



:: [portada](#) :: [Opinión](#) ::

11-07-2018

¿Qué ocultan tras relatos, memorias e historias?

Inaki Gil de San Vicente

Rebelión

«Entre la premisa (estructura económica) y la consecuencia (constitución política) hay relaciones nada simples ni directas, y la historia de un pueblo no se documenta sólo con los hechos económicos. Los nudos causales son complejos y enredados, ya que para desatarlos hace falta el estudio profundo y amplio de todas las actividades espirituales y prácticas, y ese estudio no es posible sino después de que los acontecimientos se hayan sedimentado en una continuidad, es decir, mucho tiempo después de que ocurran los hechos [...] La historia no es un cálculo matemático [...] La cantidad (estructura económica) se convierte en ella en cualidad porque se hace instrumento de acción en manos de los hombres» [1]

«Las clases dominantes no temen la historia -por el contrario, procuran producir y difundir el tipo de historia que les conviene, y que no suele ser la que se ocupa de la lucha por la libertad y la justicia- sino que, en todo caso, temen a los historiadores que no pueden utilizar» [2]

1.- Presentacion

El tándem PNV-PSOE, apoyado por otras fuerzas sociopolíticas, ha dado un paso más en la adecuación de sus respectivos nacionalismos a las exigencias del capital transnacional en este período. Se trata, como veremos, de intensificar la manipulación ideológica en el frente educativo, y proclamar «el fin de la historia» al estilo de Fukuyama en 1992, es decir, declarar definitivamente superadas las terribles consecuencias de la explotación salvaje impuesta desde 1936 y luego maquillada por ese imposible metafísico que es la «monarquía democrática».

La «batalla por el relato», la palabrería sobre la «paz», el «perdón»... son nubes que ocultan la dureza de las exigencias imperialistas para realizar «procesos de negociación». Una de las exigencias es negar la historia crítica e imponer sólo la oficial como se comprueba en el rechazo sistemático a una Ley de la Memoria que haga justicia popular.

Los respectivos nacionalismos burgueses del tándem PNV-PSOE son incompatibles con la investigación crítica de la historia, que contradice frontalmente los intereses del capital. La lógica de la acumulación ampliada es una necesidad irracionalmente objetiva, que lleva en su interior la pulsión subjetiva de negar la historia desde el momento en el que ésta demuestra que la acumulación irracional es frenada y amenazada por la consciencia humana.

Desde finales del siglo XX la historia crítica es aún más inaceptable por la burguesía porque



necesita imponer una única creencia: que la lucha de clases y de liberación nacional ha terminado para siempre, que a lo sumo que pueden hacer los «pueblos militantes» [3] es aceptar resignadamente los acuerdos de paz y desarme dirigidos por el imperialismo. J. Petras tras estudiar los casos de Irán, Libia, Colombia, Corea del Norte, Palestina, Siria e Irak, ha sintetizado así: « En todos los casos, el principio sigue siendo el mismo. No hay un ejemplo histórico de un poder imperial que renuncie a sus intereses en cumplimiento de un acuerdo escrito. Solo cumple con los acuerdos cuando no tiene otras opciones» [4].

La historia escrita por el imperialismo falseará o justificará en su momento porqué se engañó a los pueblos que creyeron en sus promesas de paz, y dependiendo de la época y del modo de producción, muy probablemente la historia escrita por la clase dominante del pueblo oprimido justificará su colaboracionismo y echará las culpas a las clases trabajadoras que han resistido. Aunque esta lucha del poder contra la historia se intensifique en situaciones como las vistas, en momentos de «negociación», en realidad es una confrontación permanente en las que la clase propietaria del Estado tiene todas las ventajas, como veremos en un breve capítulo posterior.

Advertido esto y al margen de otras consideraciones, es conveniente leer la crítica que V. Navarro hace al montaje de la obra de teatro *In Memoriam: La Quinta del Biberón* que se está escenificando en Catalunya: « El humanismo pacifista es también una posición política muy rentable de sostener en la España de hoy, en la que se vende el mensaje de que todos eran culpables» [5].

No todos fueron culpables: la responsabilidad única recae sobre los invasores franquistas. A la vez, debemos estudiar las presiones del nacionalismo republicano español contra el nacionalismo catalán durante aquellos críticos años: S. Spender describió la guerra bélica y cultural antifascista en su viaje por Europa en 1937 detallando el impacto que le causó el rechazo españolista republicano a la identidad cultural catalana, la masacre de militantes del POUM por los stalinistas, y las amenazas veladas de Rafael Alberti a intelectuales catalanes por su «poca cooperación» en defensa de la República [6].

La equivalencia entre invasor fascista español e invadido comunista catalán, puede ser ahora defendida de forma abstracta por una cultura reformista que acepta el orden establecido y silencia a la vez la lucha de clases dentro de la nación atacada porque un amplio sector de su burguesía apoyaba al invasor. Pero en el presente contexto de crisis estatal, eso es inaceptable en su forma concreta: la única culpabilidad es la de las naciones trabajadoras resistentes.

Ahora mismo, el Estado y su sucursal en Vascongadas, el gobiernillo autonómico, han extendido e intensificado la permanente estrategia para acabar con la historia popular e imponer la suya, con diferencias de matiz desde luego porque una es autonomista y la otra españolista, pero unidas en la defensa de la civilización del capital. La estrategia sistemática se desarrolla, por ahora, en tres frentes que si bien ya se abrieron antes, ahora están más coordinados:



Uno, el específico para el tercio vascongado de Euskal Herria pero que también infectará a la juventud de Nafarroa: el plan Herenegun [7], un plan «pedagógico» que busca «educar en la paz», e introducir el «terrorismo de ETA en la asignatura de Historia» [8]. Dos, el general impuesto para todo el Estado, que se basa en la misma «pedagogía» autoritaria de Herenegun: « Crearemos una asignatura de valores cívicos y no será optativa» [9]. Y tres, también a escala estatal, prometer que se va a impulsar la apertura de todas las fosas con decenas de miles de cuerpos porque así las «heridas de España se cerrarán para siempre» [10].

