

Universitat de València
Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació
Doctorado en Comunicación

SABOTAJES de la CULTURA VASCA

**Acerca de la nación encima del canon
y hacia una nación-otra bajo tachadura**

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Ibai Atutxa Ordeñana

Dirigida por:

Catedrático Manuel Asensi Pérez



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

València, 2014

ÍNDICE

0. General Introduction	5
1. Metodología	9
. Sabotaje y Literatura Comparada. Por una democracia radical por venir	
1. Siguiendo los rastros de la teoría	11
2. Traducciones dialógicas	22
3. In-traducibilidades teóricas	26
4. Subordinadas, oprimidas, dominadas y subalternas	35
5. La nación encima el canon y una nación-otra bajo tachadura ...	38
. Crítica al concepto de nación desde la duración	
1. Una lectura crítica del <i>Manifiesto Nacionalista</i>	46
2. Primera ley. Identifica falsos problemas	49
3. Segunda ley. Diferencias significativas y duración	54
4. Tercera ley. Pensar en duración	65
2. Resultados y desarrollo argumental	73
. La formación del sujeto vasco hegemónico	
1. Monarquía católica y cristianismos	75
2. Revolución Francesa y formación del Estado burgués	90
3. Imperio francés e inglés: entre el Conservadurismo y el Socialismo	97
4. De Mayo del 68 a las puertas del Neoliberalismo	125

. **Textos téticos, atéticos y consolidación del canon**

1. <i>Ziutateaz</i> o cómo huir de la minorización	150
a) Ciudades y campos de concentración	158
b) Disciplina, soberanía, gubernamentalidad	164
c) La disciplina del <i>Plan ZEN</i>	166
d) La disciplina del <i>Plan ZEN</i> y el poder soberano	175
e) La disciplina del <i>Plan ZEN</i> , el poder soberano y la gubernamentalidad neoliberal	181
f) Conclusiones sobre el carácter atético de <i>Ziutateaz</i>	195
2. <i>Bilbao-New York-Bilbao</i> como vacuna contra el virus vasco .	197
a) Estilo: autoficciones, realidades y ficciones	204
b) La (post)-Posmodernidad y la Edad Media	216
c) El viaje en avión es el cronotopo	227
d) Tres Generaciones, familia y terrorismo	236
e) Tres Generaciones, tiempo y terrorismo.....	243
f) Conclusiones sobre el carácter tético de <i>Bilbao-New York-Bilbao</i>	258

. **Textos atéticos y sabotaje del canon**

1. Itxaro Borda y su propuesta para una <i>Queer nation</i>	263
a) Revisiting Milia Lastur On the Road	270
b) Subjetividades en el tiempo	274
c) Subjetividades y sus sexualidades	277
d) Subjetividades en la frontera	280

e) Subjetividades hacia una nación-otra	286
f) Novela negra y <i>Road Movie</i> y la explosión de posiciones de sujeto	290
g) Respuesta desde la degeneración de los géneros	294
h) De-generaciones por una nación-otra	301
i) Conclusiones sobre el carácter atético de la literatura de Itxaro Borda	306
2. Hertzainak: ruido y excesos del punk	310
a) Producción – Consumo – Regulación	315
b) Representación – Identidad (bajo Tachadura) – Producción	328
c) Conclusiones sobre el carácter atético de la música de Hertzainak	349
3. Conclusiones finales – Final Conclusions	353
4. Works Cited	361
5. Anexo digital de las publicaciones originales compiladas	

GENERAL INTRODUCTION

This thesis stems from a feeling of unrest. An unrest derived from the impression that so-called cultural production is all too often set aside from the social and political discussions that shape a space referred to as *Pais Vasco*, *Euskadi*, *Euskal Herria*, *Pays Basque*, *Zona Especial Norte* and so on. I suspect, however, that the terms of the discussions would be put out of joint if cultural production were invited to the table. Basque literary and musical production does not only let us understand the ins and outs of what some call the “Basque struggle” and others the “Basque problem”, but it also gives a different access point to the space where the struggles take place. In other words, I begin with a certain intuition that thinks of literature and music as the battleground for social struggles and a space from where to undermine matrixes of domination. The questions then that motivate this thesis are as follows: how does Basque cultural production act in these struggles? How has it been shaped in modernity? How has it shaped modernity?

This thesis is not so interested in studying Basque identity, so much as understanding the multiple processes and their moulding character taking part in its formation. In this thesis I argue that *Ziutateaz*, *Bilbao-New York-Bilbao*, Itxaro Borda’s poetry and Hertzanak’s punk music give the reader access to elaborating a strategic critique of modernity, of state and nation formations, and of the heterogeneous subject positions that are silenced with these hegemonic discourses. To do so, I use the following main theoretical concepts to anchor my analytical work. Sabotage, borrowed from Manuel Asensi’s critical proposal (2011), refers to a reading strategy concerned with understanding texts as either naturalizing or unveiling modern matrixes of domination, and undermining this processes or making their work of unveiling apparent respectively. Secondly, using a broader post-structuralist spectrum of critical proposals

that connect Jaques Derrida's work (1975) with other non-structuralist thinkers such as Mikhail Bakhtin (1991), Joseba Gabilondo (2006), Walter Mignolo (2003), and Gayatri Spivak (2010) among others, I try to put the nation under erasure in order to think another nation. To put the nation under erasure refers to the inescapability of using the term nation together with the necessity to empty it from its metaphysical fencings and trappings. This alternative kind of collectivity that emerges out of this process as a way to think community in other terms is what I refer to as an-other nation. Finally, I use radical democracy as proposed by the work of Ernesto Laclau and Chantel Mouffe (1996) where the insuturable social space becomes the arena for the encounter of the different democratic struggles of the diverse dominated subject positions.

I have organized this text following the classical structure of a thesis, dividing it in three sections: Methodology; Outcomes and Development of the Argument; and Final Conclusions. In the first section I elaborate the concepts of comparative literature and nation as the two main conceptual frameworks that sustain this text. The second section is divided into three chapters. The first is about the construction of the hegemonic Basque subject, starting with the Catholic monarchy and ending with May '68, the Franco dictatorship, and the first neoliberal rationalities. The second reads the works of Bernardo Atxaga and Kirmen Uribe as forming the Basque literary canon. And the third takes a look at the firgurations realised by Borda and Hertzanak and their sabotage of the canon. This structure is built upon a compilation of articles I have written, re-written and translated¹ into different languages to finally come together as this thesis. These articles, "On the basque literary canon: *Bilbao-New York-Bilbao* and the construction of the Spanish nation State" –forthcoming in the next issue in the journal *Prosopopeya. Revista de crítica contemporánea*–,“(De)generar géneros: Itxaro

¹Regarding the work of translation, I would like to thank the work done by Roberto Serrano and Sejal Shah that has made the transitions betweenlanguages possible.

Borda entre la novela negra y la *road movie*; desde la identidad lesbiana hacia la nación vasca” –a chapter in the book *Nuevas subjetividades / sexualidades literarias* (pages 111-116) published by Egales in 2012–, “Hacia una *Queer Basque nation* desde la poesía de Itxaro Borda” –in *Lectora: revista de dones i textualitat*, issue 17 (pages 199-219) in 2011–, and the books *Tatxatuaren Azpiko Nazioaz: Euskal Identitatearen Errepresentazioeiburuzko Azterketa* Itxaro Bordaren Poesian eta Hertzainaken Punk Musikan and *Kanonaren Gaineko Nazioaz: Euskal Identitatearen Errepresentazioeiburuzko Azterketa* Ziutateaz eta Bilbao-New York-Bilbaon –both published by Utriusque Vasconiae in 2010 and 2012– have taken part in the discussions in Basque literary and cultural discussions at academic level. Their impact is reflected in books such as *Ramon Saizarbitoria: L'autre Écrivain Basque* –published by L’Harmattan in 2013–by Ur Alapategi and *New York-Martutene: Euskal Postnazionalismoaren Utopiaz Eta Globalizazio Neoliberalaren Krisiaz (edo Nola Desiratuko Dugu Orain?)* – published by the University of the Basque Country in 2013– by Joseba Gabilondo as well as different articles published in the monographic related to Basque studies in the 9th issue of *452°F. Electronic Journal of Theory of Literature and Comparative Literature* (2013). The final outcome of this thesis and the work of compilation itself have brought about a deep transformation of the first texts. As such, the theoretical and methodological presuppositions, the use of critical terminology and the resulting reading is necessarily different in this thesis when compared to the articles.

Finally, this thesis aims to be part of what Paul Gilroy thought of as interventionist scholar work (1993: 6) when referring to thinkers such as Stuart Hall, Cornell West, and bell hooks. As Judith Butler stated in her introduction to *Gender Trouble*, “trouble is inevitable and the task, how to best make it, how best way to be in

it²” (2011b: 35). It is in this sense I consider my scholar work as being part of a critical tradition formed by trouble makers such as Imanol Galfosoro, Ur Apalategi, Joseba Gabilondo and Iratxe Retolaza among others: as Bob Marley sang “if you trouble trouble, you are going to get it back double.”

²I will use the Spanish translation of this book for the remaining of the thesis.

1. Metodología

SABOTAJE y LITERATURA COMPARADA.

Por una DEMOCRACIA RADICAL por VENIR³

1. Siguiendo los rastros de la teoría

El presente capítulo, el primero de la tesis y relacionado con la metodología que utilizaré en los consecuentes capítulos, surge de la tensión entre la necesidad y la imposibilidad de traducir. Traducción, comprendida no como acto de re-codificación de lengua a lengua, sino como un proceso irreductible desde cuerpos a semiosis éticas. En otras palabras, traducción como violenta producción de un sujeto precario responsable, surgido desde la compulsiva codificación en un sistema de signos de aquellos elementos que nos rodean y pretendemos atrapar. Necesidad, por otro lado, constantemente aplazada,⁴ que existe de articular un marco teórico y metodológico que piense las producciones discursivas en euskera no como simples objetos de estudio, sino como articulaciones y medios culturales activos (Spivak, 2003: 9-14); y que, al mismo tiempo, beba de las diferentes tradiciones críticas existentes, articuladas tanto desde las perspectivas más universalizantes (el marxismo o el postestructuralismo, entre otros) como desde los posicionamientos claramente localizados (por ejemplo, la crítica postcolonial y la decolonial). Y finalmente, la imposibilidad, que resulta de esa misma voluntad de situar dentro del mismo paradigma un cuerpo heterogéneo de perspectivas teóricas y la contingencia absoluta de nuestro objeto de estudio, la literatura vasca. En

³ Esta tesis ha sido posible gracias a una ayuda predoctoral ofrecida al autor por el Departamento de Universidades e Investigación del Gobierno Vasco.

⁴ Como apuntaré más adelante, son Jo Labanyi, Joan Ramon Resina y Joseba Gabilondo los críticos que han sido capaces de articular el marco analítico más elaborado para este estudio desde conceptos como literatura comparada o estudios ibéricos en el que mi aproximación a la literatura vasca puede tener cabida. Ninguno de ellos ha sido articulado de forma definitiva y ello hace que no pueda limitar mi propuesta a ninguno de sus marcos y que deba trabajar con todos a la vez, al mismo tiempo que supero los límites que establecen.

otras palabras, el objetivo del presente apartado es evitar una simple transcodificación apresurada de diferentes propuestas teóricas, para, en cambio, traducir ciertos discursos teóricos a la literatura vasca que hagan posible pensar su capacidad performativa en la construcción de múltiples posiciones de sujeto.⁵

Desde esta perspectiva, es necesario comprender, primero, que el epíteto «vasco» explota en el mismo momento en que pretende cercar su espacio de análisis, y segundo, que la función del análisis literario se propone como acompañante crítico de dicha explosión. Esto es, si entendemos que la misma acción de leer la literatura vasca se constituye como articulación de una semiosis ética en la que la radicalización de las luchas democráticas autonomizan cierto espacio, esos mismos proyectos de radicalización conllevan socavar los límites del espacio autonomizado como «vasco», en tanto que trabajan como producción de efectos de equivalencia entre diferentes luchas sociales (Laclau y Mouffe, 1985: 181). Este estudio se sitúa, así, en un flujo planetario de búsqueda de efectos de equivalencia creados entre las diferentes luchas de las heterogéneas democracias por venir.⁶ Por lo tanto, en este primer apartado, propongo articular una estrategia de lectura que se base en ese ejercicio de traducción de una red de propuestas teóricas y metodológicas que haga posible leer la literatura vasca en su absoluta contingencia. Hablo del necesario trabajo de resignificación y apropiación de aquellos autores y propuestas que cruzarán todo el texto y hará posible nuestra lectura particular de la literatura vasca.

⁵ En otras palabras, comienzo mi plantemiento teórico desde aquello que Spivak ha concebido como la llamada a una «nueva literatura comparada» que colabore con y transforme los «estudios de área» (2003: 19).

⁶ Derrida explica así su concepción de democracia por venir: «At stake is the very concept of democracy as concept of a promise that can only arise in such diastema (failure, inadequation, disjunction, disadjustment, being ‘out of joint’). That is why we always propose to speak of a democracy to come, not a future democracy in the future present, not even a regulating idea [...] or of utopia [...] democracy to come, its ‘idea’ as event of a pledged injunction that orders one to summon the very thing that will never present itself in the form of full presence, is the opening of this gap between an infinite promise [...] and the determined, necessary, but also necessarily inadequate forms of what has to be measured against this promise» (Derrida, 2006: 81).

Comienzo haciendo referencia a las siguientes palabras de Valentin Volóshinov:⁷ «la palabra es el fenómeno ideológico por excelencia» (Volóshinov, 2009: 33). La ideología –aquella construcción de marcos mentales de los que diferentes clases sociales hacen uso con el objetivo de dar sentido, definir y representar de forma inteligible la forma en que funciona la sociedad (Hall, 1996: 26)– no existe sin signo. Por lo tanto, aquello semiótico-discursivo se presenta, en cuanto que distorsión (Asensi, 2011: 12), como proceso central para la ideología. Es así también que comprendemos la propuesta althusseriana, según la cual la ideología no sólo es una «“representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia» (Althusser, 1988: 43), sino que es la misma ideología la que retorna para interpelar a los individuos como sujetos⁸ (Althusser, 1988: 52-53). Comenzamos así, a comprender las primeras coordenadas que propongo utilizar para aproximarnos a la producción discursiva vasca (literaria, musical, de doctrinas políticas, propuestas gramaticales, etc.), primero como genealogía de la narración hegemónica acerca de la posición del sujeto y después como lectura de las obras de Bernardo Atxaga, Kirmen Uribe, Itxaro Borda y Hertzainak.

En sus figuraciones discursivas, comprenderé el signo siempre en relación con otros signos y la posición de sujeto que articulan, derivado tanto de los propios signos en relación, como de los silencios que construyen. Nos resultará imposible distinguir entre los signos superficiales y profundos.⁹ Sin almas, sin esencias, sin características

⁷ Al hacer referencia a las obras *Teoría y Estética de la Novela* y *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje* he respetado los nombres de los autores que firman cada texto, Bajtín y Volóshinov respectivamente. A la hora de plantear las propuestas teóricas del denominado Círculo de Bajtín he decidido utilizar ambos nombres indistintamente.

⁸ Althusser elabora la propuesta del carácter interpelador de la ideología de la siguiente manera: «toda ideología tiene por función (función que la define) la «constitución» de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento» (Althusser, 1988: 52).

⁹ Volóshinov lo advierte de la siguiente manera, «la ideología social no se origina en alguna región interior (en las «almas» de los individuos en proceso de comunicación), sino que se manifiesta

originarias profundas, el discurso y la identidad se presentan como fenómenos socio-ideológicos (Volóshinov, 2009: 29-68). Nos situamos, así, al lado de Bajtín-Volóshinov para comenzar a pensar la literatura. Desbaratada la división entre signo superficial y significado profundo, también se deshace la comprensión de la forma como un simple significado estético y el contenido no se puede pensar como un elemento relegado a cierta estructura profunda del texto. Lo que se denomina contenido es la relación que el texto mantiene con el mundo, y este es, precisamente lo que pretendo elaborar en el capítulo «La Formación del Sujeto Vasco Hegemónico», donde construiré el entramado de relaciones sónicas (biopolíticas, geopolíticas, de clase) sobre el que se sustentan y al mismo tiempo participan las figuraciones particulares que analizaré en los capítulos que le siguen. Seguimos a Bajtín, por lo tanto, en la necesidad de comprender «mundo» siempre como un objeto de conocimiento para la acción ética, situándonos, otra vez, frente al objetivo de realizar una labor de traducción y lectura de traducciones entre cuerpos y semiosis éticas. En lugar de un sistema construido sobre categorías gramaticales abstractas, nos encontraremos frente a un lenguaje saturado ideológicamente. En consecuencia, mi análisis estético tendrá en cuenta la relación directa entre el elemento ético, la distorsión ideológica, y el contenido,¹⁰ entendido no como objeto neutro transparente para el análisis, sino como huellas literarias de dichas relaciones (Bajtín, 1991: 37-109) a través de las cuales diferentes posiciones de sujeto vasco son construidas de forma performativa. Es Julia Kristeva quien toma el relevo de

globalmente en el exterior, en la palabra, en el gesto, en la acción. En ella no hay nada que fuera interior y no expreso: todo está en el exterior, en el intercambio, en el material y, ante todo, en el material verbal» (Volóshinov, 2009: 41).

¹⁰ De esta manera, estilística y estética dejan de limitarse a los problemas de la composición, la descripción lingüística y la clasificación de los elementos estilísticos. Bajtín afirma que: «la estilística no tiene modo de abordar filosóficamente sus problemas; se ahoga en detalles sin importancia; no sabe descubrir los grandes destinos anónimos del discurso artístico, no es capaz de ver más allá de las mutaciones individuales y los cambios de orientación. En la mayoría de los casos la estilística aparece como «un arte de cámara» que ignora la vida social de la palabra fuera del taller del artista: la palabra de los anchos espacios de las plazas públicas, de las calles, de las ciudades y aldeas, de los grupos sociales, de las generaciones y las épocas» (Bajtín, 1991: 77).

Bajtín desde este punto. En palabras de Kristeva, el pensador ruso es uno de los primeros críticos en proponer que la literatura «no *está*, sino que *se elabora* con relación a *otra* estructura [...] la palabra literaria no es un *punto* [...], sino un *cruce de superficies* textuales» (Kristeva, 1978: 188), y rompe así con el estudio estadístico de los textos.

*Sèmeiòtikè*¹¹ compone el concepto de «intertextualidad» sobre este carácter dialógico¹² que Bajtín concede a la lengua (Kristeva, 1978: 188-190). La firme relación entre estas herramientas teóricas condiciona la posterior lectura crítica de la figuraciones discursivas de la literatura vasca: pensar la construcción de *Ziutateaz*, *Bilbao-New York-Bilbao*, la poesía de Itxaro Borda o la música de Hertzainak no sólo desde la relación que estos poseen con otros textos, sino como apropiaciones y transformaciones de otros textos, hace que comprendamos los capítulos de la presente tesis, las figuraciones discursivas y las repeticiones que veremos actualizadas en la genealogía, no como parte de una consecución histórica cronológica, sino como la ocupación simultánea de un mismo espacio de relaciones, repeticiones y diferencias. Desde una nueva posición, también revisito, junto a Kristeva, el concepto bajtiniano de «ideologema».¹³ La ideología (como discurso semiótico distorsionador naturalizado que en su capacidad interpeladora da sentido al mundo y constituye a individuos en sujetos)

¹¹ Para la presente tesis he utilizado la versión en castellano del libro *Sèmeiòtikè* de Kristeva, publicado por Fundamentos en dos volúmenes.

¹² Bajtín explica de la siguiente manera la relación entre dialogismo e ideología: «la palabra nace en el interior del diálogo como su réplica viva, se forma en interacción dialógica con la palabra ajena en el interior del objeto. La palabra coincide con su objeto de manera dialogística» (Bajtín, 1991: 97); y más adelante, «nuestro proceso de formación ideológica es precisamente la lucha intensa en nuestro interior por la supremacía de los diferentes puntos de vista ideológico verbales, los modos de enfoque, la orientación, las valoraciones. La estructura semántica de la palabra intrínsecamente convincente no es acabada sino abierta; es capaz de descubrir, en cada nuevo contexto dialógico, nuevas posibilidades semánticas» (Bajtín, 1991: 162).

¹³ Las siguientes referencias a los trabajos de Kristeva y Bajtín ayudan a comparar los usos del concepto «ideologema» que ambos autores realizan: «el hablante en la novela siempre es, en una u otra medida, un ideólogo, y sus palabras siempre son ideologemas. [...] un punto de vista que pretende una significación social. Precisamente como ideologema, la palabra se convierte en la novela en objeto de representación» (Bajtín, 1991: 150); «la confrontación de una organización textual (de una práctica semiótica) dada con los enunciados (secuencias) que asimila en su espacio o a los que emite en el espacio de los textos (prácticas semióticas) exteriores, será denominada ideologema» (Kristeva, 1978: 148).

se encarna en el ideologema cuando la confrontación intertextual de las diferentes semiosis ideológicas se comprimen y actualizan en la ideología dominante de los ejes de poder principales (Kristeva, 1978: 77) de aquel espacio que autonomizan las figuraciones textuales que analizaremos. Precisamente, el capítulo sobre la construcción de la posición hegemónica de sujeto vasco se propone como ejercicio de desnaturalización del ideologema que perpetúa la posición hegemónica del sujeto vasco, al mostrar el engendramiento de las diversas prácticas literarias vascas y empujar la autonomización del área de estudio a la planetarización de equivalencias de luchas de radicalización democrática. Utilizando el mismo lenguaje que Kristeva propone: la articulación de un «Yo» fenotextual vasco, hegemónico e inamovible (la construcción del significante absoluto para la posición del sujeto vasco) se quiebra al mostrarlo en su engendramiento semiótico genotextual, donde el ideologema se hace legible en su proceso de elaboración (Kristeva, 1978b: 85-101). Y consecuentemente comenzaré, al mismo tiempo, a romper con los planteamientos tanto sobre la relación unidireccional entre el objeto del lenguaje y el significado único, como aquellos que se sostienen sobre una imagen monolítica del autor. Estas rupturas son necesarias a la hora de poder analizar obras concretas de autores como son Atxaga, Uribe, Borda y el grupo de música punk Hertzainak.

En este punto, el concepto de «prosopopeya» de Paul de Man, la «diseminación» de Jacques Derrida, el carácter de devenir que Gilles Deleuze concede a la literatura, la «capacidad de acción» que propone Judith Butler, y la concepción de la crítica como sabotaje de Manuel Asensi atraviesan la presente labor de traducción que intento llevar a cabo con el objetivo de articular una estrategia de lectura particular que haga posible interpretar la literatura vasca no como objeto, sino como agente discursivo. Es la misma Kristeva la que hace explotar la aparente linealidad de mi discurso al situar el genotexto,

el concepto de paragrama de Saussure¹⁴ y la diseminación de Derrida en la misma narración (Kristeva, 1978b: 113-114). «Las palabras bajo las palabras», el movimiento paragramático, abre paso a la diseminación derrideana, estableciendo así, al mismo tiempo, un productivo diálogo con el ideograma como actualización genotextual.

En otras palabras, si bien la diseminación comprende la ruptura de aquella superficie escrita (que llevamos pensando desde el signo ideológico de Volóshinov) irremediamente abierta, sin dejar que ningún efecto de sentido esté sujeto a la huella fenotextual (Derrida, 2007: 41), propongo que la ideología, tal y como llevo pensándola hasta ahora, puede comprenderse, también, como aquella acción que silencia la imposibilidad de reducir el texto a cualquier forma de presencia, para naturalizar una única distorsión de la imagen del mundo dentro de un sistema de oposiciones jerárquicas. Desde esta perspectiva, la carencia de significaciones totalmente presentes no contradice el carácter decidible que adquieren los textos que analizaré en su estar dirigidas y determinadas semánticamente (Asensi, 2011: 58). Como resultado, la estrategia de lectura que voy articulando quiere comprender los textos literarios, los discursos, las articulaciones de posiciones de sujeto (heterosexual, homosexual, hombre, mujer, intersex, trans...), las identidades (vasca, española, francesa...) desde aquello que Derrida denominó «la crisis del *versus*» en cuanto que «la “cerca de la metafísica” no tiene [...] forma de una línea singular alrededor de un campo, una cultura acabada de oposiciones binarias» (Derrida, 2007: 39). En consecuencia, no presento la alteridad

¹⁴ Ferdinand de Saussure comenzó a estudiar los anagramas a partir de 1906, donde proponía que la producción textual clásica indoeuropea pasaba por la fragmentación de una palabra-tema bajo las palabras de los versos de un poema que se podía descifrar siguiendo ciertas reglas de combinatoria. Saussure explicaba el «paragrama», o «hipograma» de la siguiente manera: «si se toma incluso en el sentido difundido, aunque más especial, de subrayar con maquillaje los rasgos del rostro, no habría conflicto entre el término griego y nuestra manera de emplearlo; pues en el «hipograma», también se trata de subrayar un nombre, una palabra, afanándose por repetir sus sílabas, y dándose así una segunda manera de ser, ficticia, agregada por así decirlo, al original de la palabra» (Starobinski, 1996: 29). El hipograma insinuaría «un nombre simple en la representación compleja de las sílabas de un verso» (Starobinski, 1996: 30). Saussure interrumpió sus estudios sobre el hipograma por no poder demostrar si las estructuras eran fortuitas o no.

como política de identidad para la configuración de un propio discurso; al mismo tiempo que dirijo mi análisis de las figuraciones discursivas hacia la comprensión de las políticas de identidad que éstas articulan. Para ello, propongo realizar una aproximación a los textos de Atxaga, Uribe, Borda y Hertzainak desde las premisas que establece la crítica como sabotaje propuesta por Asensi,¹⁵ partiendo de la distinción entre textos téticos y atéticos: mientras que los primeros presentan el ocultamiento de la ruptura del cerco metafísico como principal estrategia de su articulación literaria, los segundos revelan dicha composición poniéndola en crisis. Sobre esta base, espero por un lado, sabotear aquellos textos téticos que naturalicen sus estructuras metafísicas, perpetuando la alteridad como política de identidad; y por el otro, cartografiar aquellos textos saboteadores del modelo del mundo que habitamos y que abren la posibilidad a la radicalización de las luchas democráticas (Asensi, 2011: 52-53). Con ello, espero articular la figura de una partición muy distinta del cerco metafísico de las alteridades.

Por lo tanto, entiendo las novelas, los poemas y las canciones que analizaré como huellas de una significación decidible aunque no presente, que interpelan y por consiguiente construyen diferentes posiciones de sujeto, estableciendo relaciones de confrontación y de consolidación con respecto al ideologema que perpetúa y naturaliza la posición hegemónica del sujeto vasco en sus coordenadas geopolíticas, biopolíticas y de clase. Podemos completar dicho concepto de «huella» retomando el rastro que Kristeva deja abierto con su análisis del paragrama, dirigiéndolo, sin embargo, hacia

¹⁵ Manuel Asensi lo explica brevemente de la siguiente manera: «La «crítica», en la acepción que empleo aquí, es el ejercicio de un sabotaje de aquellas máquinas textuales [...] que presentan una composición silogística entimemática como algo natural, transparente o mimético. O bien, la práctica de una cartografía de aquellos textos que funcionan como un sabotaje de un determinado modelo de «mundo»» (Asensi, 2011: 52-53).

otra dirección. Es Paul de Man quien advierte de la siguiente manera la proximidad entre hipograma (o paragrama)¹⁶ y prosopopeya,

hipograma es cercano a la prosopopeya, el tropo del apóstrofe [...]. Pero *prosopón-poiēin* significa dar rostro y por tanto implica que el rostro original puede faltar o ser inexistente. El tropo que acuña un nombre para una entidad todavía sin nombre, que da rostro a lo que no lo tiene es, por supuesto, la catacresis (De Man 1990: 73).

Hipograma, prosopopeya y catacresis. Las figuraciones discursivas en cuanto que huellas no tienen rostro original, y tampoco lo tienen las posiciones de sujeto que éstas configuran. Ya lo he advertido más arriba, el alma, la esencia como estructura profunda se presenta como movimiento ideológico de cercamiento metafísico. En otras palabras, la prosopopeya piensa la violencia fundacional de la máscara-huella en un movimiento de repetición que rompe con el molde de la «referencia y significación» del «original y copia», fundamento de todos los sistemas semióticos (De Man, 1990, 73-81). Propongo que es este carácter alucinatorio de la prosopopeya el que hace posible establecer efectos de equivalencia entre las diferentes luchas democráticas, al mismo tiempo que resulta viable autonomizar un espacio, como puede ser el que autonomiza de forma múltiple la literatura vasca.

No es, ya, un significado trascendental o una esencia original lo que se establece en el centro, en torno al cual se adecúan las diferentes producciones de sujetos y los significantes deben fidelidad, cercando así un espacio concreto, una comunidad. Al

¹⁶ Paul de Man recuerda, asimismo, que «Saussure dudó mucho al elegir la terminología para designar la distribución de la unidad verbal que, según creía firmemente, subyacía en los textos sobre los que estaba trabajando. Consideró «anagrama», después afirmó su preferencia por «paragrama», que no implica restricción sobre el espacio sobre el que se dispersa la palabra clave. En otro lugar mostró su preferencia por «hipograma» (subtexto, o mejor infratexto)» (De Man, 1990: 62).

contrario, nos encontramos ante la autonomización de una acción, de una concatenación de acciones fundamentada sobre una relación de copias sin original. En otras palabras, es la implantación de la lógica del simulacro la que hace que las luchas democráticas no se organicen de forma excluyente, sino pensando su diferencia de forma positiva (Deleuze, 2006, 16). La autonomización de cierto espacio a través de cada actualización de la huella no es posible sino gracias su valor de simulacro (en sí mismo, un efecto), que en su diseminación intertextual hace posible que dirija mi acción crítica al trabajo de suturación de relaciones contingentes de aquellas posiciones que han sido excluidas de la representabilidad del dominio discursivo de lo político. Y este dominio de lo político es, al mismo tiempo, estabilizado a través de estas mismas exclusiones. Volvemos así a la propuesta de la crítica como sabotaje, y su distinción entre textos téticos y atéticos, ya que esta aproximación hace posible comprender la apertura al simulacro de una obra literaria, que puede tanto naturalizar y consolidar las matrices de exclusión geopolíticas, biopolíticas y de clase, como hacer posible su apertura hacia el simulacro haciendo posible el establecimiento de equivalencias entre dichas matrices.

¿Cuál es el espacio antagónico que la literatura tética vasca naturaliza? ¿Qué posiciones de sujeto son excluidas en la autonomización de dicho dominio político? ¿Qué posibilidades presenta la literatura atética vasca a la hora conformar otro tipo de comunidades? ¿A la de conformar comunidades otras? Con el objetivo de responder a estos interrogantes, es necesario cuestionar el modelo de mundo actual que silencia el sistema de repetición y engendramiento que lo consolida. Es por ello que propongo comprender los textos de Atxaga, Uribe, Borda y Hertzainak en su ocupación de forma simultánea de un mismo espacio de relaciones, repeticiones y diferencias que el capítulo sobre la formación del sujeto hegemónico vasco pretende traer a la superficie. Propongo pensar estas figuraciones discursivas como copias, cada cual siempre diferente de su

precedente, pero sin original (sin esencia, sin referencia primera). Quiero pensar la escritura, por tanto, como repetición. En palabras de Derrida «cuando me sirvo [...] de palabras, lo haga o no con fines comunicativos [...] debo, desde el comienzo, operar (en) una estructura de repetición» (Derrida, 1985: 99). Me pregunto cuál es la estructura de repetición que los textos literarios vascos *hacen* operar, al mismo tiempo que *deben* operar sobre ella. Me pregunto, por lo tanto, cuál es la posición de sujeto, y el modelo de comunidad que dicha estructura construye, naturaliza y perpetúa, en su repetición, de manera performativa. Propongo que es la performatividad de las diferentes posiciones de sujetos vascos comprendida dentro de este proceso de iterabilidad la que hace posible, también, su subversión–iterabilidad, como repetición de normas regularizadas e impuestas que hacen posible articular cualquier posición del sujeto (Butler, 2011: 60). Es así como Judith Butler comprende la «capacidad de acción»: si «toda significación tiene lugar dentro de la orbita de la obligación de repetir la «capacidad de acción» es estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición. [...] Sólo puede ser posible una subversión de la identidad *en el seno* de la práctica de la identificación repetitiva» (Butler, 2007: 282). Quiero pensar esta «capacidad de acción» de las obras que analizaré desde la distinción entre textos téticos y atéticos, y ayudándome de Deleuze (2009: 11-16), en cuanto que la literatura no se comprende como la imposición de formas de expresión dominantes (a pesar de que los textos téticos consigan tal efecto), sino como disposición de una enunciación colectiva inacabada, presa del devenir-revolucionario: delirio y alucinación de ese pueblo que falta, de la búsqueda de equivalencias entre las diferentes luchas democráticas por las posiciones de sujeto excluidas de su representabilidad, que al mismo tiempo sustentan el dominio discursivo de lo político que los silencios y los textos atéticos hacen legible.

2. Traducciones dialógicas

Vuelvo a comenzar haciendo referencia a la propuesta de Bajtín-Volóshinov en la que la palabra ocupa el lugar del fenómeno ideológico por excelencia y el lenguaje se despliega con carácter dialógico. Imanol Galfarsoro propone que conceptos como «dialogía», «heteroglosía» y «polifonía» llevan a su final la situación en que las lenguas nacionales se cierran en sí mismas y se presentan sordas con respecto a las demás lenguas (Galfarsoro, 2005: 33). Sin embargo, quiero sugerir que nuestra propuesta teórica nos lleva a considerar que esa relación de sordera no ocurre únicamente en relación con otras lenguas, sino sobre todo en la relación que una lengua establece consigo misma. En otras palabras, comprendo dicha sordera como la imposición de un acento único en su articulación y el silenciamiento de una formulación pluriacentual que adquiere la lengua como devenir: en nuestro caso, el euskera. Sitúo así esta sordera en la misma dimensión que ocupa la imposición de una única distorsión ideológica que configura nuestro modelo de mundo. Cuando Volóshinov advierte que el hecho de que distintas clases sociales empleen un mismo idioma no sólo hace referencia al carácter pluriacentual de la lengua, sino a la distribución de la lengua como el campo de la lucha de clases (Volóshinov, 2009, 36-47), propone que el silenciamiento que la lengua establece respecto de sí misma, se debe a que «la clase dominante busca adjudicar al signo ideológico un carácter eterno por encima de las clases sociales, pretende apagar y reducir el interior de la lucha de valoraciones sociales que se verifica en él, trata de convertirlo en signo monoacentual» (Volóshinov, 2009: 48). Desde este planteamiento las preguntas surgen encadenadas: ¿cuál es la clase dominante que deriva de la lectura de una literatura vasca que silencia la diversidad de acentos engendrada por los textos? ¿Qué coordenadas geopolíticas, biopolíticas y de clase articula dicha posición de

dominación? ¿Qué economías establece con las demás posiciones de sujeto, tanto dominantes como no? Es la tensión entre fenotexto y genotexto; la huella y su apertura diseminante la que hará posible pensar en la literatura vasca con la conciencia del carácter polifónico que la conforma, para intentar desarmar así el espacio antagónico de jerarquías y dominaciones del cual forman parte los textos con sus figuraciones, tanto para consolidarlo como para ponerlo en duda.

Esta interpretación del concepto de «dialogía» hace posible no sólo comprender los discursos de dominación sobre los que se sustentan los textos que analizaremos en sus diferentes actualizaciones de la dominación capitalista que recorre el término del siglo XX, sino que también permite comenzar a establecer relaciones, diálogos, efectos de equivalencia entre las diferentes luchas democráticas que surgen de las irrepresentables posiciones de sujeto. Aquella relación de sordera y cerrazón entre las lenguas de la que hablaba Galfarsoro se rompe, primero, al cuestionar la monoacentualidad de una misma lengua. Hablo de hacer frente a las violencias que los textos ejercen en forma de verdades y significados únicos. Ya lo advierte Spivak, «las “verdades” sólo pueden apuntalarse por medio de exclusiones estratégicas»¹⁷ (Spivak, 2010: 151), y mediante esas mismas exclusiones estratégicas se condiciona la decibilidad de los textos. En estos procesos de exclusión nos encontramos con la violencia simbólica y la violencia epistémica como ejercicios de apuntalamiento de significados y verdades. La primera, la simbólica, hace referencia a la relación de dominación presentada como natural, en cuanto que los dominados no poseen otras herramientas de conocimiento para pensarse a sí mismos (y su relación con los dominadores) de las que dependen, consolidando el mismo sistema de dominación

¹⁷ Spivak en esa referencia habla del carácter tropológico de la verdad: «estos problemas –que las “verdades” sólo pueden apuntalarse por medio de exclusiones estratégicas, declarando oposición allí donde hay complicidad, negando la posibilidad de aleatoriedad, proclamando un origen o un punto de partida provisional como fundamento– son la sustancia de las preocupaciones deconstructivas» (Spivak, 2011: 151)

(Bourdieu, 1999: 224). La segunda, la epistémica, la traduzco¹⁸ del trabajo de Spivak como aquel proyecto que construye el sujeto dominado como Otro, borrando de forma asimétrica su huella (2010: 264). Son, ambas, violencias que desde el pensamiento de Slavoj Žižek se pueden comprender como fundamentales por estar condicionadas por la habilidad «esenciante» de la lengua, bajo la cual el mundo sufre una distorsión que llevamos relacionando con la ideología y que ofece una visión totalizadora del mundo. El pensador esloveno acierta al advertir la relación directa entre las violencias¹⁹ ontológicas y sociales al considerar el carácter socio-simbólico de las diferentes posiciones de sujeto y la eficiencia performativa de aquellas verdades apuntaladas (Žižek, 2009: 87-90). Desde esta perspectiva, ya desde el capítulo sobre la construcción hegemónica del sujeto vasco espero mostrar la imposibilidad que conlleva establecer cualquier tipo de división simplista entre dominadores y dominados, en la que las diferentes posiciones de sujetos vascos estén distribuidas de manera desigual en una ordenación jerárquica de dominaciones superpuestas. En referencia a las figuraciones literarias que analizaré, el objetivo es situarlas en el centro del ejercicio de esas violencias para estudiar de qué forma se articulan como parte de la tensión entre la resistencia y la reproducción de las diferentes posiciones de sujeto.

En este contexto resulta indispensable tener en cuenta y ser capaz de resignificar en diálogo con la literatura vasca y el espacio que ésta autonomiza la crítica que Laclau Mouffe realizan a aquel Marxismo ortodoxo que articula el proletariado como Sujeto Universal en tanto que la centralidad que se le concede a la clase obrera no es práctica,

¹⁸ Mi ejercicio de traducción parte de la siguiente referencia «el proyecto del imperialismo consiste en componer violentamente la episteme que “significará” (para otros) y “conocerá” (para el sí-mismo) al sujeto colonial como otro casi en-sí-mismado de la historia» (Spivak, 2010: 216) para considerar que las violencias epistémicas nos sólo se ejercen sobre sujetos coloniales.

¹⁹ Žižek habla de tres tipos de violencia: la subjetiva, la sistémica y la simbólica. Es a esta última a la que hago referencia en el texto principal. En cuanto a las otras dos, Žižek relaciona la subjetiva con el carácter más superficial y espectacular de la violencia; y nos encontraremos con la sistémica al resistirnos a la fascinación creada por la anterior, que tiene como fin construir posiciones de sujeto despreciables (Žižek, 2009: 10-25).

sino ontológica, concediéndole un carácter racional y transparente (1985: 56-57). Es dicha posición privilegiada la acaba silenciando el carácter múltiple de los grupos oprimidos, ejerciendo, volviendo al lenguaje de Volóshinov, el silenciamiento de la pluralidad de acentos de la lengua. Nos encontramos ante los problemas que derivan de presentar de manera conjunta la irreductible discontinuidad entre los dos sentidos de «representación» al que Spivak hace referencia: «representar» como «hablar por» –de la política– y como «re-presentar» –del arte o la filosofía– (2010: 254-255). La posición de sujeto que se privilegia como universal en dicha confusión es la que termina por entrar en los procesos de hegemonización, relegando las demás posiciones a la borradura epistémica y simbólica violenta. Estos procesos es posible identificarlos con las concepción de hegemonía burguesa de Gramsci y que hace falta actualizar en sus consiguientes mutaciones de los procesos de producción capitalista y estrategias de gobierno neoliberales. Gramsci precede a Althusser al comprender la ligazón que existe entre los organismos privados y los que se relacionan con la sociedad política del Estado, en cuanto que ambos niveles se integran en el funcionamiento de la «hegemonía» que el grupo dominante ejerce en la sociedad, «state does not mean only the apparatus of government but also the “private” apparatus of hegemony or civil government» (Gramsci, 2007: 108). Organizaciones privadas como la iglesia, la escuela, corporaciones capitalistas, o la literatura son las que mantienen la estructura asimétrica de la distribución consensual y coercitiva de la hegemonía de dominación burguesa. Podemos comprender así el concepto gramsciano de «hegemonía burguesa» como proyecto de monopolización de las representaciones (en su doble significación) discursivas, la capacidad de determinar sobre su decibilidad a favor de la universalización de una única posición de sujeto.

Retorno a la división de los textos téticos y atéticos, para abrir la posibilidad al sabotaje de las máquinas textuales de la literatura vasca. Se dirigirán, por un lado, a socavar aquellas articulaciones téticas monoacentuales que reproducen la violencia simbólica consolidando cierta «hegemonía burguesa» o de la posición de sujeto que se presenta a sí mismo como universal. Y por el otro, pretenden acompañar a aquella pluralidad discursiva atética de la literatura vasca, que construida a manera de enunciaciones colectivas de luchas democráticas pueda autonomizar cierto espacio, y produzca, al mismo tiempo, efectos de equivalencia con otras luchas, partiendo del carácter descentrado de sus agentes sociales (Laclau y Mouffe, 1985: 181). Así pues, quiero pensar la presente tesis como la traducción a la contingencia absoluta del espacio que autonomiza la literatura vasca del proyecto que el mismo Gramsci comienza a elaborar mediante la «hegemonía del proletariado» y que Laclau y Mouffe continúan en su trabajo como «hegemonía» de proyectos de radicalización democrática.

3. In-traducibilidades teóricas

La crítica postcolonial y la decolonial, las aproximaciones desde el psicoanálisis, la teoría queer, y los planteamientos marxistas/posmarxistas han sido algunos de los acercamientos críticos que han marcado y siguen marcando, dentro del ámbito de la crítica literaria y cultural vasca, la posibilidad de romper con las posiciones más filológicas decimonónicas de la crítica que, todavía hoy, ocupan un espacio más extenso del que sería deseable. Ya lo advertía Joseba Gabilondo en el prólogo que escribió a *Kultura eta Identitate Erbestertuak* de Imanol Galfarsoro, «en tiempos de la globalización, el único acceso crítico coherente al País Vasco es el postcolonialidad,

siempre y cuando no queramos caer en el neoliberalismo»²⁰ (2005: 18). Gabilondo, uno de los referentes principales de la renovación del lenguaje y discurso crítico de los Estudios Vascos, ha propuesto recientemente adoptar la perspectiva de la Literatura Comparada que rompa con el marco del exceso nacionalista del Hispanismo, sin estar sustentada por el significativo maestro del Estado español, y que por el contrario, piense la literatura del espacio ibérico como espacio de luchas incesantes de poder (Gabilondo, 2014: en imprenta). Esta misma concepción de la Literatura Comparada nos lleva a considerar la relación entre la Crítica Literaria y los Estudios de Área que pretendo adoptar en esta tesis, y que ya he comenzado a discutir en las primeras líneas del presente capítulo.

Spivak realiza una llamada a una «nueva literatura comparada» que, desde la sofisticación lingüística, colabore con y transforme los «estudios de área» (2003: 19), en nuestro caso, los estudios vascos. Volvemos así a la idea de la traducción como proceso de formulación discursiva comprendido desde los cuerpos a una semiosis ética. Propongo que es este ejercicio de traducción el que hace posible pensar de forma no contradictoria dos aproximación metodológicas discrepantes. Por un lado, estoy de acuerdo con la intraducibilidad –no como lo que no se puede traducir, sino como aquello que uno no deja de traducir–²¹ que deriva de la dimensión política que adquieren las localizaciones geográficas y las posiciones de sujeto particulares que en su absoluta contingencia condicionan su concepción como sujetos teóricos. Por el otro, esta Literatura Comparada se relaciona, también, con la exigencia de traducir que

²⁰ A lo largo de la tesis, los textos originales en euskera y sin traducciones al castellano (o sin traducciones adecuadas) han sido traducidos por mí.

²¹ Conocida definición que tomo de Barbara Cassin, y que apunta a los problemas que derivan de utilizar los mismo términos en diferentes lenguas, ya que ni las palabras ni los marcos conceptuales pueden ser simplemente sobre-impuestos: «To speak of untranslatables in no way implies that the terms in question, or the expression, the syntactical or gramatical turns, are not and cannot be translated: the untranslatable is rather what one keeps on (not) translating. But this rather indicates that their translation, into one language or another, creates a problem, to the extent of sometimes generating a neologism or imposing a new meaning on an old world» (Cassin, 2014: xvii).

resulta de la misma potencia crítica de dichos discursos. En otras palabras, aproximarse a las teorías postcoloniales, decoloniales y queer, entre otras, teniendo en cuenta su performatividad, su efecto histórico y su operatividad dentro de un polisistema, hace posible romper con cierto determinismo que se pueda establecer entre el locus de enunciación y la enunciación misma (Asensi, 2011: 74-75). Por consiguiente, se abre un espacio para reelaborar formulaciones teóricas específicas desde las particularidades de la literatura vasca, el conflictivo espacio geopolítico que autonomiza y las diferentes posiciones de sujeto que construye.

Parto, por lo tanto, de una clara consciencia del carácter situado del conocimiento (Haraway, 1988) –tanto de las propuestas teóricas a las que hago referencia, como de la mía misma– y de la necesidad de navegar entre la tensión de la traducibilidad e intraducibilidad de dichos conocimientos. Por ejemplo, textos fundamentales de la crítica postcolonial y anti-imperialista como son *Culture and imperialism* de Edward Said y *Empire*²² de Antonio Negri y Michael Hardt nos sitúan en el corazón de esa exigencia de traducir, de violentar sus presupuestos teóricos. Ambos textos conciben su marco teórico sobre la división entre el centro imperial metropolitano y las economías de dominación que éste ejerce sobre «territorios distantes», esto es, entre una identidad Europea y la formación negativa de los otros no Europeos en el que se fundamenta²³(Said, 2004: 43; Hardt, Negri, 2005: 143). Sin embargo, los mismos textos hacen evidente la inestabilidad de dicha separación entre una heterogeneidad colonial y la homogeneidad imperial. La uniformidad eurocentrista

²² En este caso, utilizo las versiones castellanas de ambos textos, el primero publicado por Anagrama, y el segundo, por Paidós.

²³ Said lo explica de la siguiente manera: «el termino “imperialismo” como definición de la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que rige un territorio distante; “colonialismo”, casi siempre consecuencia del imperialismo, como la implantación de asentamientos en esos territorios distantes» (Said, 2004: 43). Hardt y Negri, por su lado, realizan un movimiento similar en *Empire*, «el colonialismo construye figuras de alteridad y organiza sus flujos en un espacio que se despliega como una compleja estructura dialéctica. La construcción negativa de los otros no europeos es finalmente lo que da una base y sostiene la identidad europea misma» (Hardt, Negri, 2005: 143).

estalla con las primeras aproximaciones a la literatura europea –la irlandesa, en el caso de Said (2004: 354)²⁴ y al explicar la soberanía moderna «como el concepto de la relación y la dominación europea, tanto dentro como fuera de sus fronteras, ya que éstas son dos facetas simultáneas y complementarias de un mismo fenómeno: el dominio dentro de Europa y el dominio del mundo» (Hardt y Negri, 2005: 90). Nos encontramos, por lo tanto, ante la multiplicación de las relaciones de dominación, que más que deshacer la oposición entre Europa y su exterioridad, la vuelve a instalar, pero, en este caso, de forma diferente. Nombres como «Europa», «centro imperial» o «metrópolis» se reformulan como figuras metonímicas de esa disrupción del continuum de las relaciones de dominación, haciendo de la traducción un ejercicio necesario a la hora de utilizar conceptos teóricos concebidos dentro del marco postcolonial y decolonial. Por lo tanto, conceptos como «informante nativo», «mímica», «subalterno», o «hibridación» no pueden ser directamente transcodificados de un área a otra, sino que deben ser traducidos utilizando su potencia crítica y haciéndolos operativos en el polisistema del que la literatura vasca es parte. Es, también, este mismo ejercicio el que hace posible insertar mi análisis crítico, y el corpus que analizaré en ese flujo planetario de búsqueda de efectos de equivalencia creados entre las heterogéneas luchas por las democracias por venir.

Desde esta perspectiva, propuestas sobre la nación tan influyentes como la de Benedict Anderson deben comenzar a ser reconsideradas. Estoy de acuerdo con que las primeras formas precarias se dan en la temprana modernidad en el cruce del capitalismo, la industria de la imprenta, y la diversidad de lenguaje del ser humano (Anderson, 2000: 46), para que, durante el siglo XIX, aquellos poderes dinásticos naturalizados en forma de nacionalismos oficiales, sobre un inmenso territorio de comunidades políglotas no

²⁴ Así lo explica el pensador palestino: «las conexiones físicas y geográficas entre Inglaterra e Irlanda son más estrechas que las que existen entre la misma Inglaterra y la India, o entre Francia respecto a Argelia o de Senegal. Pero la relación imperialista se da en todos los casos» (Said, 2004: 354).

oficiales, reprodujeran el modelo de Estado-nación «stretching the short, tight, skin of the nation over the gigantic body of the empire» (Anderson, 2000: 86). Sin embargo, la multiplicación de relaciones de dominación que acabo de mencionar hace que el discurso sobre una nación pensada como comunidad imaginada, de camaradería y acceso horizontal no afectado por las desigualdades que prevalezcan en cada una de ellas (Anderson, 2000: 5-8) no pueda sostenerse. La multiplicación de las relaciones de dominación no puede pensarse, solamente, a nivel geopolítico, ni tampoco puede analizarse de manera aislada; en otras palabras, espero pensar la articulación de los diferentes discursos sobre cierta subjetividad vasca desde la intersección de las relaciones de dominación (de género, sexualidad, de clase, territoriales, etc.) que forman parte de la configuración de las comunidades y de las diferentes posiciones de los sujetos. Volvemos, así, por un lado, a la concepción de la ideología –como distorsión semiótico-discursiva que construye los marcos mentales que dan sentido a la sociedad– y por el otro, a la comprensión de la violencia simbólica –como la relación de dominación en la que los dominados no poseen otras herramientas para imaginarse más que las que ha consolidado el sistema de dominación. Se hace necesario advertir que aquella ilusión monoacentual andersoniana de la imaginación igualitaria de la comunidad no es otra cosa que el espacio de acceso limitado que tiene la clase social dominante desde donde puede imaginar. Dicha imaginación es un ejercicio de violencia simbólica, que narra una sociedad sin relaciones asimétricas de poder, y las posiciones de sujeto subordinadas no pueden dejar de participar de ese ejercicio de violencia. Son las figuraciones discursivas de la literatura y música vascas de carácter atético que analizaré a lo largo de la tesis las que serán capaces de desarticular dicho discurso de la nación (que los textos téticos sustentan), desde aquella capacidad de acción obtenida de la participación del movimiento copia (de repetición y diferencia) que lo crea, abriendo

la posibilidad a lo que podríamos llamar una nación desde una lógica otra (Mignolo, 2003: 133), o mejor dicho un «nación-otra».²⁵

Propongo, así, analizar estas figuraciones discursivas en la intersección de las diferentes dominaciones. Entiendo estas figuraciones como actualizaciones, esto es, como compresiones del movimiento en duración de las diferentes imaginaciones interdependientes tanto de la nación vasca como de los Estados francés y español oficiales. Para ello, resulta de utilidad disponer el capítulo de la genealogía en correspondencia con la diferencia que Walter Mignolo establece entre los distintos centros geopolíticos del imperialismo y las diferentes ideologías básicas que estructuran el imaginario moderno (Mignolo, 2003: 29, 163): si durante los siglos XVI y XVII serán los imperios italiano, castellano y portugués los que establezcan los fundamentos de la Europa occidental amparados por la ideología cristiana, en el siglo XIX son Inglaterra, Francia y Alemania las que tomarán el centro principal de poder, fundadas sobre el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo secular como mutaciones ideológicas que se originaron después de la revolución burguesa de Francia. Si bien el colonialismo se sitúa en el reverso de todas éstas ideologías de formación de modelos de mundo, como veremos, el espacio conflictivo que autonomiza la literatura vasca quedará dividido en diferentes centros de poder y condicionado de manera desigual por diferentes ideologías. Vemos así aquellas relaciones de dominación «internas» y «externas» de Europa formar parte de una misma narración de la modernidad como

²⁵ La comprensión de la lógica otra y el paradigma otro que asumo de la obra de Walter Mignolo se puede leer resumida en la siguiente cita: «estoy hablando de un “paradigma otro” y no de “otro paradigma”, que sería simplemente uno más, el último en llegar, siguiendo la lógica de todos los anteriores [...]. Estos proyectos forman un paradigma otro [...] porque cuestionan la propia lógica mediante la cual la modernidad se pensó y se sigue pensando como modernidad posmodernidad. [...] en ambos casos el paradigma otro es reducido al silencio [...]. “Un paradigma otro” marca la discontinuidad en la historia de la modernidad contada desde la perspectiva de la propia modernidad, e introduce la mirada opuesta» (Mignolo, 2003: 27-32).

máquina de imposición de separaciones jerárquicas duales y producción de alteridades²⁶ (Negri, Hardt, 2005: 147), que hace posible así el trabajo de traducción desde los cuerpos a una semiosis ética que llevo proponiendo. Es la contingencia absoluta de las diferentes posiciones del sujeto vasco, sus discursos y las relaciones de dominación de las que forman parte la que condicionará dicha labor de traducción.

