. (1993a): «The New Threat to History», *The New York Review of Books*, 40 (21) (16 de diciembre), 62-64.
- (1993b): «Qu'est-ce qu'un conflit ethnique», *Actes de Recherche en Sciences Sociales*, 100, 51-57.
- HOFFER, Eric (1980): *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*, Chicago, Time-Life (1ª ed., 1951).
- HOROWITZ, Donald L. (1985): *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.
- HOSKING, Geoffry, y George SCHÖPFLIN (eds.) (1997): *Myth and Nationhood*, Londres, Hurst and Company.
- HUICI, Carmen (1987): *Estructuras y procesos de grupo*, Madrid, UNED.
- IBARRA, Pedro (2003): «La anormalidad del conflicto vasco», *Papeles de Cuestiones Internacionales*, 83 (otoño), 87-93.
- INGLEHART, Ronald (1992): «Valores, ideología y movilización cognitiva en los nuevos movimientos sociales», en Dalton RUSSEL y Manfred KUECHKER: *Los nuevos movimientos sociales*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 71-100.
- JANIS, Irving L. (1987): «Victims of Groupthink», *Revista de Psicología Social* (único número de ese año), 107-149.

- JÁUREGUI, Gurutz (1997): *Entre la tragedia y la esperanza: Vasconia ante el nuevo milenio*, Barcelona, Ariel.
- JAUREGUIBERRY, Francis P. (1989): «Nacionalismo y violencia política», en Alfonso PÉREZ-AGOTE (ed.): *Sociología del Nacionalismo*, Vitoria, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco y Gobierno Vasco, 351-367.
- JIMÉNEZ BURILLO, Florencio (1987): *Psicología Social 2*, Madrid, UNED.
- JUARISTI, Jon (1999): *El bucle melancólico*, Madrid, Espasa Calpe.
- JULIÁ DÍAZ, Santos (dir.) (2000): *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus.
- KALDOR, Mary (1999): *New & Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Stanford (California), Stanford University Press.
- KAUFMAN, Stuart J. (2002): *Modern Hatred: The Symbolic Politics of Ethnic War*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.
- KELMAN, Herbert C. (1973): «Violence Without Moral Constraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimizers», *Journal of Social Issues*, 29, 25-61.
- KELSEN, Hans (1994): «¿Qué es la justicia?», en *Obras Maestras del pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
- KRESTIC, Vasilije, y Kosta MIHAILOVIC (1996): *Mémoire de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts. Réponse aux critiques et aux calomnies*, Lausana, L'Age d'Homme.
- LACOFFE, George, y Mark JOHNSON (1986): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- LAITIN, David D. (1993): *National Revivals and Violence*, Madrid, Fundación Juan March de Estudios e Investigaciones (Working Papers, 49).
- LETAMENDIA, Francisco (1995): «Basque Nationalism and the Struggle for Self-Determination in the Basque Country», en Berch BERBEROGLU (ed.): *The National Question: Nationalism, Ethnic Conflict & Self-Determination in the 20<sup>th</sup> Century*, Filadelfia, Temple University Press, 180-198.
- LEVINGER, Matthew, y Paula F. LYTLE (2001): «Myth and Mobilization: the Triadic Structure of Nationalist Rhetoric», *Nations and Nationalism*, 7 (2), 175-194.
- LINZ, Juan José (1996): *La quiebra de las democracias*, Madrid, Alianza Editorial.
- LORENZO ESPINOSA, Josemari (1998): «Los motivos de la violencia en la historia vasca contemporánea», *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 26, 271-276.
- MÁIZ, Ramón (1997): «Nacionalismo y movilización política: un análisis pluridimensional de la construcción de las naciones», *Zona Abierta*, 7, 167-216.
- (2003): «Politics and the Nation: Nationalist Mobilization», *Nations and Nationalism*, 9 (2), 195-212.
- MANN, Michael (1994): *A Political Theory of Nationalism and its Excesses*, Madrid, Fundación Juan March de Estudios e Investigaciones.
- (2001): «Explaining Murderous Ethnic Cleansing: The Macro-Level», en Montserrat GUIBERNAU y John HUTCHINSON (eds.): *Understanding Nationalism*, Cambridge, Polity Press, 207-241.