Las tres tácticas tienen varias cosas en común: una, negar u olvidar las contradicciones antagónicas del capitalismo que son las que generan violencias enfrentadas; dos, negar el papel del Estado y sus excrecencias fascistas activadas o suavizadas según las coyunturas; tres, negar las responsabilidades de las burguesías y de los reformismos, cargándola sobre la izquierda revolucionaria; tres, impedir que se establezca una Ley de Memoria que castigue las atrocidades capitalistas; y cuatro, imponer la tesis de que se ha cerrado una fase histórica y ha empezado otra: la de la paz, la democracia, la concordia... en la que no tiene sentido protesta alguna. En su versión estatal y vascongada las tres tácticas tienen bastante similitud con el famoso «patriotismo constructivo» [11] de los fugaces años de euforia interclasista anteriores a la crisis de 2007, que precipitó la erupción autoritaria y neonazi que recubre con cenizas aquella demagogia pero también los derechos sociales.

En Euskal Herria, como en todas partes, semejante estrategia exige acabar con la memoria popular, con la riqueza teórica desarrollada por la lucha de liberación y con su ética de la resistencia: toda la historia en cuanto tal ha de ser desnaturalizada y vaciada de contenido crítico. En otros textos hemos dado cuenta de todo ello, en especial del montaje de la Capitalidad Cultural europea en Donostia durante 2016. Durante el transcurso de 2017 hemos tenido varios ejemplos más de tergiversación de la historia como es la insoportable película *Gernika* de Koldo Serra.

La llamada «batalla por el relato» y las discusiones sobre las «memorias», temas a los que volveremos, son parte de la auténtica guerra cultural que a su vez está inserta en la contrainsurgencia [12]. La memoria popular, contradictoria en su misma riqueza, es un objetivo especialmente atacado por el imperialismo. [13] Acosta Matos ha sintetizado en cinco pasos el método de la guerra cultural imperialista: uno, elaborar mitos fundacionales que legitimen el poder establecido; dos, destruir los mitos fundacionales del pueblo atacado; tres, crear una historia oficial del poder contraria a la historia popular; cuatro, crear metáforas que hagan ambigua e incomprensible la memoria y la historia popular, pero que respeten las del poder; y cinco, destruir la identidad del pueblo explotado y quebrar su autoorganización. [14]

La imprescindible investigación de Acosta Matos no duda en emplear la expresión «mitos fundacionales» porque aunque su estudio comienza significativamente con la falange española de la década de 1930, por eso mismo recurre a los «mitos fundacionales»: no sólo nos remiten al fascismo falangista sino también el uso de este concepto nos explica cómo el fascismo (re)construye mitos justificadores del imperialismo español desde el exterminio de Al-Ándalus y los emplea en el presente.



Como hemos argumentado en otros textos, el mecanicismo antidialéctico castró la capacidad de casi todos los marxistas para descubrir qué era el fascismo y sobre todo la importancia de los «mitos fundacionales» como campo de batalla. Daniel Guerin analizó las «carencias del socialismo» no sólo en la batalla por los mitos, sino profundizando en la importancia de la mística revolucionaria como una de las más efectivas armas contra la mística fascista [15].

La «batalla por el relato», por las «memorias», etc., es surcada por el papel de los mitos y de las místicas en el sentido materialista, condicionando desde dentro cualquier interpretación de la historia como una linealidad mecánica, matemática al decir de Gramsci que avisa que la «economía» no lo explica todo, que los «nudos causales» son enredados y complejos, y que esas contradicciones explican que de lo cuantitativo, la «economía», surja lo cualitativo, la acción humana que dirige la economía.

2.- La historia del poder contra la del pueblo

Para desatar los enredados nudos causales es bueno conocer unos ejemplos de cómo fueron atados en los poderes existentes en sus respectivos momentos. La primera historia manipulada fue la escrita por los hombres de las castas ricas para justificar las explotaciones de la mujer, de las naciones y de las clases. Los datos más fiables sobre las primeras culturas euroasiáticas muestran que giraban alrededor de la mujer [16] y del ciclo lunar [17]. Luego se impuso la historia patriarcal.

En el Egipto Antiguo las primeras representaciones de extranjeros eran de esclavos apresados en guerras imperialistas [18], y el mismo Heródoto narra varias veces el profundo desprecio egipcio hacia la cultura griega [19], desdén que hoy llamaríamos racismo. Más tarde, la casta dominante prohibiría y borraría jeroglíficos contrarios a sus intereses, que narraban luchas y hasta revoluciones, disputas internas y manipulaciones descaradas de hechos decisivos, como la versión de Ramsés II sobre su «victoria» en la batalla de Qadesh en -1274 de la que pudo salir vivo por suerte a pesar de sus grandes errores: fue un empate milagroso oculto tras el «relato» oficial de la victoria.

Desde su inicio en el siglo -III la dinastía Qin «intentó destruir los soportes intelectuales de la disidencia, ordenando que se quemaran todos los libros. Los eruditos que habían ocultado libros fueron decapitados o condenados a trabajar hasta la muerte en la Gran Muralla» [20]. Ya para esa época, la lucha de clases dentro y fuera de Palestina determinaba la suerte de las múltiples censuras, reescrituras y añadidos de la Biblia, probablemente el libro que más dolor y sangre ha costado escribir y está causando sobre todo con su «invención de la guerra santa» al servicio del poder y de la «pulsión de muerte» [21]. Fue esa lucha de clases, que a la vez era lucha nacional preburguesa, la que creó el mayor «relato» de la historia: las antagónicas «identidades» de un tal Jesús, «polifacética» [22] figura mítica que sirve de consuelo a torturadas y de justificación a



torturadores.