Mignolo comprende el colonialismo del poder basado en la clasificación de grupos humanos según sus carencias o sus excesos (2003: 39) y en relación a ello comprendemos el proyecto del imperialismo tal y como lo plantea Spivak: «el proyecto del imperialismo consiste en componer violentamente la episteme que “significará” (para otros) y “conocerá” (para el sí-mismo) al sujeto colonial como otro casi en-sí-mismado de la historia» (2010: 216). La siguiente afirmación hegeliana a contrapelo que realiza Asensi contribuye a la labor de traducción, cuando comprende la «dinámica del amo y del esclavo, entre una conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí (el amo, el señor) y otra cuya esencia es el ser para otro (el siervo, el esclavo)» (2011: 74). Situamos la construcción de las diferentes posiciones de sujeto vasco, tanto la hegemónica como las dominadas, en un cruce en el que resulta indispensable comprender cuál es ese sí-mismo al que hace referencia el discurso hegemónico actual: ¿Para quién significa la posición del sujeto hegemónico vasco? ¿Significa éste para sí mismo, o es, en cambio, para otro? ¿Cómo condicionan dichas articulaciones de sujetos la geopolítica de los Estados-nación y naciones sin estado oficiales? ¿Podemos hablar de cierta posición del sujeto vasco como «casi-en-sí-mismada»? Y si es así, ¿cómo comprender las posiciones dominadas de la misma construcción de sujeto?

²⁶ Hardt y Negri no sólo utilizan esta definición para hablar de la modernidad, sino también para comprender la máquina imperial.

Comienzo así a formular cierta hipótesis de partida en la que el concepto de «informante nativo»²⁷ de Spivak entra en los procesos de traducción. Esta posibilidad desde el principio no resulta del todo descabellada, ya que, tal y como elaboraré durante el capítulo sobre la contrucción hegemónica del sujeto, «los vascos» han sido, desde el siglo XIX hasta hoy en día, considerados los «aborígenes de Europa». Ciertamente, esta designación hace más fácil comprender la potencia crítica a la hora de analizar las diferentes posiciones de sujeto vasco construidas por las diferentes figuraciones discursivas en vasco. Si bien Spivak advierte que «los filósofos varones de la Europa noroccidental han repudiado [foreclosed] al “informante nativo” a fin de instaurar el sujeto europeo noroccidental como “él mismo”» (Spivak, 2010: 120), yo propongo redirigir dicha relación de dominación al interior de Europa, y pensar que, en su formulación hegemónica actual, nos encontramos ante el borramiento de la posición del sujeto vasco consecuencia de una violencia similar, en la que el «sí-mismo» instaurado y naturalizado responde a las identidades de los Estados-nación de los que forma parte y sus axiomas. En otras palabras, propongo que los discursos elaborados desde la posición hegemónica del sujeto vasco son parte de los “informantes nativos” que

tratan colectivamente de hacer su propia historia, mientras actúan (en el sentido más fuerte de la palabra agencia [agency]) interpretando un papel que no han elegido, dentro de un guión que tiene por cometido mantenerles en silencio e invisibles (Spivak, 2010: 93)

²⁷ En palabras de Spivak, «pienso en el “informante nativo” como nombre de esa marca de la expulsión del nombre Hombre –una marca que tacha la imposibilidad de la relación ética. [...] En los poros de este libro, se apunta a la idea de que el prototipo del informante nativo repudiado [foreclosed] en la actualidad es la mujer más pobre del sur» (Spivak, 2010: 18).

Parto de la hipótesis por lo tanto, de una posición hegemónica casi-en-sí-mismada que no puede dejar de significar para otro, y en la que la ilusión de una nación secular auto-imaginada por cada uno de sus habitantes de forma directa, horizontal e igualitaria se establece como principal movimiento ideológico a desarticular desde la intersección de las diferentes posiciones de sujeto dominadas (de clase, de género, de sexualidad, geopolítico, etc.).

Finalmente, dentro de esta perspectiva teórica, marcos como el del Orientalismo, que a partir del siglo XVIII representó el este como Alteridad, y el Occidentalismo²⁸, que condicionó la figura geopolítica del mundo moderno constituyendo Europa como sí misma a partir del XVI (Mignolo, 2003: 113-121) resultan sugerentes aunque, en su inadecuación, insuficientes. Ambos necesitan presentar una imagen homogénea y monolítica de una Europa que no cuestionan y que, en cierta medida, consolidan y perpetúan. Su carácter sugerente y potencial crítico, en cambio, nos lleva, por ejemplo, al centro de nuestro análisis, esto es, a la construcción del canon literario y a la cuestión de la autoridad:

there is nothing mysterious or natural about authority. It is formed, irradiated, disseminated; it is instrumental, it is persuasive; it has status, it establishes canons of taste and value; it is virtually indistinguishable from certain ideas it dignifies as true, and from traditions, perceptions, and judgments it forms, transmits, reproduces. Above all, authority can, indeed must, be analyzed. (Said: 1979, 19-20)

²⁸ Walter Mignolo comprende el término Occidentalismo en la medida en que la cosmología cristiana que predominó en Europa durante los siglos XV-XVI clasifica los tres continentes del mundo bíblico según los tres hijos del Noé, y concede valor ontológico a dicha separación, siendo los límites que marca esa cosmología insuperables, el discurso colonizador hubo de aceptar las *Indias Occidentales* como parte de Europa: mientras que los esclavos de África eran parte del comercio del Atlántico y ocupaban el estatus humano más bajo, el nativo de las Indias Occidentales era servidor del Rey europeo y de Dios y por lo tanto, debía ser convertido al cristianismo (Mignolo, 2003: 45, 86-91, 200).

Situamos, por lo tanto, en una misma narración, discursos hegemónicos, posiciones de autoridad, concepciones estéticas y el acceso a la capacidad de decidir sobre textos canónicos y excluir los no canónicos. La estrategia de lectura que llevo articulando asume como uno de los focos principales de análisis la formación de la figura de autoridad que mediante la multiplicación de discursos determina y se determina –en su acción modelizadora²⁹ (Asensi, 2011: 15)– como informante nativo. Por otro lado, realizaré una lectura atenta de aquellas figuraciones discursivas que socavan dicha posición mostrando su carácter imposible. La producción discursiva de autoridades y los que luchan por su posición como autoridades, establecerán la posibilidad de leer la construcción ideológica que actualiza cada huella y que algunas figuraciones reproducirán, y de la que otras obtendrán su capacidad de acción en su repetición.

4. Subordinadas, oprimidas, dominadas y subalternas

Gramsci comprendía la filosofía de la praxis³⁰ como superestructura de y por las clases subalternas (2001, 548). Esto es, el pensador italiano proponía elaborar un terreno discursivo en donde el grupo social de los vencidos, heterogéneo, asume consciencia de su propio ser social, de su propio devenir, y sus capacidades de acción. Esta filosofía de

²⁹ Asensi explica la acción modelizadora de la siguiente manera: «[p]or “acción modelizadora” hay que entender la acción consistente en determinar sujetos (cuerpos, gestos, acciones, discursos, subjetividades) que se representan, perciben y conciben el mundo y a sí mismos según modelos previamente codificados, esto es, ideológicos, cuya finalidad es la práctica de una política normativa y obligatoria, y cuya estrategia consiste en presentarse como “naturales”» (Asensi, 2011: 15).

³⁰ Gramsci compara la filosofía de la praxis con otras ideologías en la siguiente cita: «other ideologies are non-organic creations because they are contradictory, because they aim at reconciling opposing and contradictory interests; their “historicity” will be brief because contradiction appears after each event of which they have been the instrument. The philosophy of praxis, on the other hand, does not aim at the peaceful resolution of existing contradictions in history and society but is rather the very theory of these contradictions. It is not the instrument of government of the dominant groups in order to gain the consent of and exercise hegemony over the subaltern classes; it is the expression of these subaltern classes who want to educate themselves in the art of government and who have an interest in knowing all truths, even the unpleasant ones, and in avoiding the (impossible) deceptions of the upper class and –even more– their own» (Gramsci, 2001: 549).

la praxis tiene como objetivo formularse como teoría de las contradicciones históricas y sociales que articulan un espacio particular. En otras palabras, «it is not the instrument of government of the dominant groups in order to gain the consent of and exercise hegemony over the subaltern classes; it is the expression of these subaltern classes who want to educate themselves in the art of government» (Gramsci, 2001: 549). El concepto de «subalterno» realiza, desde su actualización en la propuesta de Gramsci, una larga trayectoria³¹ de repeticiones y diferencias en la que la propuesta de Spivak sobre la mujer subalterna de India se establecerá como punto pivotante sobre el que giran la producción y los debates académicos. Al ser utilizado de manera puramente relacional ha acabado perdiendo su potencia política, quedando «reducido a un concepto vacío» (Asensi, 2009: 35). Se puede decir, por lo tanto, que su rentabilidad crítica ha sido mermada. Teniendo esto en cuenta, propongo restringir mi utilización del término «subalterno», a un espacio que irremediabilmente cae fuera de las figuraciones discursivas que analizaré a continuación, pero que, a pesar de ello, es imprescindible no olvidar la presencia de ese silencio.

Mujer, desposeída, analfabeta, monolingüe en su vasco dialectal, parte del País Vasco situado dentro del Estado francés... una posición sin identidad que cae fuera del mismo orden simbólico que permite fijar lo comprensible, y por lo tanto no forma parte de las demarcaciones ideológicas que pretenden representar de forma inteligible y monoacentual la forma en que funciona la sociedad. Espero pensar mi propia apropiación del término «subalterna» en relación a otros conceptos como «dominados», «oprimidos» y «subordinados» que se sitúan entre Gramsci y Spivak. Traduzco esta última (Spivak, 2010, 267-303): el simple hecho de ser parte de una minoría étnica no convierte cierta posición de sujeto en subalterna. La heterogeneidad del carácter

³¹ Hablo, entre otros, de la trayectoria que puede rastrearse desde el pensador Ranahit Guha y su *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* y su influencia en la formación del «Subaltern Studies Group».

subalterno (des)aparece como silencio de cierto individuo que está al otro lado de la diferencia, esto es, como grupo indefinible entre los dominados y dominadores. Cualquier estrategia «contra-hegemónica» que se piense desde la pureza, la neutralidad o naturalidad esencial de su posición de sujeto es sospechosa de caer irremediabilmente en el silenciamiento de la heterogeneidad móvil subalterna y la universalización ideológica de una única posición. La relación entre la posición del sujeto vasco dominante y el sujeto vasco dominado se vuelve ambigua, compleja, indecible. Desde una lectura conjunta de las propuestas de Asensi³² y Spivak (Asensi, 2010: 37; Spivak, 2010, 125) entiendo que se establece una línea de comunicación en el momento en que un miembro del grupo heterogéneo de subalternas toma consciencia de que ya puede sobrevivir, insertándose, así (incluida en los circuitos de ciudadanía e institucionalidad) en el largo camino hacia la hegemonía, y desprendiéndose, por lo tanto, de su espacio en la subalternidad.

Es en diferentes puntos de ese camino de luchas semióticas entre el silencio subalterno y la hegemonía (tanto la actual burguesía capitalista, como la posibilidad de una nueva hegemonía de radicalización democrática) donde encontramos los textos de Uribe, Atxaga, Borda y Hertzainak. Y es en este recorrido en el que las posiciones de autoridad se reparten de manera asimétrica y desigual donde las relaciones ya no son de subalternidad, sino tal y como las definen Laclau y Mouffe, de subordinación, opresión y dominación (Laclau y Mouffe, 1985: 153-154).³³ Los diferentes capítulos de la presente tesis responden a la necesidad de comprender la formación de dicho espacio

³² Este texto de Asensi fue publicado como introducción a su traducción de *Can the subaltern speak?* publicada por MACBA. Yo haré referencia a la versión del mismo texto de Spivak publicado en *A Critique of Postcolonial Reason* en su traducción al castellano *Crítica de la razón postcolonial* publicado por Akal.

³³ Tal y como las explican Laclau y Mouffe «[w]e shall understand by a *relation of subordination* that in which an agent is subjected to the decisions of another [...]. We shall call *relations of oppression*, in contrast, those relations of subordination which have transformed themselves into sites of antagonisms. Finally, we shall call *relations of domination* the set of those relations of subordination which are considered as illegitimate [...], and which, as a consequence, may or may not coincide with the relations of oppression» (Laclau y Mouffe, 1985: 153-154).

conflictivo que en la literatura vasca vemos autonomizado, y el silencio de las heterogeneidades subalternas sobre la que se sustenta, tanto en su duración como en las particulares actualizaciones contemporáneas: tanto para comprender la transformación de diferentes relaciones de subordinación en relaciones de opresión con la consecuente creación de posiciones antagónicas que ocupan la multiplicidad de subjetividades vascas, españolas o francesas; como para aprovechar el potencial de radicalización democrática que ofrecen las opresiones que se comprendan como dominaciones. Propongo situar, por lo tanto, la crítica como sabotaje en la misma órbita de pensamiento en la que se sitúa la filosofía de la praxis gramsciana y leer, desde estas, la literatura vasca. Esto es, procurando asumir el punto de vista operativo heterogéneo, móvil y plural de la subalterna (Asensi, 2011: 72), la cual en su silencio sólo resulta posible ocupar desde el cuestionamiento del cercamiento metafísico del orden simbólico (en el que las identidades sociales aparecen suturadas) que aquellas posiciones de sujeto dominadas hacen posible.

5. La Nación sobre el canon y una Nación-otra bajo tachadura

Tal y como advertía Edward Said, una de las formas de proceder más interesantes llevadas a cabo por los estudios postcoloniales ha sido la re-lectura de obras culturales canónicas, no para degradarlas o desprestigiarlas, sino para investigar algunas de sus asunciones, y pensarlas más allá que como puras repeticiones de la dialéctica binaria amo-esclavo (Said, 1979: 350-351). Propongo apropiarme de esa misma perspectiva, para comprender, sin embargo, las diferentes semiosis ideológicas que se articulan en el espacio conflictivo que se ve autonomizado en la literatura vasca tanto desde el canon consolidado desde y como autoridad, como desde aquellas obras y

producciones que no forman parte de la lista de las obras canónicas e incluso literarias. Como veremos más adelante, en este espacio antagónico de jerarquías y dominaciones, Bernardo Atxaga ocupa el lugar del autor canónico consolidado. La figura de Kirmen Uribe y su obra están viviendo, actualmente, un proceso de canonización. Mientras tanto, con Itxaro Borda, a pesar de ser una escritora reconocida, la interpretación oficial de su obra ha vaciado de cualquier potencial político esa articulación que realiza de una posición de sujeto vasco, lesbiana, de clase obrera, y situada en la parte francesa del País Vasco. Finalmente, la música punk de Hertzainak cae fuera del campo literario y exige, por lo tanto, realizar un cambio de los horizontes referenciales que asume la crítica literaria³⁴ para comprender el proceso de hegemonización del que esta música formó parte junto con la concepción del término «Rock Radical Vasco». Si tal y como advierte Althusser «ninguna clase puede tener en sus manos el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos de Estado» (Althusser, 1988: 27) y comprendemos que tanto la literatura como la música son parte de los Aparatos Ideológicos-Culturales del Estado (junto con las artes, deportes, etc.), la ruptura respecto de concepciones simplistas sobre la dialéctica amo-esclavo contra las que advierte Said se hace necesaria, ya que, en tanto Aparatos Ideológicos, nos encontramos ante procesos de producción y reproducción, de interpelación y sujeción, que cruzan el sujeto desde todos los puntos, formados en su capacidad performativa y modeladora.

Desde esta perspectiva las propuestas sobre el canon literario de Harold Bloom resultan insostenibles. En otras palabras, la «clave verdadera» del canon no puede pensarse, simplemente, como aquellas obras que, en un momento particular de la

³⁴ Elaboraré esta idea más adelante, en el capítulo «Hertzainak: ruido y excesos del punk». Asensi lo presenta de la siguiente manera en su libro «se puede decir que se va a proceder necesariamente a un sabotaje de la crítica “literaria” mediante un cambio de sus horizontes referenciales, o lo que es lo mismo, mediante una violencia paleonímica» (Asensi, 2011: 13).

historia, un individuo debería leer. Considerar la elección de textos que forman el canon sólomente condicionado por los valores estéticos y artísticos, puramente individuales y atemporales, que cierta élite académica es capaz de discernir, y que pueden analizarse aislados de las relaciones que articulan espacio social³⁵ (Bloom, 1998: 189-205) se presenta completamente desatinado si volvemos a considerar la literatura como actualización en forma de huellas espaciales de aquellas confrontaciones intertextuales en la que cierto ideologema es encarnado. De la misma manera, el debate acerca del canon no puede ser trasladado, de forma simplista, a los esquemas que el académico Enric Sullà establece. El análisis que propongo no se limita a hacer manifiesta la relación que se establece entre la característica conservadora del «poder» y aquella lista de textos que constituyen el centro del canon literario (Sullà, 1998: 12). En lugar de concebir el poder en términos negativos (y su carácter conservador, silenciador, excluyente, censor, etc.) propongo partir de la conocida propuesta foucaultiana de un poder que produce: «produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad» (Foucault, 2009: 198). Y es en estos procesos de producción y reproducción en los que las diferentes posiciones de sujeto vasco toman forma y son producidos.

Desde una perspectiva similar, la hipótesis polisistémica³⁶ de Itamar Even-Zohar deja claro que, al pensar el carácter dinámico y cambiante del canon, éste no es un eufemismo para expresar la «buena literatura», en oposición a la «mala literatura». En

³⁵ Bloom explica así cuál es la clave para comprender el canon: «la auténtica cuestión del canon subsiste todavía ¿Qué debe intentar leer el individuo que todavía desea leer en este momento de la historia?» (Bloom, 1998: 189); y más adelante, recuerda al lector, de forma constante, la matriz jerárquica que ese «individuo que desea leer» impone, «nada resulta tan esencial al canon occidental como sus principios de selectividad, que son elitistas sólo en la medida en que se fundan en criterios puramente artísticos» (Bloom, 1998: 197).

³⁶ Even-Zohar explica su hipótesis polisistémica de la siguiente forma: «un polisistema: un sistema múltiple, un sistema de varios sistemas con intersecciones y superposiciones mutuas, que usa diferentes opciones concurrentes, pero que funciona como un único todo estructurado, cuyos miembros son interdependientes [...]. Su propósito es hacer explícita una concepción del sistema como algo dinámico y heterogéneo, opuesta al enfoque sincronístico» (Even-Zohar, 2007: 6).

contraposición a las ideas de Bloom, Zohar³⁷ propone que un corpus de características similares no se une alrededor del canon como consecuencia del carácter esencial y transcendental del hecho literario (Even-Zohar, 2007: 10-11). Todo lo contrario, lo que hace posible leer este movimiento y posicionamiento de las diferentes figuraciones discursivas con respecto a cierto ideal canónico es el sistema concreto de valores que produce y sobre el que se sustenta toda formación social, que en última instancia, selecciona unos textos para excluir otros (Asensi, 2009: 46). Si al analizar las propuestas de Volóshinov he advertido el silenciamiento que sufre el carácter pluriacentual de un texto que desde una lectura atenta se puede comprender como la arena de la lucha de clases, también en un campo literario nos encontramos con la adjudicación del signo ideológico monoacentual que adjudica una única significación eterna a los textos, canónicos como no canónicos. De la misma manera, por lo tanto, propongo que mediante una lectura atenta de las interpretaciones que se dan de la cultura canonizada y la no canonizada puede hacerse legible el choque entre las distintas dominaciones y posiciones³⁸ de sujeto que se articulan sobre el silencio subalterno. Mignolo, a este respecto, afirma que:

una de las funciones principales de la formación del canon (literario o no) es asegurar la estabilidad de una determinada comunidad [...] Por lo tanto, la

³⁷ Even-Zohar, a diferencia de Bloom, deja en evidencia el carácter no transcendental de los valores canonizadores, «mientras que “canónico” puede sugerir (y así ocurre en los escritos de muchos críticos de habla inglesa o francesa) la idea de que ciertos rasgos son *intrínsecamente* “canónicos” (francés “canonique”), “canonizado” (francés “canonisé”) subraya claramente que tal estado es resultado de un acto (actividad) ejercido sobre un cierto material, no una característica de la naturaleza primordial de ese material “en sí”» (Even-Zohar, 2007, 11).

³⁸ El análisis sobre el canon realizado por Even-Zohar puede pensarse en conjunto con las propuestas de Volóshinov-Bajtín sobre la multiplicidad de acentos de la lengua y el dialogismo, tal y como se puede apreciar en la siguiente referencia: «están presentes en toda cultura humana, simplemente porque no existe una sociedad humana no estratificada, ni siquiera en Utopía. No hay en el mundo una sola lengua no estratificada, incluso aunque la ideología dominante que rija las normas del sistema no admita una consideración explícita de ningún otro estrato más que los canonizados. Lo mismo vale para la estructura de la sociedad y todo lo que este complejo fenómeno implica» (Even-Zohar, 2007: 11).

comunidad se sitúa a sí misma en relación con una tradición, se adapta al presente y se proyecta al futuro. [...] la necesidad que tienen las comunidades humanas de poseer un canon (tanto si se trata de un conjunto de valores y criterios como de un conjunto de relatos) cuya función es dar cohesión a las comunidades, tanto para conservar y mantener el poder como para resistirse a él (1998: 237-239)

Pero ¿cuál es la comunidad que se asegura y estabiliza por el canon literario vasco y su interpretación oficial? ¿Cuáles son las coordenadas «tradición», «presente» y «futuro» que establece para sí misma? ¿Qué espacio geopolítico autonomizan dicha obras canónicas, y cómo entra éste en conflicto con las concepciones geopolíticas articuladas desde las demás posiciones literarias? ¿Qué posición de sujeto (de clase, de género, de sexualidad, etc.) privilegia el canon literario vasco? ¿Qué otras posibilidades de lectura ofrecen los textos canónicos, y cuál los situados en otros puntos del espacio literario vasco? ¿Sobre qué coordenadas se sustenta la posición del sujeto hegemónico vasco reproducido por el canon?

Joseba Gabilondo hace referencia a la tendencia política que culmina con el Premio Nacional de Literatura de España concedido a Bernardo Atxaga en 1990.³⁹ A partir de la década de los 70, la institución literaria (como formación cultural, política y económica) relacionada tanto con los escritores oficiales como con el canon literario se articula incorporada al sistema político construido como Comunidad Autónoma Vasca y, por lo tanto, condicionada por ésta. Gabilondo advierte que en la medida en que autores y textos institucionales, oficiales o canónicos, quedan amparados por la estructura geopolítica de las comunidades, el inconsciente político concreto instalado produce y

³⁹Joseba Gabilondo explica esa tendencia: «Simbólicamente por lo menos, se puede decir que ese proceso político comienza con las referencias que Garaikoetxea y el rey de España hacen a los poetas vascos –Aresti y Orixe–. Ese proceso continuó con los premios oficiales, y con el premio de Atxaga ha dado un paso más, ya que si existe un escritor oficial en Euskal Herria, ese es Atxaga» (Gabilondo, 2006, 63).

reproduce la posición de sujeto que está condicionada por dicha estructura geopolítica. De esta manera, se expulsan de su centro posiciones de sujeto como aquellas en las que el euskera se presenta como segunda lengua, y las mujeres (Gabilondo, 2006: 63-65). Propongo leer este análisis de la construcción del espacio hegemónico vasco condicionado por el sistema político de las autonomías desde la propuesta de Jo Labanyi, según la cual la cultura moderna española se comprende como una historia de fantasmas (*ghost story*). Esto es, entender la Historia de España (en mayúscula) como producción de huellas (inadmisibles, pero al mismo tiempo necesarias e imborrables por ser constituyentes) que han dejado tanto los vencidos expulsados como los grupos dominados excluidos de las narrativas dominantes. En otras palabras, nos encontraríamos ante el proceso de canibalización que la estructura del Estado-nación español lleva a cabo en su constante proceso de reformulación (Labanyi, 2010: 1-6). Tanto el sistema autonómico como el canon literario vasco que produce y reproduce no son más que el resultado del último movimiento de ese proceso de canibalización, que hace estallar cualquier hipótesis sobre la naturaleza universal o transhistórica de la elección de los textos canónicos (Asensi, 2009: 47). Por lo tanto aceptar el canon como consolidación de cierta tradición y valores literarios universales –como hace Bloom– no sólo conlleva seleccionar unos textos condicionados por una ideología concreta (y rechazar otros). Es a través de esa ideología que el canon interpela a las diferentes posiciones de sujeto y las modela en su capacidad performativa. Cuando, refiriéndose al sistema literario español, Sullà afirma que:

probablemente haya sido y sea todavía la existencia de las nacionalidades históricas y su política de reconocimiento lingüístico y cultural, de autoafirmación,

el mayor desafío al que se enfrenta hoy un hipotético canon español (Sullà, 1998: 18)

no tiene en cuenta la reproducción de relaciones geopolíticas, sociales y culturales de dominación (canibalización) que determinan las diferentes posiciones de las «nacionalidades históricas» que constituirían ese hipotético canon español, silenciando su potencial democrático y naturalizando sus violencias de manera que se presentan como insuperables. Gabilondo ha propuesto una aproximación al canon literario vasco, que se aproxima más a esa idea de canibalización:

if today the literature of Uribe, for example, is popular and successful, among readers and state institutions, it is not because his literature “represents the Basque Country,” in the broader sense of re-presentation, but rather because it actively *seeks not to represent it while claiming to represent it*. Moreover, I would like to defend that all rewarded literature, from Atxaga to Uribe, has been written with the purpose of *not re-presenting* the Basque Country (Gabilondo, 2010: 230)

La hipótesis sobre la posición del sujeto hegemónico vasco en forma de informante nativo casi en-sí-mismado, pero que no puede dejar de significar para otro, comienza a tomar forma. El canon literario vasco y sus interpretaciones (interpelaciones) oficiales, trabajarían, en este caso, como imposibilidades de imaginarse como comunidad.⁴⁰ La propuesta andersoniana sobre la nación vuelve a resultar insuficiente, haciendo evidente

⁴⁰ La obra de Ramon Saizarbitoria y su última novela *Martutene* ha comenzado a ser considerada por Ur Apalategui (2013) y Joseba Gabilondo (2013) como alternativa al canon literario vasco contemporáneo, que ha ido forjando un discurso alternativo y que actualmente presenta un cambio de dirección en las formulaciones discursivas. Mi análisis, sin embargo, está dirigido a aquel discurso canónico que todavía se presenta como reproductor del discurso hegemónico y sus narrativas sobre la identidad, que se encarnan sobre todo en las obras de Atxaga y Uribe. Sin duda, mi trabajo dialoga de forma muy interesante con esas otras propuestas de Gabilondo y Apalategui.

la necesidad crítica de desnaturalizar las ideologías dominantes en cuanto que la perpetuación tanto de la estructura del Estado nación español y francés, como de la clase hegemónica vasca de informantes nativos se sustenta sobre una multiplicidad de relaciones de dominación (geopolítica, de género, de sexualidad, de clase, etc.) ejercida sobre una pluralidad de posiciones de sujeto no suturados. Vuelvo en este caso a la división de los textos téticos y atéticos para comprender la posibilidad que las obras que analizaré ofrecen a la hora de pensar una nación-otra que se salga del margen de las oposiciones binarias jerárquicas.

Son aquellas marcas que han dejado los vencidos las que propongo localizar en los textos téticos, y partir de ellas para desnaturalizar el silenciamiento de los procesos de dominación. Los textos atéticos son, en sí mismos, huellas abiertas de ese proceso de canibalización que las estructuras estatales necesitan. Son, en otras palabras, articulaciones desde donde se hacen legibles las relaciones de dominación ejercidas sobre posiciones de sujeto heterogéneas. La concepción de una «comunidad vasca», de una nación-otra que se fundamente en este ejercicio de rastreo y asunción del punto de vista operativo de las diferentes luchas democráticas sólo puede pensarse bajo tachadura. Una tachadura en cruz que «no hace en primer lugar más que defender rechazando» (Derrida, 2006: 531), ya que, en cuanto la apertura del espacio antagónico de la modernidad se muestra irremediabilmente insuturable, cualquier «yo» o «nosotros» «vasco» no podrá resumirse en un signo simplemente negativo, abriendo, así, la posibilidad a una estrategia en donde las relaciones de dominación se articulen en un sistema de equivalencias de luchas que trabaje sobre una idea de democracia que siempre está por venir. Es en esta última instancia cuando es necesario pensar la nación, no sólo en sus concepciones más tradicionales, sino desde una perspectiva que sea capaz de pensar la diferencia de forma positiva.

CRÍTICA al CONCEPTO de NACIÓN desde la DURACIÓN

1. Una lectura crítica del *Manifiesto Nacionalista*

Estoy atónito, señor, de que ninguno haya intentado componer y escribir en pro de su propia lengua alguna obra en euskera, [...] es lengua tan apta como las demás para ser escrita. [...] se encuentra desprestigiada, [...] las restantes naciones creen que nada puede escribirse en dicha lengua como las demás escriben en la propia. (Etxepare, 1995 [1545]: 137)

resulta sorprendente que los apologistas no cayeran en la cuenta de esta sencilla verdad: que las apreciaciones pesimistas o escépticas acerca del valor de la lengua vasca tenían un fundamento evidente que solo podía destruirse con su cultivo literario (Michelena, 1960: 15-16)

Propongo pensar, desde el estudio de la literatura vasca, una nación-otra bajo tachadura, que revele la imposibilidad de suturar las identidades supuestamente cercadas que conforman el espacio social antagónico. Pretendo dar los primeros pasos hacia un proyecto de radicalización de una democracia-siempre-por-venir que supere los presupuestos metafísicos de una modernidad que aún hoy habitamos, y que haga posible asumir el punto de vista operativo de las diferentes posiciones de sujeto dominadas. Los fundamentos teóricos que se van articulando requieren, antes que nada, reconsiderar la noción misma de nación. Para ello, propongo volver a Deleuze, a sus propuestas sobre los conceptos de «repetición» y «diferencia», y la conexión con el trabajo de Henri Bergson que recorre su filosofía. Si bien en el siguiente capítulo leeré

la literatura vasca desde la impresión de su primer texto en 1545, este punto de partida no puede ser asumido si no es desde la comprensión de que «un origen no asigna un fundamento, sino en un mundo ya precipitado en el universal desfundamento» (Deleuze, 2006: 304). En otras palabras, en este segundo apartado teórico, partiré de la necesidad de pensar la diferencia de forma positiva, mencionada en el apartado anterior, y que surge al considerar aquella imposibilidad de suturar el espacio social desde la coordenada temporal, o mejor dicho, duracional, sobre la que se sustenta la idea de nación. Es del mismo Deleuze de quien extraigo una primera aproximación a la idea de una diferencia positiva como un «no ser que no es de ningún modo el ser de lo negativo, sino el ser de lo problemático. Ese (no)-ser, ese ?-ser» (Deleuze, 2006: 305) y que, como explicaré más adelante, desde el principio se concibe en relación con la perspectiva bergsoniana sobre el tiempo, la duración y espacio.⁴¹

Para comprender de qué manera dicha constelación de conceptos teóricos puede ser empleada para estudiar diferentes ideas de nación, asumiré el *Manifiesto nacionalista* de Ulises Moulines como punto nodal en el que las perspectivas modernas sobre el nacionalismo se encuentran. Este texto no sólo construye un marco analítico en el que las diferentes propuestas acerca de la nación se organizan según el eje «a favor-en contra», sino que, hace legible el esbozo para una ontología⁴² moderna para las naciones sin estado y los Estados-nación oficiales. La lectura deleuziana-bergsoniana

⁴¹ Coordenadas como repetición, ser, diferencia o ?-ser se pueden leer en la siguiente referencia recogida del texto de Deleuze: «la repetición es el “siempre que” de la condición que autentifica los imperativos del ser. Esa es siempre la ambigüedad de la noción de origen, y la razón de nuestra decepción precedente: no se asigna un origen sino en un mundo que recusa tanto el original como la copia, un origen no asigna un fundamento sino en un mundo ya precipitado en el universal desfundamento. De esto resulta una última consecuencia relativa al estatuto de negación. Hay un no-ser y, sin-embargo, no hay negativo sin negación. Hay un no ser que no es de ningún modo el ser de lo negativo, sino el ser de lo problemático. Ese (no)-ser, ese ?-ser tiene por simbolo 0/0. El cero sólo significa aquí la diferencia y su repetición» (Deleuze, 2006: 304-305).

⁴²El texto de Moulines hace referencia a su carácter ontológico-epistemológico en la misma introducción: «es que el nacionalismo, como programa de defensa y desarrollo de las naciones, es una doctrina bien fundada tanto a nivel ontológico-epistemológico como a nivel axiológico. La parte ontológico-epistemológica de la tesis es que las naciones son entidades empíricas reales, si bien no identificables de manera directa, sino por vía teórica» (Moulines, 2001: 25).

que propongo no pretende situarse a uno u otro lado del binario nacionalista. El objetivo es buscar los puntos ciegos sobre los que se sustentan las diferentes perspectivas para, así, seguir articulando una estrategia de lectura crítica que haga posible una aproximación a la literatura vasca en la que la comprensión positiva de la diferencia se establezca como fundamento de los diferentes proyectos de radicalización democrática.

Bergson afirma en *La pensée et le mouvant*:⁴³ «la intuición nos da la cosa de la cual la inteligencia no apresa más que la transposición espacial, la traducción metafórica» (Bergson, 1972: 70). Y es precisamente el espacio social antagónico el que pretendemos superar en el presente apartado. Mediante la intuición, pretendo romper la homogeneidad espacial que las identidades nacionales y estatales en-sí-mismadas y casi-en-sí-mismadas habitan. El pensamiento intuitivo conlleva pensar en duración, en movimiento, aquellas identidades que, en forma de paraguas totalizadores,⁴⁴ a primera vista aparecen dispuestos unos al lado de otros. La pregunta filosófica sobre la nación que se estructura en el eje «a favor-en contra», en apariencia natural e insuperable, se formula desde un punto de vista nuevo (Bergson, 1999: 13). Deleuze plantea del siguiente modo las leyes del pensamiento bergsoniano: la primera hace referencia a la articulación de las problemas; la segunda busca diferencias significativas; y la tercera es el acto de aprehensión del tiempo real (Deleuze, 1991: 14). He dividido el presente apartado según estas leyes formuladas por Deleuze y acompañado cada ley con una cita de las figuraciones discursivas que analizaré en el siguiente capítulo y que abarcan las actualizaciones, en forma de repeticiones diferenciadas, de los textos de Etxepare y Michelena que he mencionado arriba. Espero aludir así a las posibilidades analíticas que

⁴³ En esta tesis he utilizado la versión en castellano *El pensamiento y lo moviente*, publicada por Pléyade.

⁴⁴ El concepto de «paraguas totalizador» lo tomo prestado del trabajo *Diasporic Mediations: Between Home and Location* de Rajagopalan Radhakrishnan (1996: 186), y su reconceptualización para el contexto de la literatura gallega que propuso Helena González (2009: 10-11) en su *Género y nación: la construcción de un espacio literario*.

presenta la estrategia que llevo elaborando y evocar las conexiones que realizaré en el capítulo sobre la construcción hegemónica del sujeto vasco. Quiero proponer, por lo tanto, que es necesario añadir la dimensión de la duración a ese espacio antagónico de dominaciones en el que las diferentes luchas de radicalización democrática tienen lugar, si se espera que el cerco metafísico que cierra la construcción de la identidad vasca hegemónica actual se socave en sus diferentes coordenadas.

2. Primera ley. Identifica falsos problemas

FIRST RULE: Apply the test of true and false to problems themselves. Condemn false problems and reconcile truth and creation at the level of problems. [...]

COMPLEMENTARY RULE: False problems are of two sorts, “nonexistent problems”, defined as problems whose very terms contain a confusion of the “more” and the “less”; and “badly stated” questions, so defined because their terms represent badly analyzed composites (Deleuze, 1991: 15, 17)

La lengua que he escrito es de las más estériles y diversas [...] Sin embargo, estoy seguro de que no somos tan salvajes entre las demás naciones (Leizarraga, 1979 [1571]: vi/verso)

Hay más en el no-ser que en el ser, y no menos. Existe más en el desorden que en el orden. Bergson defiende el fundamento del primer problema falso del siguiente modo, «no puede suprimirse una ordenación sin que otra la sustituya, quitar materia sin que otra materia la reemplace. “Desorden” y “nada” designan, pues, realmente una presencia, la presencia de una cosa o de un orden que no nos interesa» (Bergson, 1972:

63). La «tesis negacionista», una de las dos posiciones que Ulises Moulines sitúa como parte de la argumentación antinacionalista, se presenta íntimamente ligada a esta premisa de Bergson ya que según la «tesis negacionista» una nación es solamente en forma de Estado-nación, o no es: «“Croacia” hasta el año 1992 o “Kurdistán” en la actualidad, [...] serían términos que designarían lo mismo que “Zeus” o “Pegaso”; o sea, nada» (Moulines, 2001: 27). La violencia simbólica que ejerce esa «nada», que el mismo Moulines critica, se hace evidente una vez asumida la perspectiva de Bergson. Pensar la nada como presencia de un orden que no interesa, es situarnos precisamente en el centro de los actos de modelación del mundo que nos rodea. No es simplemente que al establecer esa idea de la «nada» de forma absoluta y llevarla al ámbito de la especulación, se haga referencia a un único orden de las cosas (Bergson, 1972: 64), sino que se expulsan diferentes posiciones de sujeto del ordenamiento inteligible del funcionamiento de la sociedad. En este ejercicio de dominación no sólo se silencian las posiciones de sujeto que hacen referencia a las naciones sin estado, sino las relaciones de dependencia que se establecen entre las diferentes formulaciones modernas de nación (tanto oficiales como no), silenciando, además, la multiplicidad de posiciones (de clase, de género, de sexualidad, etc.) con las que cada designación nacional está cruzada. No es simplemente que no haya más en el no-ser, fuera del ordenamiento de los Estados-nación, sino que es desde esa posición del silenciamiento del no-ser que es posible pensar la posibilidad de un ser-? en el que la concepción de la diferencia supere la negación. Es en el cuestionamiento de ese no-ser donde la posibilidad de pensar un ser-? vasco en su tachadura se hace posible.

La economía que presenta el segundo de los falsos problemas es otro: «this time it is a case of badly analyzed composites that arbitrarily group things that differ in kind [...] if the terms do not correspond to “natural articulations” then the problem is false»

(Deleuze, 1991: 18). En este caso, es Moulines, en defensa del nacionalismo, quien formula su discurso mediante la lógica del falso problema, al diferenciar dos tipos de comunidades –la nación del estado– separadas en el espacio, pero que convergen en la duración, «El término “Estado” denota una entidad jurídico-administrativa, [...] En cambio, el término “nación” no pertenece al orden jurídico sino al político o etnológico» (Moulines, 2001: 33). Desde esta perspectiva el problema que el *Manifiesto nacionalista* localiza es el «hegemonismo», comprendido como la exigencia de los Estados hegemónicos del derecho «a subyugar o incluso erradicar a otras naciones», consecuencia de la tensión que existe entre el derecho a ser que poseerían las naciones y la negación de la existencia misma de las naciones (2001: 47-48). La relación entre el segundo problema falso y el hegemonismo, por un lado, y la división entre nación y Estado que realiza Moulines, por el otro, se puede comprender elaborando más en profundidad el concepto de «espacio antagónico» que llevamos utilizando hasta ahora. Lawrence Grossberg explica la articulación moderna de identidades como la construcción de un espacio antagónico. El pensamiento moderno trabaja, según Grossberg, como una máquina productora de binarios constitutivos de diferencias, en el que el otro es definido por su negatividad. Queda en evidencia, por lo tanto, que la diferencia moderna no es natural sino una economía producida históricamente, impuesta a través de estructuras modernas de poder (Grossberg, 2003: 94). Cuando Said advierte que «[the] imaginative geography of the “our land-barbarian land” variety does not require that the barbarians acknowledge the distinction» (Said, 1979: 54), se sitúa precisamente en el centro del carácter artificial e histórico de la construcción de las diferentes identidades modernas, revelando, además el carácter performativo y modelador de los discursos hegemónicos del poder. Desde esta perspectiva, textos críticos primarios que trabajan cuestiones sobre estado y nacionalismo como *Nations*

and Nationalism de Ernest Gellner (1983) y *Nations and Nationalism since 1780* (1990) de Eric Hobsbawm han intentado pensar –de forma insuficiente como intentaré elaborar más adelante– el siglo XVIII en una secuencia en dos pasos: un primer momento en el que el estado se presenta como formación puramente política, y un segundo paso posterior, en el que la etnia es producida desde sus aparatos.⁴⁵

El *Manifiesto Nacionalista*, por el contrario, presenta las naciones como «articulaciones naturales» en cuanto que las piensa como «etnia[s] que ha[n] tomado conciencia política de sí misma» (Moulines, 2001: 38). Esto es, las etnias se presentan como estructuras profundas de dicha evolución política mientras que sus manifestaciones fenoménicas serían de carácter cultural (2001: 40-41). Mediante la consideración de la etnia como «estructura profunda» y ahistórica de las naciones, el texto de Moulines hace imposible desvelar los mecanismos de aquella máquina moderna de creación de binarios. En otras palabras, partir del cuestionamiento de cualquier estructura profunda (como el que ha quedado claro en las propuestas de Bajtín y Volóshinov) hace legibles las diferentes dialécticas que se dan en las formulaciones discursivas sobre las diferentes naciones. Como consecuencia de este segundo problema falso, y al considerar la nación como «articulación natural», Moulines no puede llegar a explicar que tanto las formaciones geopolíticas reconocidas oficialmente como Estados, como aquellas naciones sin Estado, no puedan evitar formar parte de ese espacio antagónico que trabaja como máquina productora de binarios, y que se presenta como constitutiva de la modernidad. Es decir, que pensarse a sí-mismo como nación auto-imaginada de carácter natural, y a otras naciones, como alteridades independientes, también auto-imaginadas, dentro de una narrativa evolutiva que recorre el camino entre

⁴⁵ Hobsbawm, por ejemplo deja clara esta narración lineal y progresiva donde, primero, el estado se presenta como estructura puramente política, y más adelante, se hace nacionalista, en la siguiente cita: «the major political changes which turned a potential receptivity to national appeals into actual reception, were the democratization of politics in a growing number of states, and the creation of the modern administrative, citizen-mobilizing and citizen-influencing state» (Hobsbawm, 1990: 110)

la etnia y nación silencia que las economías «hegemonistas» son parte constitutiva del espacio geopolítico moderno, en donde pensarse como Sujeto (de Estado o de nación) dentro del esquema moderno requiere repetir el mismo planteamiento hegemónico. Se puede decir que el modelo moderno europeo del nacionalismo es, en sí, hegemónico (imperialista) y que cualquier concepción moderna de una nación vasca en la actualidad exige, por lo tanto, la reproducción de una fórmula imperialista-capitalista de exclusión y de comprensión de la diferencia como negación. Esto es, el hegemónico al que hace referencia Moulines no es simplemente una característica propia de los Estados hegemónicos, sino condición necesaria de la distorsión ideológica en la que las identidades nacionales se presentan metafísicamente cercadas y opuestas. En consecuencia, retomando el planteamiento de los falsos problemas de Bergson, podemos decir que la distinción entre nación y Estado hegemónico que podemos leer en el *Manifiesto nacionalista* hace referencia a una diferencia de grado, y no a una de naturaleza. El Estado no es una simple entidad jurídico-administrativa, y la nación no puede pensarse con un sustrato étnico en su estructura profunda.⁴⁶

Propongo que es solamente si comprendemos el carácter semiótico-discursivo y modelador de la distorsión ideológica en relación con las diferentes identidades colectivas modernas referidas a las naciones sin estado y los Estados-nación, que la diferencia de grado entre ambos conceptos se hace legible. Si tal y como advierte Homi K. Bhabha «subjects are always disproportionately placed in opposition or domination through the symbolic decentering of multiple power relations which play the role of support as well as target or adversary» (2008: 103), el espacio antagónico constituido por los discursos hegemónicos de las naciones sin Estado participa de la misma estructura estatal que los domina, haciendo que los binarios como amo/esclavo,

⁴⁶ Los estudios postcoloniales han establecido una tradición crítica importante que demuestra el carácter subjetivante de los estados. Es Homi Bhabha, por ejemplo, el que hace referencia a la necesidad que muestra el estado de transportar las alteridades amenazantes al interior de sus límites geopolíticos.

dominador/dominado, Yo/otro, nación/Estado no puedan diferenciarse por naturaleza tal y como lo hace Moulines, sino por grado. Una vez superados los primeros falsos problemas que se dan en la coordenada espacial (esto es, en el espacio antagónico de las identidades) que ocupan las configuraciones modernas de las naciones y los Estados-nación, se hace posible comenzar a pensar en la duración.

3. Segunda ley. Diferencias significativas y duración

SECOND RULE: struggle against illusion, rediscover the true differences in kind or articulations of the real [...] Hence, a COMPLEMENTARY RULE to the second rule: The real is not only that which is cut out (*se découpe*) according to natural articulations or differences in kind; it is also that which intersects again (*se recoupe*) along paths converging toward the same ideal or virtual point. This particular function of this rule is to show how a problem, when it is properly stated, tends to be solved of its own accord (Deleuze, 1991: 21, 29)

Ahora parece que el euskera está atemorizado, que es extraño, que no es valiente, diestro, capaz, ni hábil en la sociedad [...]. Sin embargo, el euskera se encuentra en su primer origen y pureza (Axular, 2006 [1643]: 20)

Entre las dualidades que Henri Bergson pone en duda (como la cualidad y la cantidad; lo heterogéneo y lo homogéneo; lo continuo y lo discontinuo; o la materia y la memoria), es su crítica sobre la duración y el espacio la que resulta más estratégica para una lectura del espacio antagónico de las naciones y los Estados. Bergson advierte que «el tiempo, entendido en el sentido de un medio en el que se distingue y en el que se

cuenta, no es más que espacio. [...] es necesario pues, que la pura duración sea otra cosa» (Bergson, 1999: 71). El análisis sobre la «historicidad evolutiva» realizado por Michel Foucault revela las implicaciones políticas e ideológicas que conlleva conceder carácter espacial al tiempo. Según éste, las formaciones de ideas relacionadas a la génesis de los individuos y el progreso de las formaciones sociales (semejantes a la propuesta sobre evolución entre etnia y nación que realiza Moulines) se presentan como los principales descubrimientos del siglo XVIII, los cuales aparecen estrechamente relacionados con la emergencia de las nuevas tecnologías de poder dirigidas a la gestión y explotación del tiempo útil. Tanto en la perspectiva de Foucault, como en la propuesta de Bergson, se hace legible la necesidad moderna de comprender el tiempo de forma espacial. Es decir, se hace evidente el condicionamiento que existe entre el modelo de mundo moderno, la dimensión temporal comprendida en forma de puntos yuxtapuestos, continuos y acumulativos, y su integración en ejercicios de control y prácticas de dominación. En esta macro y microfísica del poder, «la historicidad “evolutiva”, tal como se constituye entonces [...] está vinculada a un modo de funcionamiento del poder» (Foucault, 2009: 164-165). De esta manera, en la medida en que la Historia hace producir estructuras analógicas orgánicas y su ordenación regula las identidades y diferencias en forma de sucesión, no es posible comprender la Historia como una compilación de sucesos verdaderos (o posiblemente verdaderos), sino como una tecnología fundamental mediante la cual la ilusión de empiricidad impone, confirma y disemina el conocimiento como violencia (Foucault, 2002: 237). Esta violencia epistémica se relaciona con aquella otra simbólica, al establecer la distorsión ideológica que condiciona la naturalización del conocimiento del espacio social como algo ineludible, ya que articula la comprensión misma del tiempo que las diferentes posiciones de sujeto habitan. El cruce entre poder y saber se hace así manifiesto: resulta

imposible hablar simplemente de una multiplicidad de instituciones cuyo objetivo principal está dirigido a sujetar al individuo a un Estado concreto, ni de un sistema general de dominación ejercido sobre un grupo social por otro grupo social. La articulación, naturalización, perpetuación y explotación de un tiempo de características espaciales como sentido común,⁴⁷ se sustenta sobre la relación múltiple de fuerzas inmanentes que no acepta una oposición binaria absoluta entre dominantes y dominados, que Foucault denomina «poder» en minúsculas (Foucault, 2006: 96-99), y que podemos relacionar también al funcionamiento de la hegemonía burguesa planteado por Gramsci, mencionado en el apartado anterior. Así pues, el hecho de que la historicidad moderna gestione discontinuidades, diferencias y separaciones conlleva formar un único punto de identidad, un único sí-mismo, que puede, sin embargo, estallar sobre sí y establecerse como alteridad (Foucault, 2002: 359). ¿Cómo, si no, comprender la posición del informante nativo casi-en-sí-mismado? ¿No es, precisamente, este estallido del sí-mismo el que podemos encontrar en aquellos informantes nativos que intentan hacer su propia Historia de forma colectiva, y terminan actuando el rol de esa alteridad que no han elegido? Es la imposibilidad de aceptar una oposición absoluta entre dominantes y dominados lo que la naturalización de la etnia como estructura profunda silencia. Comprender que las diferencias entre naciones sin estado y Estados nación oficiales acaban siendo de grado, conduce a adquirir una posición crítica más compleja, en la que la interpelación a las diferentes posiciones de sujeto acaba creando una relación de interdependencia, y la intersección de diferentes discursos de clase, género y sexualidad se hace legible. Es más, se puede decir que el discurso de construcción de alteridades,

⁴⁷ Utilizo el concepto «sentido común» tal y como lo explica Bourdieu: «el sentido común es un fondo de evidencias compartidas por todos que garantiza, dentro de los límites de un universo social, un consenso primordial sobre el sentido del mundo, un conjunto de lugares comunes (en sentido lato), tácitamente aceptados, que posibilitan la confrontación, el diálogo, la competencia, incluso el conflicto, y entre los cuales hay que reservar un lugar para los principios de clasificación tales como las grandes oposiciones que estructuran la percepción del mundo» (Bourdieu, 1999: 130-131).

de diferencias, como consecuencia de un sentido común que comprende el tiempo con carácter espacial, hace posible analizar la construcción de la alteridad asociada a la idea del hegemonismo de Moulines como una necesidad moderna de establecer una diferencia histórica (Bhabha, 2008: 94) basada en la fijación, rigidez y orden invariable.