- MARTÍNEZ GORRIARÁN, Carlos (1998): «El discurso del medio. Retóricas comprensivas del terrorismo en el País Vasco», en Kepa AULESTIA y otros: *Razones contra la violencia. Por la convivencia en el País Vasco*, vol. I, Bilbao, Bakeaz, 83-132.
- MEDEM, Julio (2003): *La pelota vasca. La piel contra la piedra* (ed. Gorka BILBAO), Madrid, Aguilar.
- MINK, Louis (1978): «Narrative Form as Cognitive Instrument», en R.H. CANARY y H. KOZICKI (eds.): *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, Madison, University of Wisconsin Press, 129-149.
- MOSES, Rafael (1993): «Violent Behaviour: A View from Israel», *Mind and Human Interaction*, 4 (3), 135-140.
- OFFE, Claus (1992): *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema.
- ONAINDÍA, Mario (1995): *Carta abierta sobre los perjuicios que acarrearán los prejuicios nacionalistas*, Barcelona, Península.
- ORIO, M. (1989): «Las relaciones paradójicas de las entidades colectivas al nacionalismo», en Alfonso PÉREZ-AGOTE (ed.): *Sociología del Nacionalismo*, Vitoria, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco y Gobierno Vasco, 37-48.
- ORWELL, George (1968): «Notes on Nationalism», en *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, vol. III (*As I Please, 1943-1945*), Harmondsworth, Penguin, 410-430.
- (1996): «Telling People What They Don't Want to Hear», *Dissent*, 182, 59-66.
- OZ, Amos (1980): *Tocar el agua, tocar el viento*, Barcelona, Pomaire.
- PABLO, Santiago de, Ludger MEES y José A. RODRÍGUEZ (1999): *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco, I: 1895-1936*, Barcelona, Crítica.
- Ludger MEES y José A. RODRÍGUEZ (2001): *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco, II: 1936-1979*, Barcelona, Crítica.
- PARIS, Erna (2000): *Long Shadows: Truth, Lies and History*, Nueva York, Bloomsbury.
- POLIÁKOV, Léon (1987): *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Bruselas, Complexe (1ª ed., 1971).
- REICHLER, Calude (1992): «La reserve du symbolique», *Les Temps Modernes*, 550, 85-93.
- RESNIK, Julia (2003): «“Sites of Memory” of the Holocaust: Shaping National Memory in the Education System in Israel», *Nations and Nationalism*, 9 (2), 297-318.
- ROBINS, Robert S., y Jerrold M. POST (1997): *Political Paranoia. The Psychopolitics of Hatred*, New Haven, Yale University Press.
- ROLDÁN, Concha (1997): *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1986): *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid, Alianza Editorial.
- SCHANK, Roger C. (1990): *Tell me a Story*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- SCHELER, Max (1970): *L'homme du ressentiment*, París, Gallimard.
- SNYDER, Louis L. (1978): *Roots of German Nationalism: The Sources of Political and Cul-*

- SOREL, Georges (1972): *Reflexions sur la violence*, París, Marcel Rivière. (Trad. esp.: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1976).
- STAUB, Erwin (1992): *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
- STERN, Fritz (1974): *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press.
- STEVANOVIC, Vidosav (1993): *La neige et les chiens*, París, Belfond.
- TAJFEL, Henri (1981): *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1982): Entrevista en *Estudios de Psicología*, 10, 16-32.
- TAMAS, Gaspar-Miklos (1991): *Les idoles de la tribu. L'essence morale du sentiment national*, París, Arcantère.
- TERTULLIANO (1943): *El apologetico*, Madrid, Aspas.
- TEVETH, Shabtai (1987): *Ben Gurion: The Burning Ground, 1886-1948*, Boston, Houghton Mifflin.
- TORREGROSA, José R. (1984): «Emociones, sentimientos y estructura social», en J.R. TORREGROSA y E. CRESPO (comps.): *Estudios básicos de Psicología social*, Barcelona, Hora-CIS, 185-200.
- TOUZARD, Hubert (1981): *La mediación y la solución de conflictos*, Barcelona, Herder.
- TYRRELL, Martin (1996): «The Psychology of Nationalism», *Critical Review*, 10 (2), 233-250.
- UNAMUNO, Miguel de (1985): *De mi país*, Madrid, Espasa Calpe.
- VILLANUEVA, Javier (2003): «Oportunidad y sentido de la crítica a ETA», *Hika*, 147 (septiembre), 14-16.
- VOLKAN, Vamik D. (1998): *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Boulder (Colorado), Westview Press.
- y Norman ITZKOWITZ (1993): «Istanbul not Constantinople: the Western View of “the Turk”», *Mind and Human Interaction*, 4 (3), 129-134.
- WALDMANN, Peter (1997): *Radicalismo étnico. Análisis comparado de las causas y efectos en conflictos étnicos violentos*, Madrid, Akal.
- WHITE, Hayden (1987): *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, The John Hopkins U.P. (Trad. esp.: *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992).
- WIEVIORKA, Michel (1997): «ETA and Basque Political Violence», en David E. APTER (ed.): *The Legitimization of Violence*, Nueva York, New York University Press, 292-349.
- ZIRAKZADEH, Cyrus E. (2002): «From Revolutionary Dreams to Organizational Fragmentation: Disputes over Violence within ETA and Sendero Luminoso», *Terrorism and Political Violence*, 14 (4), 66-92.