Por esta época, en la India y «por fortuna para el budismo» que no lograba arraigar en el pueblo, el emperador Asoka lo convirtió en la religión oficial al poco de llegar al poder en el -273. Asoka, oportunista y extremadamente violento, vio en el budismo la ideología adecuada para legitimar su poder, sobre todo si iba unida a un poderoso sistema de control social: «Una red de informadores denunciaba a los disidentes ante las autoridades» [23].

Apoyándose en este poder de control, Asoka condenó las fiestas paganas, aconsejó el respeto a explotadores brahmanes y ermitaños pacifistas, exigió el amor a los padres, la caridad con los esclavos y sirvientes, la liberalidad, la tolerancia y la modestia en las formas. Pese a esto, el budismo chocaba con las inhumanas leyes de castas del brahmanismo, lo que hizo que desde el siglo -II la dinastía de Sunga iniciara la persecución del budismo en la India [24] una vez derrocada la dinastía dejada por Asoka.

Tampoco el islam se libra de las determinantes contradicciones socioeconómicas. En su primera fase, la de La Meca, Mahoma potencia la libertad de la persona porque su necesidad de expandir su credo coincide con la necesidad de libertad de las fuerzas más dinámicas y socialmente vivas, sometidas al riesgo de la represión. En su segunda fase, la de Medina impone «absoluta predeterminación» [25], o en todo caso, una mezcla de libertad con determinismo y fatalismo [26] porque las guerras desatadas desde entonces exigen una alta mística idealista en sus tropas para vencer a enemigos superiores. Las agudas diferencias entre las dos fases provocarán desde entonces muchos debates teológicos con regueros de sangre. La fase de la libertad corresponde al período en el que todavía no se había constituido una clase dominante. La fase del fatalismo, de la libertad sometida a Alá, reglamenta la vida entera: sexual, cultural, política, económica... según lo necesita esa clase en el poder.

Siete siglos más tarde y en el otro extremo del mundo uno de los primeros actos del poder azteca recién constituido en 1430 fue destruir todas las referencias pasadas sobre episodios que podían resultar vergonzosos, o sobre el origen humilde de la nación azteca, etc., para « reinventar la tradición para justificar la división de la sociedad en señores y vasallos» [27]. División clasista reforzada por el sistema educativo ya que la juventud rica no iba a las escuelas comunes □ *telpochcalli* □ dedicadas al pueblo, sino a las selectas de los templos en donde recibían una educación muy superior que llegaba a incluir la escritura y una lengua culta « diferente a la usada por el pueblo» [28].

En 1556 algunos caciques quichés de lo que hoy es Guatemala arriesgan torturas, vidas y bienes escribiendo en su lengua nacional pero con caracteres latinos el *Popol Wuj* quizá para usarlo en reuniones clandestinas y evitar el aniquilamiento de su identidad, cultura y memoria, texto que permaneció desconocido para los invasores hasta 1702. También se escribieron otros textos como



el *Memorial de Sololá*. Posteriormente, ya a finales del siglo XVIII, indios yucatecos pasaron a escritura, con caracteres latinos, las tradiciones de sus propios pueblos, denominándolas *Chilam Balam* [29].

4.- Posmodernismo, centralidad y violencia justificada

Sin duda, estas y otras muchísimas más decisiones marcaron total o parcialmente las memorias y culturas de los pueblos afectados por ellas, sus propias lenguas e identidades, y también su capacidad para construir «relatos» posteriores. Sin embargo, el término de «relato» tiene en la actualidad directas relaciones con el reformismo posmoderno que niega la posibilidad del conocimiento contrastable y crítico de las contradicciones. Se nos dice que ya no sirven los «grandes relatos», los «discursos», que la «gran narrativa» es incapaz de interpretar una realidad que se ha pulverizado en micropartículas cada una de las cuales tiene su propio «relato», su propia «verdad».

Según se dice, estamos en la «sociedad informe», sin forma, peor aún, que ha perdido su «centralidad» [30] a la vez que «se ha disuelto el yo» y se imponen la «ambivalencia». Un «yo disuelto», informe, modelado desde su exterior por poderosos aparatos de manipulación que favorecen la «pluralidad de puntos de vista» y la polifonía, y lo que es peor: «las identidades prestadas» [31].

De lo que se trataría entonces es de «consensuar» unos mínimos comunes aceptados por todos los «relatos», por la «pluralidad de puntos de vista». Se trataría, según esta visión, de aceptar la igualdad de las diferentes «perspectivas», de las «miradas» particulares, reduciéndose sus ambivalencias y diferencias polifónicas a simples límites de fechas y áreas geográficas, porque «todo depende del color del cristal con que se mira» según asegura este reaccionario refrán.

Pero la realidad es tozuda porque las contradicciones sociales siempre reaparecen abiertamente tras un tiempo de latencia en las entrañas del monstruo. Amin Maalouf nos da un ejemplo de la incoherencia última de la «perspectiva de la mirada», o del «relato» en términos actuales, cuando en su insuperada obra sobre las cruzadas «vistas» por los árabes habla de las muchas apariencias que parecen enturbiar la posibilidad de un conocimiento histórico crítico, pero resuelve la falsa apariencia informe yendo al «centro», mostrando su brutal objetividad, la del sufrimiento del pueblo que no puede «disolverse» porque es la centralidad misma de la vida: «Dominados, oprimidos, despreciados, extraños en su propia tierra, los árabes no podían proseguir su florecimiento cultural que había comenzado en el siglo VII» [32].



Conocer cuál era la «mirada» del pueblo árabe de las cruzadas, su «relato», nos exige sumergirnos en la ferocidad de la explotación: sólo desde aquí podremos descubrir no cualquier «interpretación» sino la verdad de las masas oprimidas, que es la auténtica. No se puede «disolver» la dominación, del mismo modo que no se puede afirmar que la opresión real desaparece en la polifonía de las ambivalencias. Tampoco puede decirse que el desprecio del opresor y la opresión nacional -«extraños en su propia tierra»- sean informes. No puede negarse la centralidad del imperialismo de las cruzadas.