Propongo que estas diferentes aproximaciones postestructuralistas y postcoloniales a la construcción del discurso historicista pueden ser revisadas de forma productiva desde la interpretación que Bergson realiza de los argumentos de Zenón de Elea:⁴⁸ paradigma de la confusión entre los términos «tiempo» y «espacio», y base para formular cuestiones fundamentales en torno al pensamiento metafísico. Esto es, de la misma manera que Zenón recompone el movimiento de Aquiles siguiendo las características de descomposición-recomposición características del espacio (Bergson, 1999: 85), se comete el mismo error al pensar en el tiempo de la historia como si fuera un dimensión unitaria, acumulativa, homogénea y estática (al fin y al cabo, como si fuera espacio). La división en momentos, las épocas, la distorsión ideológica discursiva, la utilización del mito,⁴⁹ el estereotipo,⁵⁰ los orígenes míticos que normalizan la posición de Sujeto hegemónico y la alteridad dominada (Said, 1979: 312, 321; Bhabha, 2008: 106) se convierten en una serie de puntos matemáticos escalonados en el espacio,

⁴⁸ El trabajo de Bergson hace referencias constantes a los argumentos de Zenón de Elea. Su importancia queda patente en la siguiente referencia: «la metafísica data del día en que Zenón señaló las contradicciones inherentes al movimiento y al cambio tal como se las representa nuestra inteligencia. A superar, a mudar, por un trabajo intelectual cada vez más sutil, esas dificultades suscitadas por la representación intelectual del movimiento y del cambio se ha empleado el principal esfuerzo de filósofos antiguos y modernos. De este modo la metafísica fue llevada a buscar la realidad de las cosas por encima del tiempo, más allá de aquello que se mueve y cambia, fuera, por consiguiente, de lo que perciben nuestros sentidos y nuestra conciencia» (Bergson, 1972: 15).

⁴⁹ Edward Said elabora los aspectos del mito y la lengua en *Orientalism*, «but it is in the logic of myths, like dreams, exactly to welcome radical antitheses. For a myth does not analyze or solve problems. It represents them as already analyzed and solved; that is, it presents them as already assembled images, in the way a scare-crow is assembled from bric-a-brac and then made to stand for a man. Since the image uses all material to its own end, and since by definition the myth displaces life, the anti-thesis between an over-fertile Arab and a passive doll is not functional» (Said, 1979: 312).

⁵⁰ En palabras de Bhabha, «I argue for reading of the stereotype in terms of fetishism. The myth of historical origination –radical purity, cultural priority– produced in relation to the colonial stereotype functions to ‘normalize’ the multiple beliefs and split subjects that constitute colonial discourse as a consequence of its process of disavowal» (Bhabha, 2008: 106).

asumiendo, así, el tiempo como extensión. Tal y como advierte Bergson, al considerar el número en estado terminal, estos puntos se convierten en líneas borrando las diferencias y presentándose como continuidad. De aquí deriva el valor de objetividad científica que se concede a esta percepción actual de subdivisiones de lo indiviso: de partes de espacios consecutivos. Esta diferenciación cuantitativa permite, según Bergson, distinguir sensaciones idénticas proponiendo una realidad sin cualidad (Bergson, 1999: 65-73). Es comprendido como parte de este plano no cualitativo, sino cuantitativo (espacial), que el concepto de «espacio antagónico» que he trazado desde Laclau y Mouffe hasta Grossberg adquiere más significado. Según éste último (2003: 170), el problema del pensamiento moderno reside en cierta lógica temporalizadora que establece la identidad como una construcción histórica

la lógica moderna: diferencia, individualidad y temporalidad [...] que, por su lógica misma, niega la posibilidad de cualquier alternativa susceptible de escapar a esa lógica (la de lo moderno). Como lo moderno constituye su propia identidad diferenciándose de un otro (por lo común, la tradición como otro temporal o los otros espaciales transformados en otros temporales), la identidad siempre se constituye a partir de la diferencia. Lo moderno convierte las identidades en construcciones sociales (Grossberg, 2003: 158).

Comprender tanto este concepto de «temporalidad» que propone Grossberg sobre el que las identidades y alteridades se transforman, como la consecución de espacios que supone la historicidad evolutiva articulada desde los siglos XVIII y XIX, o las distorsiones ideológicas dominantes que Said y Bhabha conceden a la narración del origen mítico o la utilización del estereotipo, no como «duración» sino como «tiempo

en extensión», hace que el concepto de nación moderna se pueda comprender accediendo a él desde una nueva perspectiva. Asumiendo esta perspectiva, también las propuestas de Hobsbawn y Gellner que he mencionado más arriba comienzan a complicarse, en cuanto que tampoco estos pensadores han sido capaces de cuestionar la lógica de la temporalización (un primer paso político y un segundo paso étnico), y por lo tanto, se puede decir que acaban naturalizando y silenciando la propuesta de De Man,⁵¹ según la cual, la noción de modernidad, siempre dialectal, es una noción esencialista teológica (De Man, 1985: 46). En otras palabras, el pensamiento intuitivo de la duración se presenta como la herramienta para dismantelar la ontoteología que conlleva el discurso moderno sobre la nación y el Estado.

Bergson diferencia dos especies de multiplicidades: una heterogénea y de cualidades sensibles, donde encontramos las diferencias de naturaleza que se dan en el plano virtual de manera simultánea; la otra, homogénea o espacial, donde las diferencias son siempre de grado, y que se da en el plano actual percibido de forma consecutiva⁵² (Bergson, 1999: 75-78). Si atendemos a la lectura de Deleuze, se puede comprender que dicha diferenciación entre las diferencias significativas o de naturaleza, y las diferencias de grado o cuantitativas, no se sustenta sobre una economía de opuestos binarios. Ninguna sería posible, «si no existiera la intensidad que es capaz de constituir a unas en la cualidad, a otras en la extensión, a riesgo de que parezcan extinguirse las unas a

⁵¹ De Man establece una diferencia fundamental entre el carácter político del lenguaje poético y la historia, «the nonmessianic, nonsacred, that is the political aspect of history is the result of the poetical structure of language, so that political and poetical here are substituted, in opposition to the notion of sacred. To the extent that such a poetics, such a history, is nonmessianic, not a theocracy but a rethoric, it has no room for certain historical notions such as the notion of modernity, which is always a dialectical, that is to say, an essentialist theological notion» (De Man, 1985: 46).

⁵² Deleuze lo explicará así en *Bergsonism*, «the decomposition of the composite reveals to us two types of multiplicity. One is represented by space (or rather, if all the nuances are taken into account, by the impure combination of homogeneous time): It is a multiplicity of exteriority, of simultaneity, of juxtaposition, of order, of quantitative differentiation, of difference in degree; it is a numerical multiplicity of succession, of fusion, of organization, of heterogeneity, of qualitative discrimination, or of difference in kind; it is a virtual and continuous multiplicity that cannot be reduced to numbers» (Deleuze, 1991: 38).

otras» (Deleuze, 2006: 357). Es desde esta concepción de intensidad que propongo comprender el vínculo entre la violencia de la huella y la diseminación que explica Derrida, por un lado, y la dimensión genotextual y fenotextotual que expone Kristeva y que he mencionado más arriba, por el otro. Es precisamente desde esta comprensión enlazada de las multiplicidades homogéneas-actuales y heterogéneas-virtuales que Deleuze es capaz de realizar una interesante reescritura del concepto de diferencia y del que propongo hacer uso para comprender las diferentes lógicas que toman parte en la configuración moderna de la nación:

llamamos diferenciación [différentiation] a la determinación del concepto virtual de la Idea; hemos llamado diferenciación [différenciation] a la actualización de esa virtualidad en especies y en partes distinguidas. Siempre es en relación a un problema diferenciado [différentié], en concisiones de problemas diferenciados [différentiées] que se opera una diferenciación [différeciation] en especies y en partes, como correspondiendo a los casos de solución del problema. [...] lo negativo no aparece ni en el proceso de diferenciación [différentiation], ni en el de diferenciación [différenciation] (Deleuze, 2006: 312).

Se diferencian una primera síntesis (la del hábito, o presente) donde descansa la extensión y se descubre la [différentiation] actual –relacionada con el espacio, la huella, el fenotexto–; y una segunda síntesis (la de la memoria, o pasado) donde la intensidad adquiere valor y la [différentiation] determina la Idea⁵³ virtual –relacionada con la diseminación, el genotexto–; finalmente, Deleuze trabaja sobre una tercera síntesis que

⁵³ Deleuze se refiere de la siguiente manera a la «Idea»: «la Idea es un universal concreto en el que la extensión y la comprensión son iguales, no sólo porque comprende en sí la variedad, sino porque comprende la singularidad en cada una de sus variedades. [...] no hay universal abstracto: lo que es “preindividual” es la singularidad misma» (Deleuze, 2006: 268-269).

trataré más adelante y revelará el «desfundamento» universal (Deleuze, 2006: 344-346). Lo negativo no aparece en la concepción de diferencia. Ésta se hace pensable en sí misma, de forma positiva. Los capítulos de esta tesis vuelven sobre esta relación de intensidades en tanto que el próximo capítulo, «La formación del sujeto vasco hegemónico», rastrea las actualizaciones, esto es [différenciation]es, en la multiplicidad de posiciones de sujetos vascos, comprimidos de la [différentiation] como idea virtual y repetición en la duración de cierta contingencia en transformación que la producción de figuraciones discursivas autonomiza y pretende suturar de forma diversa. En este movimiento entre síntesis espero desvelar los gestos homogeneizadores, naturalizadores, y monoacentualizantes que las posiciones hegemónicas (tanto vascas como otras) ejercen en forma de dominación. Los análisis literarios de los textos de Borda, Atxaga, Uribe y Hertzainak, por otro lado, esperan trabajar hacia la tercera síntesis, e intentar comprender ese desfundamento universal en el centro de las dinámicas de construcción de las diferentes posiciones de sujeto vasco.

Volviendo a Bergson, si bien es la profundidad intensiva la que se comprende como «duración», con el texto de Deleuze queda claro que lo negativo (la creación de la alteridad negativa espacial moderna) no aparece en ninguna de las dos diferenciaciones (cualitativa y extensiva). Estoy de acuerdo con *Différence et Répétition*⁵⁴ en que este razonamiento del Otro es resultado de una desnaturalización de la dialéctica, causado al «tomar en serio» la pregunta «¿Qué es?» y sustituirse lo problemático por la determinación de las Ideas como esencias (Deleuze, 2006: 285). Quiero aproximarme a la «tesis negacionista» que sólo acepta los Estados como formaciones existentes, al discurso nacionalista de Moulines que asume la etnia como estructura profunda de la nación, y en el capítulo siguiente, a los diferentes discursos en torno a la nación vasca,

⁵⁴ He utilizado la versión castellana publicada por Amorrortu del texto de Deleuze.

teniendo en cuenta dicha propuesta de desvirtuación dialéctica. La propuesta de Deleuze (2006: 347-355) hace posible comprender que dicha desvirtuación dialéctica, que sustituye lo problemático por la esencia, afecta solamente la nación en el espacio, a la multiplicidad comprendida en la extensión, puesto que en la intensidad (característica de la segunda síntesis, la de la memoria, la duración) se rechaza la negación: la intensidad siendo la diferencia en sí, hace de ella un objeto de afirmación; está implicada en sí misma y no determinada por relaciones en extensión.⁵⁵

Por lo tanto, desde esta perspectiva, y siguiendo la ley complementaria de la segunda ley del bergsonismo, se puede decir que los problemas derivados del pensamiento moderno criticado desde los estudios culturales y los estudios postcoloniales, aquello que, en palabras de Grossberg, es limitado por las coordenadas de diferencia, individualidad y temporalidad, tiende a resolverse por sí solo. Resistir a la ilusión de «espacio antagónico» y delimitarlo a cierta interpretación del espacio, hace que se articule una comprensión de la diferencia absolutamente nueva, que queda por descubrir en la duración, «el espacio y el tiempo sólo manifiestan oposiciones (y limitaciones) en la superficie, pero suponen en su profundidad real diferencias mucho más voluminosas, afirmadas y distribuidas, que no se dejan reducir a la chatura de lo negativo» (Deleuze, 2006: 93). Diferencias voluminosas afirmadas que se hacen accesibles debido a la insuturabilidad del espacio antagónico y las diferentes posiciones de sujeto que lo habitan, tal como advierten Laclau y Mouffe. Propongo, pues, que los proyectos de radicalización democrática y las propuestas filosóficas sobre duración y diferencia se corresponden en este punto. Es la superación del espacio antagónico, del individualismo posesivo articulado en oposición y limitación, comprendido como

⁵⁵ De esta manera, propongo que se puede argumentar que, al considerar la construcción de los discursos y formaciones de las naciones sin estado y estados nación, «es en la extensión donde [...] su diferencia característica toma la figura de lo negativo (de limitación u oposición). La diferencia no liga su suerte a lo negativo sino en la extensión, bajo la cualidad que, precisamente, tiende a anularla» (Deleuze, 2006: 352).

problematización de los cercamientos metafísicos, hacia el que trabajan los diferentes proyectos de radicalización democrática que la propuesta de comprender la nación en duración hace posibles.

El «contranacionalismo», la segunda antítesis a la que el *Manifiesto nacionalista* hace frente, deja ver con anticipación que los problemas falsos tienden a resolverse por sí mismos una vez asumida la perspectiva en duración. Según Moulines, la posición contranacionalista «no niega la existencia real de las naciones (como algo distinto de los Estados)[...] pero las considera realidades nefastas, entidades que, por desgracia, son bien reales, tan reales como un microorganismo infeccioso» (Moulines, 2001: 30). Esta perspectiva de la diferencia como «monstruo», como «maldición»⁵⁶ se resuelve por sí misma si consideramos que dicha articulación monstruosa se diluye al comprender que es la diferencia limitada al espacio la que está mediada por la oposición (Deleuze, 2006: 62-63, 92), y que, en la duración, la diferencia se afirma a sí misma. En otras palabras, el mismo mapa geopolítico moderno y la ontoteología de las naciones sin estado y estados nación son los que requieren, regulan y sustentan el carácter monstruoso de la diferencia espacial de las identidades cerradas y opuestas. La comprensión de la nación como monstruo no va en contra de la razón moderna y el estado secular, sino todo lo contrario, la sustenta.

Es posible empezar a comprender que es factible realizar una crítica literaria en la que se pueda asumir el punto de vista operativo de los dominados y que no sólo supere las dualidades que fundamentan de los diferentes discursos hegemónicos de la geopolítica moderna, sino que, además, desde la duración, las muestre

⁵⁶ Sobre el carácter maldito de la diferencia, Deleuze advierte que «el pensamiento “hace” la diferencia, pero la diferencia es el monstruo. No debemos asombrarnos de que la diferencia parezca maldita, que sea la falta o el pecado, la figura del Mal prometida a la expiación. No hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma. [...] Arrancar la diferencia a su estado de maldición parece entonces el proyecto de la filosofía de la diferencia. [...] se diría que la diferencia esta “mediatizada” por la cuádruple raíz de la identidad y de la oposición, de la analogía y de la semejanza» (Deleuze, 2006: 62-63).

irremediabilmente insuturables en el espacio. Las propuestas teóricas principales que trabajan la formación del espacio ibérico contemporáneo pueden comenzar a ser reinterpretadas desde esta perspectiva. Por un lado, Gabilondo advierte que «el nacionalismo no es una estructura humana racional, que persiste de manera desplazada y mutante más allá de la institución del estado moderno y que, por lo tanto, tenemos que aceptar que continúa en la globalización» (2003: 24) y recuerda la necesidad de dar cuenta de las economías que forman parte de los discursos estatales que aseguran haber superado el nacionalismo, legitimándose de forma retroactiva como ahistóricas y apolíticas (2014: en imprenta). Por otro lado, el análisis de Joan Ramon Resina sobre el nacionalismo nos hace conscientes de que la cuestión principal «is not whether nationalism is true or false, but which truths it allows to be established and which it *stifles* and holds back» (Resina, 2003: 67). Y finalmente, volvemos a la propuesta de Labanyi sobre el proceso canibalizador que forma el Estado español moderno del que hemos hablado más arriba. Todas ellas comienzan superando el paradigma en dos pasos sobre el estado y la etnia de Gellner y Hobsbawn, y coinciden en la necesidad de reconsiderar y revisar las coordenadas espacio-temporales que se hacen legibles en las diferentes propuestas (a favor y en contra) sobre la nación que explica Moulines, y que vemos dar sustento a las formaciones de las naciones y estados que habitan el espacio ibérico contemporáneo. En el presente capítulo estoy visitando dichas propuestas desde una lectura bergsoniana-deleuziana para situarlas, de forma estratégica, en una misma narración de la duración.

4. Tercera ley. Pensar en duración

THIRD RULE: State problems and solve them in terms of time rather than space
(Deleuze, 1991: 31)

M[aisu] J[uan]. [...] ¿ha tomado V. la coplita en la memoria? / P[eru]. Sí [...] Ea, tome V. la pluma y con esa tinta (lit. agua negra) que V. tiene, escribanos junto a los demás en ese papel (lit. trapo blanco). (Moguel, 1899 [1881]: 17-19)

Hasta ahora, me he centrado en el texto de Moulines, *Manifiesto Nacionalista*, que ha hecho posible el análisis del pensamiento de la nación en el espacio. Ha quedado en evidencia que las diferencias que se presentan en el espacio antagónico moderno son siempre de grado, homogéneas. La intuición, sin embargo, presupone pensar en términos de duración, que asume las diferencias significativas. Es con respecto a esto que en esta última parte del capítulo teórico espero ultimar los fundamentos de mi estrategia de lectura. Un pensamiento en duración, que asuma el punto de vista operativo del dominado, y que cuestione el mapa moderno de las articulaciones geopolíticas hegemónicas contemporáneas, evidenciando su insuturabilidad y haciendo posible articular una filosofía de la diferencia que pueda establecer los principios para un proyecto de radicalización democrática en el espacio conflictivo que la literatura vasca autonomiza. Sugiero comenzar reescribiendo el siguiente pasaje de *Bergsonism* en nuestro contexto, y sustituir el ejemplo del «terrón de azúcar» (*lump of sugar*) que ofrece Deleuze, por el término «nación» (*nation*),

Take a *nation*: it has a spatial configuration. But if we approach it from that angle, all we will ever grasp are differences between that *nation* and any other thing. But

it has also a duration, a rhythm of duration, a way of being in time that is at least partially revealed in the process of its dissolving, and that shows how this *nation* differs not only from other things, but first and foremost from itself. This alteration, which is one with the essence or the substance of a thing, is what we grasp when we conceive of it in terms of Duration. (Deleuze, 1991: 32)

Quiero comprender la diferencia de la posición múltiple del sujeto vasco en sí misma, esto es, en duración, en la afirmación antes que en la oposición. Si bien la duración se divide constantemente, esta división se refiere a los cambios significativos, creando así «indivisibles» en cada etapa de división. En otras palabras, la duración establece aquello virtual –de la nación, en este caso– a medida que es actualizado, en su proceso de actualización (Deleuze, 1991: 42). En otras palabras, es inseparable el movimiento, como una idea virtual de cierta nación vasca, de su actualización. Según Bergson, la unidad (lo que nosotros podemos denominar la unidad en la continuidad) sólo aparece como resultado, y no como principio. La unidad de la comunidad, así, parte siempre de la novedad, de la imprevisibilidad, confundiendo contenido y duración (Bergson, 1972: 16-30), y es desde esta perspectiva que se hace comprensible el carácter conflictivo y problemático de los resultados espaciales de la nación que autonomizan las diferentes figuraciones discursivas que analizaré a continuación. Se puede hablar de una creación perpetua. Aunque en la actualización puedan hallarse, en un principio, condiciones elementales idénticas, la huella de la duración, su actualización, hace que el mismo momento no pueda presentarse dos veces: el simple hecho de la repetición conlleva un sentimiento nuevo, diferente (Bergson, 1999: 140-141). De forma similar al uso que Derrida hace el concepto de la huella mencionado en el apartado anterior, no hablo solamente de la desaparición de cualquier origen nacional, en cuanto que «todas las

oposiciones que se refieren a la distinción entre lo original y lo derivado, [...] lo primero y lo segundo, etc., pierden su pertinencia desde el momento en que todo “comienza” por seguir el vestigio. Es decir, cierta repetición» (Derrida, 2007: 493). Si la falta misma de origen de la propia huella es el origen del origen, la figuración discursiva como superficie de la huella que se hace legible en el espacio se presenta en forma de diferencia en sí misma (Derrida, 1971: 80-85). No me refiero a la innovación absoluta de las diferentes posiciones de sujeto vasco como pura presencia, sino al movimiento activo de la copia diferente, carente de origen, y repetida constantemente. Por tanto, en la encrucijada de la formación de la idea virtual de una nación vasca, y las actualizaciones en huellas desde la perspectiva de diferentes posiciones de sujeto, la propuesta bergsoniana nos sitúa en

un espacio real, sin duración, pero en el que aparecen y desaparecen fenómenos simultáneamente con nuestros estados de conciencia. Hay una duración real, cuyos momentos heterogéneos se penetran, pero cada momento de la cual puede unirse a un estado del mundo exterior que le es contemporáneo y separarse de otros momentos por defecto de esta misma unión. (Bergson, 1999: 82-83)

Deleuze, asumiendo esta perspectiva, describe el aspecto monista que el método bergsoniano adquiere una vez superada la división dualista de las diferentes multiplicidades. La cualidad, así, no es más que cantidad contraída, que permite pasar de la cantidad homogénea a la cualidad heterogénea en un movimiento continuo (Deleuze, 1991, 73-74); pasar de la diversidad de las encarnaciones de las figuraciones discursivas como huellas, a la virtualidad de la idea de nación. Es así el mismo Bergson quien comprende el cuerpo como instrumento solamente de acción, que bajo ningún

concepto sirve para explicar una representación (Bergson, 2007: 229). *Différence et Répétition* de Deleuze nos recuerda desde una perspectiva similar que, «la historia del largo error es la historia de la representación, la historia de los iconos, pues lo Mismo, lo Idéntico, tienen un sentido ontológico» (Deleuze, 2006: 442) y de éste volvemos a Derrida, quien explica que «la historia de la metafísica es la historia de una determinación del ser como presencia, si su aventura se confunde con la del logocentrismo, si toda ella produce una reducción de la huella» (Derrida, 1971: 129). Se crucifica⁵⁷ la diferencia de la posición del sujeto vasco en comunidad sometida a la representación, si no se abre, como afirma el propio Bergson, la repetición a la duración, mostrando la diferencia en sí misma. Diferencia que, como se ha descubierto más arriba, resulta de la afirmación, sin que esté establecida ni limitada por la homogeneidad del espacio. Es desde esta perspectiva que Deleuze defiende que «el teatro de la repetición se opone al teatro de la representación, así como el movimiento se opone al concepto y a la representación que lo relaciona con el concepto» (Deleuze, 2006: 34). La multiplicidad de sujetos vascos en comunidad y en repetición, en movimiento, hace que comprendamos la representación y la diferencia –la superficie espacial de cada actualización– como «simulacros».⁵⁸ En otras palabras, Deleuze responde el platonismo dominado por el propósito de diferenciar entre «la cosa misma» y los simulacros, rechazando pensar en la primacía del original (del fundamento) que subordine la copia

⁵⁷ Así explica Deleuze esa idea de la crucifixión de la diferencia: «[l]a diferencia, sometida a la representación estaría atada, restringida por cuatro condiciones, la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio y la semejanza en la percepción, Yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo; como los cuatro brazos de *cogito* [...] sobre esos brazos se crucifica la diferencia» (Deleuze, 2006: 213-214).

⁵⁸ El simulacro explicado por Deleuze, «el sistema del simulacro debe describirse por medio de las nociones que, desde el comienzo, parecen muy diferentes de las categorías de la representación: 1) la profundidad, el *spatium*, donde se organizan las intensidades; 2) las series inconexas que ellas forman, los campos de individuación que diseñan [...] 3) el “precursor oscuro” que las pone en comunicación; 4) los apareamientos, las resonancias internas, los movimientos forzados que se siguen; 5) la constitución del yo [moi] pasivos [...] y la formación de los puros dinamismos espacio-temporales; 6) las cualidades y las extensiones, las especies y las partes que forman la doble diferenciación del sistema, y que viene a recubrir los factores precedentes; 7) los centros de envolvimiento que, sin embargo, manifiestan la persistencia de esos factores en el mundo desarrollado de las cualidades y extensiones» (Deleuze, 2006: 410).

(la imagen) al modelo, por ser la diferencia la que es en sí misma, en la duración. La cosa es el simulacro mismo⁵⁹ (Deleuze, 2006: 115-116). Este valor del simulacro hace más fácil entender la segunda síntesis, la del pasado o la memoria, junto con la tercera, que revela el «desfundamento» universal, mencionado más arriba, en relación con las diferentes articulaciones de sujetos vascos.

Deleuze advierte que la co-existencia virtual de los diferentes niveles de tensión se extiende, y relaciona el ser con todas las cosas: todo ocurre como si el universo fuera una memoria inmensa (Deleuze, 1991: 77). Es, entonces, una repetición inter-subjetiva, que socava desde el principio cualquier idea de individualismo posesivo, la que se convierte en base de las diferentes síntesis, y que debido a la economía del simulacro se hace comprensible en el espacio. Para explicar dicha actualización particular en el espacio, de repetición inter-subjetiva virtual, *Différence et Répétition* recupera el concepto de «eterno retorno» nietzscheano. «Eterno retorno» como cierto pensamiento selectivo donde la repetición (la diferencia) es el ser; esto es, como «ley» sin fondo del sistema derivado de pura diferencia donde el núcleo está formado por la diferencia interna (Deleuze, 2006: 168-201). Teniendo esto en cuenta, el apartado que viene está dirigido a considerar el «precursor sombrío» que sostiene todo sistema y que condiciona la construcción del sujeto vasco asegurando cierta comunicación con las demás posiciones de sujeto que lo bordean: «se trata de saber [...] cómo el precursor ejerce ese rol. Es indudable que hay una identidad del precursor y una semejanza de las series que pone en comunicación. Pero este “hay” permanece perfectamente indeterminado» (Deleuze, 2006: 186). Este eterno retorno no hace volver más que simulacros en forma de múltiples posiciones de sujetos vascos.

⁵⁹ Y por consiguiente, «no es tarea del simulacro ser una copia, sino dar por tierra con todas las copias, haciendo lo mismo también con los modelos: todo pensamiento se convierte en una agresión» (Deleuze, 2006: 17).

Los textos de Etxepare, Leizarraga, Axular, Moguel y Michelena que han acompañado cada ley a lo largo del presente apartado son, entre otros, los simulacros que analizaré en el capítulo que viene intentando cartografiar la posición de sujeto vasco en comunidad que se construye cada vez, sustentado por el retorno del precursor oscuro que todavía queda por desvelar. Propongo que en cada caso se hace legible el condicionamiento ideológico, de construcción de marcos mentales con los que las diferentes clases sociales dan sentido a la forma en que funciona la sociedad, en la que toma forma y reproduce cada huella en tensión o aceptación de los diferentes discursos hegemónicos. Y al mismo tiempo se vuelven inteligibles las economías que se dan en el movimiento producido desde la [différentiation] virtual en duración de cierta idea problemática de nación vasca a la [différenciation] actual homogénea de cada figuración discursiva, abriendo un espacio, finalmente, para la comprensión de la insuturabilidad del espacio antagónico moderno y de su «desfundamento» universal. La comprensión de diferentes proyectos de radicalización democrática, como la utilización de la crítica como sabotaje, por lo tanto, se sitúan en la órbita duracional al hacer comprender el concepto «capacidad de acción» mencionado más arriba, como capacidad que cada simulacro puede adquirir en ese eterno regreso. A través de los simulacros de cierta nación vasca en conflicto, carentes de comienzos filosóficos, carentes de valores esenciales o trascendentales, las afirmaciones comprensibles de los «yos» vascos se repetirán y se diferenciarán de huella en huella. La lectura de textos y su diferenciación entre téticos y atéticos, precisamente, hace posible comprender la forma en que los textos canónicos y no canónicos reproducen o desmantelan el cerco metafísico de la geopolítica moderna de las naciones y estados, haciendo explícito el lugar que las diferentes posiciones de sujeto vasco ocupan en dicha organización. Por todo esto, antes de llegar a las lecturas críticas de las figuraciones discursivas de Atxaga, Uribe, Borda y

Hertzainak, resulta imprescindible recorrer desde la perspectiva de la duración diferentes huellas que han condicionado la repetición y diferencia de la construcción hegemónica del sujeto vasco moderno. Es una vez comprendidas las economías discursivas de sujeción, modelación y dominación que forman parte de dicha lógica de repetición, desde formaciones ideológicas como la monarquía católica y Mayo del 68, que se hace posible realizar una apuesta estratégica en mi aproximación a los textos de la literatura vasca.

2. Resultados y desarrollo argumental

La FORMACIÓN del SUJETO VASCO HEGEMÓNICO

1. Monarquía católica y cristianismos

Una lectura superficial de las referencias a los textos de Etxepare, Leizarraga, Axular, Moguel y Michelena que han acompañado las diferentes partes del capítulo anterior es suficiente para considerar que el precursor oscuro que condiciona la economía de repetición y diferencia correspondiente a la construcción de la nación vasca en la duración se establece sobre la relación habla-escritura. O mejor dicho, escritura y habla serán representadas en el espacio como una dualidad de opuestos jerárquicos y, en consecuencia, la construcción del simulacro del sujeto vasco se instala en una posición particular. Por una parte, los textos reconstruirán constantemente dicha dualidad: «nuestro pueblo no ha tenido ni literatura ni legislación escritas, nadie puede negarnos una tradición literaria oral» (Oteiza, 2007 [1963]: 92). Por otra, es la misma articulación del sujeto vasco la que se sustentará sobre dicha distinción, «Sin embargo, el euskera se encuentra en su primer origen y pureza» (Axular, 2006 [1643]: 20). Por lo tanto, propongo que las actualizaciones en el espacio de la copia de la relación habla-escritura (que se copia sin original) en forma de opuestos jerárquicos, articulan el eje del eterno retorno del sujeto vasco hegemónico desde la temprana modernidad hasta la actualidad.

Para seguir el rastro de las diferentes huellas, hago partir mi análisis de los textos clásicos de la literatura vasca. Escritos e impresos durante los siglos XVI y XVII me sitúan durante las primeras formaciones de la *episteme* moderna que, como advierte

Foucault,⁶⁰ todavía sigue siendo la nuestra (Foucault, 2002: 385). El acontecimiento principal de la Modernidad, «la afirmación de los poderes de este mundo, el descubrimiento del plano de inmanencia. *Omne ens habet aliquod esse proprium*: toda entidad tiene una esencia singular» (Hardt, Negri, 2005: 91), establece, no una ruptura clara, sino una relación ambivalente con los discursos establecidos hasta el momento. Por un lado, se pone en duda la aceptación general del hebreo como lengua originaria prebabélica, y por el otro, se conserva la tradición filológica clásica y medieval, y la nostalgia de una lengua primera (Gómez, 2005: 128; Zubiaur, 1990: 29-30). Comienzo, por lo tanto, desde la necesidad de complicar la división Edad Media-Modernidad, comprendida como separación entre lo sagrado y lo secular; lo feudal y lo capitalista; lo no-racional y lo racional (Davis, 2008: 4). Teniendo en cuenta que, como advierte Jose Ramon Zubiaur, «con anterioridad a los autores vascos del siglo XVI⁶¹ las opiniones acerca de nuestra lengua [...] han sido en general muy negativas, calificándola de “lengua impronunciable”, “habla de perros” etc., en particular los autores clásicos y los viajeros medievales» (Zubiaur, 1990: 17), estos primeros escritos se encuentran inmersos en un debate en el que el precursor oscuro que proponemos trazar se repite y diferencia, no como origen, sino como exterioridad del accidente (Foucault, 1978: 13). Zubiaur hace referencia al *Codex Calixtinus* del siglo XII, en el que el libro quinto, una guía para peregrinos a Santiago de Compostela, advierte, «if you saw them [the

⁶⁰ Foucault advierte que «the entire modern episteme [...] still serves as the positive ground of our knowledge, that which constituted man’s particular mode of being and the possibility of knowing him empirically» (Foucault, 2002: 385).

⁶¹ Manex Goyhenetche explica de esta manera los virajes históricos territoriales de esta época «la concreción de una periodización específica de la historia del País Vasco supone un arduo trabajo. Soule y Labort conocieron grandes cambios y conmociones de orden geopolítico durante los años 1449-1451. El trágico viraje de la historia del reino de Navarra data de 1512. La actual Baja Navarra fue dotada de una nueva personalidad institucional y administrativa a partir de los años 1512-1530. En los otros territorios, las rupturas decisivas, los grandes cambios, son detectados a partir del siglo XIV: 1332 en el caso de Álava (donación de la cofradía de Arriaga) y 1379 en el de Vizcaya (por derecho de sucesión, el rey de Castilla se convierte asimismo en señor de Vizcaya), sin olvidar las numerosas batallas que ilustraron el antagonismo secular entre Guipúzcoa y Navarra» (Goyhenetche, 2000: 9).

Navarrese] eating, you would take them for dogs or pigs in the very act of devouring; if you heard them speaking, you would be reminded of the barking of dogs. Their language is, in fact, completely barbarous» (Melczer, 1993: 94). Discurso medieval sobre la barbarie o gentilidad de la posición del sujeto vasco que se repite y remodela durante la Temprana Modernidad, por ejemplo desde la nueva España. En la *Apologética História Sumaria* de Fray Bartolomé de las Casas se lee: «los celtíberos, que fueron los aragoneses y navarros que procedieron de los celtas, partes de Francia, y finalmente, los vecinos y comarcanos del río Ebro, adoraban un dios cuyo nombre ignoraban» (de las Casas, 1967 [1550]: 624). Parto pues, desde una oposición entre Edad Media y Temprana Modernidad que no se sustenta y que vuelve a hacer evidente la necesidad de superar la conocida propuesta de Benedict Anderson. Estoy de acuerdo con que la morfología básica de la nación moderna se establece con la convergencia de la tecnología de la imprenta y el capitalismo sobre la conciencia de la diversidad del lenguaje humano (Anderson, 2000: 46), sin embargo, propongo, como he advertido en el capítulo anterior, que debe ser cuestionada la concepción de la nación como estructura horizontal auto-imaginada y autoconstruida.

Para ello, recupero la propuesta de Volóshinov. En este caso, utilizo su concepción de «palabra ajena» con el objetivo de poder rastrear una microfísica del poder que forma parte de la construcción de las diferentes posiciones modernas de sujeto vasco. Esta propuesta teórica nos permite tener en cuenta la destacada función que la palabra ajena ha poseído para la construcción de las formaciones sociales, «sin excepción alguna, de la creatividad ideológica, desde las formaciones políticas y sociales hasta la etiqueta de la vida cotidiana. A la palabra ajena le ha correspondido aportar luces, la cultura, la religión, la organización política» (Volóshinov, 2009: 120). La razón ajena, a modo de formación de discursos concebidos como no-propios pero

socializados, gramaticalizados en los discursos de una comunidad concreta, deja en evidencia los borrosos límites que se establecen entre las construcciones del yo y del otro, haciendo posible investigar la relación dinámica mutua que se instala entre aquello que el autor considera razonamiento ajeno y propio (Volóshinov, 2009: 183-186). En el contexto de la temprana modernidad, en el que se persiste en la búsqueda de la lengua original de la humanidad, se parte esta vez desde la legitimación de las lenguas vulgares y se articula sobre «una conciencia dualista, una visión jerárquica de la sociedad y una idea metafísica de la ciencia» (Hardt, 2005: 90). En ella, se puede apreciar cierta comprensión y reconsideración de aquello «bárbaro», como elemento de ordenación y definición de la realidad, que se extiende a través de las diferentes representaciones textuales, dentro y fuera de la metrópolis del Imperio español del siglo XVI; tanto en discursos castellanocentristas, como en el de los autores y apologistas vascos. La narración de los textos que asumen la visión del imperio reproduce la figura del bárbaro de forma conflictiva (para contestarlo y para consolidarlo) extendiéndola por las diferentes disciplinas del momento. Comenzando ya desde la *Grammatica* de Nebrija en 1492, donde se establecía la lengua civilizada como servidora del naciente imperio español (Zubiaur, 1990: 58; Bijuesca, 1998: 15) fundamentándose en las teorías del «Castellano Primitivo»⁶² hasta las representaciones literarias (tal y como se puede apreciar en los *Villancicos de la Asunción de 1685* de Sor Juana Inés, en los que «a los sayagueses, [...] vinculados a cierto tipo de literatura religiosa y en especial al villancico, pronto se unieron en concierto de *bárbaros* los gallegos, los vizcaínos, los moriscos y los guineos o negros creando una tradición que se extendió por lo menos hasta el siglo XVIII» (Bijuesca, 1998: 19); o como he advertido arriba, en el estudio que

⁶² La idea del «Castellano Primitivo» surgió a finales del XVI y afirmaba que el castellano era la madre del latín (Zubiaur, 1990, 72-75. Bijuesca, 1998: 17-18).

Bartolomé de las Casas realizó sobre las culturas de las Indias Occidentales. Walter Mignolo recuerda que la obra lascasiana distingue cuatro tipos de naciones bárbaras:

1) Una nación se considera «bárbara» cuando la conducta de un grupo humano es extraña o también puede ser feroz, desordenada y con signos de degeneración irracional y costumbres desorbitadas [...] 2) El segundo tipo de «bárbaro», o de gente «bárbara», es más específico. Es, en verdad, uno de los criterios fundamentales para caracterizar la «barbarie» [...]. Son «bárbaros», nos dice Las Casas, todos aquellos que carecen de «locución literal» que corresponda a su lenguaje [...]. El criterio empleado aquí por Las Casas se hace eco de la gran importancia que en el Renacimiento se le atribuyó a la letra escrita, a la gramática (Nebrija) y a la escritura alfabética. Pero no a toda escritura alfabética, sino a la griega, la latina y la de las lenguas vernáculas de la cristiandad católica, y protestante. [...] 3) El tercer tipo de «bárbaro» [...] aquellos que no saben gobernarse a sí mismos ni pueden ser gobernados definen este tercer tipo. [...] 4) Finalmente, el cuarto tipo de «bárbaro» o nación «bárbara» es aquel o son aquellas que «carecen» de la verdadera religión cristiana (Mignolo, 2003: 36-37)

Prestando atención tanto al corpus en euskera como al de los apologistas vascos, las actualizaciones correspondientes al periodo que recorre los siglos XVI y XVII muestran ininterrumpidamente la influencia directa de la palabra ajena y la necesidad de reformular el carácter de «bárbaro» impuesta por ésta. El apologista vasco Baltasar de Echave, parece responder a De las Casas, 150 años más tarde, también desde la Nueva España: «no consentimos que nos hubiesen tenido por gentiles, como a las demás naciones» (Echave, 1607: 65). Las referencias incorporadas al capítulo anterior

demuestran que la presencia de los discursos ajenos son constantes: si Etxepare y Axular emplean expresiones como «*las restantes naciones* creen que nada puede escribirse en dicha lengua» (Etxepare, 1995 [1545]: 137) y «el vascuence no sería tan escaso, corto y cerrado como cree el mundo» (Axular, 2006 [1643]: 20) [mis énfasis]; Arnaud Oihénart, en su *Notitia Utriusque Vasconiae*, recupera las siguientes palabras del historiador Paulo Mérula por medio de una mención,

sólo los Vizcaínos conservan hasta hoy su lenguaje *grosero* y *bárbaro* y que no recibe *elegancia*, y es muy diferente de los demás y el más antiguo de España, y común antiguamente de toda ella, según algunos lo sienten; y se dice que toda España usó de la lengua Vizcaína antes que en estas provincias entrasen las armas de los romanos (Oihénart, 1992 [1638]: 142)

Así pues, la diseminación y repetición de concepciones sobre el sujeto bárbaro que encontramos en las gramáticas, textos literarios, clasificaciones y narraciones históricas entre otros, que sirven para consolidar la posición del Sujeto imperialista castellanocentrista, se puede leer encarnada, en forma de palabra ajena, en los primeros textos clásicos de la literatura vasca. También Leizarraga, en la primera traducción al euskera del *Nuevo Testamento* de 1571, se ve en la necesidad de responder «estoy seguro de que *no somos tan salvajes* entre las demás naciones» (Leizarraga, 1979 [1571]: vi/verso).

Detener nuestro análisis en estas articulaciones de la palabra ajena hace posible que podamos complicar la comprensión de la relación dinámica entre dominante y dominado, y comprender las tensiones que existen entre los diferentes textos clásicos de la literatura vasca que acabo de mencionar. Vemos, antes de nada, que en la medida en

que la clasificación elaborada por los misioneros, historiadores y lingüistas del siglo XVI sobre la inteligencia de las civilizaciones, condicionada por la posesión de escritura alfabética (Mignolo, 2003: 39-61), se confunde con el logocentrismo. En otras palabras, la constante reproducción del discurso sobre un sujeto vasco bárbaro carente de locución literaria y que necesita ser cristianizado y gobernado (y que los autores vascos contestan de forma diversa), nos conduce al corazón de la historia de la metafísica que determina el ser en la presencia. Vuelvo a Derrida para recordar que el fundamento de la metafísica occidental –limitando el significado del ser a la presencia– se produce como dominación de una forma lingüística y que el fonocentrismo se confunde con la determinación histórica que otorga en general el valor de presencia al ser, y también con la concatenación temporal y del sistema que conlleva éste⁶³ (Derrida, 1971: 18-40). Propongo comprender, así, que el logocentrismo en torno al que se forman las discusiones sobre la capacidad o no de escribir que tiene la lengua vasca, se une a la determinación del ente presente en ser que poseen las diferentes posiciones de sujeto vasco y sus relaciones de dominación.

Cuando el apologista vasco y quien fuese Cronista Real de la monarquía católica⁶⁴ durante la Unión de Coronas, Esteban de Garibay, consolida como discurso

⁶³ En palabras de Derrida, «la metafísica occidental, como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística. Interrogar el origen de esta dominación no se reduce a hipostasiar un significado trascendental, sino a preguntar por lo que constituye nuestra historia y lo que ha producido a la trascendencia» (Derrida, 1971, 31). También Spivak, en su interpretación de la filosofía derrideana, hace referencia al carácter grafemático del logocentrismo, «Derrida, en su primera etapa, dedica mucho tiempo a definir la estructura grafemática. Utiliza tal palabra porque la escritura está fijada históricamente como estructura que funciona en ausencia de su origen, el emisor. Derrida señala que ningún código puede funcionar sin esta necesidad estructural. Por lo tanto, es imposible desde el punto de vista teórico privilegiar el habla a partir de la presencia del sujeto para sí mismo. Cualquier práctica basada en una teoría así llevará a conferir al acceso hegemónico a la autoafirmación del sujeto de la teoría al valor del sujeto como tal» (Spivak, 2010: 313).

⁶⁴ Como telón de fondo de este apartado de mi estudio utilizo la comprensión de «monarquía católica» que realiza Serge Gruzinski en su trabajo, «el conjunto que aquí nos interesa asocia cuatro continentes y constituye una configuración política que sus contemporáneos llamarían “monarquía católica” [...] la cuna de la primera economía-mundo [...] se singulariza también por el espacio planetario que la constituye. Demasiado fragmentado y disperso por el orbe para dejarse fácilmente abrazar [...]. El espacio de la monarquía se distingue ante todo por la circulación planetaria que se despliega en él y que, por la mezcla de los hombres, de las sociedades y de las civilizaciones, lo irriga» (Gruzinski, 2000: 45-

oficial del Imperio que «[c]omo Tubal enseñó a los suyos la ley de naturaleza, y les dio orden de buen vivir, y que la lengua de Cantabria, llamada ahora Bascongada, fue la primera de España, para cuya verificación se refieren razones notables» (1571: 76), realiza el mismo movimiento normalizador indicado ya por Baltasar de Echave, que negaba la gentilidad del sujeto Bascongado. Hablo de un discurso normalizador – desexotizador– en cuanto que sustituye la narración de una alteridad bárbara, por la inclusión de la posición del sujeto vasco en un tiempo crónológico universal (el de la monarquía católica) en forma de origen. Formación de un discurso normalizador que, sin embargo, sigue perpetuando relaciones jerárquicas de dominación. La expresión «pueblo sin escritura»,⁶⁵ al que las diferentes posiciones de sujeto vasco hacen frente en forma de palabra ajena, hace legible una situación que exige transitar en los intersticios de una posición de sujeto bárbaro y la posición del sujeto original de la historia.

Esto es, en estos intersticios se articula una estrategia de violencia epistémica decisiva de dominación, que el etnocentrismo imperialista y la clase letrada de apologistas vascos requieren. En el movimiento que pretende reemplazar la idea de *gens barbara* o *gens Basclorum impiorum* que he advertido en el *Codex Calixtinus* del siglo XII, nos encontramos con la formación de un sujeto vasco que Joseba Gabilondo (Gabilondo, 2012: 24) describe como una posición situada antes y fuera de la modernidad española, y al mismo tiempo, pieza imprescindible de esa misma modernidad: moderna y anti-moderna a la vez, un pasado que habita el presente. Un carácter de originalidad que conlleva para los letrados vascos obtener el estatus de

47). Y más adelante «La monarquía católica no es simplemente un conjunto político o dinástico, sino el marco en el seno del cual miles de seres deben aprender a vivir o a sobrevivir entre los continentes» (2010: 182).

⁶⁵ Derrida explica así su aproximación al concepto «pueblo sin escritura», «la expresión de “sociedad sin escritura” no correspondería entonces a ninguna realidad ni a ningún concepto. Esa expresión pertenece al onirismo etnocéntrico, que abusa del concepto vulgar, es decir etnocéntrico, de la escritura. El desprecio por la escritura, señalemos al pasar, se acomoda muy bien a ese etnocentrismo. Allí no hay sino una paradoja aparente, una de esas contradicciones donde se profiere y se cumple un deseo perfectamente coherente» (Derrida, 1971, 144).

hidalgo y cristiano viejo de forma automática con el consecuente acceso a la burocracia real, posibilidad de viajar a la Nueva España, y legitimidad de defender derechos económicos y políticos –haciendo uso de la Inquisición– (Gabilondo, 2012: 15-16). La ansiedad por defender la posibilidad de una escritura en lengua vascongada se sitúa en la intersección de una necesidad política de la clase letrada para obtener los privilegios disponibles dentro de la monarquía católica como proyecto de dominación planetaria. La posibilidad de la escritura se cruza con el discurso de la pureza de una lengua hablada primera.

Las huellas textuales de Axular y Oihénart, que hemos mencionado más arriba, perpetúan mediante una repetición diferente de aquella proposición de la clase letrada, la relación conflictiva que la lengua vasca presenta con la dualidad habla-escritura. El primero advierte que: «puesto que el euskera y las demás lenguas son distintas [...] parece que todas las demás lenguas e idiomas comunes se han mezclado. Pero el euskera está en su pureza inicial» (Axular, 2006 [1643]: 20). Oihénart, por su parte, defiende que,

el mismo Marineo y Garibay creen que en toda España no se habló en lo pasado otra lengua que la de los vascos, o Cántabros, como ellos la llaman [...]. Lo mismo sostuvieron Alfonso Venero [...], Paulo Mérula [...] cuyas palabras, que son elegantes y dignas de tan gran escritor (exceptuando aquello que dice, que es una lengua bárbara, y que no admite cultura, siendo así que el no la poseía) (Oihénart, 1992 [1638]: 142)

Los textos vuelven a insertar la construcción del sujeto vasco en una economía logocentrista. La relación con respecto al discurso identificado como ajeno por los

mismos autores, en el que el concepto de soberanía de la modernidad temprana (durante la formación de nuestra modernidad), confluye con los discursos imperialistas de la monarquía católica. Las propuestas de Axular y Oihénart parten desde la reformulación de la violencia epistémica que les niega el acceso a la escritura. Y en ese movimiento contradicen una palabra ajena que les concede el lugar de bárbaros, para ocupar el espacio del origen universal del imperio: un pasado que habita el presente; una alteridad por otra. Para comprender dicha diferencia, debemos atender a dos grandes movimientos que establecen las coordenadas fundamentales para la diseminación de una microfísica del poder, que a su vez, se fundamenta sobre la oposición habla-escritura y la asimilación (-repetición) de la razón ajena. Una economía de exclusión que no funciona sino como inclusión necesaria, esto es, como elemento fundamental de la estructuración del mismo discurso imperialista.

Primero, referimos al Concilio de Trento (1545-1563). Ana Toledo plantea que, después del concilio de Trento, será indispensable para la Contrarreforma expandirse; y la necesidad será mayor cuando el calvinismo y el paganismo atrajo a tantos vascos monolingües. Pero la Contrarreforma, tanto en el concilio de Trento como después, cuida con mucha prudencia qué lengua se usa para tratar los temas de la iglesia, y en cambio el latín para temas de índole superior (Toledo, 2006: 646)

Así, la Contrarreforma defendió y fomentó los libros de la iglesia en euskera, impulsó su creación y estableció un tipo de literatura. La defensa de la escritura de la lengua vascongada se presenta en íntima relación con su instrumentalización y la capacidad de caracterizar una identidad vasca esencialmente religiosa católica. En segundo lugar, se

encuentra la producción discursiva de la clase letrada vasca y su postura política clientelista (Bijuesca, 2008: 20) que he comenzado a apuntar más arriba. La relación y acceso a las jerarquías del imperio español de los apologistas vascos condicionan tanto la lengua con la que se crean los textos (ya no el vascuence, sino el castellano), como la perspectiva que asumirán sus discursos (la de monarquía católica imperial). A Baltasar de Echave y Esteban de Garibay,⁶⁶ se les unen autores como el Bachiller Juan Martínez de Zaldibia,⁶⁷ y el Licenciado Andrés de Poza,⁶⁸ consolidando un posicionamiento entre el vascocantabrisismo y el vascoiberismo basado en el tubalismo. Esto es un pensamiento sobre el «vasco primitivo» que acompaña al Imperio ibérico afirmando su antigüedad en el origen del lenguaje, y así argumentando que el euskera era la primera lengua no corrompida de España: una de las setenta y dos lenguas bíblicas (Zubiaur, 1990: 81-100; 103-132; 240-276). Estas lógicas de subjetivación se verán diseminadas como parte del movimiento dominante en el pensamiento lingüístico y filosófico europeo y representados en un proceso de multiplicación de discursos. Así pues, vemos que además del texto de Oihénart al que ya he hecho referencia, dicha proliferación de discursos es mantenida durante el siglo XVII, por la mano de la clase letrada en el poder tanto en el reino español como en el francés, con escritores como Rafael Mikoleta (Bijuesca, 2008: 20) y su *Modo Breve de Aprender la Lengua Vizcaína*, Voltaire con *L'Interpret ou traduction du françois, espagnol et basque*, estableciendo un vascoiberismo que sigue el modelo lingüístico grecolatino (Gomez, 2008:2). Junto con ellos, las élites eclesiásticas consolidan las propuestas religiosas del Concilio de Trento. A Axular, rector de Sara –con Guero– le siguen Juan Tartas, cura de Zuberoa y rector de

⁶⁶ Autor de obras como *Compendio historial. Los cuarenta libros de las crónicas y universal historia de todos los reynos de España*; *Memorias de Garibay*, tomo VII del *Memorial Histórico Español*; *Ilustraciones genealógicas de los linajes bascongados*; y *Grandezas de España*.

⁶⁷ Autor de la obra *Suma de las cosas Cantábricas y Guipuzcoanas* 1564.

⁶⁸ Escritor de obras como *Hydrografía, la más curiosa que hasta aquí ha salido, en que de más de un derrotero general, se enseña la navegación por altura y derrota, y la del Este-Oeste: con la Graduación de los puertos, y la navegación al Catayo por vías diferentes* de 1585, y *De la antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la Cantabria* de 1589.

Arue –con *Onsa hilceco bidia*–; Joannes Haraneder, rector de San Juan de Luz –con *Gudu izpirituala*–; o Agustín Kardaberaz –con *Eusqueraren berri onac*– representando como única posible la posición de sujeto vasco buen cristiano desde su origen y nacimiento. En resumen, ésta es la radiografía de la asunción de un yo vasco «casi-en-sí-mismado», en cuanto que no puede dejar de reproducir los discursos imperiales en forma de repetición diferenciada de la palabra ajena y la privación estratégica de la escritura. No se contesta la violencia epistémica de la monarquía católica imperial, si no es para consolidarla, perpetuarla y diseminarla.

En este momento, es necesario advertir que el análisis que estoy realizando está dejando ver que el discurso letrado y clientelista vasco se soporta sobre dos silenciamientos que resultan ya demasiado clamorosos. Por un lado, la insistencia del Trento contrareformista hace que dirijamos la mirada al planteamiento lingüístico de un Reino de Navarra protestante. Por el otro, la necesidad de privilegios que presenta la clase minoritaria de apologistas vascos evidencia una mayoría de la población trabajadora monolingüe carente de cualquiera de dichos privilegios, a los que precisamente, las catequesis de Axular y otros estaban dirigidas. Cuando, por ejemplo, Baltasar de Echave advierte que para conseguir la hidalguía universal «basta sacar ejecutoria en Granada» excluye de su discurso a la mayoría de la población que no puede llegar-comunicarse con Granada. El problema es el de la doble significación de la palabra representar, en el que la «creación de una imagen» universalizadora y homogénea del sujeto vasco, no conlleva «hablar por» las diferentes posiciones de sujeto que abarca el significante «vascongado». En otra órbita de los silencios de representación se sitúa la producción textual en euskera elaborada bajo unas condiciones de existencia protestante.⁶⁹ Estudios recientes sobre *Linguae Vasconum*

⁶⁹ En su interesantísimo trabajo, Aurelia Arcocha-Scarcia advierte que «el análisis del escudo de armas dejó en evidencia que *Linguae Vasconum Primitia* era del calvinista Louis Iere Bourbon Condé (1530-

Primitiae de Etxepare y la traducción del Nuevo Testamento al euskera de Leizarraga, realizados por Aurelia Arcocha-Scarcia (2008: 40, 63) y Beñat Oyharçabal⁷⁰ (2008: 507), apuntan a la necesidad de pensar ambas obras de manera conjunta y partiendo de las concepciones reformistas del momento. Desde este punto de partida, propongo que esta otra clase letrada recorre los reinados de Marguerite de Navarre y su hija Jeanne d'Albret⁷¹ (Arcocha-Scarcia, 2008: 62), retomando el debate sobre la escritura que se hace legible en forma de discurso ajeno. Es en esta otra articulación ideológica protestante donde se hace comprensible la diferencia de sus discursos con respecto a los de los apologistas. Como ya hemos visto, la palabra ajena se hace legible en Etxepare: «*las restantes naciones creen que nada puede escribirse*» (Etxepare, 1995 [1545]: 137); y en Leizarraga: «estoy seguro de que *no somos tan salvajes* entre las demás naciones» (Leizarraga, 1979 [1571]: vi/verso). Sin embargo, proponen una solución diferente: quieren adueñarse de esa misma axiomática del imperialismo, en lugar de situarse bajo ella. Etxepare y Leizarraga, desde el adentro de un planteamiento logocentrista, proponen apropiarse de la escritura por medio de la imprenta, con el objetivo de articular un discurso propio afirmativo en la reestructuración de las soberanías de la modernidad temprana. Etxepare lo deja claro: «Todas las demás [lenguas] han alcanzado | su grado máximo | ahora ella va a remontar | por encima de todas | ¡Euskera!» (Etxepare, 1995 [1545]: 173). Se pierden las referencias a la pureza y

1569). [armarriaren analisiak agertu zuen *LVP* Louis Iere Bourbon Condé (1530-1569) kalbindarrarena izan zela, haren liburutegietarik batean izan zela]» (Arcocha-Scarcia, 2008: 40)

⁷⁰ «Se puede apreciar la influencia de ideas reformistas en algunas [coplas de *Linguae Vasconum Primitiae*]. Por ejemplo, es de subrayar que en las coplas de Echpeare si bien el infierno y el paraíso, la condena y la salvación, se mencionan de forma elaborada, la noción del purgatorio no aparece en ningún lado (y por lo tanto tampoco la palabra misma) [...]. En el siglo XVI los reformistas vieron con malos ojos el concepto, y los protestantes lo desaprobaron y rechazaron de forma absoluta [Idea erreformazaleen eragina suma daiteke halere batzuetan. Ohargarria da, adibidez, azken judizioa, infernua eta parabisua, damnazioa eta salbamendua, aski luzeki aipaturik ere, nehon purgatorioaren nozioa (eta beraz ez hitza bera ere) ez dela agertzen Echepereren kopletan [...]. XVI. mendean, ordea, erreformazaleek gaizki ikusi zuten nozioa, eta higanotek osoki gaitzetsi eta arbuiatu zuten]» (Oyharçabal, 2008: 507)

⁷¹ La primera, Marguerite de Navarre fue reformista no cismática, mientras que la segunda, Jeanne d'Albret, se situaba en una posición más radicalizada y cercana al calvinismo.

antigüedad esenciales del sujeto vasco que hemos podido ver en Axular, Oihénart o Garibay, para pensar la escritura como herramienta ideológica principal. Este proyecto político protestante ahogado por las políticas unificadoras, centralizadoras y contrareformistas, que Enrique III asume una vez se convierte en Enrique IV de Francia en 1589 (Goyhenetche, 2000: 94, 109), y silenciado por la clase letrada vasca de la monarquía católica, nos sitúa en el corazón de las divergencias performativas que derivan de asumir el euskera como objeto de enunciación (éste es el caso de los apologistas vascos que toman parte del engranaje de la monarquía católica) y utilizarla como herramienta de enunciación (ésta es la perspectiva que ofrece la clase letrada protestante).

Para poder aproximarme de forma crítica a la posición discursiva de los apologistas vascos, que terminó por dominar y ser diseminada, propongo llevar a cabo un ejercicio de traducción del concepto de «mímica» propuesto por Bhabha. De este modo, pretendo que dicho concepto teórico responda a las contingencias de mi objeto de estudio, junto con la apropiación del planteamiento sobre la domesticación del informante nativo de Spivak que he realizado en el primer capítulo. La mímica como compromiso irónico que supone el deseo por una alteridad reformada y reconocible. Pensar la imposición de la diferencia de un sujeto que es casi igual pero nunca suficiente (Bhabha, 2008: 122), puede ayudar a explicar el movimiento normalizador que se realizó desde la posición de sujeto bárbaro al de sujeto originario vasco que he advertido como actualización discursiva de la temprana modernidad. Las similitudes entre los debates sobre la clasificación de los bárbaros, la posible (o no) gentilidad de las poblaciones de las Indias Occidentales y las representaciones del sujeto vasco católico primigenio de la Contrarreforma hacen economías de sujeción mundializadas de una monarquía católica que se presenta y comprende como universal. Garibay,

Axular, Echave y Oihénart (como los demás apologistas) son interpelados por dicho aparato de dominación, y responden en consecuencia: la posición de sujeto vasco dominante se representa como aquel que está en el camino de adquirir la escritura (que siempre estará en camino) y que todavía es poseedor de un lenguaje puro, particular; conservador de cierta esencia casi-bárbara casi-civilizada que debe ser reformada y mantenida al mismo tiempo. Sujetos parciales que siguen la lógica del informante nativo domesticado desde el momento en que el mismo «casi-sí-mismo» vasco forma parte de la narración de su propia sujeción. Una violencia epistémica imperial que se sustenta sobre la oposición habla/escritura y mantiene el discurso religioso imperialista. No estoy hablando, pues, de una dialéctica negativa como lo hiciera, por ejemplo, la negritud,⁷² donde los autores participan en las representaciones colonialistas de la construcción del otro, adecuando para sí los mismos argumentos que desde el poder se crean y estigmatizan sobre ellos mismos, los colonizados. Las reformulaciones de las narraciones sobre el barbarismo vasco no se hacen mirando *hacia* la propia subjetividad representada, sino con el objetivo de conseguir ciertos privilegios *desde* el poder imperialista. Es así como lo bárbaro se convierte en antiguo, y el «habla de perros» en lengua bíblica. Dentro de esta otra dialéctica de normalización, la imaginería del imperio se crea por duplicado. Primero, la civilización imperial se justifica a sí misma mediante las representaciones castellanocentristas que dibujan la alteridad bárbara como negación absoluta, haciendo posible así la bondad, la decencia o la civilidad del sujeto imperial (Hardt, Negri, 2005: 146). En segundo lugar, el letrado vasco, en tanto que alteridad que habita el pasado, se imagina a sí mismo como origen y justificación de ese

⁷² Así lo explican Hardt y Negri, «la mayoría de las veces, la dialéctica negativa fue concebida en términos culturales, como, por ejemplo, el proyecto de la negritud, el intento de descubrir la esencia negra o revelar el alma negra. De acuerdo con esta lógica, la respuesta a las representaciones colonialistas debe implicar la creación de representaciones recíprocas y simétricas. Aún cuando la negritud de los colonizados sea reconocida como un producto y una falsificación construida en el imaginario colonial, ese reconocimiento no la niega ni la disipa, sino que la afirma ¡como esencia!» (Hardt, Negri, 2005: 149).

mismo imperio. En última instancia, el discurso apologista, gracias a la posición que ocupa con respecto a la escritura, afianza la economía metafísica de opuestos jerárquicos que consolidan la axiomática imperial. En otras palabras, la aceptación de la verdad del sujeto vasco casi-sí-mismo (pero siempre pasado) no supone más que el establecimiento del sujeto imperialista. Al fin y al cabo, nos encontramos ante la imposibilidad de articular una posición propia para el sujeto vasco, explicando así, el silenciamiento de las posiciones de los trabajadores y de los protestantes. En los siguientes apartados del presente capítulo, rastrearé este movimiento de sujeción y la posibilidad de considerarlo como precursor oscuro que se forma y mantiene en la temprana modernidad sobre la relación escritura-habla. Es decir, propongo que la apropiación del discurso (imposible) del informante nativo condiciona la construcción performativa de la posición hegemónica del sujeto vasco en la repetición-diferencia de toda huella simulacro, actualizada en los espacios de la modernidad.

2. Revolución Francesa y formación del Estado burgués

¿Qué ocurre con las articulaciones de la posición hegemónica del sujeto vasco durante el proceso de transformación que se desencadena con la copiabilidad de los modelos de Estado-nación de Estados Unidos y Francia, y la conversión de los Imperios en Estados-nación oficiales? En los textos anteriores, hemos podido apreciar las primeras producciones textuales de la temprana modernidad que tienen como objetivo dominar la idea de la inmanencia vasca, estableciendo una relación de tensa ambivalencia con respecto los dualismos absolutos previos. A partir de este momento, Negri y Hardt advierten que, junto con ese proceso de estatalización, los dualismos ontológicos comienzan a ser reemplazados por dualismos funcionales donde se procura

resolver la crisis de la modernidad, sometiendo todo movimiento de auto-articulación a un orden preconstituido. De la misma manera que el concepto hegemónico de modernidad europea se sustenta sobre dicha transición ideológica (Hardt, Negri, 2005: 98-99), podemos decir que la construcción de la identidad hegemónica vasca se construye elaborando y consolidando la narración de la parcialidad del sujeto como posición propia, asumiendo la función de sustentar la posición privilegiada de la clase letrada vasca y, con ella, la identidad hegemónica imperial. Incorporará, eso sí, las tendencias filosóficas del momento. Joseba Gabilondo nos recuerda que el grupo de ilustrados vascos llamados «Caballeritos de Azcoitia», a través del «Seminario de Vergara» o la «Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País», lograron materializar la singularidad vasca de finales del XVIII y principios del XIX. La ilustración vasca hizo uso de su posición diferenciada con respecto a la España católica cultivando una lengua, que, a pesar de no ser ilustrada, podía ser definida como natural siguiendo la filosofía de Rousseau (Gabilondo, 1999: 11). Este es el mismo contexto de formación del modelo de máquina estatal moderna, que el proceso de centralización que la monarquía absolutista tuvo que seguir siendo desarrollado por la primera Revolución Francesa, y finalmente perfeccionada por Napoleón (Marx, 1977: 142). Al mismo tiempo, la territorialidad definida lingüísticamente por los apologistas en el siglo XVI se limita en la estrategia geopolítica de los Caballeritos a tres de las provincias peninsulares: Bizkaia, Gipuzkoa y Araba. El conocido enunciado «no pueden representarse, sino que tienen que ser representados» (1977: 145) que Marx utilizó a la hora de comprender la imposibilidad de los campesinos parcelarios para hacer valer su intereses en su propio nombre, adquiere una significación, si cabe, más compleja, en el caso de la geopolítica vasca instalada dentro del Estado francés. Esto es, el modelo de máquina para la creación del Estado-nación francés produce una subalternidad sin voz,

en la que la apropiación hegemónica de su representación es asumida por la clase letrada del territorio geopolítico oficial español. La imposibilidad de representar la posición de cualquier sujeto vasco en la Asamblea Nacional como posición propia dentro del mismo territorio oficial francés⁷³ se puede apreciar, por ejemplo mediante su política lingüística. El informe del abad Gregoire para la Convención Nacional lo deja claro: sólo el francés como lengua nacional. El francés se naturaliza como única lengua que establece el bienestar social y la hermandad; como portadora de la verdad e indispensable para perfeccionar el sistema económico. Por el contrario, es necesario destruir los *patois* (Apalategui, 1997: 12-13; Agirreazkuenaga, 2003: 830). Es precisamente con la imposición de la estructura del Estado-nación del siglo XVIII y la naturalización de la geopolítica de los imperios, cuando el silenciamiento del sujeto vasco que habita el estado francés y la hegemonización de las clases burguesas que habitan el estado español se intensifican y consolidan.

Las continuidades discursivas son evidentes. Antes de la fundación del Seminario de Vergara y la Revolución Francesa, la obra *El Imposible Vencido. El Arte de la Lengua Vascongada* (1729) de Manuel de Larramendi, sigue flejando casi de forma inalterada las posiciones de Axular y Garibay,

Desacreditaban el vascuence de lengua inculta, *bárbara*, incapaz de arte y primor

[...] Pero ahora queda desmentida esta vulgaridad con la demostración que hace

V.S.I. de que es la lengua más culta, elegante y armoniosa. Otras lenguas tuvieron

⁷³ Manex Goyhenetche explica así la división departamental francesa y su influencia en articulación de una subjetividad vasca: «la historiografía ha puesto a menudo de relieve la importancia de las intervenciones de los hermanos Garat y de otros diputados del País Vasco en la Asamblea Nacional. Pero si se examinan los registros de deliberaciones de las asambleas locales, se impone una evidencia: esta cuestión suscitó un gran movimiento de opinión en el país, provocó una gran decepción, constituyó incluso un hito en la historia de la Revolución del País Vasco. Queda claro que más allá de la intervención de los diputados del País vasco en la Asamblea Nacional, la opinión pública vasca favorable hasta entonces al proceso revolucionario, como se ha visto, vivió la imposición del nuevo reparto departamental como un grave atentado a sus aspiraciones profundas» (Gothenetche, 2004: 181).

sus niñeces, imperfecciones y rudezas de que aun no han podido eximirse [...] el vascuence siempre fue lengua adulta y perfecta, como sugerida en fin del mismo Dios en la división de las lenguas y una de las setenta y dos primitivas y matrices (Larramendi, 1853 [1729]: xix)

Otra vez nos encontramos ante la asunción de la barbaridad vasca en forma de palabra ajena y su reformulación religiosa, que hace que la posición del sujeto parcial que afianza forme parte de la violencia epistémica sostenida sobre la oposición habla/escritura. Cuando Antonio Astorgano advierte que «los filólogos que defendieron el eusquera como lengua primitiva durante las décadas finales del XVIII ayudaron a consolidar la estructura provincial y las relaciones entre las tres provincias vascongadas y la Corona, siempre en el marco de la monarquía católica hispana» (2003: 394), nos sitúa ante el precursor oscuro que condiciona la articulación espacial de la posición del sujeto vasco en su repetición y diferencia. Un discurso hegemónico que vuelve a establecer una alteridad normalizadora, casi-en-sí-mismada desde el clientelismo: la identidad vasca hegemónica vuelve a dejar de representarse a sí misma para construir el imperio en su origen. Resulta la inclusión de una exclusión que trabaja como fundamento del discurso imperialista.

Una vez el modelo maquinal del Estado-nación europeo comienza a establecerse, bajo el mecenazgo y la protección de los Caballeritos así como el movimiento fuerista, nos encontramos con los textos filológicos y filosóficos de Pablo Astarloa, *–Apología de la lengua bascongada* (1803) y *Discursos filosóficos* (1883)– y la producción literaria de Juan Antonio Moguel *–Peru Abarca* (1802, 1881)–. Dichos autores,⁷⁴ en estrecha relación con Lorenzo Hervás, reestablecen el frente apologista vasco

⁷⁴ Junto con estos, en el siglo XIX se publicaron textos como *Misioco canta santuac* (Canciones santas de la misión, 1803) de Pero Antonio Añibarro; y *Eleisaco zazpi Sacramentuben Icasiquizunac* (Enseñanzas de los siete sacramentos de la iglesia, 1819) de Fray Bartolomé de Santa Teresa, entre otros.

enfrentándose a la propuesta castellanocentrista de la Real Academia de la Historia, dirigida por José Antonio Conde⁷⁵ (Astorgano, 2003: 353, 370, 403). Esta hostilidad fue representada en la prensa del momento⁷⁶ (Del Amo, 1999: 608) y donde los textos de Astarloa completan el pensamiento vasco-iberista anterior al recuperar las ideas rousseauianas del hombre primitivo (Astorgano, Astorgano 2003: 356), y articulan su propuesta partiendo de la filosofía sensualista de De Brosses o Court Gébélín en su explicación de dicha antigüedad y origen (Gomez, 2005: 127). Esto es, Astarloa se incluye a sí mismo en la tradición de los escritores apologistas de la lengua vasca: «antes de esta época Oienart, Arriet, Moret, Echave, y particularmente el laborioso Larramendi» (1803: v). Desde el principio, articula su discurso dándole forma de réplica al trabajo de «Don Joaquin de Tragia, digno miembro que fue de la Real Academia Española de Historia», quien «propone varias dificultades contra la notoria antigüedad de la lengua Bascongada» (1803: 1). Y la respuesta a la palabra ajena se estructura, otra vez, sobre la oposición habla-escritura: «la lengua Bascongada no puede ser producción puramente casual é invención de los Bascones, sin letras, sin escritura, según el sabio Aragonés, sin motivo alguno para la invención» (1803: 4). A esto responde que la lengua vasca es «una lengua formada en la más remota antigüedad [...] el autor del Bascuence no puede ser otro en su concepto que el mismo Dios» (1803: 267-268).

La diferencia significativa en el caso de la repetición del discurso de Astarloa la encontramos en la reformulación que sufren las ciencias sociales en la Europa del siglo XIX. Es la transformación y emergencia durante este siglo de nuevas ramas del conocimiento (todas pertenecientes al estudio de la naturaleza, de la vida, del ser

⁷⁵ Quienes defendían que la escritura había llegado de la mano de los fenicios (Del Amo, 1999: 604; Astorgano, 2003: 352).

⁷⁶ Así lo explica Carlota del Amo: «[h]emos delimitado la polémica sobre el vascoiberismo al año 1806 aunque en los años anteriores también hubo debates en la prensa sobre este tema. Los periódicos que intervienen en este momento son *El Memorial Literario* y *El Diario de Madrid*, ya que en ellos se publican las versiones de los partidarios y detractores del vascoiberismo, y *La Minerva*, donde encontramos las claves de dicho debate» (Del Amo, 1999: 603).

humano en colectividad) y la división de las denominadas «ciencias naturales» y «las artes y las letras» lo que condiciona (Wallerstein, 1996: 7-10; Mazuzawa, 2012: 14) esta diferencia en la representación del discurso filológico-científico de Astarloa. En otras palabras, es el trabajo de «juicio comparativo de cuantas lenguas vivas y muertas» (1803: v) lo que hace que descubra en la lengua «una tabla social de la ley; un libro abierto de la moral» (1803: xi), situándole a sí mismo en el punto de sutura de los discursos de Hervás⁷⁷ y Humboldt (de quien el autor vasco fue informador). Esto es, nos topamos con la gramática y la filología comparada no sólo como fuente de conocimiento de las lenguas, sino también de las esencias de las naciones, civilizadas y bárbaras. Tal y como advierte Hervás, «el método y los medios que he tenido para formar la distinción, graduación y clasificación de las naciones [...] consisten [...] principalmente del artificio gramatical de ellas» (1800: 23); de forma similar Humboldt propone que

[t]he *comparative study of languages*, the exact establishment of the manifold ways in which innumerable peoples resolve the same task of language formation that is laid upon them as men, loses all higher interest if it does not cleave to the point at which language is connected with the shaping of the *nation's mental power*. (1899: 21)

Desde este momento, la obra de Astarloa hace posible leer, como explicaré más adelante, que la formación de las nuevas disciplinas científicas como la economía, sociología, la ciencia de la religión, antropología o la filología comparada se encuentran en el proceso de dividir la geopolítica global epistemológicamente. En el espacio de

⁷⁷ Astarloa hace referencia directa a la obra de Hervás al mencionar «las innumerables lenguas de que tratan los cinco tomos del sabio Hervás» (1803: xxiii).

«las artes y las letras» se hace presente, otra vez, una concepción de la lengua articuladora de la moral social de una nación. En *El Doctor Peru Abarca, Catedrático de la lengua Vascongada en la Universidad de Basarte ó Dialogos entre un rústico solitario Bascongado y un barbero callejero llamado Maisu Juan*, escrito por Juan Antonio Moguel en 1802 y cuya publicación fue retrasada hasta 1881, se lee que la descripción del vasco «verdadero» se fundamenta, una vez más, en la oposición habla-escritura. Peru Abarca no necesita más que su memoria y la presencia de los sonidos para dominar la lengua; por otra parte, el papel y el tintero de Maisu Juan, representantes de la escritura, serán despreciados: «tome V. la pluma y con esa tinta (lit. agua negra) que V. tiene, escribanos junto a los demás en ese papel (lit. trapo blanco)” (Moguel, 1899 [1881]: 17-19). Este gesto descriptivo, que no puede dejar de ser performativo,⁷⁸ me vuelve a situar frente a la interpelación y sujeción del vasco religioso, mantenido más allá de la Contrarreforma, y en estrecha relación con la formación de los nuevos estados. Lo que resulta destacable en el siglo XIX es que se hace posible explicar (sin duda, performativamente) el casi-sí-mismo vasco, sin necesidad de la palabra ajena. La violencia epistémica, ahora, se asume como natural. La concesión de un lugar secundario a la escritura y la defensa de la relación con el lenguaje fonético oral (que muestra en la presencia la posición de sujeto vasco) supone, al final, la defensa de la falta esencial de capacidad propia para la escritura. La oposición habla-escritura, más que nunca, «aparece como una cuestión moral. Lo que arriesga es la moralidad, tanto en el sentido de la oposición entre el bien y el mal, lo bueno y lo malo, como en el sentido de las costumbres, de la moralidad pública y el decoro social» (Derrida, 2007: 108). La mezquina moral de Maisu Juan aparecerá asociada a la maldad de la escritura, mientras que la construcción del vasco honrado y

⁷⁸ Spivak explica así el carácter indefectiblemente performativo de las descripciones: «este gesto aparentemente descriptivo es, ¡ay!, performativo: la cosa se hace con palabras; la cultura es la explicación cultural» (Spivak, 2010: 326).

correcto deriva de la propia oralidad de la lengua vasca. La performatividad del texto condena la presencia del ser a su dominación.

3. Imperios francés e inglés, entre el Conservadurismo y el Socialismo

Se va haciendo visible que, de forma más o menos estratégica (más o menos subordinante), es el propio sujeto vasco, junto con los imperios convertidos en Estado, quien ocupa la posición de agente que hace posible la misma estructura del poder que lo domina. Partiendo de ese modelo de Estado nación independiente, que ya durante la segunda mitad del siglo XIX queda disponible para ser pirateado, articulaciones imperiales como la española y la francesa, por un lado, consiguen estirar la estrecha piel de sus nacionalismos oficiales sobre los gigantescos cuerpos de los imperios, en un proceso según el cual el poder dinástico se retiene y se naturaliza sobre los enormes cuerpos políglotas acumulados hasta el momento. Por otro lado, comienza a hacerse evidente la transformación gradual de la relación entre estado y sistema de producción capitalista, cuando el primero comienza a perder su poder de intervención en la administración del capital social, debido a la amenaza que las crisis comenzaban a constituir para el desarrollo del capital (Anderson, 2000: 81-86; Negri y Hardt, 2005: 328-329). En este momento, la microfísica del poder que se hace legible, y el movimiento de repetición y diferencia en el que la posición del sujeto vasco hegemónico se actualiza, no pueden comprenderse sin tener en cuenta la transformación y redefinición de las diferentes áreas de conocimiento que acabo de advertir en referencia a la obra de Astarloa: sus reformulaciones geopolíticas y económicas, junto con el proceso de secularización occidental.

Tal y como advierte Wallerstein, las nuevas ciencias sociales, en su emulación de la cientificidad de las ciencias naturales, representan de forma triangular el *nomos* de la ideología liberal del siglo XIX, haciendo posible comprender, a través de ellas, la moderna sociedad Europea. La ciencia política estudia el ámbito del poder y del estado; la economía analiza el mercado; la sociología se dedica a comprender la sociedad civil; mientras que la historia se establece por primera vez como disciplina científica. La violencia epistémica que conlleva dicha división de saberes, y su entrecruzamiento con el poder, comienza a hacerse evidente, sin embargo, al comprender que aquellas regiones «no-modernas» y/o «no-Europeas» debían ser investigadas a través de dos disciplinas adicionales: la antropología y el Orientalismo (Masuzawa, 2012: 15-21; Wallerstein, 1996: 14). Por un lado, Masuzawa se refiere de la siguiente manera a la subdivisión de la antropología: «if the society in question was small and “tribal” in its scale and *lacked of technology of writing*, it would be an object of study of anthropology»⁷⁹ [el énfasis es mío] (2012: 15). En segundo lugar, debemos pensar la Historia como lugar de expresión del conocimiento imperialista, ya que como advierte Mignolo, «los “pueblos sin historia” se situaban en un tiempo “anterior” al “presente”. Los pueblos con historia podían escribir la historia de aquellos que carecían de ella» (2003: 61). Y por último, la fundamental religiosidad que se presupone de los objetos de la antropología y el orientalismo⁸⁰ trabaja como base del discurso moderno de la razón y la secularización. Estas formaciones disciplinarias y discursivas nos vuelven a situar en la repetición de la división jerárquica logocentrista como tecnología de poder, que conforma la posición del sujeto vasco dentro de renovados esquemas de antigüedad y

⁷⁹ Masuzawa sigue haciendo referencia al Orientalismo, «if on the other hand, the society happened to be large-scale, regionally dominant kingdom or empire and had a long and illustrious written tradition, it would fall under the aegis of Orientalism (Masuzawa, 2012: 15).

⁸⁰ Según Masuzawa, «non-Europeans, Europeans of the premodern past, and among their own contemporary neighbors, the uncivilized and uneducated bucolic populace as well as the superstitious urban poor, all of whom were something of “savages within”»(Masuzawa, 2012: 19).

barbarie, incluyéndola en un proceso de comparación sistemática que deriva en una catalogación genérica de tribu premoderna encarnada en prácticas religiosas y antiguos sistemas de pensamiento prelógico. Gabilondo nos recuerda que fue mediante la antropología (con estudios de Paul Broca y Anders Retzius)⁸¹ que, en la segunda mitad del siglo XIX, cierta identidad vasca fue narrada desde la academia europea a partir de una contradicción racial: al mismo tiempo alteridad, en la exterioridad oriental; y otredad interior, resistente a la modernidad europea (Gabilondo, 2012: 16). En este contexto, debemos volver a la filología comparada como disciplina fundamental que consolida, atraviesa y entrelaza, en su división simbólica, las nuevas ciencias sociales. Su relación con los tres ejes que acabo de mencionar (moderno/posmoderno, presente/pasado, secular/religioso) hace que pueda proseguir con el análisis de las huellas de la palabra ajena en los textos que articulan un (casi)-sí-mismo vasco.

Las propuestas de destacados filólogos como Max Müller y el ya mencionado Wilhelm von Humboldt reflejan de forma clara la transferencia de planteamientos y discursos que ocurre entre las diferentes disciplinas. El hecho de que el mismo Müller se encuentre entre los fundadores de la «Ciencia de la Religión», trasladando el método científico del ámbito de la lengua al de la religión⁸² no hace más que enfatizar la violencia que deriva de la clasificación científica de las lenguas en dos grandes familias: por un lado, las lenguas indoeuropeas o arias (con el sánscrito como origen, y sus hermanas occidentales, el griego y el latín, como lenguas de civilización); y por el otro, las lenguas semíticas (con las árabes y el hebreo como lenguas del Corán y el Viejo

⁸¹ Gabilondo habla de la siguiente manera tanto de Merimée como de Retzius y Broca: «in short, even the Basque subject, although truly European and white, must be killed off, so that the entire Spanish field (Basque and Oriental) is turned into an object of Orientalist study [...] When anthropology organizes colonial subjects as exterior racial others that, in their racial difference, reflect back on Europe's newly acquired whiteness, the Basques become the only "native savages" inside Europe who are at the same time white [...]. Basques become "European colonial subjects": a racial contradiction in terms» (Gabilondo, 2008: 151-153).

⁸² Es Masuzawa quien nos recuerda que fue Müller quien en 1870 dio la conocida conferencia titulada «Introduction to the science of religion» (Masuzawa, 2012: 24).

Testamento) (Masuzawa, 2012: 25). En la siguiente cita de Humboldt –cuyo planteamiento racionalista se convertirá en el principal modelo para los lingüistas vascos– se pueden leer los tres ejes nomotéticos (modernidad, secularismo y tiempo presente) que establecen las nuevas ciencias sociales para la Europa del siglo XIX. Sale a la superficie aquello que Said (Said, 1979: 262) denominó «apoyo mutuo» entre la necesidad erudita y el prejuicio racista etnocéntrico que articula dicha actitud comparativa:

It is marvelous to see what a long series of languages, equally happy in their structure and equally stimulating in their effect upon the mind, has been engendered by that language which we must place at the summit of the *Sanscrit family* [...] From this stock there subsequently emerged the *two languages* of our *classical* scholarship [...] It is to the same causes which produced the world-dominance of Rome, namely the *Roman spirit and character*, rather than to external and more accidental circumstances, that we owe the powerful influence of this world-dominion upon our civil institutions, laws, language and culture. [...] we may ask whether such a preeminence of the peoples of *Sanscrit origin* is to be sought in their intellectual endowments, or in their language, or in more favourable historical circumstances. [...]. *Language and intellectual endowment*, in their constant interaction, admit of no separation, and even *historical destinies* may not be so independent of the inner nature of peoples and individuals [...].
(182-183)

Tal y como advierte Masuzawa, el estudio comparativo realizado desde esta perspectiva, según la cual la lengua se presenta como el órgano del ser interior (y, por lo tanto,

conectado con la modelación de los poderes mentales de cada nación), sitúa dentro de un mismo paradigma la diversidad de las lenguas y el progreso de la mente humana. En otras palabras, no estamos ante una mera taxonomización de lenguas, sino ante la construcción de una narrativa histórica de la evolución de la raza humana y celebración de la Europa moderna contemporánea, racional y secular. La defensa de la familia sánscrita (indo-germánica, indo-europea o aria), de su aparato gramatical y de su inflexión se presenta imaginada de forma metafísica (Masuzawa, 2012: 24, 160-162), estableciendo así toda una concatenación asimétrica y jerárquica de posiciones de sujeto. La que ocupa el sujeto vasco la conocemos desde los textos del mismo Humboldt. No sólo se trata de una nación bárbara, que en ningún caso ha recibido influencia de la lengua de la civilización: «the reconstruction of the ruined language of Rome was not affected in any essential way by *foreign material*. The *indigenous languages* of the countries in which the new idioms sprang up seem to have had no part in it at all. Of Basque this is certain» (Humboldt, 1899: 207); sino que se trata de una subjetividad que se sitúa en el pasado: «civilization is acquired only successively and slowly. The Greek and Sanscrit languages, whose grammatical form I admire, have consequently and with the same forms been languages of savage nations (if one can use that term), just like Basque»⁸³ (Aarsaleff: 1899: lxiii). Aunque elaboraremos las ideas de Michel de Certeau más adelante, es importante adelantar la función que el pensador francés otorga a la construcción de una narración histórica, ya que es el pasado el que se articula como alteridad, «historical discourse makes a *social identity* explicit, not so much in the way it is “given” or held as stable, as in the ways it is differentiated from a former period or another society» (1988: 45). Esta aserción establece lazos de conexión entre las formaciones discursivas de la monarquía católica y las nuevas formaciones imperiales

⁸³ Aarsalef recupera esta referencia de una carta de Humboldt.

del XIX. Sin embargo, cabe advertir una diferencia fundamental: si en el siglo XVI el discurso resulta ser fundamentalmente normalizador, en el XIX la posición del sujeto vasco se sitúa en un pasado bárbaro que habita el presente necesariamente exotizado (mitológico, religioso, premoderno). Con todo, se ve repetida la articulación de aquella alteridad vasca que trabaja como necesaria exterioridad que funda y constituye el interior Europeo moderno. Es una exterioridad que, por lo tanto, se sitúa no ya fuera, sino en el mismo centro de su articulación:

Humboldt wanted the advantage of a thorough acquaintance with the idiom of ancient Spain; an incalculable advantage, if only it could be found united with the knowledge of the true principles of scientific philology and sound critical judgment. This rare combination has displayed itself for the first time [...] in M. D'Abbadie (Cowles Prichard, 1838: 399)

Estas son las palabras de James Cowles Prichard, médico y etnólogo inglés, que en el tercer tomo de su influyente trabajo etnográfico *Researches into the Physical History of Mankind*, publicado entre 1836 y 1847, concedió un capítulo a la cuestión «Of the Euskaldunes, Aborigines of the South-Western Parts of Europe» (Cowles Prichard, 1841: 20-48). Habla de *Études grammaticales sur la langue euskarienne*, escrito por Anton d'Abaddie y Agustín Chaho en 1836, que sitúa a ambos bajo la influencia de la visión humboldtiana. Al mismo tiempo, el discurso de Chaho es presentado como la primera muestra de la interpretación de un sujeto vasco desde el romanticismo (Gabilondo: 2008: 156), que vuelve a situar la «esencia» vasca en el centro del Imperialismo europeo como alteridad, repitiendo y diferenciando, una vez más, la tradición de los apologistas.

A diferencia de lo que Gabilondo establece en su trabajo (2008: 157-158), considero que no son discursos necesariamente Orientalistas los que nos encontramos en estos textos. En otras palabras, no se hace referencia a una posible pertenencia a la familia semítica de la lengua vasca, sino a su origen primitivo, no-indoeuropeo, no-semítico. Dicha diferencia nos sitúa, como he advertido más arriba, no en el contexto de la gran racialización oriental de aquellas lenguas pertenecientes a las grandes religiones (hebreo y árabe), sino en la tribalización genérica de la antropología y sus religiones primitivas. La posición que la representación del sujeto vasco ocupa respecto de las divisiones binarias relacionadas con la modernidad, el secularismo y el tiempo presente sale a la luz a lo largo de sus textos. La falta de tecnología de la escritura, unida a la perfección de la escritura alfabética, se comprende mediante un paralelismo entre el progreso que vive la ciencia de la lingüística, y la superioridad de la gramática indogermánica (aria, indoeuropea):

Déjà de beaux travaux ont réuni par la grammaire et par les racines la grande famille indo-germanique. La science a encoré un autre pas à faire; elle doit un jour montrer comment le langage s'est formé, perfectionné peu à peu, de même que l'écriture alphabétique a lentement surgi, par l'intermédiaire des signes homophones, du chaos des hiéroglyphes (Chaho, d'Abbadie, 1836: 25)

Es dentro de esta perspectiva donde el discurso logocentrista de la escritura alfabética sustenta la narración sobre la evolución de la ciencia, la lengua y la civilización, y donde la posición del sujeto vasco no tiene Historia sino «historia primitiva». Y ésta, la *Histoire primitive des Euskariens-Basques*, finaliza en el año 1118 (Chaho, Belsunce, 1847: xxiv), a pesar de que el subtítulo de su segundo tomo advierta: «Depuis leur

établissement dans les Pyrénées Occidentales jusqu'a nos jours» (Chaho, Belsunce, 1847: iii). Al fin y al cabo, hablo de un pasado que, otra vez, se sitúa geopolíticamente en el presente. Es precisamente la lengua, su «admirable economie de ces inflexions [...] éminemment philosophique» (Chaho, d'Abbadie, 1836:11), en la que «la main est l'auxiliaire de la langue, et sa signification expressive était inseparable de l'idiome primitif» (Chaho, 1847: 1) la que nos da acceso privilegiado a «la Religion spiritualiste des Euskariens – Ibères» (Chaho, 1847: 1). Hablamos de una religiosidad natural prelógica de la nación vasca. A esta religiosidad la vemos perderse y desaparecer, al mismo tiempo que la narración de las lenguas indo-germánicas se perfecciona en su carácter civilizatorio:

Les Basques perdirent jusqu'à l'intelligence de leur lunge; cet obscurcissement de la lumière sociale favorisa l'établissement du polythéisme dans quelques villes de la Navarre, et par suite de la religion catholique professée aujourd'hui par l'universalité des montagnards. Le soleil des Voyants s'éteignit à leur horizon, pendant l'ère de sang et de ténèbres ; l'influence d'un génie mauvais relâcha les liens de la fraternité primitive, changea les conditions du devoir, isola le dévouement, et bannit l'amour (Chaho, 1847:xlviiii)

Advertimos, así, las coordenadas del bárbaro que las nuevas ciencias sociales establecen como oposición de aquel *nomos* de la civilización moderna occidental: carecer de tecnología de la escritura; habitar el presente en el pasado; y poseer una irracionalidad religiosa. Se puede apreciar que la economía de repetición y diferencia correspondiente a la construcción del discurso sobre una posición de sujeto vasco homogéneo en la duración vuelve a establecerse sobre la oposición habla-escritura. Ésta, además, se

afianza (siguiendo la tendencia de la producción literaria que hemos visto más arriba) sobre la desaparición de la palabra ajena, debido a que, tal y como advierte Mignolo, la creencia metafísica en la transparencia del lenguaje científico (Mignolo, 2003: 140) sustenta la articulación naturalizada del discurso ajeno en forma de «verdades» de la producción humanística. Este mismo lenguaje científico, enmarcado dentro de la narrativa cultural occidental de la objetividad y racionalidad (Haraway, 1988: 583) – como promesa de trascendencia y posibilidad de articular un discurso sin responsabilidades– crea, de forma sugerente, las condiciones de posibilidad para romper con la relación clientelista y establecer, desde el romanticismo, una posición de oposición absoluta dentro de una dialéctica negativa. En otras palabras, la utilización de los discursos validados como racionales, que consolidan la episteme imperialista europea, hace que la perspectiva parcial del sí-mismo vasco se proponga como visión objetiva de la alteridad vasca. Ya desde el índice del primer volumen de la *Histoire primitive* vemos articular cierto «yo» desde la negación científica de lo que un «otro» no es: «de l'unité du peuple Euskarien [...] les Euskariens ne sont pas un peuple d'origine greque [...] ne descendent point des Phéniciens [...] ne sont pas d'origine celtique» (Chaho, 1847: lxiv). La producción de verdades científicas, como silenciamiento de la palabra ajena que deriva de la formación de las disciplinas científicas sociales, divide el mundo entre los Estados capitalistas modernos, seculares, racionales, y civilizados, por un lado, y las colonias, regiones religiosas y salvajes, por el otro. Este desplazamiento del discurso normalizador de la universalidad católica del Imperio español de la temprana modernidad es lo que hace posible que Chaho rompa con las lógicas discursivas clientelistas con el objetivo de articular una posición para el sujeto vasco desde la voluntad de una negatividad absoluta (de una alteridad exótica tribal) que articule la narración de la identidad nacional:

Puis commencèrent les cris de joie, puis se forma le cri de guerre qui devait saluer le noble drapeau. Et une danse nationale ferma la fête de la liberté, la fête de l'établissement, de la fédération d'une nation. Cet élan de tout un peuple avait ébranlé la montagne; la terre au loin en avait été émue: les peuplades circonvoisines portèrent leurs regards du côté de cette formidable rumeur (Chaho, Belsunce, 1847: ix)

Las economías que configuran esta actualización de la huella, sin embargo, no pueden evitar, finalmente, volver a pensarse como aquel sujeto que se articula desde la posición (imposible) del informante nativo. Esto es, como aquellos que están en el camino de adquirir la civilización (que siempre estarán en ese camino) y que todavía, entre gritos y danzas, son poseedores de un lenguaje puro, particular, que conserva la esencia del salvaje. De esta manera, la utilización de la filología comparada para negar la definición de la posición del sujeto vasco como sujeto dominado, no puede ser pensada de otra manera que no sea defendiendo una subjetividad vasca primitiva y, por lo tanto, repitiendo la misma jerarquía de dominación: «l'expression de cette langue primitive [...] la richesse absolue qui résulte de ce système naturel permet aux Euskariens une combinaison incalculable d'idées que les Barbares peuvent à peine imaginer, et que leurs langues mixtes ne sauraient traduire» (Chaho, Belsunce, 1847: ix). Al fin y al cabo, sujetos parciales que, desde los límites geopolíticos oficiales impuestos por el Estado-nación francés, forman parte de la narración de sujeción imperialista global a través de su repetición de la violencia epistémica que supone la oposición habla-escritura. Una propuesta, por lo tanto, que se aleja de los límites geopolíticos propuestos por las narraciones hegemónicas en su última repetición, donde la clase letrada limitaba sus

privilegios y territorio a tres provincias del estado español. Es así como no será ésta, la de Chaho, la narración del sujeto vasco que inicie, desde la articulación de un «yo», la repetición diferenciada de negaciones absolutas, sino otra. Me refiero a aquella repetición que se piensa dentro de los límites geopolíticos de un Imperio español en decadencia.

En 1892, Sabino Arana advierte en la introducción a su compilación *Bizkaya por su Independencia* que «nadie se acuerda [...] de las glorias de la independencia bizkaina. Así retrata y educa la prensa actual al pueblo bizkaino [...]: dominada por el españolismo, y apareciendo a los ojos de Europa [...] como provincia española por su naturaleza e historia» (Arana, 1980d). Con ello, no sólo establece las primeras coordenadas para la narración de una dialéctica negativa propia desde la que volver a pensar la posición del sujeto vasco que llevo trazando desde la temprana modernidad; sino que también evidencia el carácter de «suplemento necesario» que adquiere para los discursos imperialistas y estatales. En el discurso araniano es manifiesta, también, la necesidad de crear una pluralidad de Aparatos Ideológicos (como la prensa) desde los que reformular (apoderándose de sus funciones ideológicas) los discursos hegemónicos de aquellos otros aparatos del Estado español ya establecidos. En otras palabras, me gustaría proponer que la denominada *Euskal Pizkundea* (Renacimiento Vasco) como acción integral para la revitalización de la cultura vasca (Agirreazkuenaga, 2003: 839) puede interpretarse desde una perspectiva althusseriana. Desde este punto de vista, es posible arrojar una nueva luz al proceso de hegemonización del nacionalismo de Sabino Arana, que se puede comprender como aquella articulación de la identidad vasca constituida por su propia posición de alteridad (y no en contra de ella). Esta alteridad se convierte en la esencia para definirse a sí-mismo (Gabilondo, 2008: 159). Hablo de Aparatos Ideológicos que en un principio podemos denominar como «en contra del

Estado». Encontramos Aparatos Ideológicos (a partir de ahora, AI) políticos y sindicales, con la creación del *Euskeldun Batzokija*, el partido político Partido Nacionalista Vasco («Eusko Alderdi Jeltzalea», en cuanto que «JEL» responde a *Jaun-goikua eta Lagizarra* o «Dios y la Vieja Ley») en 1895, y el sindicato Solidaridad de Obreros Vascos en 1911, afín al discurso del PNV. También se establecen AI de información, mediante la constitución de diferentes publicaciones periódicas: ⁸⁴ *Bizkaitarra* (1893), *Baserritarra* (1897), *El correo Vasco* (1899), *Euzkadi* (1901), *La patria* (1901), y *Patria* (1903) (Iztueta, 2003: 853). El AI escolar y religioso se establece en torno a los diferentes proyectos de escuela vasca elaborados por el sacerdote Resurrección María de Azcue en 1896, 1903 y 1909 bajo los nombres de «Euskal Ikastetse», «Berrio-Ochoa» y «Surtzaingoa», en relación con los Hermanos de la Instrucción Cristiana de Plöermel y como parte del proyecto nacionalista (Kintana, 2008: 315-323). Se desarrolla el AI cultural, primero, con la producción de la novela tradicional vasca como *Auñamendiko Lorea* (1897) y *Kresala* (1906), escritas por Domingo Aguirre, portadoras de una ideología nacionalista incipiente (Kortazar, 1990: 11), una marcada religiosidad y un discurso moral e ideológico araniano⁸⁵ (Aldekoa, 2008: 117); y más adelante, con la poesía moderna,⁸⁶ de Lauaxeta, Orixe o Lizardi, que responde a la misma figura del nacionalismo (Kortazar, 1990: 11). Arana se presenta como agente activo de esta proliferación de discursos, tanto desde el estudio lingüístico, la acción política –en

⁸⁴ Es interesante mirar la producción escrita en euskera y en castellano por Sabino Arana. Paulo Iztueta diferencia entre libros y artículos: de los primeros, un 33,60 % fue escrito en euskera; de los segundos, un 1,30 % (Iztueta, 2003: 875-876).

⁸⁵ Aldekoa advierte sobre la obra de Domingo Aguirre que «el discurso hagiográfico-moral de la novela histórica pasa a *Kresala*, pero no tanto como sermón religioso sino como discurso moral e ideológico. El marcado carácter religioso de la primera se atenúa en la segunda, que, a pesar de acendrado catolicismo, encuentra acomodo dentro de los cauces de la novela regionalista, ideológica y moralmente tradicionalista» (Aldekoa, 2004: 117).

⁸⁶ Los escritores Lauaxeta, Orixe y Lizardi marcan la poesía de la primera mitad del siglo XX. Mediante proyectos como el poema nacional (tomando como modelo el *Mireio* de Mistral): «la idea de un poema nacional que fuera la viva imagen del alma del pueblo vasco, trenzado de leyendas, tradiciones y folklore, y forjado en los sentimientos más hondos del país, acompañó al Renacimiento literario desde sus inicios» (Aldekoa, 2004: 131).

menor medida— a través de la creación literaria, mediante la multitud de manifiestos, artículos y trabajos sobre historia, política, raza y educación, como de ortografía, etimología y neologismos (Iztueta, 2003: 860-874). Estos Aparatos Ideológicos, tal y como los hemos denominado, se establecen «en contra» del Estado, aunque no hacen más que consolidar la ideología burguesa-capitalista dominante en cuanto que su posibilidad de existencia parte, antes que nada, de la necesidad de reproducir esta misma ideología fundamentada en la distinción entre lo público y lo privado. Es la necesidad y el estímulo de una esfera privada desde donde articular los diferentes Aparatos Ideológicos⁸⁷ lo que hace posible el Renacimiento Vasco. En este punto, la siguiente referencia a Althusser resulta indispensable,

la distinción entre lo público y lo privado es una distinción interna del derecho burgués, válida en los dominios (subordinados) donde el derecho burgués ejerce sus «poderes». [...] el Estado, que es el Estado de la clase dominante, no es ni público ni privado; por el contrario, es la condición de toda distinción entre público y privado. [...] Poco importa si las instituciones que los materializan son «públicas» o «privadas»; lo que importa es su funcionamiento. (Althusser, 1988: 26)

En este sentido, si las instituciones privadas pueden funcionar como Aparatos Ideológicos del Estado debemos preguntarnos si los Aparatos Ideológicos «en contra» del Estado, resultan ser, al final, inevitablemente, también «del» Estado. A este respecto,

⁸⁷ Althusser establece la siguiente división entre público y privado, para después dejar en evidencia que es una separación insostenible: «podemos comprobar que mientras que el aparato (represivo) de Estado (unificado) pertenece enteramente al dominio público, la mayor parte de los aparatos ideológicos de Estado (en su aparente dispersión) provienen en cambio del dominio privado. Son privadas las Iglesias, los partidos, los sindicatos, las familias, algunas escuelas, la mayoría de los diarios, las familias, las instituciones culturales, etc., etc.» (Althusser, 1988: 25).

es relevante comenzar señalando que el de Arana es un discurso que limita, definitivamente, la hegemonía geopolítica de un sí-mismo vasco a tres provincias del Estado español. Siguiendo la estela de los Caballeritos de Azcoitia, Arana habla de Bizkaia, Gipuzkoa y Araba, aunque haciendo referencia siempre a una comunidad lingüística mayor. Sin embargo, dado que los Aparatos Ideológicos, en tanto ideológicos, tienen por función constituir a los individuos concretos en sujetos, resulta fundamental detenerse a leer las representaciones textuales. El análisis de la capacidad performativa de estos textos hace posible comprender qué mecanismos tienen lugar en la economía de repetición y diferencia de las huellas que llevo analizando. Esto es, espero comprender de qué forma la oposición habla-escritura se establece en esta actualización arañiana como repetición del precursor oscuro articulador de la posición del sujeto vasco que se presenta, como he advertido, constituida por su propia posición de alteridad.

Sabino Arana se piensa constantemente como discípulo de Astarloa a lo largo de su trabajo lingüístico (Arana, 1980: 32-36, 817-827; 1980b: 838-868, 969-976; 1980c: 1852), y deja a Chaho en el olvido. Es el mismo Astarloa, según palabras del autor, quien lo instruye en la siguiente doctrina «su palabra [la del hombre] fue natural, obra necesaria de la naturaleza; mientras que la escritura es artificial, obra de su ingenio» (Arana, 1980: 817). Situados ya en el centro del discurso logocentrista, vemos que en sus planteamientos filológicos sensualistas –también heredados de Astarloa (Gómez, 2005: 14-15)– se repite la misma estructura binaria jerárquica que establece la eufonía como propiedad más importante de la lengua: «el Euskera funda ordinariamente sus leyes fonéticas en la utilidad. Esta utilidad consiste en eufonía [...] [y estas leyes] se dividen en esenciales y accidentales» (Arana, 1980b: 868). Esencia/accidente⁸⁸;

⁸⁸ Este sistema de esencias y accidentes se repite, por ejemplo en la estructuración de los apellidos vascos: «Compónense los patronímicos de la presente de un elemento esencial y otro accidental: el esencial es por

natural/artificial⁸⁹; interior/exterior; legítimo/ilegítimo⁹⁰; este esquema de dualidades asimétricas se extiende por toda la estructura de la lengua, hasta instalar el significante en el exterior del significado, en tanto que el primero es el «espíritu» y el segundo la «sustancia». Lo resume así en una nota al pie: «los dos elementos esenciales de la lengua son, pues, la significación y la forma fónica. La forma gráfica es accidental» (Arana 1980: 704).