En 1870 Engels volvía a reivindicar el derecho a la «...lucha sagrada de la autodefensa, en la que todos los medios se justifican» [33] practicado por el pueblo prusiano en 1806-1808 contra la ocupación francesa, autodefensa luego ejercida por la Comuna de París en 1871 contra la burguesía gala apoyada por los alemanes. Entre 1942-1944 el pueblo vietnamita multiplicó por veinte su violencia justa contra el ocupante japonés [34], y la acrecentaría contra los franceses. Mientras tanto, «En toda Europa, los movimientos de la Resistencia, dirigidos en su mayoría por los comunistas e integrados por campesinos o miembros de la clase obrera, lidiaron una auténtica guerra contra los fascistas» [35].

Se nos puede objetar que tanto las cruzadas de los siglos XI y XIII, como las guerras napoleónicas, la Comuna, la guerra de 1936-39 en el Estado español y la II GM se produjeron antes del gran paso de la modernidad, que se caracterizaba por «su afán de nominalización, clasificación y jerarquización», a la posmodernidad, a «la época actual» en la que «la representación del mundo es mucho más borrosa, inestable y reversible» [36]. Si todo es reversible e inestable, borroso, si no existe ya desde finales del siglo XX ninguna «centralidad», entonces ya no sirven de nada las hipotéticas «lecciones» extraídas de una historia sujeta a la «jerarquización» de la modernidad. Desde finales del siglo XX entramos en otra fase social totalmente nueva para la cual no sirven las lecciones del pasado.

Sin embargo, estos pocos ejemplos nos remiten a una constante histórica innegable -la resistencia contra la opresión en cualquiera de sus formas- porque tienen que ver con las contradicciones que mueven la historia. La pregunta es ¿podemos y debemos aprender de la historia? Las citas iniciales de Gramsci y J. Fontana nos aclaran la complejidad de esa interrogante pero sostienen que sí. Centrándose en Catalunya, Lorenzo Espinosa dice lo mismo con otras palabras: « Es un debate nun-ca resuel-to. Prob-a-ble-mente la His-to-ria nun-ca se repite. Pero parece que dice siem-pre las mis-mas cosas. O que nos advierte y ame-naza, con ellas. Los ele-men-tos que apare-cen en la His-to-ria, vuel-ven una y otra vez. Aunque se mez-clan de otra man-era. Tal vez para dar un resul-ta-do difer-ente? Ojalá así sea, en el caso catalán» [37].

Los ejemplos que hemos empleado conciernen al imperialismo europeo, especialmente al francés, sobre todo desde comienzos del siglo XIX porque fue en este Estado en donde surgió en la década de 1970 la moda posmoderna que es la base de la «batalla por el relato». En contra de lo que decía y dice la casta intelectual afirmamos que la «centralidad» existe y que es la lucha de clases.



D. Armitage no lo dice tan directamente como nosotros, sí lo hace de forma indirecta cuando sigue los inacabables debates bimilenarios sobre qué es la «guerra civil» y en cierta forma lo que es «genocidio», que obviamente son inseparables de la de lucha de clases. Reconoce que guerra civil es una «categoría vivencial», es decir, que afecta a la vida, a la felicidad y al dolor humano durante, al menos, dos milenios: «una experiencia que se refracta en el lenguaje y en la memoria» [38], es decir, añadimos nosotros, se refleja en y a la vez influencia la praxis del presente y del futuro.

La centralidad que la lucha de clases, o si se quiere decir más suavemente la guerra civil y el genocidio, tienen en la historia ha sido analizada rigurosa y extensamente por Carlos Tupac en su expresión sintética: las conexiones entre civilización y terrorismo en lo que concierne a la dialéctica entre teoría y verdad [39]. En el caso francés, al negar la lucha de clases, la casta intelectual se escapaba así de su historia permanente, la del imperialismo francés: durante las brutalidades contra el pueblo argelino, el grueso de esa casta permaneció en silencio ante, por ejemplo, las torturas. Luego, atemorizada por la oleada pre revolucionaria del 68, se hizo posmoderna. Una casta a la que se le podría acusar de lo mismo que a Foucault: «la impresión de ser una ignorancia deliberada y tozuda de la historia y de las teorías de la multifacética tradición marxista» [40].

Conviene recordar esta evolución porque fue en el mismo Estado francés donde la moda posmoderna sufrió una severa derrota con el tremendo resurgir de la lucha de clases desde 1986, con su punto álgido en 1995 sosteniéndose después. Como en el 68, el reformismo político sindical [41] optó por apoyar a la burguesía. En 2010 una huelga general «record» volvió a demostrar el fracaso posmoderno en su país de origen. El renacer de las resistencias sociales múltiples en los EEUU llevó a alguien a escribir sobre «el retorno de la "gran narrativa"» [42]. Aunque el posmodernismo pasa y el marxismo se mantiene [43], debemos insistir en que hay realidades aplastantes que no admiten divagaciones sobre los «múltiples discursos» y «relatos» ya que sus mismas objetividades nos remiten a la «gran narrativa» crítica: un ejemplo, la industria farmacéutica y el derecho a la salud [44].

También aquí, mucha intelectualidad y prácticamente la casta política entera han escupido para arriba frente a los hechos crudos de la tortura -«Ertzaintza y tortura» [45] - que pueden ser relatados según los intereses de los torturadores, pero siguen estando ahí como demuestra [Amnistiaren Aldeko eta Errepresioaren Aurkako Mugimendua](#) [46]. Los tormentos salvajes fueron una constante en la dictadura militar argentina, lo que plantea de nuevo el debate entre los «relatos» y la verdad: negar la tortura es negar la verdad con excusas reaccionarias, posmodernas. El negacionismo como método para ocultar el terror de Estado [47].