En última instancia, nos encontramos ante una comprensión integral de la lengua en forma de oposiciones jerárquicas fundamentada sobre la dualidad logocéntrica habla-escritura, que transfiere el patrón de las asimetrías a una actualización de las coordenadas raciales de la propuesta de Astarloa, que proponía la lengua como tabla social de la moral, o de aquella otra de Axular que establecía el euskera en su inicial y original pureza:

[el] desarrollo de la lengua debido a su riqueza de leyes fonéticas, parece coincidir en muchos casos con el desarrollo físico de la raza [...]. Sospecho que dentro de la nuestra, allí donde el euskera es más copioso en leyes arbitrarias pero legítimas, es el euskaldun más corpulento y robusto. (Arana, 1980: 805)

Nos situamos así en lo que Mignolo denomina «giro nuevo y crucial en el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial», cuando, a finales del siglo XIX, «la pureza de sangre» comienza a medirse en términos raciales, en lugar de religiosos (como se

sí mismo un apellido o un nombre de familia; el accidental es un nombre de filiación» (Arana, 1980: 740). Otro ejemplo sobre los apellidos sigue así, «[si] se elidiera en algunos casos, en Araba y en Navarra, el elemento esencial de aquella especie de apellidos euskéricos, y quedara solamente el accidental erdérico» (Arana, 1980: 741).

⁸⁹ Según Arana, la artificialidad responde a los «vicios» la lengua: «todos estos vicios artificiales (y este es el calificativo que les conviene) que en el estudio de la significaciones del léxico del Euskera se advierten tienen el carácter de barbarismos o erderismos» (Arana, 1980: 804).

⁹⁰ Un ejemplo del concepto de «legitimidad» de Sabino Arana se puede leer aquí: «entre estas evoluciones hallo unas que tengo por legítimas y otras por ilegítimas. Llamo legítimas a las que son natural efecto del movimiento vital del euskera y no dañan, por consiguiente su organismo» (Arana, 1980: 800).

proponía en los siglos XVI y XVII). Siguiendo la terminología de la clasificación de las familias lingüísticas que he señalado más arriba, la raza aria se diferencia del resto, y hace posible defender, de forma científica, la superioridad de la «raza» anglosajona en relación con las demás. El pensador Argentino sitúa el momento decisivo en 1898, con la utilización del argumento de la superioridad de la «raza blanca anglosajona» por parte de los Estados Unidos como recurso para justificar la guerra contra España y su inferioridad «cristiana católica y latina blanca» (2003: 92-93). Vuelvo así al trabajo de James Cowles Prichard y su representación de la posición del sujeto vasco en *Researches into the Physical History of Mankind* (1813-1847). Ya el capítulo IV del primer volumen comienza con el título «On the physical history of the most remarkable races of men», estableciendo dentro del mismo paradigma planteamientos sobre la diversidad física y fisiológica, el concepto de raza, y la capacidad de jerarquizar éstas de forma científica. Siguiendo las primeras líneas, podemos leer cómo la idea de raza y nación se confunden: «the chief design [of the book] is to investigate the physical history of nations» (1813: 243). En el capítulo dedicado a los «aborígenes» vascos, «Of the Euskaldunes, Aborigines of the South-western parts of Europe», este aparato de conceptos relacionados con la disciplina de la antropología y la etnología nos lleva otra vez a la filología comparada de Humboldt

The fact that the entire peninsula, as well as the southern parts of Gaul, was occupied by people who [...] were of one race, and that from that race the Euskaldunes are descended, admitted of no other method of satisfactory proof than that which has been adopted by M. de Humboldt (1841: 27).

Desde esta perspectiva, el sistema metafísico de oposiciones que estructura el planteamiento lingüístico de Arana se hace comprensible en su intersección con los demás discursos: los políticos, históricos, económicos, educativos o raciales, entre otros. En otras palabras, encontramos una vía de acceso diferente para comprender aquella visión evolucionista social-darwinista⁹¹ de la sociedad (mezclada con ideas colonialistas, imperialistas y racistas), unida a los temores de la pequeña burguesía (encarnados en el gran capital y el movimiento de la clase obrera), y a una comprensión teleológica de su entorno, desde el catolicismo integrista, esencialista y reaccionario (Mees, 2004: 10-14). En los textos de Arana encontramos que la clasificación y jerarquización de las características que, según el autor, construyen una nación («1.º, raza; 2.º, lengua; 3.º, gobierno y leyes; 4.º, carácter y costumbres; 5.º, personalidad jurídica» (Arana, 1978: 51)) siguen la misma norma sobre la oposición de la esencia y el accidente que he señalado en los análisis de la estructura interna de la lengua. Esta vez, para proponer que los vascos no son españoles⁹² «por naturaleza»: «lo esencial [...] no puede variar con el transcurso del tiempo, mientras que lo accidental [...] puede modificarse según las circunstancias por que atraviese la nación» (Arana, 1978: 192). Como ya he señalado anteriormente, la raza⁹³ se presenta como aquella esencia invariable: «es preferible la sustancia bizkaina con accidentes exóticos que pueden eliminarse y sustituirse por los naturales, a una sustancia exótica con propiedades vizcaínas que

⁹¹ Así explica Mees el cambio que supuso el darwinismo en el siglo XIX: «la idea de que la evolución de la naturaleza y del género humano se realizaba bajo la influencia de determinadas leyes científicas ponía en tela de juicio la interpretación trascendental del mundo como producto de la creación divina. El evolucionismo de Charles Darwin (1809-1882) fue uno de los pilares esenciales de esta nueva manera de entender el mundo» (Mees, 2004: 9).

⁹² Es así como Arana diferencia el español y el vasco: «ni por raza, ni por carácter y costumbres, ni por lengua, son hoy en día, iguales; por gobierno, leyes y personalidad jurídica, sin embargo, han sido diferentes hasta que “en este siglo ha sido esclavizada”» (Arana, 1978: 56).

⁹³ Otro ejemplo de esto se puede leer en la siguiente afirmación de Arana: «si desapareciera nuestra raza de estas montañas, y en éstas y con el nombre de Euskeria se constituyese la confederación de sus seis estados parciales, y cada uno de éstos se estableciese con su respectiva tradición de nuestra raza, con nuestra lengua y con nuestras costumbres y carácter, esta euskeria no sería nuestra patria, sino otra euskeria diferente» (Arana, 1978: 71).

nunca podrán cambiarla» (Arana, 1978: 188). El deterioro de la raza es más grave que la perversión de cualquier tipo de accidente (Arana, 1978: 69), como la desaparición de la lengua, la pérdida de las estructuras políticas e instituciones religiosas o el abandono de la historia propia. La aproximación al concepto de «raza» que realiza Arana, sin embargo, es tan borrosa como la que hemos leído en el trabajo de Cowles Prichard: desde una cuestión de consanguinidad y plateamiento eugenésico pasa a ser el sustituto de nación, patria, gente, o cierta comunidad de personas basando su unidad en el origen (Iztueta, 2003: 851). En este sentido, la raza natural vasca está estructurada como familia, partiendo del matrimonio como su generadora (Arana, 1978: 152), y al mismo tiempo como patria, ya que ésta «es la gran familia o sociedad en que vives» y «verdadero estado dentro de la república o anteiglesia» (Arana, 1978: 160, 55). Es así como me encuentro, otra vez, con una contundente articulación de la ideología burguesa dominante, organizada en forma de dialéctica negativa de identidades nacionales. La clase trabajadora industrial se narra en oposición a la clase trabajadora del campo, en cuanto que la primera transporta el españolismo y «el aldeano, el baserritar, es el natural de las Anteiglesias y único y verdadero vizcaíno» (Arana 1978: 131). Vuelve a hacerse relevante el paradigma marxista según el cual los campesinos «no pueden representarse, sino que tienen que ser representados». El discurso de Sabino Arana intenta representar la clase trabajadora del campo en su sentido doble: primero, construyendo una figuración concreta de dicha posición de sujeto, y segundo, debido a esa narración, asumiendo el lugar desde el que hablar por la colectividad de campesinos, arrebatándoles así una agencia propia. De esta manera, se hace inteligible la lucha entre clases dominantes fundamentada desde la estructura del Estado burgués y la reproducción del sistema de producción capitalista: de sus dominados y sus dominantes.

Esta economía de representación de la clase trabajadora campesina como portadora de la esencia de la identidad vasca, se sustenta gracias al estudio de la lengua como «el único medio de investigaciones prehistóricas que nos quedan respecto a esta raza» (Arana, 1978:185). La investigación de la Historia, por su parte, se presenta como «conjunto de datos testificantes de la existencia de los derechos natural y legítimamente habidos o adquiridos» (Arana, 1978: 143). Por lo tanto, ambas coordenadas (la lingüística y la histórica) trasladan mi análisis a considerar la violencia epistémica que conllevó la división de saberes de las ciencias sociales, ya que vuelvo a encontrarme con el objeto de estudio apelado por el análisis antropológico, y alejado del triángulo disciplinario monotético Occidental de la economía, la sociología y la ciencia política. En otras palabras, Arana reformula el concepto de pequeña sociedad tribal sin escritura, poseedora de una fundamental religiosidad, e instalada en un pasado que habita el presente. *Bizkaya por su independencia. Cuatro glorias patrias* se puede comprender como proyecto para construir un pasado histórico propio, y finaliza su recorrido a finales del siglo XV, dando fin (tal como había hecho Chaho) a la narración de una línea histórica del sujeto vasco en un más allá de la Edad Media. En cuanto a la religión, esta vez, son «los principios religiosos y morales de la iglesia romana [...] tradición y producto del carácter de nuestra raza, la constitución que más entre todas se le acomoda» (Arana, 1978: 192). Finalmente, Arana deja clara la falta de escritura original, «hay [leyes] muchas y muy esenciales que no están escritas [...] Cuando los vizcaínos escribieron aquella ley [referente a la pureza de la raza], no hicieron, pues, más que especificar más esta costumbre» (Arana, 1978: 202). Puedo decir así que el discurso de cierta superioridad racial estructurada de forma metafísica, de la misma manera que justificó la guerra de Estados Unidos contra España, y que debiera ser capaz de situar al sujeto vasco en una posición de negatividad absoluta, cae en contradicción con las

lógicas de representación utilizadas, que hacen que tropiece de nuevo con el movimiento perverso del logocentrismo. La propuesta de Kathleen Davis sobre la relación que se establece entre soberanía y periodización, con la que trabajaré más adelante, ofrece la oportunidad de comenzar a comprender la correspondencia existente entre la defensa de una arcaica falta de escritura con la consolidación de las estructuras estatales. Como advierte esta autora, una cosificada Edad Media, utilizada a manera de ejemplo paradigmático del espacio religioso, como la he leído en el discurso de Sabino Arana y en el de Agustín Chaho, se instala de forma inevitable como oposición al Estado racional, secular, moderno (Davis, 2008: 81-82). El discurso que reproduce la ideología burguesa-capitalista dominante en su repetición de la oposición de habla/escritura situada en el centro de la metafísica occidental⁹⁴ no consigue otra cosa que perpetuar y naturalizar las axiomáticas de las estructuras geopolíticas y ontológicas de los Estados-nación ya establecidas. No sólo no es capaz de abandonar la posición de subordinación mediante la articulación de una dialéctica negativa, sino que acaba consolidando y reproduciendo los discursos del Estado español secular moderno racional.

Sigo, así, la diseminación de las huellas textuales a modo de simulacros y entendiendo la relación habla-escritura como precursor oscuro de la posición hegemónica de la identidad vasca, en el proceso de repetición-diferencia como contracción sufrida desde la duración al espacio. Ya he advertido la participación de la novela tradicional vasca en la multiplicación de los Aparatos Ideológicos (en contra) del Estado. La siguiente citación, tomada de *Garoa* (1907-1912)⁹⁵, escrita por Domingo Aguirre y en la que se describe al pastor Joanes, vuelve a situar mi análisis en la doble

⁹⁴ Relación entre habla y escritura que se perpetúa tanto al relacionar el ser vasco presente con el lenguaje oral opuesto a la escritura, como al comprender la perfección de la lengua basada en la eufonía.

⁹⁵ *Garoa* se publicó por fascículos en la *Revista Internacional de Estudios Vascos* entre 1907 y 1912. En 1912 se publicó la novela completa en formato de libro.

tecnología de la representación de la clase trabajadora del campo que acabo leer en los textos de Arana:

Conocía, además, y ésta era su mejor cualidad, la ley de la Iglesia y la sensible vida que Jesu-Cristo llevo en la tierra, [...], Todo se lo debía al Señor [...]. La luz de Joanes era la ley de Cristo, y en esa luz veía, con compasión, las debilidades y los errores humanos. (1907: 42)

Una religiosidad arcaica natural encarnada por el campesino en la producción literaria converge con una falta de escritura presentada en forma de sentencia de la verdad en las primeras historias de la literatura vasca. Pierre Lhande lo plantea de la siguiente manera:

Il y a un axiome qui court les manuels et les dictionnaires: les basques n'ont pas de littérature. A vrai dire je me déclare prêt à reconnaître le bien-fondé de cette affirmation, si ce mot « littérature » suppose nécessairement [...] des chefs-d'oeuvre plus modernes connus et vulgarizes par des traductions (Lhande, 1925: 42).

También Orixe, en su historia de la literatura de 1927, parte de que «se dice que el euskera no tiene literatura. No es de extrañar que eso lo diga el enemigo, ya que lo decimos nosotros también» (Orixe, 2012, [1927]: 9). La palabra ajena («el enemigo») vuelve a salir a la superficie en Orixe (aquella que en Lhande se presenta como axioma científico), junto con la aceptación de la naturalización y gramaticalización de dicho discurso en el propio. Ambos autores necesitan volver a pensar la definición del concepto «literatura». La solución es inmediata, en lugar de la literatura culta, es el

verso oral cantado el que se adecúa al carácter vasco: «si [el vasco] no quiere otra literatura, ama a ésta [la oral], y ésta le crea un hormigueo» (Orixe, 2012, [1927]: 16). Y finalmente, con respecto a la articulación de un pasado geopolítico que se pueda habitar en el presente, Orixe recurre un pasado inmemorial: «¿Qué sabemos de los primeros vascos? No sabemos nada más que un conjunto de cuentos» (Orixe, 2012, [1927]: 7-8). Lhande, por su parte, advierte que: «le parcelle de terre que le puple basque occupe depuis un temps immémorial sur la carte de l'Europe, forme une sorte d'éventail» (Lhande, 1925: 9). La primera oposición habla/escritura se encuentra con aquella otra dividida de forma cronológica, lo religioso/secular, cuando Lhande se presenta a sí mismo (el sí-mismo vasco) como resistente al tiempo, desafiante de «aux invasions, aux revolutions, aux hérésies» (Lhande, 1925: 181). Es así como un discurso que pretende articular una posición de negatividad absoluta, sitúa la voz del casi sí-mismo vasco en la posición del informante nativo, y por lo tanto, no hace más que naturalizar y consolidar los discursos geopolíticos oficiales. Al reflejarlos como si fuesen opuestos, y más concretamente, al situar en esa oposición la narración del Estado-nación secular moderno español, una vez más el discurso hegemónico vasco consolida la posición de los límites estatales. En este contexto, el presente burgués-capitalista es apuntalado encarnándolo como una invasión infinitamente más peligrosa que la de Aníbal: «c'est l'industrie» (Lhande, 1925: 182); reproduciéndose, así, otra vez en los discursos disciplinarios de la antropología, según los que las culturas tribales estaban condenadas inevitablemente a desaparecer (Masuzawa, 2012: 17-18). Que Lhande presente su libro como una guía turística ⁹⁶, en la que «les touristes et les baigneurs en quête de quelque ouvrage court et agréable qui leur fasse connaître dans leurs grandes lignes la

⁹⁶ Joseba Gabilondo analizó la subjetividad vasca articulada por ese discurso turístico del temprano siglo XX y su relación con las narraciones imperialistas: «the Basque country represents the oldest other Europe, the oldest colonial subject, which predates the Spanish and French empires, but also constitutes the ultimate representation of the essence of France and Spain» (Gabilondo, 2008: 154).

physionomie extérieure, les origines, les traditions littéraires et morales de ce peuple énigmatique dont le premier aspect les a séduits» (Lhande, 1925: 6), no hace que más que evidenciar la relación existente entre los discursos turísticos y antropológicos. Se visibiliza la persistente diseminación de las narraciones sobre la posición que ocupa el sujeto vasco como figura del pasado, en la que, siguiendo la propuesta de Michel de Certeau, ese pasado conserva su principal valor representando aquello que falta, que se presenta como carencia, y, en consecuencia, funda el presente⁹⁷ (1988: 84). La falta de escritura y su religiosidad natural son las ausencias a las que dicha subjetividad vasca hace referencia, en relación especular con el Estado moderno secular civilizado.

Precisamente, el otro lado de dicha relación especular (el lado del secularismo, el cientifismo y la razón) se puede encontrar en la elaboración del discurso articulado en el primer Congreso de Estudios Vascos celebrado en Oñate en 1918.⁹⁸ El texto «Estado Actual de los Estudios Relativos a la Lengua Vasca» de Julio Urquijo, presentado en este congreso, se puede leer como una tentativa de abandonar la perspectiva hegemónica arañiana defendiendo la necesidad de asumir un método y lenguaje puramente científicos en cuanto al análisis de la lengua se refiere. A la hora de llevar a cabo esta labor, la palabra ajena adquiere otra vez su papel fundamental en la construcción de las narraciones culturales. Urquijo advierte: «¿Debíamos los vascos permanecer indiferentes ante ese progreso y continuar nuestros estudios en un espléndido aislamiento, o era preferible incorporarnos al movimiento general y tratar de aprovechar, en lo que fuera posible, los resultados de *las investigaciones ajenas?*»

⁹⁷ De Certeau explica así la relación entre la historia y la falta: «the figure of the past keeps its primary value of representing what is lacking. With a material which in order to be objective is necessarily there, but which connotes a past insofar as it refers first of all to an absence, this figure also introduces the rift of a future. It is well known that a group can express what it faces –what is still lacking– only through a redistribution of its past» (1988: 85).

⁹⁸ Esto se puede trazar en una concatenación de encuentros que comenzó en 1857, con el encuentro entre estudiosos vascos y el Príncipe Louis Lucie Bonaparte, y siguió, entre otros con la celebración del «Congrès International des Etudes Basques» celebrado en París en 1900, coincidiendo con la Exposición Universal.

(1919: 417). El consiguiente recuento de aquellos lingüistas extranjeros que sienten «la curiosidad [...] por el estudio del origen y características de la lengua euscará» (Urquijo, 1919: 410) y de los que adquirir un «método [...] experimental y de inducción, basado únicamente en los hechos, de los cuales se han de sacar las leyes que han presidido o presiden a la evolución de nuestra lengua» (Urquijo, 1919: 418) se hace legible tanto en el cuerpo, como en las extensas notas a pie de página. Investigadores modélicos de diferentes puntos de la geografía europea como Hugo Schuchardt, Christianos Uhlenbeck, Julien Vinson, Willem van Eys, Marie Philipon, Victor Sternpf, Georges Lacombe, Edouard Spencer Dodgson, Barend Faddegon, Bourgeois, Theo Linschmann, Heinrich Winkler, Rodolphe Goutman, Georges Héréle, Pierre Rousselot o Rudolf Trebitsch son presentados en el texto precedidos por:

el gran filósofo Guillermo de Humboldt, [quien] puso de resalto, ante los sabios de todos los países que marchan a la cabeza de la civilización, la gran importancia que el estudio de la lengua vasca pudiera tener para las investigaciones relativas a los aborígenes de la península ibérica (Urquijo, 1919: 404).

Conservando el lenguaje antropológico y etnológico como el que hemos podido leer en el texto de Cowles Prichard y su taxonomización de la raza vasca como aborígenes, dicha familia de autores ejemplares se opone a otra genealogía de vascófilos, esta vez, del país, con tendencia a «las exageraciones y fantasías [...], a proponer las etimologías más extrambóticas y a sostener las hipótesis más grotescas» (Urquijo, 1919: 412-413), sin «espíritu científico y de su carencia, no menos absoluta, de método» (Urquijo, 1919: 414), aferrados «a los viejos prejuicios [...] encastillado[s] en sus quimeras y en sus ensueños» (Urquijo, 1919: 428). Parte de esta familia son tres

nombres que ya he analizado más arriba. Por un lado, el filólogo orientalista fundador de las Ciencias de la Religión, Max Müller,

quien nos habla, [...] de una supuesta reunión, en el siglo XVI [...] en la que los señores canónigos discutieron acerca de si debía considerarse verdad de fe el que Adán y Eva hubieran hablado vascuence en el paraíso. [...] yo siempre he tenido el citado hecho por una patraña (Urquijo, 1919: 411).

En segundo lugar, Urquijo hace referencia a «la influencia de Astarloa, [...] otra de las causas del estancamiento de nuestros estudios» (1919: 416). Y finalmente, Sabino Arana, «decidido anti-iberista pero, según presumo, arrastrado más bien por las necesidades de su sistema político que como resultado de detenidas y metódicas investigaciones» (1919: 405). Sin embargo, esta oposición, evidente e incuestionable para Urquijo, entre la necesidad del método científico, fundamentado sobre hechos reales que derivan en leyes, y las inaceptables fantasías, exageraciones y patrañas relacionadas con doctrinas religiosas y políticas, es desbaratada si se comprende que dicho discurso se sustenta en la asunción indiscutida de otras tantas. Se hace, así, visible la relación de dependencia entre los dos lados del espejo. Esto es, con respecto a la organización de dichos opuestos, me encuentro, por un lado, ante la reformulación del discurso científico imparcial, y no situado o pensado en una relación jerárquica con la formulación de esos parciales e individuales posicionamientos ideológicos y religiosos. Y por el otro, se hace legible la defensa de lo moderno, secular, racional y universal, enfrentado a lo irracional, religioso y particular.

Si, en este contexto, se tiene en cuenta el trabajo de Talal Asad (2003: 1-25), es posible comprender que lo secular no puede pensarse como un espacio neutro, derivado

de una narrativa de continuidad y de progreso que sigue al fin de lo religioso (que lo precedía), ni tampoco como una clara ruptura con este último. El secularismo (como ya he podido comenzar a percibir anteriormente con los textos de Chaho) surge como doctrina política y gubernamental en la moderna Euro-América del siglo XIX y presupone nuevas concepciones de la «religión», la «ética», y la «política». El secularismo como médium político o representación de la ciudadanía, de la división de «lo secular» y «lo religioso», requiere la redefinición de las prácticas que conforman el sujeto modelando sus sensibilidades. El texto de Urquijo, por ejemplo, deja ver la distinción que el secularismo requiere entre la razón privada y los principios públicos (sustentada sobre la división de los ámbitos privados y públicos del Estado burgués), exigiendo que lo secular (lo racional, científico) relegue lo religioso al ámbito privado. De este modo se crea la ilusión de una supuesta ausencia de jerarquías y una presunta fundamental solidaridad horizontal. Deja olvidar, por lo tanto, volviendo a Althusser, que también la narración de ese espacio de relaciones transparentes horizontales que pretenden ser tanto el Estado moderno, como el discurso científico (parte de sus Aparatos Ideológicos), está interpelando a los individuos, transformándolos en sujetos asegurando su subordinación al Estado (Althusser, 1988: 52-53). En definitiva, el texto de Urquijo profesa su fe en la posibilidad de articular un discurso transparente, puramente objetivo, sin responsabilidades ni posicionamiento ideológicos, que al final, no hace otra cosa que naturalizar los discursos del Estado secular moderno en el que la posición vasca hegemónica es rechazada por fantasiosa, y la ideología del Estado español es consolidada en su racionalidad. La interdependencia especular que presenta la nueva palabra ajena de los «lingüistas extranjeros», con aquella otra palabra ajena ya naturalizada en los «vascófilos del País» se hace evidente al establecer a Humboldt y a Müller en dos márgenes opuestos del binario jerárquico. Esto se debe a que, como he

establecido más arriba, las Ciencias de la Religión concebidas por Müller se sustentan sobre los mismos principios metafísicos que presenta la filología comparativa humboldtiana.

En otras palabras, las representaciones del sí-mismo vasco realizadas desde las posiciones hegemónicas que forman parte de los discursos de construcción de los Estados-nación y naciones sin estado, como la consolidación de las lógicas del modo de producción capitalista de finales del siglo XIX y comienzos del XX, no consiguen abandonar aquellas economías de la ordenación de las diferentes posiciones de sujeto que llevo cartografiando desde la temprana modernidad, relacionadas a su vez con aquella formada por parte del informante nativo y la figura de la mímica. Puedo decir que a pesar de los diferentes proyectos que articulan un sí-mismo de forma absoluta que he leído en los textos de Chaho (como propuesta infructuosa) y Arana (desde la instauración de múltiples Aparatos Ideológicos), estos no consiguen abandonar el carácter suplementario (con respecto a los Estados-nación oficiales y los proyectos imperiales) de sus posiciones. La repetición de la oposición habla-escritura que he desvelado en el punto de intersección de diferentes disciplinas, y la ocupación del lugar del dominado en dicha relación asimétrica, sitúa los discursos, de manera forzosa, en aquella posición en que el sujeto vasco se presenta a sí mismo como «otro», casi igual a los sujetos interpelados por las ciencias sociales nomotéticas y formaciones geopolíticas oficiales, pero nunca lo suficiente. Comprenderse como objeto de la antropología, seguir la clasificación lingüística del euskera como lengua no-indoeuropea (preindoeuropea), o la asunción de una religiosidad original desde los discursos políticos conlleva el ejercicio auto-infligido de cierta violencia epistémica que no consigue otra cosa que consolidar de forma performativa las subjetividades

imperiales y estatales oficiales, con el consecuente borramiento del sujeto vasco y la reformulación de éste como domesticado informante nativo.

Tanto la guerra civil española en 1936, como la Segunda Guerra Mundial en 1939, irrumpen en la repetición-diferencia de las huellas simulacro que estamos analizando en sus actualizaciones, y los regímenes dictatoriales fascistas alteran las articulaciones geopolíticas oficiales, tanto en lo que refiere a las estatales, como a las nacionales hegemónicas sin estado que he rastreado. Por un lado, la división entre el territorio ocupado y el régimen de Vichy que reorganiza la Francia de Hitler hasta 1944, también divide las provincias vascas de aquel territorio (Labort y parte de la Baja-Navarra en el territorio ocupado; Sole y el resto de Baja-Navarra, en Vichy). Por el otro, el régimen franquista, que se extiende hasta 1975, califica Bizkaia y Gipúzkoa de «Provincias Traidoras», separándolas de Álava y Navarra. En este contexto, nos encontramos ante el exilio de toda una producción cultural con alrededor de ciento cincuenta mil personas expulsadas, la censura de publicaciones en euskera y el consecuente colapso continental de la publicaciones en esta lengua⁹⁹ (Torrealdai, 1997: 136). A pesar de ello, las representaciones mantienen sus coordenadas ontológicas y de clase establecidas por el discurso hegemónico arañiano, mediante la cultivación de la novela tradicional que he mencionado más arriba (Aldekoa, 2008: 251). Esto es, no sólo se sitúa el sujeto vasco-francés o la clase trabajadora industrial como alteridad del sujeto hegemónico vasco-español, sino que este último actúa como suplemento necesario, exterioridad interior, del Estado nación oficial español.

⁹⁹ Torrealdai diferencia la producción cultural vasca antes y después de 1956. Fecha que no sorprenderá más adelante por coincidir con la tecnocratización de la dictadura y la aceptación del franquismo por parte de Europa. Torrealdai señala que «los primeros 30 años dan cuenta de la destrucción de la cultura vasca que Franco llevó a cabo. Durante los veinte años previos al Franquismo se publicaron 593 libros. Y durante los primeros años de Franco, 278, ni siquiera la mitad.» (Torrealdai, 1997: 136). Torrealdai recuerda que la otra parte de la producción cultural vasca se establece en el exilio, «al perder la guerra tuvieron que huir 150.000 personas, [...] con ellas se exilió el euskera y la cultura vasca» (Torrealdai, 1997: 127).

4. De Mayo del 68 a las puertas del Neoliberalismo

Sigo encontrándome, en este punto, con un movimiento de diferencia y repetición en el que la espacialización del sujeto vasco sigue siendo representada (en tanto que se «imagina» y se «habla por») en las huellas textuales, condicionadas por el precursor oscuro que he identificado en la oposición entre habla y escritura. Es posible advertir que la articulación de la última actualización del espacio antagónico está organizada por diferentes posiciones hegemónicas (la del Estado nación español y la de la nación sin estado vasca-española), inter-dependientes y sustentadas, al mismo tiempo, en múltiples exclusiones (como, por ejemplo, la de la clase obrera industrial como «maqueta» y la consecuente apropiación por idealización del trabajador del campo que cancela su capacidad revolucionaria). En este sentido, se puede comprender que las representaciones de (y sobre) la posición hegemónica del sujeto vasco dejan entrever los dos acontecimientos –la revolución soviética y la primera gran guerra inter-imperialista– que llevan al sistema capitalista, al constituir la necesidad de optar por la Revolución Comunista mundial o la transformación del imperialismo capitalista del imperio, que deberá ser desarrollada de manera diferente (Hardt, 2005: 263). Fue Ibon Sarasola quien, ya en su historia de la literatura de 1971, apuntaba a la brecha que quedaba abierta entre la literatura vasca de la primera mitad del siglo XX –escrita por el estrato social más conservador–, que representaba bondadosos pescadores o campesinos guardianes de antiguas y venerables costumbres (1971: 60), y el movimiento organizado de una clase obrera que funcionaba tanto en euskera, como en castellano.

El escritor vasco se encuentra frente a una nueva realidad. En consecuencia de la industrialización el proletariado vasco iba en aumento. Ya para 1855 había 55.336

trabajadores en Bizkaia. Alrededor de 1930,¹⁰⁰ los trabajadores de Bizkaia eran unos 80.000, la mayoría en Bilbao y sus alrededores, en Guipuzcoa 47.000, en Navarra 20.000 y en Álava 20.000, más o menos. Después de la primera huelga (1890), los trabajadores aumentaron. En 1903 se publica el primer número de la revista socialista «La lucha de clases». En aquella época la propaganda escrita y oral se realizaba en euskera y en castellano. En 1904, había, por lo menos, 70 asociaciones socialistas en Bizkaia. En Eibar, de los 3.000 trabajadores, casi todos eran socialistas. En Tolosa había unos 500 y también había socialistas en otros pueblos de Guipuzcoa. En Navarra, eran unos 25.000 en Álava y en la parte francesa, por otro lado, había muy pocos. Los socialistas de Euskal Herria contaban en total más de 100.000. (Sarasola, 1971: 59)

Ya he propuesto antes, la idea de una primera modelización –desde una posición negativa absoluta de «aquello vasco»– de la idealización de sus sujetos y de la exclusión de los indeseados desde la perspectiva de la ideología burguesa dominante. Ésta es una narración textual de representación (como todas, modelizante y performativa) que tiene que esperar hasta la década de 1950 y 1960 para que el movimiento independentista vasco adquiriera la perspectiva marxista-leninista en sus fórmulas, representando, también, a la clase obrera, en la búsqueda de propuestas políticas y sociales diferentes a las sabinianas (Ugarte, 1996: xxvi). En una primera instancia se puede decir que se hace evidente, en cierta medida, la conocida propuesta del *Manifiesto Comunista*, según la que el conflicto entre la burguesía sobreviene primero como lucha nacional (Marx, 1998: 65-66), dando lugar a la lucha dialéctica entre clases dentro de los límites representativos de «una identidad nacional vasca». Sin

¹⁰⁰ Iñaki Aldekoa recuerda en su *Historia de la Literatura*, que precisamente en este año, 1930, se creó el primer partido político nacionalista aconfesional bajo las siglas ANV.

embargo, dicha lectura requiere más atención al volver a la división geopolítica de las diferentes posiciones de los «sujetos vascos» y las condiciones históricas que hacen posible que se establezca una lucha de clases como parte del discurso que configura su forma hegemónica.

A este respecto, propongo pensar la diferencia que acarrea esta actualización de la repetición hegemónica de la posición de un sujeto vasco, siguiendo la propuesta de Elixabete Ansa-Goicoechea (2014: en imprenta), bajo las condiciones discursivas y materiales establecidas desde el Mayo del 68 francés (Badiou, 2010: 46-60), y la modificación que en la España franquista conllevaron tanto la mutación tecnocrática controlada por miembros del *Opus Dei*, como las políticas del Ministerio de Información y Turismo dirigidas por Manuel Fraga Iribarne (Pavlovic, 2011: 13). Quiero pensar que en relación con estas narraciones se puede arrojar cierta luz sobre acontecimientos como los que Joan Mari Torrealdai apuntaba de manera conjunta (no definitiva): las tres huelgas generales de Bilbao –1947, 1951 y 1953–, la publicación de revistas como *Karmel*, *Euskera* y *Anaitasuna* –1950 y 1956– o la novela existencialista *Leturiaren egunkari ezkutua*–1957– (Torrealdai, 1997: 132). A estos hechos pueden añadirse, tal y como advierte Iñaki Aldekoa, la ruptura de la asfixiante unión entre lengua y religión que en 1967 proponía Rikardo Arregi con su artículo «Euskaltzaleen jainkoa hil behar dugu» (Aldekoa, 2008: 228); o siguiendo la propuesta de Elixabete Ansa-Goicoechea (2014: en imprenta), a la creación del grupo armado Euskadi Ta Askatasuna (ETA) en 1959; la poesía de Gabriel Aresti y Joxean Artze; *Vasconia* de Federico Krutwig en 1963; *Egunero hasten delako* de Ramon Saizarbitoria en 1969 o el trabajo del artista Jorge Oteiza entre otros.

Para decirlo de otro modo, la introducción de planteamientos como el de la clase trabajadora en la lucha por la articulación hegemónica de «una identidad vasca» se hace

más comprensible cuando se considera la posibilidad de un acontecimiento complejo (no homogéneo) comparable –tal y como propone Ansa-Goicoechea– al Mayo francés.¹⁰¹ En un momento en el que la dictadura franquista es aceptada como miembro de la UNESCO, las Naciones Unidas, la Organización Europea para la Cooperación Económica (OECE), y firma un concordato con el Vaticano, y al mismo tiempo, junto con la constante persecución policial franquista (Ansa-Goicoechea, 2014: en imprenta), se intenta gestionar las contradicciones de abrazar el consumismo del capitalismo tardío como parte de las políticas del régimen dictatorial, que comenzaban a salir a la superficie con la crisis económica de los años setenta (Crumbaugh, 2009: 24; Pavlovic, 2011: 9-12). Es en este contexto de falsa ilusión de apertura, donde se debe analizar y reformular la posibilidad de un movimiento social fundamentado en el cuestionamiento obsesivo sobre aquello político («What is politics?») que Badiou ha explicado (2010: 52) como la vinculación de diferentes puntos de vista operativos, tales como el inconformismo estudiantil, las huelgas de los trabajadores, y la reconsideración de los principios morales, sexuales, y de libertades individuales. Dichos puntos de vista hicieron posible crear vías de escape de los ordenamientos sociales ya establecidos.

En este mismo periodo, entre 1959 y 1963, Oteiza da por finalizada su trayectoria escultórica, que culmina con su tratado ético-estético *Quousque Tandem..!* ensayo de interpretación estética del alma vasca. En él revisita y reinventa la concepción de identidad vasca en forma de verdadero punto nodal que congrega y es

¹⁰¹ Elixabte Ansa-Goicoechea establece así lo que ella denomina el Mayo del 68 vasco «En el marco de los eventos políticos que encontramos en el País Vasco, tanto en la zona norte (francés) como sur (español), el 68 vasco nacionalista está marcado por la muerte del guardia civil José Pardines y el militante de ETA Txabi Etxebarrieta, el 7 de junio de 1968, y la acción de ETA contra Melitón Manzanos el 2 de agosto del mismo año, éste último notorio torturador y jefe de la Brigada Político-Social de Guipúzcoa» (Ansa-Goicoechea, 2014: en imprenta).

atravesada por los diferentes textos y discursos del momento.¹⁰² El texto me vuelve a situar en el centro de la oposición logocéntrica:

si nuestro pueblo *no ha tenido ni literatura ni legislación escritas, nadie puede negarnos una tradición literaria oral (cuya importancia intentamos describir en este trabajo)* una personalidad humana y una tradición espiritual y política igualmente singulares. Pienso en la secreta tenacidad de transmisiones como ésta (de abuela a nieta) entre nosotros. En el proceso formador de nuestro carácter como pueblo que arranca ya con precisión histórica y estética a la vez, desde el cromlech neolítico (Oteiza, 2007 [1963], 92) [el énfasis es mío].

Es por ello que propongo una aproximación a la labor de mitologizador/mitógrafo de la cultura vasca que Oteiza asumió durante la década de los sesenta –considerado más influyente que el discurso araniano– (Echeverría, 2008: 13-14, 215; Ugarte, 1996: 37-38; Zulaika, 2005: 87, 91), desde la perspectiva de la gramaticalización y naturalización de la palabra ajena que llevo rastreando desde las diferentes articulaciones de la temprana modernidad.

Si bien Gabilondo recuerda que Oteiza «fue capaz de dar una respuesta única y completa al dilema de la cultura e historia vascas. [...] el trabajo de Oteiza fue, haciendo uso del “esencialismo estratégico” [...] el intento más impetuoso de hacerle un sitio a Euskal Herria» (2006: 44), Imanol Galfarsoro advierte que «los vacíos de Oteiza son absolutamente engañosos. Son vacíos que están llenos de sustancia vasca

¹⁰² Iñaki Aldekoa señala su influencia en todo un movimiento social, empezando desde el nivel artístico, como en escritores como Gabriel Aresti, y su concepción de la poesía como piedra y martillo (Aldekoa, 2004: 168). Ugarte hace referencia a la relación que el corpus de Oteiza tuvo con el discurso político de la década de los sesenta, «llegando hasta las entrañas de la ideología de ETA, participando en su “frente cultural”, donde era consultado para la realización de un proyecto cultural de salvación nacional» (Ugarte, 1996: 85-86).

étnica-subordinadora» (Galfarsoro, 2008: 22). Esta ambivalencia discursiva puede comprenderse desde la tensión creada por la imposibilidad de separar el proyecto escultórico universalizador¹⁰³ y una narración textual particular que dirige su análisis a la reformulación de la identidad vasca (Echeverría, 2008: 216). Ante la posibilidad que el texto ofrece de realizar interpretaciones opuestas (universalizadoras y particularizantes) no dejaré «al margen sus teorías sobre la cultura vasca» (2008: 217), tal y como propone Echeverría. Al contrario, partiré de la idea de que es esa misma tensión ambivalente entre lo universal y lo particular la que trabaja como condición fundamental para que *Quousque Tandem..!* sea capaz de articular una nueva repetición en la cadena de huellas que articulan la posición hegemónica para un sujeto vasco a modo de esencialismo estratégico.

Hablo de un proyecto ético desde la acción social (Badiola, 1998: 29), que tiene como objetivo universalizante atrapar el vacío desde una perspectiva completa del mundo metafísico (Rowell, 1998: 17, 25; Calvo, 2005: 57). Con una elaborada idea de religiosidad,¹⁰⁴ basada en un «ateísmo religioso» comprendido como el sentimiento de abandono por Dios, el escultor utiliza el arte como método de trascendencia del hombre en la vida (Badiola, 1998: 31; Echeverría, 2008: 17, 235-236). Resulta un marco universalizador que transita desde y hacia un objeto particular. *Quousque Tandem..!* se centra en el análisis de lo que Oteiza denomina «el alma vasca», partiendo de la idea del vasco originalmente prehistórico, establecido por el discurso científico (antropológico e historicista) de Miguel de Barandiaran o Telesforo de Aranzadi –participantes, con Julio

¹⁰³ Según Margit Rowell «l'escultura d'Oteiza ocupa un lloc relativament únic en el panorama de la escultura moderna [...]. Per dir'ho breument, la inspiració d'Oteiza té el seu origen en fons arcaïques i modernes; el seu llenguatge formal es anònim i reductiu»¹⁰³ (Rowell, 1998: 17). Oteiza evoca a artistas como Gauguin, Cézanne, Mondrian o Malevitx en sus escritos previos, influido por el estudio del arte precolombino de Sudamérica (Rowell, 2005: 27; Zulaika, 2005: 87).

¹⁰⁴ La importancia de la religión se refleja claramente en estas citas de Echeverría y Rowell: «no hay texto escrito de Oteiza donde éste no manifieste, de modo explícito, el significado religioso que da a su proyecto» (Echeverría, 2008: 19); y más adelante «consciente de que la sociedad moderna había abandonado la religión a favor de los favores laicos, tenía el convencimiento de que el arte estaba llamado a ocupar el lugar de la religión y asumir sus funciones originarias» (Rowell, 2005: 27).

Urquijo, en el primer Congreso de Estudios Vascos celebrado en Oñate en 1918—, quienes, siguiendo las propuestas de La Escuela de los Círculos Culturales y con ayuda del método histórico, formularon la idea de la «raza pirenaico-occidental» o «raza vasca»¹⁰⁵ (Ugarte, 1996:15-17). *Quousque Tandem..!* es un libro que recopila diferentes textos (artículos de prensa, conferencias y textos inéditos) con un estilo entre lo analítico y lo poético. Por su capacidad para reformular el pensamiento sobre la identidad vasca, se acomoda a la multiplicidad de movimientos sociales de los sesenta y es considerado por algunos el nuevo catecismo cultural vasco (Calvo, 2005: 59; Echeverría, 2008: 210-213; Ugarte, 1996: 32-33). Es así como comienza a mostrar desde el principio la permeabilidad de discursos y su relación especular, que ya he intentado mostrar entre doctrinas políticas como la de Arana y los discursos más científicistas como los de Urquijo.

Una tensión discursiva, en la que un proyecto artístico-estético de proyección universalista se ve encarnado en aquello particular-prehistórico vasco. Su propuesta se hace legible desde la misma presentación:

UNA ESTÉTICA EXISTENCIAL [...] la elaboración de un ARTE PREHISTÓRICO del *alma matriz europea* (y de lo que queda de ella en el actual *pueblo vasco*) frente a la tradición ALMA LATINA artísticamente incompleta. EL ARTE CONTEMPORÁNEO vuelve a completar experimentalmente para el hombre un nuevo tipo de sensibilidad estética, política y religiosa (Oteiza, 2007[1963]: 49) [el énfasis es mío].

¹⁰⁵Iztueta recuerda que, «el antropólogo J.M. Barandiaran cuando hablaba del origen de lo que se ha llamado el hombre vasco, establecía el punto de partida de su evolución hace 7000 años» (Iztueta, 2003: 920).

Volver a la configuración triangular nomotética occidental de las ciencias sociales, sin embargo, hace visible la perpetuación en la repetición de una posición del sujeto vasco que articula el sí-mismo no como sujeto sino como alteridad natural. En otras palabras, si Arana hacía uso de la historia para articular un tiempo pasado que los vascos habitan en forma de geopolítica del presente, Oteiza no niega esta propuesta más que para afirmarla. Niega al historiador en tanto que «puede perder alguna abuela en su memoria¹⁰⁶» (Oteiza, 2007 [1963]: 539), pero lo hace para recurrir a la arqueología, la antropología y la etnología: «nos ponemos a la vista del Neolítico y al borde de la creación definitiva de una solución existencial para entrar en la historia, que esto es nuestra estatua vacía del crómlech» (Oteiza, 2007[1963]: 365). No hay lugar para la economía, la sociología o la política para comprender la articulación del sujeto vasco en comunidad. Vuelve a seguir el modelo antropológico de la pequeña sociedad tribal sin escritura, poseedora de una fundamental religiosidad particular, que Oteiza denomina «alma vasca» o «estilo vasco», quedando instalada en un pasado que habita el presente, «la prehistoria está sucediendo ahora mismo» (Oteiza, 1983: 333). El estilo vasco prehistórico, «alma matriz europea», es mantenido por las diferentes tradiciones y rituales vascos, aunque en constante deterioro. El cercamiento metafísico resulta de la posesión e interiorización el alma: «nuestra verdadera raza está dentro de nuestro idioma, vemos primero el hombre y el idioma, pero está aun más adentro, es nuestro estilo, es nuestra raza espiritual. Nuestro universo mental está ahí» (Oteiza, 2007[1963]: 117). Se repite así la jerarquía de binarios esencia/accidente, interior/exterior, que he leído, también, en el discurso arañiano, estableciendo el idioma, y la tradición, en una oposición de exterioridad, y narrando aquello interior como posesión de cierto elemento trascendental. En otras palabras, según Oteiza el «sujeto vasco» habría culminado la

¹⁰⁶ La cita sigue «pero la transmisión espiritual de nuestra singular y definible personalidad no puede haberse realizado con interrupciones» (Oteiza, 2007[1963]: 365).

segunda fase de la «Ley de los cambios»,¹⁰⁷ ya en el Neolítico, con la creación del pequeño crómlech reglamentando «una conciencia existencial (una filosofía moral, una idea civil) en el complejo cultural final y estático del pastor neolítico. [...] Cultura etnográfica y cultura histórica en el vasco, a nuestro juicio, se reducen a una memoria instintiva, trasbiológica, del hombre local del crómlech» (Oteiza, 2007 [1963]: 105).¹⁰⁸ La legitimidad del accidente, en este sentido, estaría estrechamente relacionada con la cercanía con que la exterioridad imite este Estilo Original o se acomode a él.

Oteiza advierte así, en cuanto a la lengua, que los morfemas «ARR y el AN ALLÍ el sol y despejado explicado en su origen el ARI hilo que figuran en mi Operador etimológico [funcionan] como Trinidad primordial para la investigación lingüística preindoeuropea» (Oteiza, 1996: 11). Como he visto más arriba, es la oralidad la que asume el papel principal, y es aquella oralidad primera la que mejor se adapta a la estética existencial del alma vasca encarnada en el vacío del crómlech,¹⁰⁹ «primero las palabras serían como gritos, [...] Luego se habrá alcanzado a mostrar las cosas sin tocarlas [...]. Finalmente, en la edad de nuestro crómlech, se completa el lenguaje que señala y que dice con las palabras las cosas que estando calladas se oyen» (Oteiza, 2007

¹⁰⁷ Ley de cambios, nación, y alma vasca se relacionan de la siguiente manera en el texto de Oteiza, «¿Cómo es esta ley de los cambios? Es bifásica. En una primera fase, se plantea el crecimiento físico de la expresión de una escala creciente a partir de cero y en la segunda fase, se completa la experimentación interna de la expresión en su aspecto metafísico y receptivo, desmontándose la expresión hasta apagarse en la señal conclusiva de una obra vacía, en que el cero de partida se ha vuelto negativo. La técnica en primera fase es acumulativa, por ocupación creciente del espacio. En la segunda, se procede a la inversa, con una técnica desocupacional del espacio, eliminativa.» (Oteiza, 1990: 13). Así, Oteiza opone una primera fase de creación a una segunda de silencio; de comunicación, a otra de incomunicación «si el arte era una física de la comunicación en la primera fase, se convierte ahora en una metafísica, por una técnica de ocupación del espacio –formalista o informal–, en una estética negativa» (Oteiza, 2007 [1963]: 178).

¹⁰⁸ Las demás culturas estarían condenadas a comenzar otra vez la primera fase debido a una mala culminación de la primera y la cultura vasca a olvidarla históricamente para mantenerla instintivamente: «podríamos resumir los tipos de estatura existencial del hombre diciendo que en la tradición del vasco hay un hombre terminado de hacer. Que en la germánica del crómlech megalítico, un hombre mal hecho, que en la latina, un hombre sin terminar» (Oteiza, 2007[1963]: 369).

¹⁰⁹ Ugarte recuerda a este respecto que «el estilo vasco está materializado en el crómlech, y el crómlech es la expresión de una espiritualidad superior en la que Dios es medido con la misma vara utilizada para el hombre. Dios, el vacío, el cero creados por el pastor son lo mismo, o distintas categorías que completan el todo, el modelo estético ideal para la posteridad, el tipo inicial [...] atributos comportamientos que todo aquel que desee poseer el estilo vasco auténtico debe seguir (soledad, aislar la casa, la importancia de la mano izquierda o el portar todo a la izquierda – como la boina, por ejemplo –» (Ugarte, 1996: 49-50).

[1963]: 137). Los paralelismos de esta actualización en la huella textual se suceden en su diferencia: Oteiza, aunque se aleje de la tradición sensualista con respecto a la procedencia de la lengua, utiliza la misma estructura que se le concede a la lengua, la que acaba organizando la comunidad. La lengua sigue siendo uno de los primeros accidentes para descubrir el germen del alma vasca; y lo mismo ocurre con las tradiciones,¹¹⁰ entre las que destaca el «Bertsolarismo» (la versificación oral tradicional), que en su carácter oral se adecúa al alma, «el bertsolari lo dice todo (lo decía, hoy casi no le entendemos. Tomamos por incoherencia (y no entendemos) lo que es profunda y difícil conexión de su estilo-de-su-viaje interior» (Oteiza, 2007 [1963]: 104). El valor accesorio y prescindible de dichos accidentes es subrayado de la siguiente manera: «[l]a recuperación del hombre es, a nuestro juicio, la cuestión previa a la recuperación del idioma. Este hombre que se recupera a sí mismo, sabrá como recuperar su idioma»¹¹¹ (Oteiza, 2007 [1963]: 118). Aunque la repetición de otras actualizaciones que he señalado parezca evidente, en las que deterioro del alma (la sustancia) resulta ser absolutamente más grave que la pérdida de cualquier tipo de accidente, en este punto, tiene lugar una de diferencia significativa con respecto a los demás discursos. Cuando Oteiza advierte el estado de dominación bajo el que el sujeto vasco sobrevive, rompe con la naturalización de una cristiandad esencial que he señalado como heredada (en su heterogeneidad) en la transformación de cada huella (de Axular, Oihénart, Moguel, Larramendi, Astarloa, Arana, etc.). Oteiza, se puede decir, hereda y es heredado, por

¹¹⁰ La esencia vasca queda reflejado en todas sus tradiciones como el txistulari, las traineras (Oteiza, 2007 [1963]: 243), o el dantzari (Oteiza, 1983: 240).

¹¹¹ De esta manera, Oteiza argumenta que «el vasco está constantemente perdiendo su alma vasca, su estilo original» (Oteiza, 2007 [1963]: 76), o que «componentes culturales, estético-lingüísticos, íntimamente integrados con el euskera en nuestra cultura le han acompañado en su caída, perdiéndose y desprendiéndose antes, dejando en indefensión y abandono, en fatal y solitaria caída al euskera» (Oteiza, 2007[1963]: 66). Amador Vega advierte que «la concepción del arte de Oteiza, aunque se inspira en numerosos elementos del paganismo pre-cristiano, está toda ella alimentada por un sentido escatológico de la historia, en donde todo movimiento y toda forma tiende a resolverse en la medida que completa el transcurso del tiempo, es decir, cuando revela la verdadera naturaleza vacía de la realidad» (Vega, 2005: 79).

otra repetición –la de Chaho, Barandiaran, Aranzadi, etc.– «[el] estado subcultural [...] nos ha llevado en nuestros días a manosear y falsificar la lengua, [...] cristianizarlo todo, nuestra herencia original de mitos y leyendas, suprimiendo, cambiando, enterrando lo que se ha podido» (Oteiza, 1983: 422). De esta forma, vuelvo a tropezarme con unas economías de actualización que hacen imposible ocupar una posición totalmente negativa. La posición que se ocupa en relación con una oposición entre habla y escritura parece ineludible. En este caso, moldeada por las narraciones científicas de alteridad establecidas por la antropología y la etnología, en las que el pueblo vasco no ha tenido literatura y legislación escritas, sino una tradición oral que se adecúa a una personalidad política y espiritual singular. Dicha posición de sujeto no puede evitar articularse, tal y como advierte Imanol Galfarsoro, en forma de aquel peculiar *ethnos* para las ya establecidas *Demos* y *Civitas* (2008: 95): casi sí-mismo pero otro, miembros necesarios que consolidan los Estados-naciones en su espacio antagónico. Oteiza se vuelve a pensar desde la posición (imposible) del informante nativo. Esto es, como aquellos que están en el camino de adquirir la civilización (que siempre estarán en ese camino) y que todavía, entre gritos, son poseedores de un lenguaje puro, particular, que se adapta a la esencia del salvaje, el aborígen.