Las insurrecciones, las guerrillas, la lucha de clases, la defensa de la salud pública, la lucha de liberación nacional, la tortura, el Estado burgués y su terror, etc., exigen verdades concretas en su especificidad, relativas en su contexto, absolutas en sus límites y objetivas frente al subjetivismo de los «relatos». Esta exigencia es tanto más imperiosa cuanto que la ideología del «diálogo entre discursos» languidece en el cepo mental de la concepción burguesa de los Derechos Humanos -« El derecho no consiste más que en el reconocimiento oficial del hecho» [48] -, y del pacifismo que, como alguien dijo con total corrección «es sumamente inmoral» [49]. Si en el inicio fue la acción y



no el verbo, mientras exista la injusticia la rebelión será la verdad y su ética; y los «relatos» serán trampas del opresor. Es por esto que reflexionando sobre la sublevación como «necesidad cívica» [50], el autor nos recordase con aprobación aquellas palabras de Mao: «Es correcto sublevarse».

Desde esta praxis, por tanto, no tenía sentido participar en el evento oficial Bakea gigandik eraikitzen de octubre de 2016, una especie de «degustación de relatos» bajo la dirección del chef del PNV, a no ser que se fuera con una visión radicalmente contraria, que se basase en la licitud ética y política de la rebelión como derecho supremo, tal como afirma el Preámbulo de la Declaración Universal de 1948, de la denuncia de la inmoralidad del pacifismo y la sublevación como necesidad cívica. Naturalmente, esta concepción se basa en el método del materialismo histórico según el cual la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases, desde que estas existen.

Consiguientemente, incluso ciñéndonos a una «historia corta» de las violencias en Euskal Herria ningún «relato veraz» tiene sentido si deja de lado, si olvida, las contradicciones subyacentes a las múltiples violencias que surgieron en la parte peninsular de nuestra nación desde la victoria político-militar del capitalismo vasco-español en el último tercio del siglo XIX. Dada la incapacidad de todo «relato» que se sitúe fuera de las contradicciones que estructuran nuestra sociedad para llegar a las raíces de las violencias, ciertos colectivos y personas intentan un corto vericuetto intermedio comparando un «relato veraz» pero limitado estrictamente a la peligrosamente ambigua «violencia política» desde 1936, con otro «relato oficial» que empezaría bastante más tarde, en 1960 [51].

Pueden redactarse tanto «relatos oficiales» cuanto lo necesite el poder establecido, pero un «relato veraz» es imposible porque primero habría que definir qué es la «verdad». En el texto de Euskal Memoria citado se acepta como encuadre ontológico de la «verdad» en este caso a la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU de 1948, pero silenciando su Preámbulo en el que se reconoce el «sacrosanto derecho a la rebelión contra la injusticia y la opresión», o sea, popularmente dicho: «la paz se gana a hostias». [52]

El Preámbulo no citado anula de hecho toda la tesis posterior porque exige precisar antes de cualquier debate si el pueblo trabajador vasco tenía derecho a la rebelión en 1936, en 1959, en 1975... Si tiene derecho a la rebelión [53] ¿para qué perder el tiempo en elucubraciones sobre «relatos veraces» frente a «relatos oficiales». Si tiene derecho a la rebelión pues que se defienda esa rebelión y se exijan responsabilidades a quienes masacraron en sangre ese derecho.

La tesis de Euskal Memoria en esta cuestión se mueve, pues, dentro de la ideología burguesa de la «batalla por el relato», pero desde una postura algo más democrática. Lo mismo le sucede al intento de extender el «relato» y la memoria histórica -concepto más productivo en lo heurístico que el del «relato»- al Estado español, introduciendo reflexiones pertinentes sobre Alemania e Italia



[54], por ejemplo, pero sin superar el marco de lo permitido. De lo que se trata no es comparar «relatos» sino de profundizar en la batalla por la historia, en la confrontación diaria entre la historia como arma de liberación y los «relatos» fabricados por el poder y que forman el cemento ideológico de su historia.

4.- Herenegun, EITB y Thatcher: la vulgaridad alienadora

Introducir la cuestión de la memoria histórica nos obliga a pasar a la cuarta y última parte. Las naciones opresoras tienen una aplastante superioridad de recursos para elaborar sus «espacios de memoria» según los impone su clase dominante como banderas, himnos, escudos, fiestas, monumentos y lugares referenciales [55]. Mucho de la «batalla por el relato» depende de cómo el poder haya impuesto sus «espacios de memoria» porque logrará así que los «relatos» estén constreñidos a sus límites imposibilitados de presentar otras realidades. Y puestos a hablar de «espacios de la memoria», una de las cosas que debemos responder es a la pregunta de si Euskal Herria tiene una capital [56] que materialice su identidad y su memoria de nación trabajadora, o sea, la lucha de clases entre vascas y vascos envuelta en las presiones del imperialismo franco-español.

Un «espacio de memoria», o mejor decir una «fábrica de memoria» es la escuela infantil y juvenil, sobre todo cuando lo fundamental del currículo lo impone el Estado opresor y el resto la burguesía colaboracionista. ETA fue muy consciente de la importancia de una educación euskaldun y progresista integrada en una pedagogía socialista [57]. La escuela actual no es progresista en modo alguno, y va retrocediendo en valores en la medida que avanza la industria transnacional de la educación y la universidad-empresa que propagan una cultura alienante enfrentada a la del pueblo trabajador [58]. Será esta escuela la que intenta adoctrinar a la juventud sobre el «terrorismo de ETA».