Sin embargo, es este movimiento de diferencia y repetición, en la tensión ambivalente entre lo universal y lo particular, a pesar de la posición de dominado que ocupa, el que hace posible que el texto de Oteiza forme parte de lo que Unai Apaolza y Elixabete Ansa-Goicoechea han comprendido como una síntesis entre la izquierda política y el nacionalismo vasco que rompe con los postulados esencialistas católicos arañanos (Apaolaza, 2010: online; Ansa-Goicoechea, 2014: en imprenta). Si, por ejemplo, uno atiende a los debates que se dieron en el proceso de formación de la organización armada Euskadi Ta Askatasuna (ETA) desde su creación en 1959 hasta la

quinta asamblea de 1967, se hace más comprensible la capacidad del esencialismo estratégico que se articula en *Quousque Tandem..!*. En su movimiento de síntesis de carácter aconfesional, proletario y de organización socialista de los procesos que, como he mencionado arriba, se llevaron a cabo a lo largo de los sesenta, se hace evidente la búsqueda de efectos de equivalencias¹¹² entre las diferentes luchas sociales. Hablo de una búsqueda que pudiera establecer una síntesis dialéctica y que rompiera con los discursos esencialistas. Ansa-Goicoechea (2014: en imprenta) recuerda que, a lo largo de los sesenta se llegan a identificar tres posicionamientos diferenciados dentro de la organización: los «obreristas»; los «tercermundistas»; y los «etnolingüistas» o «culturalistas». En un contexto en el que la quinta asamblea acaba reforzando la posición de la sección tercermundista y asumiendo la lucha armada de forma semejante a otros movimientos de liberación nacional, *Quousque Tandem..!* puede ser comprendida como narración en la que las diferentes posiciones dominadas de sujeto pueden encontrarse reflejadas e interpeladas de forma coherente y no contradictoria. Se puede comprender así, la capacidad que el discurso de Oteiza muestra a la hora de reunir las diferentes luchas sociales democráticas de los sesenta como parte de un único discurso relacionado con ese «estado subcultural».

Por lo tanto, el proyecto de comunidad presentado por en el trabajo de Oteiza y la diseminación de su discurso se proponen en claro conflicto con el proyecto araniano, ya que este último se erige sobre la exclusión burguesa, tanto de aquellos que pretende representar, como de los que conscientemente aparta. El discurso de Oteiza espera

¹¹² Propongo que ésta es una situación similar a la que plantean Laclau y Mouffe en la introducción a su libro, en el que las nuevas luchas democráticas crean el potencial, y nada más que el potencial, para la elaboración de proyectos de radicalización democrática: «a whole series of positive new phenomena underlie those mutations which have made so urgent the task of theoretical reconsideration: the rise of the new feminism, the protest movements of ethnic, national and sexual minorities, the anti-institutional ecology struggles waged by marginalized layers of the population, the anti-nuclear movement, the atypical forms of social struggle in countries on the capitalist periphery –all these imply an extension of social conflictuality to a wide range of areas, which creates the potential, but no more than the potential, for an advance towards more free, democratic and egalitarian societies» (Laclau, Mouffe, 1985: 2).

pensar de forma articulada los efectos de equivalencias de las diferentes luchas sociales y, a pesar de ello, no se puede dejar de prestar atención al uso del concepto «alma». Otra vez, la violencia epistémica de la división de las ciencias sociales se hace presente, en cuanto que *Quousque Tandem..!* visibiliza los límites que el discurso etnológico impone a la posibilidad de un proyecto hegemónico de radicalización democrática en la creación de una comunidad. En el «Breve diccionario crítico comparado con las notas sobre el artista prehistórico y el actual y la explicación de las ilustraciones» que aparece al final del libro, «Rh. FACTOR» se presenta mediante dos entradas diferentes, dos definiciones separadas con una redacción parecida pero distinta, como si fuera una errata de la edición haber incluido ambas. Éstas están encabezadas por la misma introducción «No tendría sentido mi tesis del origen vasco del crómlech como creación estética ni, por tanto mi argumentación sobre la tradición de un estilo existencial vasco desprendido de esa elaboración final del arte prehistórico, si el pueblo vasco no fuese su continuidad como pueblo étnico» (Oteiza, 2007 [1963]: 373). Su continuación, sin embargo, varía: en el primero, el discurso científico, objetivo y neutro, se instala como autoridad para la articulación de la verdad y conocimiento no posicionado:

Del volumen que acaba de aparecer en la colección Auñamendi [...] pag. 37 «el Dr. Jaureguiberry resume [...]: 1) La raza vasca es una raza rica en elementos O, luego muy pura, 2) La raza vasca es una raza rica en elementos A, luego posiblemente septentrional y definitivamente occidental» pag. 35 «el Dr. Martial subraya que la fórmula sanguínea de los vascos es la más occidental de todas las fórmulas europeas, la menos asiaticada» (Oteiza, 2007 [1963]: 375).

En la segunda entrada, es precisamente la perspectiva parcial y situada que el discurso adquiere la que hace posible analizar las tensiones que desestabilizan la narración y el potencial democrático que es silenciado por el discurso científico:

cada rastro o hábito que recuperemos en nuestra conciencia representa psicológicamente un restablecimiento de nuestro estilo íntimo [...] Es restablecer nuestra alma, remodelar nuestro instinto, reeducarnos desde una actitud, desde un gesto, que obedecía a unos reflejos condicionados por sentimientos éticos y normativos, por un saber existencial cuyo olvido es precisamente lo que nos ha impedido prostituirlo también o arruinarlo. (Oteiza, 2007 [1963]: 374).

La primera establece una definición científica clara, sostenida por la autoridad de los últimos descubrimientos en las disciplinas de la antropología y la etnología. Posición que en este capítulo he dejado en evidencia como la perpetuación por repetición de la construcción del carácter bárbaro vasco, la cual descansa, al mismo tiempo, sobre la naturalización y gramaticalización de la palabra ajena. La objetividad científica no se resuelve más que como la prolongación de cierta violencia epistémica que llevo desvelando desde la temprana modernidad. La segunda definición, en cambio (y a pesar de seguir llevando la carga de aquel informante nativo que no hace más que consolidar el orden de las cosas a la manera en que la modernidad reifica el pasado y sitúa la posición del sujeto vasco «allí» por esencia), hace uso de un lenguaje que presenta, no sólo una posibilidad para pensar la subjetividad en el cambio, la mutación, la inestabilidad de las posiciones («modelar», «educar»), sino la necesidad ética de ejercer dicha acción de cambio, de diferenciación en la copia («re-modelación», «re-educar») como proceso de ensamblaje de las diferentes luchas sociales de los sesenta.

Recuperando la perspectiva de Bajtín explicada más arriba, podemos decir que el discurso de Oteiza no puede más que intentar ganar cierta agencia tomando su lugar en una lengua que diferentes clases sociales utilizan, y en la que cada signo ideológico es cruzado por acentos de orientaciones diversas. En esta narración, en la que la visibilidad de una lucha entre los discursos reaccionarios y revolucionarios se vuelve borrosa, Oteiza piensa la posición del sujeto vasco bajo la entrada del «Rh». Una propuesta que requiere mi atención en cuanto que identifica la comunidad, tal y como propone Roberto Espósito, «con su más evidente opuesto: es común lo que une una única identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– de cada uno de sus miembros» (2007: 25). Sería la «propiedad» de un alma vasca, un estilo único, un Rh concreto, lo que uniría a los sujetos vascos, y es en esta formulación que *Quousque Tandem..!* no puede conseguir deshacerse de la ideología burguesa dominante que precisamente intenta contrarrestar. Me refiero al «individualismo posesivo» (en el que el individuo se piensa como previo y hasta en oposición a la sociedad) al que Laclau y Mouffe hacen referencia como matriz de producción del individuo que el liberalismo amparó como parte del imaginario democrático (1985: 175) y que ya en *El Capital* se comprende como fundamento del proceso capitalista de producción en cuanto que parte de una división clara: «on the one hand, the possessor of the means of production and subsistence, on the other, the possessor of nothing but labour-power» (Marx, 1990: 715). Puede que aquello estratégico del esencialismo oteiciano derive, precisamente, de la articulación de una posición del sujeto vasco definido como propietario –como poseedor de su alma, su Rh, su estilo único– que sea capaz de concebir la clase trabajadora vasca como poseedora de algo más que fuerza de trabajo, dando lugar a la creación de las condiciones de existencia necesarias para una primera lucha y hacia la búsqueda de equivalencias de diferentes demandas democráticas. Un primer

movimiento hacia un proyecto de radicalización, que, a pesar de todo, se topa con la imposibilidad factual de establecer equivalencias democráticas de forma integral al autonomizar el espacio de la lucha siguiendo en el propio individualismo posesivo y pensar el alma-estilo-Rh vasco en oposición y de forma jerárquica con otras propiedades que configurarían otras naciones.

Las posiciones enfrentadas-entrelazadas que se desprenden de *Quousque Tandem..!*, que pretenden concebir de forma diferente una nueva posición para el sujeto vasco pensado como proyecto social, político y ético, se pueden encontrar diseminadas de forma diversa en la producción cultural del momento, y adquieren distintas actualizaciones en la producción literaria en euskera. A este respecto, *Historia de la Literatura Vasca* –escrita en 1960, tres años antes que *Quousque Tandem..!*, y descrita como la primera historia moderna de la literatura– resulta esclarecedora:¹¹³

Puede discutirse si la inseguridad y el rigor crítico son deseables o no: en todo caso es extremadamente dudoso que contribuyan mucho a la felicidad colectiva. Pero es completamente cierto que constituyen un síntoma inevitable de madurez intelectual en las personas y en los pueblos, y en este sentido es necesario consignarlos aquí (Michelena, 1960: 161).

Quiero proponer que el texto de Luis Michelena construye un discurso en el que la felicidad trabaja como forma de producción de la nación, del mismo modo en que Sarah Ahmed analiza el valor que adquiere articular la memoria del imperio como felicidad en el proceso de construcción nacional, y la relación que existe entre ser interpelado como sujeto nacional y expresar un sentimiento de felicidad con respecto a

¹¹³ Jon Casenave considera la *Historia de la Literatura* de Michelena la primera historia moderna escrita para la literatura vasca en cuanto que «el modelo historiográfico [actual] [...] ha asumido una estructura similar a la que le concedió Mitxelena, así como un mismo objetivo, esto es, realizar una “historia de la literatura” fiable tanto para la transmisión dentro como fuera del territorio» (Casenave, 2012, 7-8).

la historia imperial (Ahmed, 2010: 130). Michelena cuestiona la capacidad que Gabriel Aresti, Jon Mirande y José Luis Álvarez «Txillardegi» tienen a la hora de contribuir a la felicidad colectiva, lo que nos lleva a preguntar cuál es esa colectividad a la que el lingüista y filólogo vasco se refiere. Incluso si aquella que se articula desde esa literatura vasca quiere pensarse como otra.

Estoy de acuerdo con la crítica, ya abundante, que propone que *Leturiaren Egunkari Ezkutua*, publicado por Txillardegi en 1957, cuestiona desde el antidogmatismo y relativismo existencialistas la relación entre vasco-cristiano pensada de forma esencial tanto en los discursos de los apologistas como en la actualización arañiana de la posición hegemónica vasca (Casenave, 2007: 620; Aldekoa, 2007: 632; Urkizu 2007: 669). Aún así, los análisis de Iratxe Retolaza y Elixabete Ansa-Goicoechea apuntan a diferentes tensiones que se pueden encontrar en el texto. Retolaza –acompañada por la crítica al existencialismo de Simon de Beauvoir– propone que el protagonista de la novela, Leturia, modela a Miren, su compañera, como su Otro absoluto extendiendo dicha formulación a la figura de La mujer (2007: 687). Ansa-Goicoechea por su parte advierte que la novela no puede dejar de establecer una narrativa cristiana condicionada por el relato bíblico (2014: en imprenta). Así pues, al igual que el texto de Oteiza, también el texto de Txillardegi evidencia la lucha entre posiciones sociales, cuando al reformular la forma en que se piensa la posición del sujeto vasco no puede llegar a resolver la imposibilidad que resulta al intentar establecer efectos de equivalencia entre las diferentes propuestas de radicalización democrática.

El texto de Aresti¹¹⁴ presenta una búsqueda más atenta de efectos de equivalencia entre las diferentes luchas sociales. En el poema «Maldiciendo en el

¹¹⁴ Según Iñaki Aldekoa, el libro de Gabriel Aresti «*Harri eta Herri*, reúne dos novedades que lo alejan de la poesía vasca que se había escrito hasta entonces: se trata de una poesía urbana y está escrita en verso

muelle de Zorrotza» leemos: «El barco alemán ha atracado en Zorrotza. / Trae cemento, en sacos de cien kilos. / [...] Aquí en euskera, / y allí en castellano. / Juraban. / Porque la injusticia no es políglota / y trata igual / al castellano / y al vasco. / [...] Siempre me pondré / al lado del hombre» (Aresti, 1986 [1963]: 15-17). Se puede apreciar que la poesía social de Aresti establece claras tensiones con respecto a los postulados sobre el alma-estilo-Rh vasco propuestos en *Quousque Tandem..!* En cierta manera, Aresti vuelve a situar el foco en la división marxista entre el poseedor de los medios de producción y el poseedor de nada más que la fuerza de trabajo que he mencionado anteriormente. En este caso, sin embargo, el individualismo posesivo se pone en duda puesto que cada uno de los obreros da aquello que no tiene. Dan el juramento en su propia lengua como posibilidad de pensarse de manera conjunta. Las equivalencias se hacen efectivas articulando la hipótesis de un discurso hegemónico anticapitalista, un proyecto radical de una democracia por venir. Dicha propuesta se ve encarnada en una correlación desestabilizadora de oposiciones jerárquicas. El poema pone en duda la división de la lengua pura/impura. Además, se articula sobre el cuestionamiento de la natural adecuación de ciertos suplementos como es el caso de la idea del vasco-cristiano (Sarasola, 1971: 84-85). Y finalmente, la comprensión de que las injusticias sociales superan, gracias al Atlántico, los límites geopolíticos del Estado, al pensar la posición de sujeto vasco del muelle de Bilbao en relación con el barco alemán (Gabilondo, 2008: 169-170), portador de los medios de producción. Ansa Goicoechea, sin embargo, argumenta que estos primeros visos de suspensión de un modelo de mundo religioso quedan confinados en su propio discurso, al ser alimentado, al mismo tiempo, por un discurso sacrificial y moral cristiano (2014: en imprenta). Esta misma ambivalencia es la que Iñaki Aldekoa encuentra al hacer referencia a la tensión entre un mesianismo

libre. El libro fue un éxito y se convirtió en icono de modernidad y progresismo. [...] [conectó] con una sensibilidad nueva. Joven, euskaldunberri, universitaria y, además, sensibilizada con valores como la solidaridad y el humanismo de izquierdas» (Aldekoa, 2004: 169).

político y uno apocalíptico que se deja ver en la poética de Aresti (1998: 199-217). Propongo, por lo tanto, que estos textos –desde Oteiza hasta Aresti– sitúan mi estudio en el movimiento de diseminación de un debate que condiciona la actualización de la posición del sujeto vasco. Un cuestionamiento obsesivo sobre la concepción de aquello político y que, en su inestabilidad, socaba los ordenamientos sociales dados como naturales. Se puede decir más. Precisamente, si la poesía que sigue a Aresti se concreta como respuesta a su poética (Sarasola, 2013: 86), las concepciones del arte por el arte que veremos en el siguiente capítulo seguirán siendo visitadas por los mismos espectros.

Y finalmente, para aproximarnos a la referencia que Michelena hace a Mirande, es imprescindible no eludir –siguiendo la estela crítica propuesta por Emilio Lopez Adan (1998), Itxaro Borda (2013b), Ander Iturriotz (2013)– la necesaria concepción de su obra literaria atravesada de ideología fascista. Volviendo al hilo abierto más arriba, se debe tener en cuenta la Francia de Vichy, sus aparatos ideológicos y la forma de interpelación y sujeción. La defensa hitleriana de lenguas como el bretón, euskera y corso; la idea de la *révolution nationale*, y la separación entre los *untermenschen* (judíos, negros, gitanos, etc.) y los pueblos de Flandes, Bretaña o País Vasco, funcionan como multiplicidad de estrategias para unir fuerzas contra la república (Borda, 2013b: 13-15). Desde el principio la literatura de Mirande concuerda con la propuesta de Laclau en el que «it was not interpellations as class but interpellations as “people” which dominated fascist political discourse» (1977: 136). En los pormenorizados análisis que Joxe Azurmendi realizó sobre el escritor vasco se mostraba la complejidad que su obra –inmoralista y moralista de la pureza; pagano y místico; con una fe escéptica (Azurmendi, 1978: 147)– presentaba frente al *impasse* del discurso hegemónico araniano. Mirande se propone como primer crítico de la cristiandad en

euskera desde la apología del paganismo precristiano (Azurmendi, 1989: 5), en transposición de la mitología nazi-germana (Lopez Adan, 1989: 49), y sustentada (puedo añadir yo ahora) por la cadena de repetición de la indigenización de la posición del sujeto vasco desde la violencia epistémica de las ciencias sociales. Cuando Txomin Peillen y Jon Mirande presentaron el primer número de la revista *Igela* de la siguiente manera: «Este malvado mundo nuestro está lleno de astutos apóstoles. Uno empuja al amigo al terrorismo; el otro te llama a la virtud, sin que él mismo lo lleve a la práctica» (Igela, 1962: online), hacen inteligible primero, la posición de exterioridad en la que el discurso de Mirande se situaba con respecto a la dialéctica entre eso que, en su complejidad, se podría denominar el discurso araniano y el discurso oteiciano. Ese primer número de *Igela* apunta a la actualización de un interior geopolítico, situado dentro de los límites del Estado español, que sustentaba dicha dialéctica. Volviendo a la propuesta de Laclau, se puede pensar que precisamente el fascismo que Mirande hace legible, desde esa exterioridad interior, actualiza la incapacidad de hegemonizar las luchas populares y amalgamarlas en una práctica política e ideológica coherente (1977: 115), tal como se aprecia en los textos de Oteiza, Txillardegui y Aresti.

En este punto, es posible volver al texto de Michelena y comprender de forma más crítica tanto la proposición sobre la obra de Txillardegui, Aresti y Mirande pensada en forma de literatura que no contribuye a la felicidad colectiva, como el lugar que ocupa en nuestro análisis la así considerada primera historia «moderna» que trabaja la literatura vasca. Para ello, propongo situar *Historia de la literatura vasca*, en el movimiento de repetición y diferencia que he visto formarse con el discurso cientificista de Urquijo, y que parte de la oposición entre lo secular y lo religioso, sustentada por la necesidad de un método científico que se opusiera a inaceptables patrañas religiosas. A esto se debe también el adjetivo «moderno» que se le ha concedido desde la crítica.

«Moderno» se comprende como secular, ya que (al igual que Urquijo) el texto se fundamenta en la palabra ajena, —«me he esforzado en todo momento en medir las proporciones de nuestra literatura con medidas de curso internacional, las mismas poco más o menos que se emplean para justipreciar las literaturas de los pueblos occidentales» (Michelena, 1960: 6). Siempre con el objetivo de purgar de fantasías los relatos articulados hasta el momento: «los vasco-franceses han sido en general más prácticos y menos adictos a fantasías: entre nosotros se ha sentido en mayor grado la preocupación por el “qué dirán”» (Michelena, 1960: 17). División entre un «nosotros» y unos «vasco-franceses» que vuelve a llevarme a la cuestión de la colectividad cuya felicidad cuestionan estos autores. El movimiento de despolitización con el que Michelena es capaz de agrupar a Txillardegui, Aresti y Mirande bajo el mismo paraguas de «inseguridad y el rigor crítico» silencia la relación de constante conflicto con y cuestionamiento que estos textos establecen de forma radicalmente diferente con la formación de la máquina estatal española, aseguradora de la felicidad. Michelena deja clara la división entre un «nosotros» (vascos-españoles), los preocupados por el qué dirán, los religiosos, los ingenuos, y un «ellos» (vasco-franceses), los menos adictos a las fantasías, los humanistas, los más despiertos. El secularismo de Michelena, a pesar de afirmar que

[n]o puede hacerse una historia de la literatura en lengua vasca sin atender tanto al territorio español como al francés, a causa de la manifiesta unidad del idioma, de la constante comunicación entre ambas zonas [...] y de la conciencia misma, viva siempre aunque no siempre distinta, de formar parte de una sola comunidad natural, conciencia basada en el hecho lingüístico (Michelena, 1960: 16-17),

trabaja, mediante la defensa de su felicidad, hacia la sacralización de los Estados español y francés.

La división logocentrista entre habla y escritura vuelve a ocupar una posición central. La falta de palabra escrita presentada como axioma por autores como Lahnde y Orixe, se presenta como una de aquellas creencias que hace falta expurgar desde la verdad:

Está bastante difundida la creencia de que la lengua vasca carece de literatura. [...] Conviene, por lo tanto, que empecemos por fijar sus verdaderas dimensiones [...]. La literatura popular vasca, esencialmente oral, es probablemente tan rica y tan variada como la de cualquier otro pueblo. La literatura culta es, por el contrario, tardía, escasa y en conjunto de no muy alta calidad. (Michelena, 1960: 11)

La ansiedad producida por esta declaración que abre la *Historia* es resuelta al final del texto: «hoy puede decirse que la publicación de libros es entre nosotros completamente normal» (Michelena, 1960: 157). Una normalidad asociada a la posesión de la escritura que establece su alteridad al relegar la posición del sujeto vasco carente de escritura al tiempo pasado de ese «nosotros ingenuo vasco-español», opuesto, al mismo tiempo, al sujeto vasco-francés,

resulta sorprendente que los apologistas no cayeran en la cuenta de esta sencilla verdad: que las apreciaciones pesimistas o escépticas acerca del valor de la lengua vasca tenían un fundamento evidente que solo podía destruirse con su cultivo literario. En el País vasco-francés hubo espíritus más despiertos que vieron esto

con claridad, y así Etcheberri, el teólogo, se burla de Garibay y de Echave (Michelena, 1960: 15-16).

Se reproduce la propuesta de De Certeau según la cual el pasado presenta su principal valor al ser representado como aquello de lo que carece el presente. Son las condiciones disciplinarias y retóricas, «a material which in order to be objective is necessarily there, but which connotes a past insofar as it refers first of all to an absence» (1988: 85), de la *Historia* de Michelena las que conforman no sólo la coordenada temporal, sino también la geopolítica. En otras palabras, Michelena responde con un «nosotros» a la pregunta «¿Dónde está el ahora?» (2004: 458) que formula Chakrabarty. Se puede entender el proyecto de Michelena como propuesta para traer al presente el pasado geopolítico al que autores como Garibay, Astarloa, Arana u Oteiza confinaban la posición del sujeto vasco, incluso si al hacerlo no consigue evitar perpetuar y naturalizar los límites estatales, legitimándolos de forma retroactiva y presentándolos como naciones ahistóricas y apolíticas.¹¹⁵ No puede evitar, al fin y al cabo, romper con la violencia que ejerce la secularización del discurso científico.

Considerar las obras de Txillardegui, Aresti y Mirande como síntoma de madurez intelectual hace que Michelena pueda articular un presente moderno secular en oposición a la supuesta ingenua tendencia fantasiosa del pasado, la cual conlleva un proyecto de infelicidad para ese «nosotros» condicionado por unas estructuras de nación presentadas como incuestionables. El libro considera 1959 como el momento cuando se hace evidente el conflicto entre encarnar la alteridad interior de la Europa civilizada, y alterar al pasado el sí-mismo antimoderno, antiseccular y carente de escritura. Además,

¹¹⁵ Tal y como advierte Gabilondo, «states claim to have overcome nationalism and, thus, always legitimize themselves retroactively as ahistorical and apolitical nations that negate the global resistance of other internal nations» (Gabilondo, 2014: en imprenta)

la tradición de historias de la literatura vasca que han continuado con el modelo historiográfico de Michelena, sigue sin poder superar este conflicto.¹¹⁶

Así pues, comienzo a cerrar el presente capítulo creando líneas de continuidad y no de ruptura entre los discursos que se articulan durante el final del franquismo, y la formación del Estado español después de 1975. Es la periodización la que se presenta como problema principal de la historiografía vasca (desde Michelena hasta la actualidad) ya que, tal y como ha analizado Jon Casenave (2012: 101) ésta termina dependiendo de la perspectiva estatal (española o francesa) que el historiador adquiere. No es simplemente que los Estados soberanos crean sus propias periodizaciones, sino que tal y como recuerda Kathleen Davis, es la misma periodización la que ejerce el poder soberano y su excepción: «periodization [...] does not refer to a mere back-description that divides history into segments, but a fundamental political technique –a way to moderate, divide, and regulate– always rendering its services *now*» (Davis, 2008: 5). En el próximo capítulo, comienzo a leer la literatura canónica, empezando con *Ziutateaz* de Bernardo Atxaga, publicado en 1976, después de la muerte del dictador Franco y al comienzo del nuevo proyecto de modernidad denominado Transición: transformación política que, tal y como advierte Jose Colmeiro, no hizo más que seguir «el modelo de la “transición como una transacción” entre las élites políticas» (2011: 25). Un entierro negociado del pasado, basado en la amnesia política e histórica, que vuelve a situar mi análisis en una concatenación de repeticiones y diferencias, y que indica una economía de continuidades en lugar de rupturas, de diferencias no significativas, sino de grado. La revista *Maiatz*, fundada en Bayona en 1982, desde su posición de exterioridad de la máquina estatal española, alteridad de la posición hegemónica casi en-sí-mismada vasca, articula dichas continuidades desde el «nosotros»: «Aldizkari bat, gurea...». Un sujeto

¹¹⁶ Estoy de acuerdo con Jon Casenave cuando advierte que, «con este tema de la periodización, se presenta uno de los problemas historiográficos fundamentales de la literatura vasca» (Casenave, 2012: 101).

colectivo que se sitúa frente al «nosotros» vasco-español hegemónico que Michelena propone mirando al futuro, situándolo delante de manera performativa. *Maiatz* intenta apropiarse de la literatura vasca desde el más allá vasco-francés de manera que desmantele las economías de interdependencia de las posiciones hegemónicas vasca y española: «Gure literatura [...] Gure sendimenduak ez ditene bakarrik pasa bainan bizi ditzagun. [...] Gureak euskeraz direlakoan. Literatura guretako» (*Maiatz*, 1982: online). Concluyo este capítulo por tanto, insitiendo en la encrucijada discursiva que deja en evidencia la revista *Maiatz*, a la que no consiguieron hacer frente en los años sesenta y en la que pretendo situar las diferentes figuraciones discursivas de Atxaga, Uribe, Borda y Hertzainak. Para ello, propongo que es posible traducir y reformular las siguientes palabras de Frantz Fanon (1993: 10, 110, 225, 231): el sujeto hegemónico vasco, hoy en día, está construido vasco mirando y como reflejo del sujeto español, después de todo, debe liberarse de sí mismo, ya que resulta ser la misma enfermedad aquel que detesta al vasco, como aquel que lo adora; el pasado no puede guiarlo en el presente, no puede determinar ninguna de sus acciones.

TEXTOS TÉTICOS, ATÉTICOS y CONSOLIDACIÓN del CANON

1. *Ziutateaz*, o cómo huir de la minorización

Si, tal y como advierte Walter Mignolo, los cánones de los estudios literarios (así como de otras disciplinas académicas) ofrecen estructuras de control y marcos de referencia (Mignolo, 2003: 284), mi primera aproximación al texto *Ziutateaz*, publicado por Bernardo Atxaga en 1976, espera dejar en evidencia esas mismas estructuras y marcos que la consolidación del canon literario vasco perpetúa y presenta como naturales. La consideración de Atxaga como primer autor canónico y su trabajo como que conllevó a la minorización de la literatura vasca¹¹⁷ (Apalategui, 2000; Gabilondo, 2006), parte de trabajos posteriores como *Etiopia* de 1978 y *Obabakoak* de 1988. Por ello, *Ziutateaz* parece situarme en un punto de partida diferente marcado por el cuestionamiento obsesivo de la concepción de aquello político que he analizado en el capítulo anterior. Esto es, propongo que durante los últimos años del franquismo y antes de la constitución española de 1978, durante la Transición como transacción de las élties políticas, puede leerse la tensión y transformación del canon como formación cultural, política y económica de una institución articulada por una ideología literaria concreta, unas editoriales, unas críticas, y otros medios que establecen los modelos y normas del buen gusto. Quiero seguir así la hipótesis polisistémica, que piensa la literatura como acción sociocultural en relación con revistas, asociaciones de escritores, grupos de lectores, organismos gubernamentales o los *mass-media*. De la lucha heterogénea entre los discursos institucionales, individuales, mediáticos deriva la determinación de la cultura oficial, y junto con ello, del canon (Even-Zohar, 2007: 19-

¹¹⁷ Gabilondo recuerda que «gracias al trabajo de Atxaga, la literatura vasca se ha convertido en literatura minorizada» (Gabilondo, 2006: 54).

36). En este contexto, la saturación ideológica de las distintas luchas que se suceden en instituciones literarias y otros aparatos del Estado no establece, simplemente, una lectura monoacentual de la obra de Atxaga, sino que crea también a Atxaga como personaje. Como he señalado, *Ziutateaz* se publicó en 1976; no obstante, deberemos esperar hasta la década de los ochenta para percibir la completa consolidación de la institución literaria vasca, lo que deja claro que la creación de interpretaciones y personajes institucionales toma cuerpo junto con la construcción de la Comunidad Autónoma Vasca, parte de la formación constitucional del Estado español de 1978. En otras palabras, la institución literaria vasca debe su estructura y legitimación a dicha formación geopolítica.

En este contexto, también *Ziutateaz* es situado en un afuera, por artículos y reseñas, si bien es cierto que como parte de una relación de continuación con obras posteriores. La comparación que, en 1982, realizaba Josu Landa entre *Etiopia* y *Ziutateaz*, y la lectura de 1987 por parte de Aitor Etxebarria, crean una única imagen de la obra y del autor, pensando ambos textos siempre en relación. En los dos casos se establece una narración de progresión desde *Ziutateaz* hasta *Etiopia* como punto de llegada y análisis. *Ziutateaz* es leído, desde un primer momento, como un objeto indefectiblemente marginal. En el proceso de transformación de unas condiciones de cuestionamiento constante de lo político que es desbordado por la institucionalización política y geopolítica de la Transición española como transacción, las lecturas contemporáneas de *Etiopia* (y más tarde de *Obabakoak*) piensan *Ziutateaz*, indefectiblemente, de forma retrospectiva. Comienzo considerando, por lo tanto, que *Ziutateaz* ha sido un trabajo canonizado, de forma violenta, *a posteriori* tal y como muestra la siguiente citación:¹¹⁸

¹¹⁸Josu Landa deja claro el camino que se realiza entre *Ziutateaz* y *Etiopia*, de forma que la primera se define siempre a condición de la segunda: «Atxaga ha querido dejar más claro a favor de quién se sitúa.

A pesar de que hoy en día, Atxaga sea muy conocido entre nosotros, (quién no conoce, por ejemplo, *Etiopia, Dos Hermanos*) y se haya convertido en uno de los representantes más significativos de nuestra literatura, cuando escribió este libro, no era demasiado célebre, ya que es su primer escrito notable, publicado en el año 1976, cuando Bernardo solo tenía 25 años (Etxebarria, 1987: 36).

Ziutateaz tiene que esperar hasta que el sistema de la literatura vasca fuera institucionalizado, erigido al amparo de la Comunidad Vasca como parte del sistema autonómico del Estado español. Sin este desplazamiento geopolítico no se forman las condiciones para pensar un «Atxaga escritor oficial», ni la posibilidad de integrarse como parte de la «obra canónica» del mismo.¹¹⁹

Por su parte, *Etiopia* y *Obabakoak* son comprendidos en la constante consolidación del canon vasco, que parte de un *art pour l'art* experimental hasta abrir camino a novelas de molde más corriente. Este cambio se podría apreciar con claridad en la década de los noventa. La crítica que trató el libro *Ziutateaz*, a principios de la década de los noventa, habla ya de un escritor que forma el centro absoluto del canon. En un comentario de la revista *Sancho el Sabio*, se habla así de *Ziutateaz*:

«B. Atxaga» apuntaba ya con este libro la categoría de escritor reconocido que es actualmente. El hecho de que haya sido premio nacional en Euskadi, en España y

Si en cualquier caso no quedó claro en *Ziutateaz*, a través de *Etiopia* advierte que se posicionó a favor de los Ikaros [Atxagak zuzenkiago esan nahi izan diola oraingoan noren alde hartu behar den aukera. Badaezpada *Ziutateazen* ez zen garbi gelditu, *Etiopiaren* bidez adierazten digu orduan Ikaroen aldeko aukera egina zeukala]» (Landa, 1982: on line).

¹¹⁹ Gabilondo lo afirma de la siguiente manera: «Podemos pensar *Etiopia* (1978) como la primera obra importante de Atxaga. Previamente había escrito algunas obras menores *Puntua eta borobila* (1972) y *Ziutateaz* (1976). Atxaga se sitúa como escritor conocido e influyente con la compilación de poemas *Etiopia*» (Gabilondo, 2006, 67).

último finalista entre 35 candidatos al mejor premio literario en Europa, es un galardón muy apreciado para este escritor vasco (Sancho el sabio, 1992: 360).

A finales de la misma década, la ruptura se hace más evidente, como también la necesidad de pensarla en una narración de continuidades. Xabier Mendiguren explica el cambio en un texto publicado en *RIEV*:

en cuanto a la forma, tras un breve lapso de intenso vanguardismo –donde se sitúa el primer libro de Atxaga: *Ziutateaz* («Acerca de la ciudad»)–, los escritores, sobre todo los narradores, han vuelto a estilos más tradicionales. [...] Es significativo que tras *Ziutateaz*, Atxaga se puso a escribir literatura infantil y después los primeros cuentos de Obaba, los del estilo más clásico. (Mendiguren, 1996: 57-58).

Para la producción crítica del siglo XXI, tanto *Ziutateaz* como *Etiopia* y *Obabakoak* se sitúan en un pasado homogéneo, en una línea de progresión sin interrupciones. Al tratar el libro *Ziutateaz*, en *Literatura vasca desde la transición: Bernardo Atxaga*, Jon Kortazar reconoce la naturaleza vanguardista de esta obra del año 1976 y sus vínculos con la obra de referencia de Atxaga, *Etiopia*¹²⁰ (Kortazar, 2003: 29). Gorka Aulestia proclama la autonomía de la literatura que incorporaban dichas vanguardias, y defiende la falta de interés político, social o cultural que pudieran tener fuera de la literatura¹²¹ (Aulestia,

¹²⁰ Jon Kortazar plantea que el vanguardismo era la característica más importante, de manera más específica, en la siguiente cita «*Ziutateaz* [de la ciudad] (1976), posiblemente su obra más vanguardista. *Ziutateaz* es un apólogo sobre los tiranos y la tiranía, un gran verdugo mueve los hilos de la vida donde aparecen varios monólogos diferentes, varias formas de escritura distinta, cada una con su forma de ensayo de polifonía. [...] conectan con lo que será su obra de referencia *Etiopia*» (Kortazar, 2003: 29).

¹²¹ En las críticas, se hace referencia, constantemente, a la ruptura con respecto a la obra de Aresti y la literatura social. Se acepta de forma unánime que la literatura social se dejó de lado y que la crítica ha realizado el mismo camino: «la retórica de la poesía social dejó paso a una nueva literatura que buscaba como meta última la autonomía de la propia literatura y no la reivindicación de ningún interés extraliterario (político, social o cultural). La figura del escritor-militante representada por G. Aresti y

2002: online). Iñaki Aldekoa nos habla del final del experimentalismo y de la aceptación de las convenciones del novelesco¹²² (Aldekoa, 2006: 146). Y de esta forma, se completa la formación de «Atxaga autor canónico de obra canónica»: ambos alejados de cualquier planteamiento social y que, amparándose tras la etiqueta *l'art pour l'art*, acepta «las normas de la novela».

Propongo que la insistente necesidad de normalización de *Ziutateaz* hace inteligibles las lógicas de indiferencia,¹²³ mediante las cuales la Comunidad Autónoma Vasca (junto con su construcción hegemónica de sujeto vasco) se integran en el Estado español. Deja ver un canon literario que ha construido su centro como parte de esa estructura autonómica, neutralizando las desigualdades políticas pretransicionales bajo «(des)igualdades» culturales. Son articuladas éstas, además, como si fueran insuperables, y al limitarlas a simples «modos de vida diferentes», el único modo de proceder que permiten es la tolerancia (Žižek, 2009: 169). Es más, la interpretación de la literatura vasca por parte de la crítica como «puro» *art pour l'art*,¹²⁴ introduce la producción literaria en la máquina de la ideología estética del imperialismo occidental,

“Txillardegí” en la época precedente cede paso a la de un creador que no obedece a motivaciones extraliterarias» (Aulestia, 2002: 93).

¹²² En ese mismo texto de Aldekoa, se explica la tendencia que sigue el experimentalismo: «decrece la influencia del vanguardismo y el experimentalismo, y de pronto esa vía se da por cerrada. En el caso de Atxaga, esto ocurrirá en la segunda parte de la década de los ochenta, cuando todavía *Obabakoak* estaba sin publicar [...]. Atxaga publicó *Ziutateaz* en 1976, libro experimental que compilaba poesía y narraciones. Atxaga seguía el hilo de las vanguardias [...] y en 1978 publicó *Etiopia*, el manifiesto más completo que ha vivido la poesía vasca de vanguardia» (Aldekoa, 2006: 146).

¹²³ Gabilondo explica de la siguiente manera el concepto de la indiferencia del Estado. Concepto que surgirá más de una vez en mi propuesta: «it is quite clear that, in the indifferent body of the European state, normalcy can only be experienced inside its national body –the illegal immigrant being the most “abnormal” subject. That is, today, indifference is “a dose” (of medicine) or “solution” for peaceful coexistence, only if the subject positions itself within the national body of the State, inside the State [...] indifference is the logic of the State, the obscene structure that secures the homogeneous, national identity and body of the State (Gabilondo, 2010: 227). La indiferencia sirve al Estado en cuanto que éste puede seguir manteniendo su propia identidad inalterada, «from global economics to the gay movement (and the latest debate over the legalization of gay marriage), difference is always regulated by the State as national and, therefore, it is subordinated or forced to become a difference-of-State-identity» (Gabilondo, 2010: 219).

¹²⁴ Gabilondo realiza una crítica similar cuando menciona los condicionantes sociales y geopolíticos que llevaron a la crítica a canonizar la obra de Rushdie, quien «se protege en la ideología modernista occidental del arte puro o “*l'art pour l'art*”. En otras palabras, se escuda tras la ideología estética del imperialismo» (Gabilondo, 2006: 40).

delimitando la literatura como objeto que sólo el sujeto burgués puede experimentar en su negación del valor de cambio.

La hipótesis polisistémica hace que pueda extender el discurso que sitúa a Atxaga y su obra en el centro canónico hacia la crítica que piensa la literatura vasca contemporánea de forma sistémica. Mari Jose Olaziregi, de acuerdo con la crítica actual, sitúa el momento de la consolidación del sistema literario vasco en 1978, y lo piensa en relación con las condiciones legales que surgieron con la democracia española y la aprobación del Estatuto de Autonomía de 1979 (Olaziregi, 2008: 391; 2002: 642). Como se puede apreciar en otros autores, Olaziregi también afirma que los escritores de ese momento articulan la defensa de la «autonomía de la literatura» (Olaziregi, 2009: 358-360), comprendida como negación del pensar político e ideológico desde la literatura. Un vaciamiento ideológico de la postura del arte por el arte (junto con la eliminación de sus consecuencias políticas) que sitúa en el ámbito del crítico literario el movimiento naturalizador de la indiferencia que ejerce la maquina estatal con respecto a la diversidad de posiciones de sujeto y luchas sociales que habitan y desbordan sus límites geopolíticos.

Y finalmente, es desde esta perspectiva que los «post-» comienzan a ser utilizados desde las principales voces institucionales de la crítica literaria vasca. Del mismo modo que para proponer a Atxaga como punto de partida de la estética postmoderna, el catedrático Jon Kortazar acepta sin ningún planteamiento crítico el carácter insignificante del sistema literario vasco (Kortazar, 2007: 57-58), Mari Jose Olaziregi intenta aproximarse a cierta idea de postestructuralismo mencionando a Gorka Mercero, «the concept of Nation in Atxaga's novel is not consistent with an essentialist concept, but with a differential one, more similar to contemporary readings like that carried out by Derrida» (Olaziregi, 2008: 393). Y cuando el propio Gorka Mercero

concluye en su análisis de la obra de Atxaga: «los límites que determinan una nación son indeterminables, indecibles» (Mercero, 2006: 262-263) ambos olvidan, una y otra vez, que son precisamente el emplazamiento de la obra de Atxaga en el centro del canon literario vasco y la monoactualización de las posibilidades de su lectura, los que forman parte orgánica de la máquina geopolítica de las autonomías sobre el que se sustenta el Estado español.

Lo que la propuesta de Mercero deja en evidencia es que el sistema múltiple de la institución y el canon literario se ha articulado sobre una elección imposible: o bien la posición del sujeto vasco se limita a las fronteras de la Comunidad Autónoma Vasca; o bien dicha posición de sujeto resulta indecible. Una libre elección falsa que produce y reproduce los límites geopolíticos estatales, silenciando el cuestionamiento y socavamiento de otros discursos como los de las obras de Oteiza o de Aresti, que, en su búsqueda de alternativas de radicalización democrática, hemos visto puestos en duda de forma tensa y conflictiva. La solución que deriva de aquella libre opción falsa sale a la superficie en el discurso de Olaziregi cuando trata la dependencia que el sistema literario vasco tiene con respecto al espacio «ibérico» central, es decir, el español:

nos unimos a las voces que en la reciente historiografía literaria española han abogado por la necesidad de estudiar las relaciones entre las diversas literaturas del estado español y por superar el «ethnic, linguistic and cultural homogeneity» de la que ha partido hasta la fecha la historiografía literaria española canónica (Olaziregi, 2009: 366)

Al fin y al cabo, Olaziregi y Mercero junto con el discurso más institucionalizado de la crítica literaria vasca, acaban reproduciendo la propuesta de Enric Sullà a la que hice

referencia en el capítulo sobre la metodología. En otras palabras, dicha crítica no tiene en cuenta la restricción geopolítica, social y cultural que ese hipotético canon español ejerce en la formación performativa del sujeto, modelizándolo según el sistema político autonómico del Estado. Las distintas posiciones de sujeto producidas por la construcción de comunidades «oficiales» de forma orgánica con respecto a los Estados-nación solo podrán ocupar la posición de un sujeto vasco que aparece siempre casi-en-sí-mismada. La comunidad que ese canon estabiliza en el pasado, adapta al presente y proyecta al futuro, forma parte indispensable de la máquina estatal y en consecuencia, la literatura vasca, junto con el sujeto que interpela, será marginal y minorizada.

Mi aproximación a *Ziutateaz*, pretende buscar la forma de huir de esa falsa elección que constriñe cualquier construcción del sujeto vasco al sistema político autonómico y a la marginación impuesta en su núcleo. Lecturas alternativas realizadas también por la misma crítica literaria nos sitúan en esa dirección. Otro de los elementos, que persiste a lo largo de las diferentes lecturas, apunta al hecho de que este libro de Atxaga fuera escrito justo un año después del fallecimiento de Franco. Es como si el arte por el arte abriera la posibilidad de una parodia y crítica feroz a esa (o a cualquier) dictadura (Aldekoa, 2008: 285-286; Aulestia, 2002: 96; Sancho el Sabio, 1992: 360). En la misma órbita, la imagen de la ciudad de *Ziutateaz* ha sido analizada desde diferentes puntos de vista, pensándolo como lugar paradigmático de la modernidad dejando ver su carácter violento. Ur Apalategui afirma que hace referencia a un espacio demoníaco que afecta a la articulación de los personajes y las reflexiones sobre el poder (Apalategui, 2006: 101-110). Mikel Ayerbe afirma algo similar cuando describe la ciudad de *Ziutateaz* como «cruel y despiadada, donde para sobrevivir uno debe actuar de forma cruel, y donde huir no es más que una forma de seguir dentro» (Ayerbe, 2006: 49).

Joseba Gabilondo¹²⁵, por su parte, explica que en los primeros trabajos de Atxaga aparecen una multiplicidad de voces y un estilo ecléctico debidos a la ciudad y a la modernidad, y habiendo sido escrita esta novela al final de la época del franquismo, nos habla del vínculo entre el estilo esquizofrénico kafkiano que puede percibirse en la literatura moderna vasca y la situación política de la época (Gabilondo, 2006: 78-100). Precisamente es ese carácter cruel de la ciudad moderna, íntimamente relacionado con la estructura de poder, lo que usaremos para poner en duda la subjetividad vasca minorizada, que ha ido sedimentándose por medio de la creación literaria y de su crítica.

a. Ciudades y campos de concentración

Desde el comienzo de la presente tesis llevo articulando un discurso en el que la palabra saturada de ideología adquiere su significado siempre en relación y desde la pura exterioridad ejerciendo una acción performativa y modelizante, en la que la repetición y diferencia de una multiplicidad de discursos hegemónicos ha interpelado a una posición de sujeto vasco siempre parcial, siempre casi-en-sí-mismado, y cumpliendo constantemente la función de suplemento para otra posición de sujeto. En esta última encarnación espacial del mismo precursor oscuro, he advertido que la figura principal del canon literario vasco y los discursos que lo cruzan acaban reproduciendo las narraciones estatales y sus economías de indiferencia. Con el objetivo de articular una aproximación diferente a la lectura de *Ziutateaz*, quiero tomar en serio el carácter pluriacentual y dialógico que adquiere el texto. En este sentido, el carácter despiadado de la moderna ciudad kafkiana parece ajustarse a la necesidad de sacar a la luz las

¹²⁵ Igual que Apalategi, Gabilondo explica de la siguiente manera el cambio de rumbo desde *Ziutateaz* que se puede leer en la obra de Atxaga, «la modernidad vasca representada por la novela urbana no tuvo repercusiones ideológicas en el lector. [...] La novela *Obabakoak* presentaba a Euskal Herria y a todo el mundo, como el “otro” mágico-realista» (Gabilondo, 2006: 46).

tecnologías del poder que forman parte de la organización del inconsciente político que responde a la geopolítica autonómica del Estado español.

Utilizaré dos coordenadas teóricas y discursivas para complicar las lecturas realizadas hasta el momento sobre la ciudad moderna de Atxaga. Primero, propongo utilizar el análisis llevado a cabo por Gilles Deleuze y Felix Guattari sobre el carácter esquizofrénico de la literatura de Kafka y las literaturas menores¹²⁶, para leer *Ziutateaz* en tanto que parece formular un estilo esquizofrénico similar capaz de revelar el carácter experimentador y maquinal que posee la literatura. Con el segundo parámetro, me sitúo junto al pensamiento de Giorgio Agamben. Quiero pensar que la ciudad de *Ziutateaz*, en este caso, puede leerse también como paradigma del campo de concentración. En otras palabras, hablo del campo como ejemplo oculto del espacio político de la modernidad actual y de la sociedad biopolítica que todavía no ha sido superada.¹²⁷

Cuando Deleuze y Guattari leen la obra de Kafka, comprenden sus novelas a manera de investigaciones científicas: conciben sus textos como informes de experiencias que hacen sufrir, entre otras, a las máquinas tecnocráticas americanas, las máquinas burocráticas rusas o las fascistas. Esto hace que la misma novela se presente como un dispositivo maquinal, que en lugar de imponer una interpretación única, tiene como finalidad la experimentación y el establecimiento de una norma socio-política concreta. En última instancia, la escritura asume dos finalidades: uno, realizar una transcripción de los dispositivos que hacen funcionar las máquinas que acabo de

¹²⁶ La siguiente cita hace referencia de forma breve a la lectura que realizan Deleuze y Guattari «nosotros no creemos sino en la política de Kafka, que no es ni imaginaria, ni simbólica. Nosotros no creemos sino en una máquina o máquinas de Kafka, que no son ni estructura ni fantasma. Nosotros no creemos sino en una experimentación de Kafka; sin interpretación, sin significación, sólo protocolos de experiencia» (Deleuze, Guattari, 2008: 17). La propuesta de los protocolos de experiencia es la que me ayuda a seguir adelante con mi análisis.

¹²⁷ En palabras de Agamben, «el campo de concentración, como puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico (fundado en cuanto tal, exclusivamente en el espacio de excepción), aparece como paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tenemos que aprender a reconocer la metamorfosis y los disfraces» (Agamben, 2006: 156).

mencionar; y dos, desmontar dichos dispositivos¹²⁸ (Deleuze, Guattari, 2008: 28, 67-74). Teniendo en cuenta que es también un estilo esquizofrénico el que conforma las líneas de *Ziutateaz*, leeré este texto de Atxaga concediéndole ese mismo carácter de investigación científica. En mi caso, dirigiré la lectura hacia la transcripción de la máquina estatal como maquina del campo de concentración y el desmontaje de los dispositivos que se le ensamblan durante la novela.

Giorgio Agamben afirma que el campo de concentración no debe ser considerado como «un hecho histórico y una anomalía perteneciente al pasado (aunque eventualmente todavía rastreable hoy) sino, de algún modo, como a la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en el que todavía vivimos» (Agamben, 1998: 3). En otras palabras, toda sociedad moderna occidental establece en su estructura la condición fundamental del campo de concentración: el fundamento del poder soberano es el límite que decide quiénes son las «personas sagradas» –vidas que cualquiera puede matar, pero que no pueden ser sacrificadas– y el estado de excepción engendrado en consecuencia (y no un pacto social).¹²⁹ La necesaria producción de un cuerpo biopolítico¹³⁰ que el poder soberano articula sobre la vida desnuda (*nuda vita*) políticamente cualificada, es decir, sobre la *exceptio* del *homo sacer*. Agamben advierte que esta politización y excepción que se ejerce sobre la vida desnuda como condición del orden jurídico estatal está tan extendida, que la *nuda vita* ha ido extendiéndose de

¹²⁸ La siguiente cita de Deleuze y Guattari sirve de ayuda para comprender mejor conceptos como cartografía y desmontaje: «el desmontaje de los dispositivos provocaba fugas en la representación social, en una forma mucho más eficaz que en una “crítica”» (Deleuze, Guattari, 2008: 71).

¹²⁹ Agamben explica así el estado de excepción: «no es la excepción la que se sustrae a la regla, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da lugar a la excepción y, sólo de este modo, se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella. [...] Llamamos relación de excepción a esta forma extrema de relación que sólo incluye algo a través de su exclusión. [...] En la excepción soberana se trata, en efecto, no tanto de neutralizar o controlar un exceso, sino, sobre todo, de crear o definir el espacio mismo en que el orden jurídico político puede tener valor.» (Agamben, 2006: 31).

¹³⁰ Aunque profundice en el concepto biopolítica más adelante, de forma breve puede decirse lo siguiente. La era de la biopolítica está condicionada por la situación central que la vida ocupa en las relaciones de poder-saber. La vida es la única justificación y la única razón para la legitimación de cualquier acto, y por lo tanto, es la vida del individuo la que se sitúa en el centro de ese argumento. Esto es, la politización absoluta de la vida creará la ilusión de pensarla aislada, y es esa vida la que trabaja como base del estado de excepción.

manera constante dentro de cada individuo (Agamben, 2006: 137-176). En consecuencia,

si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y de la consiguiente creación de un espacio para la vida desnuda como tal, deberemos admitir, entonces, que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que una estructura así se crea (Agamben, 1998: 6).

Por lo tanto, el poder soberano y el campo de concentración se presentan íntimamente unidos. Y si tanto el Estado-nación como el campo de concentración se fundamentan en el estado de excepción que supone decidir quién es *homo sacer*, propongo que *Ziutateaz* se formula como constante elaboración de experiencias donde ese estado de excepción se convierte en norma. Los Ícaros encarnan el *homo sacer* en una ciudad cuya ley primordial se formula de la siguiente manera «nadie puede volar, volar es imposible» (Atxaga, 2008 [1976]: 54). Una ley que, pensada de forma ambivalente, entre la prohibición de un acto y la descripción de una imposibilidad (como ejercicio de una prohibición performativa), conlleva no sólo la aceptación de la figura del Ícaro como sujeto volador, sino su regulación como sujeto que cualquiera puede matar, pero que es imposible de sacrificar. Todos esos personajes como Joe, Antonin, Gomez, Maf, que son trasladados desde el vertedero hasta los barracones, junto con los demás que habitan los barracones, no son más que los *homo sacer* necesarios para que el orden legal sea posible. No son ciudadanos completos, sino simples vidas desnudas susceptibles de ser asesinadas con las que la figura del Ícaro se sacraliza: «no hay duda: la isla de los Ícaros es la isla de los cadáveres» (Atxaga, 2008 [1976]: 41). Cuerpos que, al cuestionar la misma Ley primordial –o ser acusados de ello–, cualquiera puede matar: son seres

despreciables y enemigos de la sociedad que son transformados en simples vidas sin derechos. Sin embargo, dichos cuerpos resultan insacrificables en cuanto que sustentan esa misma Ley primordial en su formulación performativa, haciendo que la estructura del estado de excepción (del Estado-nación) se perpetúe. En la ciudad de *Ziutateaz*, por lo tanto, el estado de excepción es norma (también norma operativa) y todos los ciudadanos son Ícaros en potencia. El propio Scardenalli, la figura del soberano «cuya vida en la ciudad es ley» (Atxaga, 2008 [1976]: 92), llega a la ciudad como Ícaro,¹³¹ dejando en evidencia la formulación schmittiana según la que la principal figura sagrada es la del mismo soberano, quien habita tanto el afuera como el adentro de una ley que él mismo es capaz de suspender.¹³² Entre el soberano que suspende la Ley y los Ícaros que encarnan esa suspensión, la figura del *homo sacer* se presenta como un continuum. En la ciudad de *Ziutateaz*, por lo tanto, el estado de excepción se hace norma, dejando en evidencia el *nomos* moderno que el campo de concentración hace inteligible.

Vuelvo así a la estrategia de lectura que proponen Deleuze y Guattari, para la que la novela esquizofrénica adquiere la forma de informes de experiencia. *Ziutateaz* ya ha hecho posible comenzar a transcribir la máquina del espacio político moderno actual, de la que una posición particular de sujeto vasco forma parte al mismo tiempo que es construida. Propongo, por lo tanto, que esta novela no está simplemente relacionada con la representación de la dictadura franquista, sino que también ofrece la posibilidad de leer la construcción del actual sujeto hegemónico vasco, en una afirmación literaria en la que todo es político y colectivo (Deleuze, Guattari, 2008: 28-29).

¹³¹ Scardenalli admite en la siguiente cita que accedió a la ciudad como Ícaro, «Yo mismo también entré aquí como Ikaró; por otro lado, una verdad que, para mi felicidad, yo sólo conozco» (Atxaga, 2008, 56).

¹³² Tal como nos recuerda Gabilondo, «this excluding structure of exceptionalism responds to the religious logic of the sacred, and therefore does not simply explain the systematic ethnic cleansing of the Jew; it also explains the logic of the political status of the king. Indeed, the king is also the *homo sacer*: a sacred man, an exceptional body that embodies the political structure of the State as political exception. In short, the structure of the *homo sacer* explains the internal and external logic of the modern European state» (Gabilondo, 2010, 226).

No hay sujeto, sólo hay dispositivos colectivos de enunciación; y la literatura expresa estos dispositivos en las condiciones en las que no existen en el lector, donde sólo existen en tanto potencias diabólicas del futuro o como fuerzas revolucionarias por construirse (Deleuze, Guattari: 2008, 31).

Comienzo ya a pensar de una manera diferente ese discurso de la crítica que crea una narración sobre el canon contemporáneo vasco, y que como he señalado, al mismo tiempo, naturaliza y se está en deuda con la estructura geopolítica de las autonomías del Estado.

En esta órbita de pensamiento, es imprescindible tener en cuenta el análisis que Joseba Gabilondo propone del trabajo de Deleuze y Guattari. Como el propio título indica, la literatura kafkiana no se piensa de forma abstracta y universal, sino vinculada a una literatura menor, esto es, no una «literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor» (Deleuze, Guattari, 2008: 28). Estoy de acuerdo con la crítica de Gabilondo, que advierte que dicha aproximación evita y desestima de forma explícita las literaturas y lenguas menores ya existentes. Por una parte, se limita la única opción para la transformación política al empleo menor de lenguas imperialistas. Por otra parte, se borra el proyecto político y literario de los actuales nómadas de la modernidad. De esta manera, Deleuze y Guattari «primero deben expulsar los nómadas occidentales (el euskera, el occitano), para después transformar en nuevos nómadas las literaturas nacionales e imperialistas occidentales» (Gabilondo, 2006: 35-37). En este sentido, me parece que Gabilondo acierta en su crítica al texto de *Kafka: por una literatura menor*, y a pesar de ello, propongo que se puede realizar un uso estratégico del proyecto de Deleuze y Guattari. En cuanto que mi

objeto de estudio se centra en la minorización y dominación de la posición del sujeto hegemónico vasco al amparo de la estructura política del Estado autonómico español, la propuesta sobre un uso esquizofrénico de literaturas nacionales e imperialistas sigue haciendo posible comprender *Ziutateaz*. Es más, teniendo en cuenta que son el mismo Atxaga y su literatura la figura principal sobre la que se ha sustentado dicha relación de dominación, el carácter esquizofrénico de *Ziutateaz* ofrece la oportunidad de leer Atxaga en contra de su propia obra posterior (y no, como se ha hecho desde la crítica, como comienzo de la literatura canónica actual). *Ziutateaz* hace posible desmontar el *nomos* del actual Estado-nación moderno (del campo de concentración), precisamente porque los procesos de minorización que forman parte de la formación del Estado autonómico español son los engranajes fundamentales que sustentan la novela-máquina y que su escritura esquizofrénica hace posible transcribir en forma de dispositivos maquinales.

b. Disciplina, soberanía, gubernamentalidad

En definitiva, la obra *Ziutateaz* de Atxaga (en este caso) comparte el carácter menor que Deleuze y Guattari conceden a la obra de Kafka: la utilización menor de una lengua, parte de una literatura nacional. Por esta misma razón, se puede adelantar que la lectura de una escritura esquizofrénica que sigue el modelo kafkiano no ofrecerá las herramientas para considerar una posición de sujeto vasco integrado en proyectos de radicalización de una democracia por venir, sino que hace referencia a una necesidad previa, esto es, hace posible, como primer paso, desmontar los dispositivos de la máquina estatal española. En otras palabras, también en *Ziutateaz*, «el problema: de ninguna manera ser libre, sino encontrar una salida, o bien una entrada, o bien un lado,

un corredor, una adyacencia, etcétera» (Deleuze, Guattari, 2008: 17). Un intento de huida que hará posible recorrer la construcción del sujeto vasco hegemónico y sus relaciones con los discursos del poder soberano. Y un recorrido que integra el planteamiento relacional sobre la soberanía de Michel Foucault¹³³:

es necesario que no comprendamos en absoluto las cosas como la sustitución de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y después la de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. Se da, en efecto, un triángulo: soberanía-disciplina-gestión gubernamental cuya meta principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad (Foucault, 1999: 194)

El triángulo conformado por la soberanía, la disciplina¹³⁴ y la gubernamentalidad¹³⁵ nos sitúa frente a una primera perspectiva en la construcción del Estado-nación español como máquina desmontable. *Ziutateaz*, en este caso, sirve de guía en la labor de examinar el poder soberano, las tecnologías disciplinarias y el comportamiento gubernamental. Distintos párrafos y apartados de *Ziutateaz* me proporcionarán los informes de experiencias sobre los que se basará mi análisis textual de una máquina

¹³³ Foucault y Agamben hacen usos diferentes del concepto de poder soberano (a pesar de que Agamben asuma a Foucault como punto de partida). Para Foucault, el soberano es aquel que posee el poder de la vida y de la muerte. Agamben reformula dicha concepción y sitúa la biopolítica en el centro del poder soberano. La referencia principal para el poder soberano es la vida desnuda, calificada políticamente.

¹³⁴ Esta cita de Foucault ayuda a aproximarse al concepto que elaboraré más adelante: «la “disciplina” no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología» (Foucault, 2009: 218).

¹³⁵ La gubernamentalidad es la «conducta de la conducta» (Dean, 2007: 10). En palabras de Vázquez: «las técnicas asociadas a la gubernamentalidad neoliberal se coordinan con el recurso de una boyante y expansiva cultura psicoterapéutica. En este tipo de gobierno, que descansa máximamente en la exigencia de autorresponsabilidad, el solapamiento de la ética con la política alcanza una expresión extrema» (Vázquez, 2005: 83).

estatal que establece ya las bases de las estrategias neoliberales que más adelante advertiré, también, en la lectura de *Bilbao-New York-Bilbao*.

c. La disciplina del *Plan ZEN*

Para ir a la ciudad hay que esperar a que baje la marea. Espera al otro lado de la isla hasta que las aguas se vayan. Aparecerán unas escaleras y no tendrás más que descender por ellas para entrar en la ciudad. [...] Los pilares se hacen más largos mientras baja el agua, y rodeándolos, veo lo que podría ser el final de la escalera. Sí, es la escalera y en forma de caracol, me lleva a una ciudad que todavía no puedo percibir. Parece que tanto las escaleras como los pilares llegan al final de un precipicio, a pesar de que no pueda imaginar la amplitud y profundidad de ese precipicio. El agua se pierde estrepitosamente hacia abajo. (Atxaga, 2008 [1976]: 40-41)

Aparecerán unas escaleras y no tendrás más que descender por ellas para entrar en la ciudad. La ciudad como máquina que aísla. Elijo la clausura como primer camino que permite entrar en la ciudad. Este detalle es importante en cuanto que el objetivo es salir y, por lo tanto, buscar con qué otros puntos nos une la clausura, hasta encontrar la línea de fuga. También la obra de Foucault *Surveiller et punir*¹³⁶ habla del necesario cerco de la disciplina, es decir, «la especificación de un lugar heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre sí mismo» (Foucault, 2009, 145), y como parte el proceso de cartografía y desmontaje de la máquina estatal que quiero llevar a cabo, propongo que la cita anterior de *Ziutateaz* en forma de protocolo de experiencia sitúa al

¹³⁶ Para este estudio he utilizado la versión castellana *Vigilar y castigar* publicada por Siglo XXI.

lector en el corazón de la técnica disciplinaria de la clausura, ofreciendo una posición privilegiada para realizar una lectura conjunta del dispositivo de control denominado *Plan Zona Especial Norte (plan ZEN)*¹³⁷. Este plan estatal fue diseñado para hacer frente al proyecto político de ETA. Publicado en 1983, tal y como recuerda Begoña Aretxaga, un año después de la victoria electoral del PSOE, crea la ilusión de una transición a la democracia finalizada, y es el mismo año en que comienzan los asesinatos de activistas vascos por parte de la brigada paramilitar GAL (Grupos Antiterrorista de Liberación), relacionada con las fuerzas de seguridad del Estado¹³⁸ (Aretxaga, 2010: 44). En otras palabras, *Ziutateaz* se presenta como escritura esquizofrénica, afirmación literaria en la que todo es político y colectivo, que da acceso a cartografiar los dispositivos maquinales del Estado español, comenzando por el disciplinario.

Tanto las escaleras como los pilares llegan al final de un precipicio. El uso eufemístico de la denominación «Zona especial norte» consigue representar bajo una única acepción «La realidad y peculiaridades del País Vasco y Navarra» (D.S.E., 1983, 106), al mismo tiempo que respeta el *decorum* geopolítico estatal. Un discurso sobre la realidad y particulares que nos sitúa en la actualización de aquella palabra ajena (naturalizada o no) que en el capítulo anterior he comprendido como elemento fundamental para la construcción de la posición de sujeto vasco casi-en-sí-mismo. En este caso, durante la formación del Estado autonómico español, la simplicidad de la imagen monoacentual de la identidad vasca permite la clausura disciplinaria dominada por la lógica del panóptico: por una parte, el sujeto vasco hegemónico no puede ver

¹³⁷ El *plan ZEN* fue creado y publicado por la dirección de la Seguridad del Estado en 1983. A pesar de que algunos apartados fueran declarados anticonstitucionales, los fundamentos de dicha propuesta han seguido adelante y siguen activos en la política contemporánea.

¹³⁸ A este respecto, Aretxaga advierte que «In the Basque country it was *vox populi* that these groups were linked to the security forces and in particular to the Civil Guard, a much-hated branch of the army empowered with policing functions. [...] In 1987 José Amedo and Michel Domínguez, two police inspectors working for the intelligence department of the Spanish police, were charged and convicted of organizing the GAL» (Aretxaga, 2010: 44-45).

quién lo interpela, y por lo tanto le es imposible agencia propia desde su posición casi-en-sí-mismada; por otra parte, es visto por todas partes, de forma transparente en su monoacentualidad. Se rompe la relación entre ver y ser visto.

De este modo, el programa disciplinario que debía poner toda su atención en «la problemática que en todo Estado plantea la seguridad ciudadana» (D.S.E, 1983, 106), se detiene únicamente en la construcción y definición de una sola posición de sujeto vasco que forme parte del entramado legal y policial del Estado. La imposición de un territorio cerrado en sí mismo (la clausura disciplinaria) y la seguridad de los ciudadanos forman parte de la misma narración haciendo que la diferencia significativa de las fronteras exteriores sea resituada dentro del territorio establecido. Las amenazas, los auténticos peligros, no hacen referencia a elementos externos, sino a la misma unidad del pueblo: *people-as-one* (Bhabha, 2008: 215). Se pueden apreciar desde ahora las tensiones entre las narraciones sobre las diferencias particulares e indiferencias políticas que sustentan y se formulan desde los nuevos aparatos del Estado.

Llevo la cara tapada, y no puedo quitarme mi máscara, si no es de noche y en la soledad de mi habitación. Así lo ordena Scardenalli, el señor de la casa, pues considera vergonzoso e impensable mezclar la fealdad de sucios animales con la belleza del lugar. Pensándolo un poco, no lo falta razón [...]. Nos llama sucios animales a los que nos encargamos de los asuntos de palacio, pero a nosotros, a todos los que trabajamos aquí, no nos importa demasiado, estamos acostumbrados a las exigencias de su carácter violento. [...] Como recompensa a mis habilidades me nombró secretario personal. (Atxaga, 2008 [1976]: 63-69)

Rastrear la línea que me he propuesto seguir en *Ziutateaz* para la transcripción de los dispositivos maquinales del Estado hace posible, así, pasar de la clausura disciplinaria a la tecnología de la clasificación.

Llevo la cara tapada y no puedo quitarme mi máscara. Las máscaras son, precisamente, el fundamento principal de la clausura de aquellas (in)diferencias jerarquizantes que asumen la esencia, la inmovilidad y el estereotipo como tres estrategias para su construcción (Bhabha, 2008: 94, 107). De este modo, *Ziutateaz* acentúa la relación entre la clausura y la clasificación que Foucault explica de la siguiente manera:

la primera de las grandes operaciones de la disciplina es, pues, la constitución de «cuadros vivos» que transforman las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas. [...] la táctica disciplinaria se sitúa sobre el eje que une lo singular con lo múltiple. Permite a la vez la caracterización del individuo como individuo, y la ordenación de una multiplicidad dada. (2009: 152-153)

El *plan ZEN* conforma esos «cuadros vivos» en torno a la creación y socialización de la figura del terrorista vasco como sujeto que habita el País Vasco y Navarra y encarna sus peculiaridades.¹³⁹ Pensar el discurso de los «sucios animales» de Scardenalli como protocolos de experiencias hace que la figura del terrorista vasco se presente para la máquina del Estado español como imprescindible e inevitable. El movimiento disciplinario de definición entre multitudes e individuos que acabamos de leer en la

¹³⁹ Joseba Gabilondo recuerda que los discursos establecidos internacionalmente sobre el sujeto vasco durante el siglo XX y XXI han definido el carácter vasco en relación con el terrorismo: «Basque identity is equated with terrorism» dio, eta horretarako adibide gisa Robert Ludlum-en 1993ko *The scorpion illusion* eleberri best-sellerra dakar bere testura: «although it might sound ironic, a fictional thriller on global terrorism is perhaps the most widely read book on “Basques” (the protagonist is a Basque terrorist woman, although the action does not take place in the Basque Country)» (Gabilondo, 2008: 164).

propuesta foucaultiana se hace claro. Por una parte, el texto deja claro que el carácter terrorista se piensa como esencia inmutable de la identidad vasca: «las peculiaridades del carácter vasco, activaron un grupo revolucionario» (D.S.E., 1983: 118); «la formación [de los funcionarios] debe ser equilibrada, haciendo hincapié en la idiosincrasia y tradiciones del pueblo vasco y navarro» (D.S.E., 1983: 108). Y por otra parte, esa percepción idiosincrática de la multitud permite identificar el cuerpo peligroso del individuo: «desconfíe especialmente de las personas jóvenes, sobre todo si visten anorak oscuro, pantalón vaquero, zapatillas deportivas y bolsa de deportes» (D.S.E., 1983, 124). El riesgo interno a la unidad del pueblo, que, al mismo tiempo, funciona como fundamento retórico de dicha unidad, es encarnado así por el terrorista vasco, haciendo que el individuo se identifique como individuo (terrorista), al igual que se ordena la multiplicidad como comunidad (terrorista).

Puestos a pensar, tiene parte de razón. Ziutateaz hace que, por un momento, vuelva la mirada al capítulo anterior para comprender la estrecha relación entre la palabra ajena y la utilización que de esta se hace desde la posición sujeto casi-en-sí-mismado vasco. Esto es, se puede pensar que el movimiento de repetición y diferencia de las actualizaciones del precursor oscuro han partido siempre de darle al discurso ajeno su parte de razón. Esto es, es posible comprender que el esencialismo estratégico de Jorge Oteiza, más o menos contemporáneo al *Plan ZEN*, y las particularidades de la idiosincrasia que se le conceden a la identidad vasca desde el aparato policial del Estado forman parte de la misma economía discursiva. También el alma del sujeto vasco trabaja ordenando la multiplicidad y disciplinando el cuerpo del individuo:

su estructura es constante: siempre es el mismo juego de un hombre que lleva en la mano izquierda la regla y con la otra mano libre es con la que domina [...]

cuando nuestro músico tradicional toma el Txistu con la mano izquierda. Y cuando nos ponemos la boina: el vasco es el hombre con la boina en la mano izquierda, y la derecha extendida, libre y abierta, desocupada, dispuesta. La razón y estética y sagrada ha quedado a la izquierda. (Oteiza, 2007 [1963]: 241)

Es como si Oteiza concediera su parte de razón al necesario juego de alteridades que sustenta la máquina del Estado-nación español. Se apropia de la máscara de las particularidades culturales para naturalizarla, haciendo posible comprender la domesticación del sujeto dominado, casi-en-sí-mismo. *Como premio a mi habilidad, me nombró su secretario personal.* Es posible pensar que tanto la formación de la figura del terrorista vasco, como la del hombre vasco del Neolítico forman parte de la misma economía discursiva en la que «sucios animales» (terroristas o prehistóricos) mantienen el palacio en funcionamiento.¹⁴⁰ De esta manera, una aproximación a *Ziutateaz* desde la perspectiva de la experimentación y los protocolos de experiencia, hace que los vínculos entre una sociedad disciplinaria y las identidades oficiales establecidas en el Estado moderno comiencen a hacerse inteligibles.

- Tal y como advierten los mandatarios de la ciudad, te uniste a los rebeldes, y trabajas para ellos. Te has unido a los Ícaros, con quienes dicen que volar es posible, y la pena de muerte es el final más dulce que nuestra ley ofrece para esa gente.

- ¿Ícaro? ¡Nunca escuché esa palabra!

¹⁴⁰ El poder no es destructivo, sino tal y como advertía Foucault, creador, «hay que cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta”. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción» (Foucault, 2009: 198).

- Eso no les importa, si te consideran Ícaro, estás perdido, no te hace falta buscar razones más profundas. Eres Ícaro si a los mandatarios así les parece. [...]
- ¡No soy un Ícaro, no soy un Ícaro!
- Pero Scardenalli piensa de otra manera, y en nuestra ciudad su vida es ley; no seas testarudo, comprende que no existe otra solución, que nuestra única solución es huir a los vertederos ¡no existe otra solución! (Atxaga, 2008 [1976]: 92)

En busca de una línea de fuga de la ciudad de *Ziutateaz*, las diferentes tecnologías de la disciplina hacen que me mueva de un dispositivo a otro de la máquina del Estado moderno. Ya lo advierten Deleuze y Guattari, el objetivo es romper con la ilusión de clausura de la máquina para comprenderla en un devenir, quebrar el aspecto de estructura constituida con oposiciones formales y romper con la homogeneidad inamovible (Deleuze, Guattari, 2008: 16-17). En este caso, la disciplina y los mecanismos de control de *Ziutateaz* me llevan a dos de las estrategias gubernamentales que elaboraré en profundidad más adelante: el peligro y el grupo de riesgo.

La realidad del País Vasco es la presencia junto a ETA de una serie de sectores que apoyan sus acciones, en mayor o menor grado y otros totalmente opuestos a las mismas, enmarcados dentro de un conjunto de organizaciones políticas, sindicales, culturales, etc. *Se desconoce el porcentaje* de población vasca que simpatiza con ETA y con los partidos abertzales (D.S.E, 1983:113) [el énfasis es mío]

Te uniste a los rebeldes, y trabajas para ellos. Tanto Foucault como los anglofoucaultianos (Vazquez, 2005: 89) han desarrollado en profundidad la cuestión de

los grupos de riesgo y la importancia que las denominadas «*psy science*» tuvieron en su formación: «¿El papel de la psiquiatría en materia penal? No experto en responsabilidad, sino consejero en castigo; a él le toca decir si el sujeto es “peligroso”» (Foucault, 2009: 29). En opinión de Nikolas Rose, cuando el punto de vista psicológico se apropia de la idea del riesgo, comienza a identificar los problemas *in potentia*, aplicando soluciones de forma preventiva, basándolas en «estrategias profilácticas». El *plan ZEN* las denomina «acción psicológica»:

Es precisa una acción psicológica que tenga por finalidad contribuir a posicionar a los ciudadanos contra las ideas y actividades del terrorismo. Esta acción psicológica debe dirigirse sobre un objetivo amplio que abarque a los integrantes de los Cuerpos de Seguridad; a los funcionarios de otros estamentos; a la población en general; a las Instituciones autonómicas; a las Naciones próximas; a la organización terrorista, colaboradores y simpatizantes (D.S.E, 1983: 108)

De esta manera, la misma idea de «normalidad» comienza a fundamentarse en la localización de posibles riesgos, en función de las decisiones variables tomadas sobre la naturaleza peligrosa (Rose, 1998: 94-94). En este sentido, uno de los aspectos más importantes de la creación de los grupos de riesgo que la referencia de *Ziutateaz* deja al descubierto, es el que Mitchell Dean plantea del siguiente modo: «there are only “at risk” groups or high- and low-risk groups.[...] Risk is a continuum rather than a clear break. Risk is, in this sense, never completely evaporated. [...] There are, it is true, sub-populations to be targeted, but the entire population remains the primary locus of risk.» (Dean, 2007: 167). Esto es, no existe una división entre el individuo peligroso y el no peligroso. Todo habitante de la ciudad es Ícaro cuando sea necesario, y todo aquel que

habita en los límites de la Zona Especial Norte ocupa un lugar en el *continuum* de peligrosidad terrorista. Toda la población es considerada terrorista *in potentia*. Al fin y al cabo, aquello denominado «riesgo» no responde a un objeto «real», sino que funciona como forma de ordenación de la realidad. El riesgo y el sujeto de riesgo se presentan así como herramienta para gobernar el comportamiento del individuo y de las colectividades.

No te hace falta buscar razones más profundas. Eres Ícaro si a los mandatarios así les parece. Lo que realmente adquiere importancia no es el riesgo en sí mismo, sino las formas de conocimiento generados en torno a éste. Y el *plan ZEN* muestra de forma clara el uso policial de ese cruce entre poder y saber que convierte a toda una sociedad en peligrosa, transformándola en terrorista potencial:

Un policía debe conocer a su vecindario y debe desconfiar cuando: –Sus vecinos lleven poco tiempo residiendo en sus viviendas respectivas. –Sea gente joven. –No se trate de familias completas, con padres, hermanos e hijos de corta edad. [...]–Siendo normal su modo de vida (familia, trabajo, relaciones, etc.) alguno de los miembros abandone su vivienda, sin causa justificada para el trabajo en el que se ocupa.¹⁴¹ (D.S.E, 1983: 124)

Desde esta perspectiva resulta impensable algo similar al «verdadero perdón» del «delito», ya que es el criminal el que es imprescindible. Es más, puesto que la cuestión de culpabilidad o inocencia se sitúa bajo condición de ese perdón, «la inocencia es [...] una hipótesis todavía más perversa que la culpabilidad» (Deleuze, Guattari, 2008: 79).

¹⁴¹ Tal y como advierte Foucault, «se trata de establecer las presencias, de saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar las comunicaciones útiles, interrumpir cada cual, apreciarla, sancionarla, medir las cualidades o los méritos. Procedimiento, pues, para conocer, para dominar y para utilizar. La disciplina organiza un poder analítico» (Foucault, 2009: 147).

Es Roberto Espósito quien advierte que es la misma ley la que crea, al mismo tiempo el crimen y su redención, haciéndose más fuerte al hacerle frente, «frena el mal conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí. [...] acogiéndolo hasta el punto de ligar a la presencia de éste su propia necesidad» (Espósito, 2005: 92). La necesidad que muestra la máquina estatal de crear una comunidad «vasca» concreta diseminada, no de forma vertical sino de forma lineal, con la participación de todos, se está haciendo más claro en esta huida hacia adelante de la estructura del Estado-nación moderno. Al mismo tiempo, comienzo a relacionar los dos primeros lados del triángulo «disciplina-soberanía-gubernamentalidad».

d. La disciplina, el *Plan ZEN* y el poder soberano

Más arriba he argumentado que *Ziutateaz* hace legibles las hipótesis de Giorgio Agamben referentes al poder soberano. Es más, partiendo también de las posibilidades que ofrece la escritura esquizofrénica del texto de Atxaga, es posible cartografiar y sabotear la máquina geopolítica del Estado español. Hasta ahora, he rastreado distintos mecanismos disciplinarios, tropezando con la formación de la posición del sujeto vasco terrorista encarnado en el discurso policial: un espacio geográfico clausurado, habitado por individuos potencialmente peligrosos «por naturaleza», culpables hasta que se demuestre lo contrario.

La única gente que vale para eso es la gente que vive en el vertedero y que anda huyendo de la ley. La mayoría son listos, tanto porque ese alzamiento terrorista (que como tú bien dices es miserable, lo mires por donde lo mires) los ha educado

mucho o, en el caso de otros, porque han tenido que andar listos en su vida criminal, o en sus tendencias delictivas (Atxaga, 2008 [1976]: 135)

Para dar el paso desde la disciplina hacia la soberanía, propongo hacer referencia a la distinción que se da entre el *homo sacer* y aquellos que forman parte del orden legal. Las acciones que contribuyen a posicionar «a los ciudadanos contra las ideas y actividades del terrorismo» a las que he hecho referencia más arriba se relacionan en el *Plan ZEN* con la «urgencia» de lograr «el movimiento paulatino de la consideración del terrorista como delincuente político a vulgar criminal [...]». Como dato podemos señalar que sólo un 15% de la opinión pública de la zona vasco navarra considera a los terroristas como delincuentes comunes» (D.S.E, 1983: 110). De forma prescriptiva, el proyecto de ETA debe ser transformado en acciones de vulgares criminales *que han tenido que andar listos en su vida criminal*. Esa despolitización y desideologización conduce mi examen directamente al eje de la biopolítica. El conocido término, empleado por primera vez por Foucault, introduce la vida y sus mecanismos en el campo de los cálculos explícitos, haciendo que la comprensión de la vida misma se piense como herramienta de transformación situada en el núcleo de la relación poder-saber (Foucault, 2006: 148). Roberto Espósito, siguiendo un planteamiento similar, afirma que nos topamos ante el paradigma de la biopolítica cuando el poder deja de ser el centro de la imputación de la vida, para que la misma vida (y su defensa constante) lo ocupe, y se convierta en el último razonamiento para cualquier legitimación (Espósito, 2005: 27). Agamben define el concepto de biopolítica como «la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos de poder [...] en los umbrales de la Edad Moderna, la vida pasa a ser lo que realmente ocupa el centro de la política» (Agamben, 2006: 155). En consecuencia, es la producción del cuerpo

biopolítico la que se constituye como la aportación más original del poder soberano, en cuanto que se basa en la marginación de la «vida desnuda» políticamente articulada. Esta marginación conlleva la introducción inevitable de esa vida en el ámbito de la política (Agamben, 2006, 16). En este contexto, la transformación de la figura del terrorista en «delincuente común» concede a la posición del sujeto vasco articulado por el *plan ZEN* el carácter potencial de «enemigo de todos»: un *alzamiento terrorista*, que descalifica al habitante de la Zona Especial como ciudadano (Foucault, 2009, 106). Cuando Žižek afirma que con la especialización y despolitización de la administración, la única manera de movilizar a la población es utilizando el miedo, dejando en evidencia que «la biopolítica es en última instancia una política del miedo que se centra en defenderse del acoso o de la victimización potenciales» (Žižek, 2009: 56), parece apuntar a la lectura que *Ziutateaz* hace posible realizar de la máquina estatal española, en cuanto que la creación del discurso sobre el terrorista-delincuente-común hace que los habitantes de la Zona Especial sean siempre potencialmente una amenaza para la vida de todos los habitantes del Estado español. No existe la política, ni siquiera la ideología, solamente el miedo.

Francisco Vázquez propone que con las políticas antiterroristas la biopolítica es sometida al poder soberano. El derecho a ser procesados según las leyes es negado a los «terroristas», que dejan de ser sujetos jurídicos: son enemigos biológicos que amenazan la vida de las naciones (Vázquez, 2005: 89). De este modo nos encontramos de frente con el *homo sacer* explicado al principio de este capítulo, concepto que sigue arrojando nueva luz a las hipótesis que llevo elaborando sobre la construcción del Estado-nación: sí, como he advertido, el *nomos* oculto del Estado-nación moderno, el campo de concentración, concede el necesario carácter del «hombre sagrado» a la figura del terrorista, como vida que cualquiera puede matar, pero resulta insacrificable. En el

contexto particular del Estado español, la posición del sujeto vasco ha sido definida en forma de cuerpo biopolítico que supone, siempre en potencia, un peligro absoluto para la vida. El estado de excepción que se instala sobre esa posición de sujeto es justificado al mismo tiempo que el sistema (geo)político estatal. Desde esta perspectiva es necesario considerar la propuesta de Begoña Aretxaga, según la cual, con el GAL y su violencia de Estado, es el mismo Estado el que se transforma en terrorista. Esto es, cuando Aretxaga advierte que «it is not [GAL's] rational goal that matters, it does not matter that the kidnap victim is the wrong man; what matters is the power emanating from mimetic action, the enactment of the desire to be a terrorist» (2010: 49), muestra la transposición delirante de posiciones de sujeto, haciendo legible de forma detallada, que cualquiera (hasta el punto de que las fuerzas de seguridad del Estado abandonan el espacio de la Ley y reproducen acciones terroristas) puede matar al terrorista vasco, pero que éste resulta imposible de sacrificar, ya que poco importa si secuestran, torturan o matan a la persona equivocada.

Gente que vive en el vertedero y que anda huyendo de la ley. Para expresarlo de otro modo, tal como las identidades modernas que he analizado en el apartado teórico necesitan de un espacio antagónico para articularse, la «vida desnuda» habita (como advierte Agamben)¹⁴² la *polis*. Es decir, la construcción de los *homini sacri* que el poder soberano requiere es resultado no sólo de la declaración del estado de excepción, sino también de que estos adopten el papel designado (Agamben, 2006: 34-35). La *Zona Especial Norte* es una especie de vertedero, fuera de la ciudad, pero al mismo tiempo parte fundamental de ella; habitado por exiliados, aunque imprescindibles para que la

¹⁴² Agamben lo explica así: «¿En qué forma posee el viviente el lenguaje?» corresponde exactamente a esta otra: «¿en qué forma habita la nuda vida en la polis?». El viviente posee el logos suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita la polis dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida. La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos» (Agamben, 2006: 17).

ciudad se mantenga viva. La construcción del grupo de riesgo «vasco-terrorista-en-potencia» desde la desideologización disciplinaria (transformándolo en un peligro contra toda vida del Estado soberano) es la encarnación del *homo sacer*. Junto con éste, la suspensión de la ley y el estado de excepción ocupan un espacio geopolítico bajo el eufemismo «Zona Especial Norte»: «en la excepción soberana se trata, en efecto, no tanto de neutralizar o controlar un exceso, sino, sobre todo, de crear o definir el espacio mismo en que el orden jurídico político puede tener valor» (Agamben, 2006: 31, 107). Es la creación de la Verdad significativa, haciéndola parte del lenguaje, la que establece ese vínculo de exclusión e inclusión. Tanto en el Estado español como en la ciudad de Atxaga, el grupo de riesgo es demonizado y utilizado como elemento de construcción de los límites del Estado: abandonado, pero atrapado en el bando soberano¹⁴³, el vertedero es la Zona Especial. La formación de la figura del sujeto terrorista se presenta así como uno de los fundamentos necesarios del Estado-nación español: el terrorista-delincuente-común, *miserable, lo mires por donde lo mires*, y que se puede matar en la medida que representa la amenaza constante a la vida de todos.

Los espejos de este laberinto serán deformantes, y quienes reflejan sus rostros en ellos aparecerán en toda su monstruosidad. Los estigmas y marcas más vergonzosas que en la calle, en la vida diaria quedan ocultos, se mostrarán con total claridad, y por esa razón decía yo, precisamente, que sólo los auténticos hombres pueden superar esta prueba. (Atxaga, 2008 [1976]: 131)

¹⁴³ El concepto de «bando» es explicado en la siguiente cita de Agamben: «El bando es esencialmente el poder de entregar algo a sí mismo, es decir el poder de mantenerse en relación con un presupuesto que está fuera de toda relación. Lo que ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación [...] excluido e incluido, apartado y apresado a la vez. [...] es esta estructura de bando la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que todavía vivimos» (Agamben, 2006, 142-143).

Vuelvo en este punto al camino abierto durante el tratamiento de la disciplina hacia la gubernamentalidad, para pensarlo, esta vez, en relación con la soberanía. En esta cartografía de la máquina estatal he advertido que el grupo de riesgo articula como posible terrorista a todo aquel que habita en la Zona Especial Norte y, al despolitizarlo, asume el carácter de delincuente común que supone una amenaza para todos. Los mismos discursos que sustentan la sociedad panóptica y el estado de excepción de esta Zona Especial, encarnan, al mismo tiempo, la esencia de la identidad vasca moderna. *Los rostros se revelarán en toda su monstruosidad*. He defendido que, por lo tanto, ese delincuente potencial por naturaleza denominado «sociedad vasca» no se halla fuera de la ley, sino en su mismo centro.

Retomo a Michel Dean para considerar la formación de estos grupos de riesgo como parte de la sociedad actual. Éste explica que en las sociedades neoliberales se ejerce la distinción entre los «afiliados» (ciudadanos que son parte de la comunidad responsable) y los «marginados», comprendidos como aquellos asociados a una anti-comunidad (*anti-community*) y que poseen una moral y un modo de vida amenazante (Dean, 2007: 98). En el caso de la articulación de la figura del terrorista vasco, pensar las propuestas sobre los grupos de riesgo y el *Homo sacer* de manera conjunta hace posible comprender que la creación del grupo de marginados y la expansión constante de la «vida desnuda» son un mismo acontecimiento. Una «vida desnuda» politizada tan extendida que subsiste en el cuerpo biológico de todos los habitantes: al igual que con el riesgo, el carácter biopolítico del terrorista vasco en cuanto que amenaza total, no desaparece nunca. Nos hallamos ante un *continuum* que no desaparece nunca y en el que tienen una marcada importancia en su creación las denominadas «*psy sciences*». El sujeto vasco se presenta como una sub-población que perseguir, haciendo que la *Zona Especial Norte* se transforme en una zona de indistinción entre lo humano y lo animal

«hombre que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre: es decir bandido, homo sacer [...]. Esta lupificación del hombre y esta hominización del lobo son posibles en todo momento en el estado de excepción, en la *disolutio civitatis*» (Agamben, 2006: 137).

Por medio de la «acción psicológica» desarrollada (y mencionada más arriba en el *plan ZEN*) por los cuerpos disciplinarios como la Guardia Civil, se puede apreciar una amplia clasificación de los diferentes *homini sacri*. En las encuestas realizadas en 2012 por el Centro de Análisis y Prospectiva de la Guardia Civil, ETA y lo que se ha denominado por préstamo lingüístico «kale borroka» son parte de una larga lista: entre otros, la lista está compartida por la inmigración (y su relación con la seguridad de los ciudadanos); las drogas y los grupos de drogadictos; los peligros globales; el terrorismo islamista; y la violencia doméstica¹⁴⁴. En esta consecución de *estigmas y marcas más vergonzosas que en la calle, en la vida diaria quedan ocultos* se entrecruzan la disciplina, la soberanía y la gubernamentalidad neoliberal a lo largo de la línea de fuga que llevo siguiendo.

e. La disciplina del *Plan ZEN*, el poder soberano y la gubernamentalidad neoliberal

El estado de excepción sobre el que se fundamenta el poder soberano del Estado español lo conforman las categorías, géneros e identidades peligrosas de las distintas amenazas biopolíticas productoras de terror. En el caso del *plan ZEN* he advertido que el texto hace referencia a la necesidad de crear cierta «verdad» sobre estos habitantes del estado de excepción. Junto con la gubernamentalidad neoliberal, sin embargo, esta

¹⁴⁴ El Centro de Análisis y Prospectiva de la Guardia Civil muestra en su web su primer análisis titulado «Terrorismo y seguridad en la sociedad vasca». El link de la bibliografía da acceso a veintiocho «notas» que dejan en evidencia la relación entre expertos y Estado.

responsabilidad es transferida a una red de discursos reconocidos como expertos. Tal y como advierten Nicolas Rose y Peter Miller, es como si las cuestiones sobre la regulación y el control pudieran separarse del conflictivo terreno político, para situarlos en un pacífico espacio de la «verdad»: «the expert embodying neutrality, authority and skill in a wise figure, operating according to an ethical code “beyond good and evil” has become so significant in our society» (Rose, Miller, 2008: 68-69). En este contexto, veremos que la posición del «vasco-terrorista-en-potencia» será traducida a números, dejando en evidencia el punto de intersección entre la sociedad gubernamental creada por estrategias de gobierno neoliberales y la construcción experta de la verdad.

Me resultaba doloroso tener que hablar de este modo, pero así son las cosas, y no sé de quién es la culpa [...] en el caso de K., por ejemplo [...] siempre nos ha mirado con malos ojos [...] piensa que nuestras ideas están hechas para crear desgraciados, y que nuestro modo de vida va en contra de la idea cristiana del orden que él tiene. ¡Malditos cristianos!

De cualquier forma, es innegable que nuestras ideas son formidables para crear desgraciados, tenemos que tenerlo en cuenta, no podemos andar engañándonos a nosotros mismos, somos como colillas en el suelo, dispersadas entre el polvo y el barro. (Atxaga, 2008 [1976]: 142-143)

Así son las cosas y no sé de quién es la culpa. La violencia de una represión directa que surge desde las instituciones del poder aparece difuminada en la ciudad de Atxaga. El mismo Scardenalli es consciente, desde el primer momento, de que él no debe cargar con todo el peso de los trabajos (Atxaga, 2008 [1976]: 52). Es en este mismo sentido que Foucault habla de mutación, y no de ruptura, al reflexionar sobre la relación entre liberalismo y neoliberalismo. Es decir, si el principio que atraviesa el liberalismo es que

«siempre se gobierna demasiado», el camino hacia el neoliberalismo, más que una separación, se plantea como una prueba de optimización, y no como una interrupción absoluta, ni una crítica profunda (Foucault, 1999b: 210). Por tanto, quiero asumir como punto de partida, que en la medida en que el gobierno liberal trabaja en torno a los riesgos de gobernar demasiado o demasiado poco, la relación de ambivalencia de dicha tensión no puede ser contenida, ya que las libertades del individuo autónomo y los «sujetos libres» se convierten en las condiciones de su sujeción¹⁴⁵. En otras palabras, al individuo se le concede un único modo de actuar de forma libre que, por medio de sistemas de dominación, tiene que conducirlo hasta que demuestre que es capaz de hacer uso de esa libertad con responsabilidad. Es así como la sujeción y la subjetivación toman el mismo referente (Dean, 2007: 164-165; Rose, 1998: 69). La razón gubernamental, por lo tanto, se refiere a las distintas razones dirigidas a regir el comportamiento de las personas desde la administración del Estado. La gubernamentalidad neoliberal es pensada, así, como «gobierno de la conducta» – *conduct of conduct*, en inglés– (Dean, 2007: 18, 34) y fundamenta los discursos sobre igualdad y libertad en la falta de libertad y una desigualdad discriminante (Foucault, 1999: 193; Dean, 2007: 34). El neoliberalismo ejerce una prueba de optimización en esa relación de sujeción y subjetivación (en la dominación y en la construcción de la subjetividad), que en el liberalismo hemos visto pensadas de forma tensa. Al mismo tiempo, las estrategias neoliberales desarrollan técnicas de gobierno que establecen la ilusión de distancia entre las instituciones políticas y los emprendedores sociales, amparándose en la lucha contra esa sombra del gobierno excesivo. Concepto de emprendizaje que remodela el individuo como sujeto de responsabilidad, autonomía y

¹⁴⁵ Cuando Michel Foucault, Nikolas Rose, Peter Miller y Mitchell Dean hablan de análisis de las artes de gobernar, se debe tener en cuenta que hacen referencia a un conjunto de estrategias, y jamás a una filosofía o una ontología.

capacidad de elección, consiguiendo que hacer uso de y actuar según *esa* libertad –y no cualquier otra– sea una obligación¹⁴⁶ (Rose, Miller, 2008: 212-213).

Es innegable que nuestras ideas son formidables para crear desgraciados. Este discurso de la verdad está unido al sujeto de un modo más profundo, ya que construye la ilusión de la autonomía del discurso propio (separado de los aparatos del Estado) como fundamento de la libertad del individuo (Rose, 1991: 256). El gobierno de la conducta me lleva a considerar, así, lo que se ha denominado la «gubernamentalización del Estado»: esa prolongación de los aparatos de control como transformación de las tecnologías para formar racionalidades y normas políticas, y la asunción de la posición central por parte las ciencias psicológicas, a la hora de articular y explicar la verdad (Rose, 1991: 5). Esto nos conduce de nuevo a la idea de sujeción. En la ciudad de Atxaga se pueden apreciar los mismos protocolos de experiencias, en los que el gobierno de la conducta y la monopolización del discurso de la verdad se hacen inteligibles: *nuestras ideas son adecuadas para crear desgraciados, no podemos andar engañándonos a nosotros mismos, somos como colillas en el suelo, dispersadas entre el polvo y el barro.*

Entonces yo les reñía, cómo habláis así, si hacéis algo así a dónde iréis a buscaros la vida, en qué tejado os vais a resguardar, quién os va a admitir, después de llevar la vida que habéis llevado, con los vicios que tenéis, quién, contestadme malditos hijos de puta. [...] Siempre omitían lo que hacía por nosotros el señor Gómez, sin admitir que cumplía a pies juntillas la promesa que hizo cuando nos contrató (Atxaga, 2008 [1976]: 148)

¹⁴⁶ Para expresarlo en términos de Žižek: «soy libre de elegir siempre que elija correctamente, de modo que lo único que puedo hacer es realizar el gesto vacío de pretender realizar libremente aquello que me viene impuesto» (Žižek, 2007: 75).

A través de los dispositivos que conforman la máquina del Estado español moderno, en busca de una vía de escape, los protocolos de experiencia de *Ziutateaz* me han conducido a la construcción del sujeto libre y autónomo que es posible encontrar en el contexto neoliberal. En esta construcción de la autonomía y la libertad del individuo, el vínculo entre la necesidad de la «verdad» establecida por los expertos mencionados más arriba y la sujeción aparece de forma clara. En el momento en que los expertos alejan las estrategias de control del conflicto político e ideológico y las convierten en axiomas irrefutables, la alianza es doble: las autoridades consiguen formular problemas culturales¹⁴⁷ para tener en cuenta a posteriori; y los ciudadanos son capaces de dar nombre a las preocupaciones que llegarán a tener. Las estadísticas participan en este proceso de objetivación, ya que provocan la formación de un discurso que transforma la realidad en un objeto estable, variable, comparable, combinable y comprensible, y que al mismo tiempo conlleva la creación de tipos de libertad que hacen del peligro un elemento computable (Rose, Miller, 2008: 65-59). La propia moral se cuantifica en números: «the transformation of the population into numbers that could be utilized in political and administrative debates and calculations was extended into a staticalization of the morals and pathologies of the population» (Rose, 1998: 74). Ya he mencionado las actividades del «Centro de Análisis y Prospectiva de la Guardia Civil» como parte del aparato «estadisticalizador» de la moral. En este punto del presente análisis propongo estudiar el texto de la Guardia Civil junto con otros dos textos expertos que asocian esa articulación de la moral neutra y aséptica del contexto neoliberal con la construcción de la posición de sujeto vasco-terrorista-en-potencia: el estudio realizado en 2008 por Euskobarómetro, *Estudio sobre terrorismo y víctimas*, y el informe

¹⁴⁷ Esta es la operación ideológica fundamental del liberalismo multicultural: «la “culturización de la política”. Las diferencias políticas, derivadas de la desigualdad política o la explotación económica, son naturalizadas y neutralizadas bajo la forma de diferencias “culturales”, esto es, en los diferentes “modos de vida” que son algo dado y no puede ser superado. Sólo pueden ser “tolerado”» (Žižek, 2009: 169).

extraordinario elaborado en 2009 por el Ararteko. Los textos siguen los protocolos de experiencias de *Ziutateaz* en cuanto que imponen al individuo *a dónde ir, en qué tejado resguardarse*, y por otra parte establecen de forma prescriptiva cómo es el modo de vida que pueden llevar, cuáles *son los vicios* y quiénes los *malditos hijos de puta*.

El «Centro de Análisis y Prospectiva» confiesa que para crear la red de grupos de riesgo que hemos mencionado más arriba, ha sondeado «la opinión de distintos expertos» (C.A.P, 2010: online). Es decir, una «verdad» inamovible e incuestionable de los expertos establece, desde el principio, la clasificación de aquellos sujetos incapacitados para gestionar, como es debido, su libertad y su modo de vida dentro de la comunidad: una larga lista de aquellos que ponen en peligro a toda la comunidad¹⁴⁸. En la lista de las amenazas biopolíticas y subjetividades marginales (Dean, 2007, 107) se puede leer, como he advertido más arriba, la separación y organización de los *homini sacri*: los que pueden ser matados, pero son insacrificables. Los que, al ser expulsados de la comunidad, se sitúan necesariamente en su centro. El texto de la Guardia Civil deja ver el estado de excepción como fundamento del Estado-nación y el poder soberano se presenta, así, en relación con el triangulo que articula con la disciplina y la gubernamentalidad.

En el segundo texto, el *Estudio sobre terrorismo y víctimas*¹⁴⁹ elaborado por el Euskobarómetro, se repite la misma clausura que establecían las tecnologías disciplinarias del *plan ZEN* de los años ochenta, en este caso, por medio de números y porcentajes. Para ello, la moral toma forma mediante referencias realizadas a las conclusiones sobre las opiniones de la ciudadanía y la población española, y las

¹⁴⁸ He señalado más arriba que junto a ETA y «kale borroka» se ha realizado una lista que sigue con la inmigración, el terrorismo islamista, y otros riesgos. Ese *continuum* de riesgo, por lo tanto, se extiende a todo ciudadano de la sociedad.

¹⁴⁹ Este análisis es fruto de la colaboración entre diferentes grupos: la Fundación de Víctimas del Terrorismo (FVT) y el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) han realizado y publicado dicho estudio, cada año, entre 2004 y 2008.

clasificaciones de las respuestas según partidos políticos. Por ejemplo, en las conclusiones, se distinguen los porcentajes de los partidos con las siglas I.U., P.P. y P.S.O.E, y por otra parte los porcentajes «Nac.» (correspondientes a cualquier partido vasco del ámbito denominado nacionalista) para razonar que «la sociedad española se muestra menos pesimista con la evolución del terrorismo en el último año y está dividida ante la probabilidad de atentados islamistas» o bien «la mayoría sigue mostrándose pesimista sobre el final del terrorismo de ETA a corto o medio plazo y uno de cada siete percibe miedo en su entorno» (Euskobarómetro, 2008: 3). Una vez más, la moral se sustenta sobre la formación de un grupo de riesgo clausurado en un territorio concreto.

Finalmente, el informe extraordinario elaborado por el Ararteko crea los perfiles de los individuos peligrosos por medio de la estadística. El texto en más de una ocasión deja en claro su objetividad, la «Verdad» del discurso: «hemos elaborado un estudio empírico propio, [...] siguiendo el esquema teórico que proporcionan los estudios más avanzados en Victimología» (Ararteko, 2009: 41), y más adelante «los datos son los que son y, dentro de los márgenes de error de los estudios sociológicos, incuestionables» (Ararteko, 2009: 371). Por otra parte, define otra vez el grupo de riesgo y el peligro biopolítico que este supone: «la victimación terrorista producida y que se está produciendo en la CAPV [...] la victimación causada por ETA, fundamentalmente respecto de lesiones a la vida, la integridad física y la libertad» (Ararteko, 2009: 40). Y, finalmente, se produce de nuevo la creación del individuo terrorista:

El resumen de los perfiles sociodemográficos de las respuestas de los escolares, agrupados en tres grandes bloques, cabría concretarse en estos términos: las posturas están más claras y definidas cuando se trata de posicionarse ante los

apoyos o justificaciones hacia ETA. [...] el Factor I: las acciones de ETA y las de la kale borroka son buenas para Euskadi, el terrorismo se justifica en ocasiones, y los derechos humanos de los presos de ETA deben ser respetados. Están más de acuerdo ante estos supuestos los chicos, quienes estudian en centros públicos, quienes cursan sus estudios en el modelo D y los que viven en Gipuzkoa, sin que la edad y el curso en el que se encuentran sea, por el contrario, diferenciador. Los que menos de acuerdo están con esta posición son los que siguen el modelo A, las chicas y quienes residen en Bizkaia. (Ararteko, 2009: 379)

La gubernamentalidad neoliberal, por lo tanto, es optimización, del mismo modo que la multiplicidad de discursos de la Guardia Civil, el Euskobarómetro y el Ararteko optimizan la producción de la posición del sujeto «vasco-terrorista-en-potencia». La construcción de la clausura que hemos destacado en los fundamentos del poder soberano y en las tecnologías disciplinarias del *plan ZEN*; la creación de cuadros vivos que ordenan multitudes e individuos; el establecimiento del *continuum* de grupos de riesgo; la desideologización de los conflictos políticos; la articulación del peligro biopolítico que amenaza a todos los habitantes; y la creación del *homo sacer* «vasco-terrorista-en-potencia» que puede ser matado, pero es insacrificable. Todo un entramado de discursos políticos e ideológicos se sitúa en la ilusión de un territorio imperturbable de la «Verdad», indudable en cuanto que es impuesta por expertos y números. *Somos como colillas desparramadas en la sucia tierra, entre polvo y barro.* Una «Verdad» inamovible que exige al individuo, por medio de las estrategias de gobiernos neoliberales, comportarse de un modo autónomo y responsable, libre siempre que no ponga en duda ni se enfrente a sus verdades. Como afirma Dean (2007: 18), el poder, la identidad y la verdad son el *techné*, el *episteme* y el *ethos* de la gubernamentalidad.