Llegamos así al objetivo central de la estrategia burguesa: adoctrinar a la juventud. Xabier Palacios realizó un trabajo inestimable recordándonos las aportaciones de Piaget a la educación en un sentimiento nacional liberador, dado que para Piaget la nación es un «instrumento de coordinación de valores» que se forma durante las cruciales experiencias que se viven entre los 7 y 11 años, aproximadamente, período crítico para la «psicogénesis del concepto de nación» [59].

En estos años se superan tres fases que suponen otros tantos hitos en la creación de la personalidad autocentrada con identidad colectiva, nacional, cada vez más enriquecida por una ética de la reciprocidad que supera el egocentrismo, y «que se desliga definitivamente del carácter legaliforme y transcendentalista que le imprimiera Kant para configurarse en un sistema de agrupamiento racional ordenador de los valores contenidos en la vida afectiva» [60].



Ahora bien, no todo es tan sencillo y fácil porque Piaget admite que las presiones sociales desvíen esos sentimientos mediante intervenciones ideológicas [61]. Más en concreto: «Para Piaget la nación es instrumento de coordinación de valores que puede ser anulado por efecto de sociocentrismos y desviaciones ideológicas» [62]. Recordemos que la psicogénesis del sentimiento nacional se realiza fundamentalmente entre los 7 y 11 años. Pues bien, la táctica de Herenegun se va a aplicar sobre jóvenes de entre 14 y 17 años, como Piaget temía: después de la formación de la identidad se les va a someter a una presión ideológica destinada a cortar de cuajo todo potencial inherente a la reciprocidad, es decir, al igualitarismo que es el substrato axiológico del independentismo socialista y de la lucha de la izquierda abertzale en sesenta años.

Sabemos que Herenegun va a recurrir a programas grabados por EITB, auténtica fábrica de alienación, lo que nos lleva a recurrir a la experiencia amarga de la clase obrera británica. Hay que recordar la brillante denuncia que se ha hecho al demoledor plan de ridiculización y desprestigio de la clase trabajadora británica desde la segunda mitad de la década de 1980, en pleno auge del neoliberalismo thatcheriano. La clase trabajadora fue puesta «en la picota» [63] mediante programas de telebasura cómica en horas de alta audiencia para derrotarla también mental y psicológicamente, destrozando su autoestima y orgullo de clase: había que imponer definitivamente la historia burguesa neoliberal y destrozando no sólo la historia obrera y popular sino a la vez su autoestima, su orgullo de clases.

Esto mismo ha sucedido más tarde en Euskal Herria cuando en 2003 se emitió el primer programa de *Vaya semanita* claramente orientado a denigrar la cultura popular vasca en primer lugar y sobre todo sus componentes independentistas, abertzales, en menor medida a la ideología nacionalista pequeño burguesa representada por el PNV, un poquito al nacionalismo español más imperialista, el del PP, y apenas nada al PSOE. Solamente cuando ya resultaba escandaloso su sectarismo intentó suavizar su imagen hasta su cierre en 2013.

Pero en 2014 apareció en las pantallas la película *Ocho apellidos vascos* que ampliaba y mejoraba la orientación de *Vaya semanita*, tal vez para convertir en objeto de burla y ridículo a la nación andaluza que en esas fechas seguía sin arrodillarse ante *el señorito*. Pasado el impacto de *Ocho apellidos vascos*, el 2015 volvió *Vaya semanita* a la televisión... Se han ido alternando programas idénticos, una especie de ofensiva enajenante sostenida por relevos, que variaba en las formas múltiples de presentar la vulgaridad.

F. Buen Abad hace una «crítica de la vulgaridad pura» de la industria de la comunicación, de las series televisivas y de los *realitys shows*: «La vulgaridad impone masedumbres, impone dictaduras del ridículo que amenazan permanentemente la integridad emocional y expresiva de los grupos. Impone un abatimiento exponencial de la creatividad y convierte permanentemente a todo individuo en espectador consumista de modelos estéticos uniformantes» [64]. Sobre esta denuncia, avanza a la crítica de los shows: «Son grotescos también los *talk shows*, los *realitys shows*, y la dictadura del *rating* que soporta guerras civiles publicitarias en refriegas mediáticas donde se hace con chismes faranduleros bocadillos cotidianos para el apetito del morbo común» [65].



La estrategia que analizamos busca destrozarse la autoorganización de la clase obrera y del pueblo trabajador, siendo Herenegun una táctica más, sometida a dicha estrategia. Con ciertas adaptaciones podemos recurrir al listado de factores que refuerzan la capacidad de resiliencia, de respuesta de un pueblo ante una catástrofe, un problema estructural, una agresión prolongada y sistemática represión de sus derechos, elaborado por J. Uriarte: la honestidad gubernamental, la identidad cultural, la autoestima colectiva y el humor social: es muy importante saber que existen diferencias de respuesta según las clases sociales, el sexo-género, las edades, la educación, etcétera, por lo que de nuevo nos encontramos con la centralidad de la lucha de clases que siempre tenemos que tener en cuenta. Por el contrario, los factores que debilitan la capacidad de resiliencia son: la pobreza social, la pobreza cultural, la pobreza moral, la pobreza política, la dependencia económica, el aislamiento social, la estigmatización de las víctimas [66].

No hay duda de que la estrategia que se esconde debajo de la «batalla por el relato», de las conversaciones sobre las «memorias», de la «pedagogía de la paz», etcétera, reforzada por la industria de la cultura alienante y el show del chisme, van directamente en contra de la construcción de la memoria colectiva y de la identidad «como lucha y práctica contra todo lo que aliena, humilla y degrada a la humanidad» [67], y por tanto contra la capacidad de resiliencia de los pueblos explotados, de levantarse siempre tras las derrotas para volver a intentar tomar el cielo por asalto. Los agradables lunch para degustar «relatos» y saborear «memorias» abstractas apenas sirven de algo si no se critica radicalmente la lógica del capital.

Notas

[1] Gramsci: «Utopía» *Antología*. Siglo XXI, México 1980, pp. 44-45.

[2] Josep Fontana: *La historia de los hombres*. Crítica, Barcelona 2001, p. 257.

[3] K. Nkrumah: *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, Siglo XXI, 1966. p. 204.

[4] James Petras: 3 de mayo de 2018
<https://www.lahaine.org/mundo.php/el-camino-de-la-conquista>

[5] Vicenç Navarro: *La continua tergiversación de la República española y de la Generalitat republicana de Catalunya*. 4 de julio de 2018

(



<http://blogs.publico.es/vicenc-navarro/2018/07/04/la-continua-tergiversacion-de-la-republica-espanola-y-de-la-generalitat-republicana-en-catalunya/>)

[6] Stephen Spender. «World within world». *II Congreso Internacional de escritores para la defensa de la cultura (1937)*. Generalitat Valenciana, Valencia 1987. Pp. 442-448.

[7] Olatz Barriuso: *El Gobierno vasco llevará a las aulas la historia de ETA unida al GAL y a las torturas*. 22 de junio de 2018

(
<http://www.elcorreo.com/sociedad/educacion/alumnos-vascos-estudiaran-20180621132610-nt.html>)

[8] Europa Press: *El Gobierno vasco incluirá el próximo curso el terrorismo de ETA en la asignatura de Historia*. 21 de junio de 2018

(
<http://www.noticiasdegipuzkoa.eus/2018/06/21/sociedad/euskadi/el-gobierno-vasco-incluire-el-proximo-curso-el-terrorismo-de-eta-en-la-asignatura-de-historia>)

[9] Anabel Díez: *Crearemos una asignatura de valores cívicos y no será optativa*. 1 de julio de 2018

(
https://politica.elpais.com/politica/2018/06/29/actualidad/1530267338_908393.html)

[10] Juan Miguel Baquero: *Fernando Martínez, nuevo director general de Memoria Histórica: [Las heridas de España se cerrarán cuando se abran las fosas comunes]*. 29 de junio de 2018

(
https://www.eldiario.es/investigadoresmemoria/Fernando-Martinez-Memoria-Historica-Espana_6_787481280.html)

[11] J. Christopher Cohrs: *Una nueva visión del patriotismo constructivo*. Psicología Política, Valencia, Nº 29, 2004, pp. 51-68.



- [12] Douglas Rushkoff: *Coerción. Por qué hacemos caso a lo que nos dicen*, La Liebre de Marzo, Barcelona 2001, p. 162.
- [13] Gilberto López y Rivas: *Estudiando la contrainsurgencia de Estados Unidos*, Universidad San Carlos, Guatemala, septiembre de 2015, pp. 115-116.
- [14] Elíades Acosta Matos: *Imperialismo del siglo XXI: Las Guerras Culturales*, Casa Editora Abril, La Habana 2009, p. 409.
- [15] Daniel Guerín: *Fascismo y gran capital*. Editorial Fundamentos, Madrid 1973, pp. 95-116.
- [16] Boris Frolov: «Prehistoria de la ciencia: aspecto etnocultural» *Ciencias Sociales A. C. de la URSS*, Moscú, 1988 N° 1, p. 98
- [17] Boris Frolov: «Los conocimientos antes de la civilización». *Ciencias Sociales A. C. de la URSS*, Moscú, 1991 N° 1, p. 93.
- [18] Ana María Vázquez: «Antiguo Egipto». *Historia de la Humanidad*. Arlanza Edic. Madrid 2000. Tomo 4, p. 19.
- [19] Herodoto: *Los nueve libros de la historia*. Euroliber. Barcelona 1990, pp. 87-143.
- [20] N. Faulkner: *De los neandertales a los neoliberales*. Pasado&Presente. Barcelona 2014, p. 65.
- [21] Michael Onfray: *Tratado de ateología*. Anagrama. Barcelona 2006. Pp. 182-205.
- [22] I. Kriveliov: *Cristo: ¿Mito o realidad?* Academia de Ciencias Sociales de la URSS. Moscú 1985, pp. 6-76.
- [23] Neil Faulkner: *De los neandertales a los neoliberales*. Pasado&Presente. Barcelona 2014, p. 62.



[24] AA.VV.: «El origen de las grandes religiones». *Historia Universal*. Salvat-El País. Madrid 2004. Tomo 7. Pp. 233-256.

[25] A. Kryvelev: *Historia atea de las religiones*. Júcar. Madrid 1985, tomo 2, p. 195.

[26] Juan Vernet: *Los orígenes del Islam*. El Acantilado. Barcelona 2001. P. 99.

[27] Álvaro Cruz García: *Los Aztecas*. Edimat. Madrid 2006. Págs.: 39-40.

[28] Manuel Lucena: *Así vivían los aztecas*. Anaya. Madrid 1992. Pág.: 42 y ss.

[29] J. Mosterín: *El pensamiento arcaico*, Alianza Editorial, Madrid 2006, pp. 264-265.

[30] Gérard Imbert: *La sociedad informe*. Icaria, Barcelona 2010. Pp. 63 y ss.

[31] Gérard Imbert: *La sociedad informe*. Icaria, Barcelona 2010. Pp. 244 y ss.

[32] Amin Maalouf: *Las cruzadas vistas por los árabes*. Altaya, Barcelona 1996, p. 286.

[33] Engels: «Los guerrilleros prusianos». *Temas militares*. Equipo Editorial. Donostia 1968, pp. 274-279.

[34] Donny Gluckstein: *La otra historia de la segunda guerra mundial*. Ariel, Barcelona 2013 p. 231.

[35] Chris Bambey: *Historia marxista de la segunda guerra mundial*. Pasado&Presente, Barcelona 2015, p. 297.

[36] Gérard Imbert: *La sociedad informe*. Icaria, Barcelona 2010. P. 13.



[37] Lorenzo Espinosa: 4 de diciembre de 2017
<https://www.boltxe.eus/catalunya-la-historia-se-repite/>

[38] David Armitage: *Las guerras civiles*. Alianza Editorial. Madrid 2018. Pp. 249-256.

[39] Calos Tupac: *Terrorismo y civilización*. Boltxe Liburuak. Bilbo 2017 segunda edición, pp. 31-142.

[40] Adrian Johston: «Del socialismo científico a la ciencia socialista: pasado y presente de la *Naturdialektit*». *La idea de comunismo*. Akal Madrid 2014, pp. 168-169.

[41] Juan Chingo: *Francia: Huelgas de trabajadores y luchas de estudiantes*. 19 de noviembre de 2007

(https://www.lahaine.org/mundo.php/francia_huelgas_de_trabajadores_y_luchas)

[42] Andre Damon: *El retorno de la [gran narrativa]* 20 de junio de 2016

(<https://www.wsws.org/es/articles/2016/06/20/narr-j20.html>)

[43] T. Eagleton: *El discurso posmoderno pasa, el marxismo queda*. 13 de julio de 2016

(<https://marxismocritico.com/2016/07/13/el-discurso-posmoderno-pasa-el-marxismo-queda/>)

[44] Stephane Barbas: *La vigencia del análisis crítico de Marx ante las desigualdades*. 11 de enero de 2018

(<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=236439>)

[45] Xabier Makazaga: *Euskal Herria: Ertzaintza y tortura*. 9 de febrero de 2108



(<http://www.resumenlatinoamericano.org/2018/02/10/euskal-herria-ertzaintza-y-tortura>)

[46] *Ante el informe sobre la tortura publicado por el gobierno de la CAV.* 22 de diciembre de 2017

(<https://www.amnistiaaskatasuna.com/es/articulo/ante-el-informe>)

[47] Federico Mare: *Terrorismo de Estado, negacionismo y posmodernidad.* 24 de marzo de 2017

(<https://www.laizquierdadiario.com/Terrorismo-de-estado-negacionismo-y-posmodernidad>)

[48] Marx: *Miseria de la filosofía* , Aguilar, Madrid 1973, p. 133.

[49] Terry Eagleton: *Por qué Marx tenía razón.* Península. Barcelona 2011. P. 177.

[50] Étienne Balibar: «La necesidad cívica de la sublevación» *Pensar desde la izquierda.* Errata Naturae. Madrid 2012, p. 294.

[51] Iñaki Egaña: «Relato veraz versus relato oficial» *Euskal memoria Aldizkaria.* 2016eko Abendua 16.zenbakia 18-19 horria

[52] Sendoa Jurado García: *La paz de gana a hostias.* 25 de octubre de 2017

(<https://www.boltxe.eus/bakea-ostiaka-irabazten-dala-paz-se-gana-hostias/>)

[53] Manuel Carmona Curtido: *¿Se puede legitimar el uso de la violencia?* 21 de junio de 2018

(<http://kaosenlared.net/se-puede-legitimar-el-uso-de-la-violencia/>)



[54] Juan Mari Zulaika: *La memoria y la batalla por los relatos*. 11 de mayo de 2018

(<https://www.naiz.eus/eu/iritzia/articulos/la-memoria-y-la-batalla-por-los-relatos>)

[55] Jesús de Andrés Sanz: «Nacionalismo español y lugares de memoria». *Nacionalismo español*. Catarata, Madrid 2007, pp. 291-306.

[56] Borroka: *¿Tiene Euskal Herria capital?* 5 de julio de 2018

(<https://borrokagaraia.wordpress.com/2018/07/05/tiene-euskal-herria-capital/>)

[57] « Suplemento especial al N.º 2», Hautsi N.º 2. *Documentos Y*. Hordago. Lur, Donostia, 1981 Tomo 16, pp. 374-378.

[58] Ikasle Abertzaleak: *Hau es da gure hezkuntza: Pisa eta errebalide iplanto!* 17 de abril de 2018

(
<https://borrokagaraia.wordpress.com/2018/04/07/hau-ez-da-gure-hezkuntza-pisa-eta-errebalidei-plantto/>
)

[59] Xabier Palacios: «El nacionalismo como norma de coordinación de valores desde la epistemología genética». *Poder y democracia*. Nazionalismo Konparatuen Ikasketarako Institutoa, Vitoria 1993, pp. 225-227.

[60] Xabier Palacios: «El nacionalismo como norma de coordinación de valores desde la epistemología genética». *Poder y democracia*. Nazionalismo Konparatuen Ikasketarako Institutoa, Vitoria 1993, p. 233.

[61] Xabier Palacios: «El nacionalismo como norma de coordinación de valores desde la epistemología genética». *Poder y democracia*. Nazionalismo Konparatuen Ikasketarako Institutoa, Vitoria 1993, p. 232.



[62] Xabier Palacios: «El nacionalismo como norma de coordinación de valores desde la epistemología genética». *Poder y democracia*. Nazionalismo Konparatuen Ikasketarako Institutoa, Vitoria 1993, p. 233.

[63] Owen Jones: *Chavs. La demonización de la clase obrera*. Capitán Swing. Madrid 2012 pp. 135-168.

[64] Fernando Buen Abad: *Filosofía de la Comunicación*. Editorial Amanecí de Bala, Caracas 2013, p. 278.

[65] Fernando Buen Abad: *Filosofía de la Comunicación*. Editorial Amanecí de Bala, Caracas 2013, p. 432.

[66] Juan de Dios Uriarte Arciniega: «La perspectiva comunitaria de la resiliencia». *Psicología Política*. Valencia, Nº 47, 2013, pp, 7-18.

[67] Fernando Buen Abad: *Filosofía de la Comunicación*. Editorial Amanecí de Bala, Caracas 2013, p. 170.

Rebelión ha publicado este artículo con el permiso del autor mediante una [licencia de Creative Commons](#), respetando su libertad para publicarlo en otras fuentes.