Ya te has dado cuenta –prosiguió– de la necesidad de participantes que tienen los juegos, y cómo no están pensados sólo para gente pasiva. La gente siempre deberá hacer algo, siempre será el sujeto de cada juego, y eso será de gran importancia a la hora de implantar nuestras ideas en la gente. ¿No te parece?
(Atxaga, 2008 [1976]: 130)

La gente siempre deberá hacer algo. Ese es uno de los fundamentos principales de la sociedad neoliberal, es decir, la construcción de un sujeto «activo» y «libre» que siga unos condicionamientos morales y éticos concretos: «el gobierno liberal avanzado es sobre todo un gobierno por subjetivación, que se apoya en las prácticas habilitadas por los propios individuos para formarse a sí mismos como sujetos de conducta moral» (Vázquez, 2005: 97). Son precisamente la moral, el comportamiento correcto o el individuo aceptable construido por medio de la estadística los que otorgan un marco de acción al sujeto autónomo y libre. Solo existe un modo de comportarse de forma libre, y por tanto, la opción de libertad se convierte en simple ilusión. La gente siempre debe hacer algo, pero ese algo no es cualquier cosa. La «Verdad» del discurso de los expertos y la sujeción aparecen entrelazadas en una única frase. En este contexto, vuelvo a una de las cuestiones principales del apartado teórico, en cuanto que cabe preguntarse si la construcción de las diferentes posiciones de sujeto vasco, tanto la hegemónica como las dominadas, participa de forma activa en la construcción de una moral sobre el terrorismo vasco. Esta participación haría que no signifiquen para sí mismos, sino para otro, en forma de informantes nativos. Tras las exigencias de autorresponsabilidad, las diferentes posiciones de sujeto vasco, lo quieran o no, participan en la construcción y repetición de todas esas tecnologías y discursos de sujeción y dominación que he mencionado. En este punto de la línea de fuga, la necesidad de huir de la máquina

estatal, de desarticular la ciudad de Atxaga, se vuelve imprescindible, si no se quieren repetir *las formidables ideas para crear desgraciados*.

Dos dispositivos, que se pueden apreciar optimizados por las estrategias de gobierno neoliberales desde su formulación en el *plan ZEN* y que conducen hacia la autorresponsabilidad, me permiten dar el último paso para transcribir y desmontar la máquina estatal española. Uno está relacionado con las propuestas de la página web¹⁵⁰ contra la violencia terrorista que ha publicado la Ertzaintza (la policía autonómica vasca); el otro es la exigencia de condena de la violencia de ETA. En el primero, se puede observar que este portal de internet construye un sujeto «vasco-terrorista-en-potencia» tal como lo hacía el *plan ZEN*. Si prestamos atención al vídeo «Conozca cómo actúan los terroristas», veremos que se repiten las mismas coordenadas discursivas que se propusieron en 1983.

La primera información que aparece en la pantalla de este archivo multimedia es la siguiente: «terrorista=delincuente¹⁵¹». Más arriba he señalado la necesidad declarada en el *plan ZEN* de «la consideración del terrorista como delincuente político a vulgar criminal» (D.S.E, 1983: 110) para elaborar un discurso que relaciona la despolitización con la política del miedo. Otro ejemplo surge cuando un cuerpo cubierto de blanco (el terrorista anónimo que puede ser cualquiera) realiza diversas actividades sospechosas: desde enviar un mensaje desde el teléfono móvil en el parque, hasta dejar una mochila debajo de un vehículo. Un espectro de actividades que incluye también aquellas más comunes para la ciudadanía. La página web lo deja claro «los terroristas tienen aspecto común, intentan pasar desapercibidos» (Ertzaintza, 2010: online). Del mismo modo que

¹⁵⁰ Hablo de la página web que ha elaborado la Ertzaintza, que ofrece una línea directa anónima para hacer frente al terrorismo. Para mi análisis prestaré atención, sobre todo, al vídeo «Conozca cómo actúan los terroristas».

¹⁵¹ En la página web se puede encontrar el motivo «terrorista=delincuente» más de una vez. Otro vídeo se titula «Los terroristas son delincuentes que amenazan a toda la sociedad». Como se puede apreciar, algunos de los objetivos del *plan ZEN* han sido cumplidos ya en el siglo XXI.

en 1983 la policía señalaba todas las situaciones en que era necesario mostrar una actitud desconfiada hacia los vecinos (D.S.E., 1983: 124), la página de la Ertzaintza muestra estas acciones clasificando un grupo confuso de seres humanos en cuadros vivos, desde el individuo hasta la multiplicidad.

En este caso, resulta significativo apuntar a la variación que la web antiterrorista introduce en la cadena de repetición creada desde los discursos del *plan ZEN*: la responsabilidad y la necesidad (junto con el estado de paranoia) de identificar al sujeto terrorista es transferida desde el cuerpo de policía al ciudadano. El mismo habitante de esa Zona Especial es quien, al mismo tiempo, debe identificar y denunciar las características que, al mismo tiempo, lo amenazan (amenaza dirigida a todos los habitantes) y lo construyen como sujeto (en tanto y en cuanto el grupo de riesgo es un *continuum* del que forma parte). El ciudadano debe ejercer su libertad responsable y llamar por teléfono si detecta a cualquiera (esto es, cualquiera) que pudiera ser sospechoso, «Usted puedes ser testigo de alguno de sus movimientos [...] no lo dude, cualquier información, por insignificante que parezca, puede ser muy valiosa. Háganosla llegar» (Ertzaintza, 2010: online). Se repite de nuevo la situación paranoica de peligro y miedo.

En ese sentido, Joxe Azurmendi defiende que una sociedad completamente asustada requiere una seguridad absoluta. Esto es, se establece una necesidad de huir del relativismo y refugiarse en ideas absolutas e inamovibles. El pensador vasco advierte que una de ellas es «Toda violencia es mala» (Azurmendi, 1999: 23). También Žižek propone que la actitud liberal tolerante actual, única y absoluta, contra la violencia, parte del rechazo de los demás puntos de vista (Žižek, 2009: 21). La necesidad de comprender al criminal (delincuente) terrorista en términos absolutos es repetida por la web de la Ertzaintza, «no lo dude», indica el vídeo, «nosotros, la Ertzaintza, haremos

el resto» (Ertzaintza, 2010: online). El «vasco-terrorista-en-potencia» es terrorista sin lugar a dudas, tan pronto como cualquier ciudadano lo identifique enviando un mensaje por el teléfono móvil, para que la Ertzaintza haga el resto: culpable hasta que se demuestre lo contrario. La siguiente pregunta de Roberto Espósito ayuda a seguir pensando:

¿Cómo prever un crimen que todavía no se cometió? El único modo de hacerlo es anticipar la sentencia de culpabilidad prescindiendo de la culpa efectiva. Considerar en todo momento la vida como culpable [...] lo que se determina de este modo no es sólo la anticipación, sino la inversión lógica entre culpa y condena: la culpa no es motivo, sino el resultado de la condena. La vida no es condenada por, sino a, la culpa. No se la juzgará por ser culpable sino que se hará culpable para que pueda ser juzgada (y condenada) (Espósito, 2005: 50).

La vida del *homo sacer* como carácter diseminado entre la multiplicidad de posiciones de sujeto vasco en intensidades diferentes, es aquella que está condenada a ser culpable. El hecho de que toda la población sea potencialmente terrorista y que todos tengan la responsabilidad de participar «en libertad» e identificar a ese terrorista repite la creación de la sociedad peligrosa.

Quiero pensar que los protocolos de experiencia de la ciudad de Atxaga hacen que sea necesario reescribir las propuestas teóricas sobre el Estado-nación moderno y su relación con el estado de excepción añadiendo un elemento activo a la ecuación: el individuo «libre», activo y responsable. *Eso será de gran importancia a la hora de implantar nuestras ideas en la gente.* También la diversidad de posiciones del sujeto vasco se piensa como de «empresarios de sí mismos» bajo las estrategias de gobiernos

neoliberales¹⁵². Por lo tanto, siempre bajo la sospecha de ser parte del grupo de riesgo, siempre culpable, la constante posibilidad de la «lupificación del hombre» debe enfrentarse a un ejercicio supuestamente libre de elecciones personales entre la variedad de opciones de comportamientos responsables que existe en el mercado. Esto me lleva al segundo dispositivo gubernamental: la exigencia de la condena de la violencia de ETA.

Te has dado cuenta de la necesidad de jugadores, y cómo no están solo pensados para gente pasiva. La libertad, al final, se transforma en obligación para el mismo *homo sacer*. La obligación «libre» de cada «vasco-terrorista-en-potencia», parte del grupo de riesgo, de declararse a sí mismo fuera, para confirmar, precisamente, que el grupo de riesgo es eso mismo, un grupo y peligroso. El mismo *homo sacer* en potencia acepta y repite con el ejercicio de la condena esa «Verdad» que el *plan ZEN* puso en marcha y los expertos cuantificaron en cifras, ya que salir activamente del grupo de riesgo no hace más que aceptar que ese interior es real. En este punto nuestro texto se cruza con la tesis¹⁵³ sobre la condenamanía de Joxe Azurmendi:

mi tesis es bien simple: la exigencia de la condena de la violencia no es democrática, y quienes la exigen no son demócratas, sino mentalidades inquisitoriales fanáticas (bien sea por rabia política, por el talante fundamentalista de los que la exigen, o por la falsa extensión de una legítima actitud religioso-moral a las exigencias públicas). [...] Si no condenas a ETA, eres

¹⁵² Rose plantea que «shaping their own lives through the choices they make among the forms of life available to them. [...] the political subject is [...] an individual whose citizenship is to be manifested through the free exercise of personal choice among a variety of marketed options» (Rose, 1991: 226).

¹⁵³ Las charlas que Azurmendi ofreció en torno a la condena del terrorismo han sido recogidas en un mismo libro publicado en 2012 bajo el título *Barkamena, Kondena, Tortura: Estatua Kontzientzien Kontrolatzailea*.

automáticamente inmoral; y además, tus derechos como ciudadano deben ser cercenados, no puedes ser ciudadano completo. (Azurmendi, 2009: 1)

Por tanto, el acto de condena; esa necesidad de confesar la inocencia de uno mismo, (re)instaura, cada vez, a todo el grupo de riesgo en potencialmente terrorista. La confesión, esa práctica en la que uno mismo se formula de forma discursiva en forma de verdad, bajo la autoridad del que escucha y evalúa, juzgando su alma y prescribiendo las formas de conducta adecuadas (Foucault, 2009: 219), adquiere nuevas significaciones con el acto de condena. Esta confesión que la máquina estatal española requiere es parte de un proceso de individualización, de identificación, y de construcción de un sujeto monoacentual vasco, que sigue unas normas concretas de sujeción. Tal y como afirma Azurmendi, «mientras no condenes la violencia (ciertamente la de ETA, no cualquier otra violencia), no eres ciudadano, no tienes derechos públicos, no eres persona. Eres terrorista» (Azurmendi, 2009: 8). Esto hace que el individuo se articule como sujeto sólo cuando entra en el juego de la autoridad, no sólo siendo interpelado, sino participando activamente en él (Rose, 1991, 240; 1998, 44). En eso consiste el gobierno de la conducta neoliberal que la máquina estatal española ejerce en la Zona Especial. *Te has dado cuenta de la necesidad de jugadores.* Perpetuar la economía de la condena se establece como única opción responsable que le queda a la multiplicidad de posiciones de sujeto vasco condenadas a ser culpables. Desde esa libertad y autorresponsabilidad performativa, la pluriacentualidad social se silencia y se consolida un estado de excepción (y junto con él, el poder soberano del Estado). La condena supone aceptar la violencia simbólica del Estado y el poder soberano que subyace en él; no caer en la condenamanía, sin embargo, conlleva ocupar la posición de *homo sacer*, encarnando la figura que yace en los fundamentos del poder

soberano del Estado. En el proceso de optimización entre el liberalismo y el neoliberalismo, el triángulo disciplina-poder soberano-gubernamentalidad condena a la multiplicidad de posiciones de sujetos vascos a ser una cosa: terrorista. Esta definición recorre desde el grupo hasta el individuo.

f. Conclusiones sobre el carácter atético de *Ziutateaz*

Las conocidas palabras de Hélène Cixous ofrecen las primeras líneas para comenzar con las conclusiones:

si el otro no existiera, lo inventaríamos. Por otra parte, es lo que hacen los amos: se hacen los esclavos a su medida. Con exactitud perfecta. Y montan y alimentan la máquina de reproducir todas las oposiciones, que hacen funcionar la economía y el pensamiento (Cixous, 1995: 25).

Eso es precisamente lo que la experimentación crítica de *Ziutateaz* me ha ayudado a comprender desde la articulación de una escritura esquizofrénica y la elaboración de protocolos de experiencia. Un canon de la literatura vasca que se lea según el puro *l'art pour l'art* –amparado en la estructura autonómica y construido en consecuencia– silencia, naturaliza y por lo tanto, reproduce, el *nomos* del campo de concentración que existe en la base del Estado español y, siguiendo ese modelo, reproduce la dominación del sujeto vasco con «exactitud perfecta». Es el carácter atético del texto el que ha hecho posible sabotear los dispositivos que componen la máquina del Estado español, provocando fugas en la representación social, ayudando a cartografiar y desmontar aquella sujeción relacionada con la articulación de la figura del terrorista vasco, y

establecida de forma absoluta e inamovible: el estado neoliberal no requiere de normalidad y tolerancia, sino de la construcción del monstruo.

La lectura que he propuesto ha pretendido romper con esa perspectiva simplista de la autonomía del arte –que limita la posibilidad de pensar la multiplicidad de posiciones de sujetos vascos a la aceptación de la figura monoacentual del terrorista vasco que habita el espacio autonómico del Estado español– para considerar la posibilidad de comenzar a pensar la diferencia de forma positiva, logrando abrir paso a alternativas de radicalización democrática que superen las estructuras geopolíticas contemporáneas. Ha quedado en evidencia la complicidad que existe entre la posición hegemónica del sujeto vasco casi-en-sí-mismado y producido por el canon y los discursos de poder que el Estado español neoliberal requiere.

Así puedo retomar la ley primordial de la ciudad de Atxaga desde un nuevo punto de vista: «Nadie puede volar, ¡volar es imposible!» (Atxaga, 2008 [1976]: 54). Una ley que se presenta como la cruda y severa imposición autoritaria del orden se naturaliza en forma de imposibilidad física: «volar es imposible». Es en esta transformación que la estructura del Estado (poder soberano, disciplinario o gubernamental) adquiere carácter teológico¹⁵⁴. La lectura de *Ziutateaz* deja en evidencia la naturalización de la doctrina que sustenta la máquina estatal española concediéndole el control de las ideas y las conciencias (Azurmendi, 2009: 4; 1999: 101). La ley primordial se hace incontestable. Finalmente, puede que precisamente estos sean los límites que presenta el carácter atético de *Ziutateaz*; esto es, la novela de Atxaga es la máquina desmanteladora del Estado, no la máquina capaz de construir –en palabras de Deleuze– ese pueblo que falta.

¹⁵⁴ Tal y como advierte Roberto Espósito, «la teología política cumple y perfecciona la antigua función del katékhon: incluyendo el principio de exclusión o normalizando la excepción. ¿No es precisamente esta la relación entre soberanía y ley? La soberanía como creación de la ley, esto es, como su origen no legal, y la ley como legitimación a posteriori de la ilegalidad que la instauró: ley de la excepción» (Espósito, 2005: 104-105).

2. *Bilbao-New York-Bilbao* como vacuna contra el virus vasco

En 2014, la obra de Kirmen Uribe *Bilbao-New York-Bilbao* no ha sido analizada aún desde un punto de vista científico y académico, de forma minuciosa. A pesar de ello, se puede afirmar que, en cierta medida, la novela se ha instalado en el centro del canon literario vasco actual. En el volumen sobre autores del diccionario de literatura vasca *Euskal Literaturaren Hiztegia*¹⁵⁵, editado por la Universidad del País Vasco, por ejemplo, se afirma lo siguiente: «Kirmen Uribe publicó una novela en 2008: *Bilbao-New York-Bilbao*. El autor propone un cambio del canon, como se debe: “por medio de la práctica literaria, proponiendo una innovación en la literatura”» (Kortazar, 2010: online). En opinión del crítico y académico Jon Kortazar, lo que propone *Bilbao-New York-Bilbao* es un cambio de estilos y modelos: en sus propias palabras, una revolución. Por tanto, apunto ya a cierta producción científica universitaria, que sin dudar concede a la novela *Bilbao-New York-Bilbao* una posición central en el canon literario vasco. En el artículo de Joseba Gabilondo «Indifference as Terror: On State Politics and Basque Literature in Globalization» (2010), el texto de Kirmen Uribe ocupa el mismo lugar dentro sistema literario. En la opinión de Gabilondo, sin embargo, la revolución no es tal, sino la perpetuación de la lógica de la indiferencia que, como he señalado en el capítulo sobre *Ziutateaz*, se ve repetida por el canon vasco establecido dentro de la lógica del Estado de las autonomías (Gabilondo, 2010: 229). Estos dos puntos de vista contrapuestos, sin embargo, aceptan la posición central que la novela de Uribe ha ocupado en el sistema literario vasco hasta la segunda década del siglo XXI y la publicación de la novela *Martutene*, ya que diferentes estudios (Apalategui, 2013;

¹⁵⁵ La edición en papel del diccionario *Euskal literaturaren hiztegia* es de 2006 y, por lo tanto, no da cuenta de la novela de Kirmen Uribe. La versión que la Universidad del País Vasco ofrece en internet contiene las actualizaciones del diccionario. Como se verá, esta actualización tiene origen en una reseña realizada para un blog.

Gabilondo, 2013) comienzan a apuntar al desplazamiento significativo que este texto de Ramon Saizarbitoria y su literatura proponen con respecto del canon.

Volviendo a *Bilbao-New York-Bilbao* y a falta de análisis académicos, dirigiré mi atención hacia artículos de prensa, programas de radio y páginas web partiendo de la idea de que el concepto de institución de Even-Zohar no piensa los *mass media* como fuentes de segundo grado. Más bien al contrario, estos crean, según la hipótesis polisistémica, una red narrativa que hace legible el discurso que prevalece en el conflicto multidiscursivo de dominación de la institución. Por lo tanto, comprendo los *mass media* como elementos fundamentales que conceden valor socio-cultural a la literatura, permitiendo el establecimiento de aquellas normas que por sentido común deben ser consideradas aceptables (Even-Zohar, 2007: 36). Es más, la permeabilidad de los discursos académicos y de prensa se hace evidente desde el primer momento. El pasaje del diccionario de la Universidad del País Vasco mencionado más arriba, por ejemplo, está basado en un artículo de prensa del mismo autor¹⁵⁶ publicado en internet. Es más, insisto en la propuestas de Even-Zohar para poner en duda que el consumo de literatura y la lectura tengan una relación directa y que:

para la mayor parte de los consumidores de «literatura» «directos», por no hablar de los «indirectos», el consumo directo de textos íntegros ha sido y sigue siendo periférico. Todos los miembros de cualquier comunidad son al menos consumidores «indirectos» de textos literarios. (Even-Zohar, 2007: 34)

¹⁵⁶ La reseña de Jon Kortazar publicada por *El Correo* dice así: «mientras aquí y allá, se hablaba de la inmovilidad del canon literario vasco –aquí en silencio, allá murmurando– Uribe ha propuesto el cambio del canon como debe hacerse: mediante la práctica literaria, proponiendo la novedad en la literatura» (Kortazar, 2009: On line). La lectura se hace conocida ya por haberla leído en el diccionario de la Universidad del País Vasco publicado con posterioridad a la reseña. El artículo ha sido traducido al francés (Kortazar, 2010b) al castellano (Kortazar, 2010) y al inglés (Kortazar, 2010c).

Así pues, si la lectura directa¹⁵⁷ de la novela se entiende como una acción periférica, la fuente principal que se presenta a la hora de consumir *Bilbao-New York-Bilbao* son las interpretaciones y las narraciones ofrecidas por los *mass media*. Por lo tanto, propongo que esta primera aproximación a *Bilbao-New York-Bilbao* que realizaré desde la lectura de los medios de comunicación de masa puede ayudar a dejar en evidencia las constantes que establecen la «lectura correcta», y el modo «apropiado» de interpretar la novela.

Volver la mirada al capítulo sobre *Ziutateaz* hace que comience situando el texto de Uribe, publicado en 2008, y las lecturas mass-mediáticas, en el mismo momento en el que diferentes aparatos ideológicos y discursos de expertos (Ararteko, Euskobarómetro, etc.) trabajan como aparatos ideológicos del Estado produciendo y reproduciendo de forma múltiple las estrategias de control neoliberales. Por lo tanto, en las constantes y las diferencias que surjan de los archivos de prensa, internet y radio espero comenzar a componer la posición de sujeto vasco que se desprende de la novela, para después ejercer una lectura crítica¹⁵⁸ que surja de la interpretación de la misma novela.

La información que distribuye la editorial Elkar sobre su novela establece cuatro ejes principales que los medios de comunicación repiten hasta la saciedad:

[1] dejando a un lado los modos de narración habituales, ha tomado el camino de la autoficción [...] [2] un viaje en avión que parte de Loiu y llega al aeropuerto JFK [...] [3] nos relata la historia de tres generaciones [...] [4] construyendo con

¹⁵⁷ Even Zohar explica así el concepto de consumo directo «en cuanto a los consumidores “directos”, esto es, las personas voluntarias y deliberadamente interesadas en las actividades literarias, no está del todo claro si el grueso de las personas de este grupo (más bien minoritario) están fundamentalmente preocupadas por el acto de leer o bien por participar de varias otras formas en el sistema literario. [...] Los “consumidores” de literatura (como los de música, teatro, ballet y muchas otras actividades socio-culturales institucionalizadas) consumen a menudo la función socio-cultural de los actos implicados en la actividad en cuestión (que a veces toma abiertamente la forma de “acontecimiento” [“happening”]), más de lo que se concibe como “el producto”» (Even-Zohar, 2007: 35).

¹⁵⁸ Propongo que el discurso articulado por los *mass media* se repite y acomoda constantemente, creando una narración continua. Realizaré las necesarias referencias directas a algunos de los textos más adelante.

materiales variados un mosaico como la vida misma: cartas, correos electrónicos, diarios, poemas (Elkar, 2011: online).

Pensar los textos de los medios de comunicación en forma de narración continuada hace que la novela se comprenda de la siguiente manera. La novela explora los límites de la autoficción, mediante irónicas mentiras sobre el autor, planteándolo como crítica de la ficción pura y como experimentación con la inestabilidad de la memoria. A diferencia de la autobiografía, en la novela se hallan elementos verdaderos y falsos, es decir, nos encontramos ante un autor que no siempre dice la verdad; nos encontramos ante la mezcla de realidad y ficción¹⁵⁹. En resumen, mientras que los acontecimientos del avión y los personajes son ficcionales, todos los demás personajes son reales (Bilbao, 2010: online; Uribe, 2010f: 7'30"-13'15"; Uribe, 2010d: online; Telecinco, 2010: online; Larrauri, 2009: online; Uribe, 2008b: online; Kortazar, 2011: online; Uribe, 2010i: online; Kortazar, 2009: online; Barandiaran, 2009: online; Kortazar, 2010: online; Uribe, 2010b: 21). En el lado ficcional de la separación entre realidad y ficción, el lector se encuentra, por tanto, con la segunda característica presentada por la editorial: un viaje en avión de Bilbao a New York. La narración no se sitúa en una ciudad como Bilbao o New York, ni tampoco en Obaba o en otro pueblo mítico. *Bilbao-New York-Bilbao* reescribe el tópico del viaje. El viaje carente de todo suceso constituye la prueba de que las nuevas generaciones están más sujetas al «yo» que al «nosotros». Generaciones relacionadas con la familia y con la identidad del pueblo, pero sin rechazar las múltiples afinidades de la subjetividad global. La novela es muestra del cambio de identidad personal y de las nuevas geografías puestas en relación en el siglo XXI. Las identidades, igual que un vuelo, están siempre en movimiento (Uribe, 2010d: online; Larrauri, 2009:

¹⁵⁹ El libro de Kortazar define *Bilbao-New York-Bilbao* como *slipstream*, como si la novela se situara fuera del alcance de la crítica por su novedad (Kortazar, 2011-2, 106-107). Yo, sin embargo, propongo que la novela ha sido socializada a través de esas mismas reseñas de los *mass media*.

online; Club del Libro Español, 2010: online; Uribe, 2009: 7'30"-8'35"; ABC, 2010: online; Telecinco, 2010: online; Kortazar, 2010: online; Uribe, 2010c: 23). En el lado de la realidad, se sitúan las distintas digresiones que se desprenden de la parte ficcional. Aquí se encuentra la guerra, que deshizo el esplendoroso mundo del renacimiento vasco y dividió a la gente en bandos. En contra de las macro-narraciones que quieren dividir al pueblo, y fiel al carácter natural de los vascos, los personajes marcados ideológicamente no aparecen estancados en compartimentos cerrados: los nacionalistas y los tradicionalistas, o los republicanos y los nacionalistas se relacionan con toda normalidad. La novela muestra que las relaciones entre distintas ideologías eran muy naturales y que lo son aún hoy en día. Con la finalidad de crear una imagen amable del País Vasco, personas reales de distintas clases y orígenes sirven para trabajar temas universales como la tolerancia, el amor y la generosidad. La violencia queda relegada a un segundo plano y con el objetivo de construir puentes entre la gente de forma natural, se presenta una de las ideas que cruzan la novela: el corazón está por encima de las ideas. La política es peligrosa, el lector sabe hacer esa distinción, y es también desde esa perspectiva que el autor elige escribir en euskera: sin carga ideológica alguna, la relación con respecto al idioma es totalmente natural –así es también la relación que actualmente se establece hacia el euskera, en el País Vasco, abierta y natural– (Uribe, 2010f: 17'20"-18'00"; Bilbao, 2010: online; Uribe, 2010e: 12'00"-17'00"; Club del Libro en español, 2010: online; Rodríguez, 2010: online; Telecinco, 2010: online; Larrauri, 2009: online; ABC, 2010: online; Kortazar, 2010: online). Esa es la realidad de la novela, fragmentaria como la memoria en la autoficción y como modo de vida actual. La novela, influida por internet y las nuevas tecnologías, lleva al papel el modo de leer contemporáneo, diversificado y global; es decir, está construida en red y de forma abierta. *Bilbao-New York-Bilbao* es totalmente innovadora al adoptar ese estilo de

escritura que posee la capacidad de construir un tapiz de pensamientos y modos de vida diferentes: emplea un estilo y una estructura rica, compleja, innovadora y sugerente. Al fin y al cabo, si tenemos en cuenta la estructura que forman esas historias fragmentadas que se superponen a modo de rizoma, se trata de una novela muy experimental e híbrida (Uribe, 2010d: online; Barandiaran, 2009: online; *El Mundo*, 2009: online; Uribe, 2010e: 5'00"; Uribe, 2010h: 6'00"; Telecinco, 2010: online; *ABC*, 2010: online; Larrauri, 2009: online; Juaristi, 2008: online; Uribe, 2008b: online; Kortazar, 2010: online). Finalmente, volviendo a un discurso más académico, el capítulo que *Bitartean New York* (el texto científico sobre la obra de Uribe más elaborado hasta la fecha) dedica al análisis de *Bilbao-New York-Bilbao* no ofrece nada nuevo. Repite desde el mismo punto de vista los cuatro ejes que se resumen en la página web de la editorial Elkar y que se diseminan y copian en los *mass media*:

[1] aunque se ha dicho que *Bilbao-New York-Bilbao* es una novela autobiográfica, creo que, a tenor de lo que hemos leído, debe situarse en la autoficción [...] [2] De cualquier modo, la novela tiene una tendencia del todo ficticia. El propio viaje [...] [3] La novela progresa con los relatos de tres (en mi opinión, cuatro) generaciones, crea todo su principio narrativo [...] [4] Como este tipo de narrativa es muy actual, no tenemos modo de saber si las características que se nos proponen se afianzarán o no. (Kortazar, 2011b: 86-104).

Hasta aquí, la novela. Por lo menos, acabo de consumir la información necesaria para participar activamente, con una opinión intelectual y aceptable, en el *happening* relacionado a la función sociocultural construida alrededor de *Bilbao-New York-Bilbao*. Lo que he leído es la socialización de la novela *Bilbao-New York-Bilbao*: una crítica de

la ficción y una perspectiva multicultural globalizada presentan la articulación postmoderna de la figura generosa, tolerante y natural de la identidad vasca.

Éstas no son, por supuesto, las únicas interpretaciones que se han realizado de la novela y cada eje mencionado arriba ha sido puesto en duda desde distintos puntos de vista. Beñat Sarasola rebate el valor literario de esa fragmentariedad: «parece que el autor ha sido incapaz de ligar todos los apuntes y el material recogido, y que, en última instancia ha empleado esa maniobra borgesiana para juntar, de algún modo, ese material disperso. Me cuesta pensar que ese gesto metaliterario sea suficiente para sostener a toda la novela» (Sarasola, 2008: online). En opinión de Iratxe Retolaza, la visión del mundo que aporta la novela, «es sobre todo tradicional y globalizante: muy unida a la institución tradicional de la familia (narrado desde la perspectiva del padre) igualadora de geografías políticas (no existen jerarquías entre los pueblos y ciudadanos, ni relaciones de poder)» (Retolaza, 2009: online). Juan Mal-herido describe la novela *Bilbao-New York-Bilbao* de la siguiente manera: «es la encarnación literaria de toda esta actitud holística [de escritor New Age, gurú de la bondad y sin malas intenciones], de una manera de ser en la sociedad de consumo. No encontrarán aquí un solo taco, una sola mujer mala, un solo conflicto personal» (Mal-herido, 2010: online). Desacuerdos que forman grietas en la huella creada por el supuesto discurso monolítico que establece el canon, que muestran el signo como campo de batalla y que permiten abrir paso a la heterogeneidad y la multiplicidad de discursos que la naturalización de una lectura única impone. Estos conflictos ideológicos que plantean las distintas lecturas –de configuración y distorsión en la articulación de nuestro entorno– abren el camino al cuestionamiento de los cuatro ejes que he planteado más arriba. Es así como propongo propongo aproximarme de modo sistemático y estratégico a la novela: por una parte, interpretaré de forma atenta la autoficción y el supuesto carácter innovador del texto

asociados al estilo¹⁶⁰; y por otra parte, leeré cuidadosamente la representación del viaje en avión y las tres generaciones. Para ello, compararé, también, las versiones en euskera y en castellano, ya que si consideramos el carácter interlingüístico de la traducción¹⁶¹ es posible leer ambos textos como una única red de representaciones donde examinar las diferencias y paralelismos que participan en la construcción performativa del discurso hegemónico vasco-español.

a. Estilo: autoficciones, realidades y ficciones

El mensaje más cabal, sin embargo, fue el de Jabier Kaltzagorta, profesor de Literatura Oral de la Universidad de Deusto.

De: Jabier Kaltzagorta, kaltzagorta@deustu.edu

A: Kirmen Uribe, kirmenuribe@gmail.com

Fecha: 11-04-2004

Asunto: El anillo de oro (Uribe, 2010: 62-63)

Este es el primer momento en que la novela advierte que la firma del autor y el nombre del personaje principal son el mismo (información que, probablemente, el lector conoce ya a través del *happening* que acabo de presentar, relacionado con la función sociocultural de la literatura). Este juego de nombres se comienza a señalar previamente

¹⁶⁰ En palabras del mismo Uribe, es el estilo el que define la literatura y el que adquiere mayor relevancia en *Bilbao-New York-Bilbao*: «en BNYB el estilo es mucho más importante que la propia trama. [...] Porque la literatura es eso» (Uribe, 2010c: 21).

¹⁶¹ Paul de Man advierte de la destrucción que la traducción conlleva de la lengua original: «what translation does [...] it implies, in bringing to light what Benjamin calls “die When des eigenen” -the suffering of what one thinks of as one’s own- the suffering of the original language. We think we are at ease in our language, we feel coziness, a familiarity, a shelter in the language we call our own, in which we think that we are not alienated. What the translation reveals is that this alienation is at its strongest in our relation to our own original language, that the original language within which we are engaged is disarticulated in a way which imposes upon us a particular alienation, a particular suffering» (De Man, 1985: 37).

en la novela: «No sé mucho sobre mi abuelo, Liborio Uribe. Para cuando yo nací, él ya había muerto y mi padre no nos contaba gran cosa de él.» (Uribe, 2010: 17). Y más adelante, esa misma primera persona se asegura de nombrarse a sí misma¹⁶²: «Kirmen Uribe. Encantado» (Uribe, 2010: 88). Con ello, el texto comienza cuestionando aquella combinación entre personaje y autor que, según el análisis de Philippe Lejeune¹⁶³ publicado por primera vez en 1975, sería inamovible al hablar del pacto autobiográfico. La novela de Uribe crea un espacio para una de las opciones que quedan fuera del paradigma autobiográfico. Es decir, si en opinión de Lejeune son imposibles «por definición, la coexistencia de la identidad del nombre y el pacto novelesco, y la posibilidad de que se dé un nombre diferente y un pacto autobiográfico» (Lejeune, 1991: 53), se puede decir que *Bilbao-New York-Bilbao* no acepta ese axioma, ya que la identidad de nombres y el pacto novelesco existen¹⁶⁴. Por lo tanto, en este sentido, se podría pensar que *Bilbao-New York-Bilbao* sigue la pista del término «autofiction», creado por Serge Doubrovsky¹⁶⁵ en 1977 con la novela *Fils*: obra que escribió, precisamente, para contestar la propuesta de Lejeune.

En el presente capítulo, pretendo seguir el mismo rastro. Como apunta Manuel Alberca, el eje de la autoficción yace en la igualdad del autor, el narrador y el personaje principal (Alberca, 1996: 16), y mediante ese pacto ambiguo, se propone abrir un espacio «entre los relatos “verdaderos” y los “ficticios”» (Alberca, 1996: 10). También

¹⁶² Después de superar ese juego de la indefinición del nombre, el nombre de Kirmen Uribe aparecerá más de una vez en la novela: «cuando escribí el texto de la conferencia “las lápidas de Käsmu” se lo envié a Nerea por correo electrónico para que lo leyera. [...] Me contestó inmediatamente: de: Nerea Arrieta nerearrieta@euskalnet.net; Para: KirmenUribe@gmail.com; Fecha: 27-07-2008; Asunto: reunión de cucos»(Uribe, 2010: 105).

¹⁶³ *Le pacte autobiographique* es el título que Lejeune da al análisis publicado en 1975. He utilizado la traducción al castellano del texto publicado en 1991.

¹⁶⁴ Lejeune explica la estructura que deriva de su análisis: «hay tres situaciones posibles. El personaje: 1) tiene un nombre diferente al autor; 2) no tiene nombre; 3) tiene el mismo nombre que el autor. El pacto es: 1) novelesco; 2) no hay pacto; 3) autobiográfico. Al articular estos dos criterios obtenemos nueve combinaciones teóricas: de hecho solo siete resultan posibles, al quedar excluidas por definición la coexistencia de la identidad del nombre y el pacto novelesco, y la posibilidad de que se dé un nombre diferente y un pacto autobiográfico» (Lejeune, 1991: 53).

¹⁶⁵ Doubrovsky explica de manera brevísima su primera aproximación a una definición del concepto autoficción, «Autobiographie? Fiction? La réponse est: autofiction» (Doubrovsky 1980: 74).

Bilbao-New York-Bilbao forman parte de esta discusión, asociándola a menudo a la cuestión de la memoria y al proceso de creación literaria: «En el cuadro aparece el nombre del propio artista. Ese detalle me hizo pensar sobre el proceso de construcción de la novela. Cómo hablar de quienes te rodean sin que aparezca uno mismo» (Uribe, 2010: 144). En la misma órbita discursiva del texto, la conferencia de Kirmen Uribe «This is not a novel» explica del siguiente modo las tensiones entre lo «real» y lo «ficticio»:

I began inventing, constructing, characters based on people I myself knew. [...] But something kept telling me that I was perpetrating a deception. I wasn't finding these characters credible [...]. Instead of characters, I'd put people in the book, flesh-and-blood people. Grandfather, Mother, Dad. [...] That way, the real-life elements would turn up in the book with no problem, in *their natural state*. (Uribe, 2010b: 5)

«*Natural state*». Junto con *Bilbao-New York-Bilbao* y los *mass media*¹⁶⁶ examinados arriba, la conferencia también hace referencia a ese «estado natural», ese «carácter natural» de las cosas, que es repetido de forma constante a la hora de reflexionar sobre las categorías de «ficción» y «realidad». La novela, por ejemplo, señala que «Esta escena es maravillosa [...] Ni con todo el dinero del mundo habría podido rodar algo así, *tan natural*. La ficción es ficción, pero la vida es otra cosa» [el énfasis es mío] (Uribe, 2010: 201). Se comprende, por lo tanto, que la ficción es artificial; la vida real, por su parte, natural. Ésta es una oposición binaria que regula la propuesta autoficcional de la novela de Uribe, y que acaba siendo consolidada a través de distintos textos como las

¹⁶⁶ La misma idea se repite, por ejemplo en un artículo publicado por *ABC*: «Uribe, que escribe sólo en euskera, no ve “ningún conflicto en la cuestión de las lenguas” y cree que es necesario tener una visión más “abierta y natural” respecto a los idiomas, “sin cargarlos de contenidos”» (*ABC*, 2010: online).

diferentes versiones de la novela en las distintas lenguas, la conferencia y los *mass media*. Por ejemplo, es solamente en la versión castellana¹⁶⁷ de la novela donde se puede leer lo siguiente, «no quería construir personajes de ficción. Quería hablar de gente real»¹⁶⁸ (Uribe, 2010: 145). Como elaboración conceptual de esta división, *This is not a Novel* realiza un reparto en porcentajes, que también pueden leerse en los medios de comunicación¹⁶⁹:

a novel needs fiction, in order to work, so that the story can move forward and, also, so the reader can accept the pact that the writer is offering. The one that resides in the novel's own *nature*. *Eighty percent* of what the novel tells may be the *truth*, more or less, but *the rest* of it comes *crafted*. [el énfasis es mío] (Uribe, 2010b: 5)

Desde esta perspectiva, la ficción se presenta como la naturaleza no natural de la novela. La naturaleza de la verdad es, mientras tanto, natural. Un juego de palabras desde donde *Bilbao-New York-Bilbao* transforma ambas nociones en conceptos computables en porcentajes logrando mostrar la separación entre la ficción y la verdad de forma absoluta. El hecho de que el nombre del autor y del protagonista sea el mismo, por consiguiente, hace que aquello verdadero tenga lugar en la novela de ficción, pero

¹⁶⁷ Agradezco al escritor Edorta Jimenez que me apuntara e hiciera conocer las diferencias que tienen lugar entre las versiones en euskera y castellano. La suya ha sido la guía principal en la búsqueda de diferencias.

¹⁶⁸ Esa referencia que habla de la creación de la novela es parte de una reflexión más: «Velázquez pinta así lo que hay detrás de un cuadro, nos muestra cómo se pintaba un lienzo en su época, nos revela el artefacto. Pues bien, pensé que yo debía mostrar lo que hay detrás de una novela, enseñar todos los pasos que se dan a la hora de escribirla. Las dudas, las incertidumbres. Pero la propia novela no aparecería en la novela. Tan sólo el lector podría intuirlo, como intuye el espectador el relato de los reyes que pinta Velázquez en las Meninas» (Uribe, 2010: 148).

¹⁶⁹ Por ejemplo, en la radio, el mismo Kirmen Uribe apunta que «todos los personajes son reales excepto los que aparecen en el vuelo. El vuelo es ficción y todo lo demás es realidad» (Uribe, 2010f: 9.03).

mantiene y representa la distancia entre las dos instancias como si fuera insuperable por naturaleza.

Doubrovsky elabora su propuesta desde otro punto de vista. Lo que la novela *Fils* pretende cuestionar es, precisamente, esa noción de «verdad» situada en contraposición a cualquier tipo de ficción y que se presenta como estrategia principal del género autobiográfico. La comprensión de la autoficción como estrategia narrativa¹⁷⁰ (y no tanto como género literario) es la que hace posible asumir ese punto de vista diferente. Doubrovsky se apropia en un solo movimiento de las dos posiciones antitéticas, para intentar ofrecer una solución al espacio que la construcción del sujeto de *Bilbao-New York-Bilbao* deja completamente abierto. En otras palabras, la autoficción de Doubrovsky quiere poner en duda aquellas fronteras entre realidad y ficción que en la novela de Uribe son divisibles en porcentajes. Según el pensador francés, la escritura ficcional construye la ilusión de totalidad que la realidad niega constantemente, y en consecuencia, el acto de contar una experiencia analítica no es más que la disculpa para hacer evidente la relación de «*cercle vicieux*» entre ficción y la realidad (Doubrovsky, 1998: 66-70). Es decir:

si la vérité d'un sujet est la fiction qui rigoureusement s'en construit, la vérité d'une fiction est fictive. Ou encore, le fictif, pour un sujet, est l'ordre même du réel. La fiction n'est pas fantaisie: comme n'est pas fou qui veut, on n'est pas fictif comme on veut. [...] La vérité (ma vérité), elle est là, quelque part, entre les deux analyses. Jamais donc formulée, ni sans doute formulable: toujours entre.

(Doubrovsky, 1998, 78-79)

¹⁷⁰ Serge Doubrovsky explica de la siguiente manera la estrategia que propone para aproximarse a la relación realidad/ficción «j'aimerais reprendre ce roman d'un autre point de vue, celui de sa stratégie narrative, par rapport à la stratégie globale du genre autobiographique, plus précisément par rapport à la notion de "vérité", dont il se soutient, en contraste à toute "fiction"» (Doubrovsky, 1998: 66).

Siempre entre. Los planteamientos sobre la autoficción de Doubrovsky arrojan ambos términos al difuminado e indefinido espacio *entre* verdad y ficción, mientras que la novela de Uribe niega una y otra vez la habitabilidad de ese espacio, dejando ambos términos totalmente delimitados. *Bilbao-New York-Bilbao* niega que el espejo analítico de la figura de uno mismo deje en evidencia el implante ficcional articulado a través de la escritura, mostrando el carácter artificial de la verdad –no inventado desde cero, sino construido por medio de huellas (Doubrovsky, 1998: 76).

Es más, leer la novela de Uribe desde la perspectiva de la propuesta de Doubrovsky, deja ver que lo que *Bilbao-New York-Bilbao* defiende es la posibilidad del «auténtico» conocimiento de uno mismo (hasta el punto de ser capaz de dividir en cifras lo verdadero de lo ficticio). En definitiva, que la novela cree en la partenogénesis bíblica que está en los fundamentos de la autobiografía clásica, es decir, que «le sujet y naît d'un seul. Regard de soi sur soi, récit de soi par soi» (Doubrovsky, 1998: 72). La propuesta teórica de *Bilbao-New York-Bilbao*, finalmente, acaba coincidiendo con la definición y el análisis sobre la autobiografía de Lejeune. Esto es, no pone en duda la definición de la autobiografía, sino que la repite, puesto que, en nombre de la autoficción no hace más que confirmar y reescribir los mismos prejuicios teóricos que presenta la perspectiva de Lejeune (y que Doubrovsky quiso criticar): «nombre del personaje = nombre del autor: Este hecho mismo excluye la posibilidad de la ficción. Incluso si la narración es, históricamente, del todo falsa será del orden de la mentira (la cual es una categoría autobiográfica) y no de la ficción» (Lejeune, 1991: 54). El texto de Uribe no niega la opción de la ficción, sino que le concede el valor de la mentira. Esa equiparación de la ficción novelesca con la mentira se puede ver en la comparación de la versión en euskera y en castellano de *Bilbao-New York-Bilbao* en un momento de

reflexión metaliteraria sobre la autobiografía y autoficción. Si en castellano se puede leer «Pero ¿cómo hacerlo? ¿Debía inventar *nombres ficticios* o aparecería yo como narrador de la novela» [el énfasis es mío] (Uribe, 2010: 144); la versión en euskera habla de «nombres de mentira»: «*gezurrezko izen*» (2008: 162). Crear un espacio para aquello verdadero conlleva para Uribe asociar directamente la ficción con lo falso, y como ya he advertido, crear una relación de oposición entre ambos¹⁷¹. Por todo esto, volviendo a la propuesta de Lejeune, propongo afirmar que el texto de Uribe, debido a la posición teórica que asume, no hace más que pensarse como un autobiógrafo que miente. La frase de Lejeune que señala que «un autobiógrafo no es alguien que dice la verdad sobre su vida, sino alguien que dice que la ha dicho» (Lejeune, 2001:10) puede ser reformulada en el caso de Uribe: la autobiografía de *Bilbao-New York-Bilbao* no sólo dice que ha dicho la verdad sobre su vida, también dice cuándo ha dicho la verdad y cuándo miente. Sin embargo, la cuestión no es debatir si *Bilbao-New York-Bilbao* es o no autoficcional. Se ha autodenominado autoficción, así se ha transmitido en distintos medios y análisis, y no voy aquí a defender la inalterabilidad de las formas de escritura¹⁷². Mi análisis ha dejado claro que la autoficción de *Bilbao-New York-Bilbao* es una autobiografía que distingue de forma categórica entre mentira y verdad; entre ficción y realidad. El objetivo es investigar de qué forma modela la posición hegemónica del sujeto vasco dicha propuesta de autoficción, como fundamento de una figuración discursiva performativa.

¹⁷¹ Las propuestas de Alberca abren la posibilidad de ser interpretadas, a veces en consonancia con la autoficción de Uribe, otras, con la autoficción de Doubrosky. Alberca no deja claro si la autoficción conlleva poner en cuestión o consolidar la verdad, y por ello las interpretaciones se moverán de un lado a otro: «la autoficción como ejemplo palmario de pacto ambiguo tiene algo de antipacto o contrapacto, una manera de emborronar la clara y explicativa teoría de Phillipe Lejeune, de ponerla a prueba o de completarla, pero sobre todo de acotar un campo intermedio entre los grandes actos literarios, entre los relatos “verdaderos” y los “ficticios”» (Alberca, 1996: 10), y más adelante: «la práctica autoficcional es la contraria: confundir persona y personaje, hacer de la propia persona un personaje, e insinuar, de manera confusa y contradictoria, que ese personaje es y no es el autor. [...] la veracidad autobiográfica [...] simultáneamente como ficticia y real» (Alberca, 1996: 11).

¹⁷² He utilizado el término formas de escritura, ya que, como he advertido más arriba, las que Doubrovsky planteó como estrategias narrativas, se han propuesto como géneros desde Uribe y Alberca.

«Otro intento recurrente de circunscribir la autobiografía, [...] aunque tampoco resuelva nada, trata de establecer una distinción entre autobiografía y ficción» (De Man, 1991: 113). Paul De Man cuestiona desde el primer momento la distinción entre verdad y ficción que *Bilbao-New York-Bilbao* perpetúa, y propone la prosopopeya como tropo de la autobiografía. Es decir, la autobiografía pone una máscara, adjudica un rostro conocido a un ser que está ausente (De Man, 1991: 116). La propuesta de Sprinker, por su parte, ayuda a recuperar conceptos que he planteado en el capítulo sobre la metodología para relacionarlos con la cuestión de la autobiografía y autoficción:

todo texto es consecuencia de la articulación de relaciones entre textos, el producto de la intertextualidad, de un tejido formado por lo que ha sido producido de forma discontinua en otros lugares. Cada sujeto, cada autor, cada yo, es la articulación de la intersubjetividad estructurada en y alrededor de los discursos disponibles en cualquier momento del tiempo. Dentro del contexto de esta crítica del sujeto es donde la investigación de la autobiografía considerada como una especie particular de escritura puede ser abordada de una forma más fructífera (Sprinker, 1991, 120).

Por lo tanto, la estrategia narrativa que Doubrovsky denomina autoficción no sólo pone en cuestión el vínculo entre el escritor y protagonista, empujando los términos ficción y realidad (que la autobiografía naturaliza y consolida) a su propio intersticio indeterminado. Las aproximaciones de De Man y Sprinker ayudan a comprender el carácter prosopopéico e intertextual de los textos que la autoficción de Doubrovsky deja en evidencia: tras la máscara del nombre propio no se hallan más que huellas. El

implante ficcional del sujeto «verdadero» se hace manifiesto y disemina la significación de su huella.

Comparar las propuestas de autoficción de Doubrovsky y Uribe nos lleva a la conclusión de que si la primera deja en evidencia la naturaleza prosopopéica de la autobiografía, la segunda responde con una narración de resistencia. Esto es, el Uribe de *Bilbao-New York-Bilbao* es verdadero, real; el veinte por ciento restante ficcional, en cambio, es mentira. No existe una apertura de los límites del texto, ni flujos de relación con otros textos. Las correlaciones verdad-mentira, realidad-ficción de *Bilbao-New York-Bilbao* construyen la ilusión de una estructura cerrada en sí misma. De Man, sin embargo, muestra constantemente el artificio de esta propuesta. En el caso de la autobiografía (y también en el de la autoficción de Uribe), la figura es la que determina al referente, y la labor creativa del escritor, la que está condicionada por las técnicas del autorretrato. El mismo proyecto autobiográfico (y el de la autoficción de Uribe) es el que decide la vida que se narra, no al contrario. En consecuencia, no existe una separación radical de relación «o/o» entre la autobiografía (y la autoficción de Uribe) y la ficción. El autorretrato es consecuencia de la escritura-lectura, es decir, es siempre un tropo y no la descripción directa de un hipotético objeto real (De Man, 1991: 113). Estoy de acuerdo con Paul de Man cuando señala que el interés de la autobiografía «no radica en que ofrezca un conocimiento veraz de uno mismo –no lo hace–, sino que demuestra de manera sorprendente la imposibilidad de totalización (es decir, de llegar a ser) de todo sistema textual conformado por sustituciones tropológicas» (De Man, 1991: 114). Esta imposibilidad de totalización nos conduce a los planteamientos elaborados en el capítulo teórico-metodológico.

Ningún texto permanece ya encerrado en sí mismo. El cuestionamiento del vínculo entre significado y referente, y la naturaleza prosopopéica del autorretrato dirige

el texto de Uribe (a pesar de él mismo) dentro de un sistema de relaciones saturado de ideología. Diseminada en la intertextualidad, la lectura puede abrirse camino hacia distintos discursos. En esta apertura hacia otros textos se hace legible la condensación del pensamiento dominante sustentado por condiciones sociales e históricas de existencia concretas; es decir, el ideologema del texto que repite en su variación la construcción de la posición hegemónica del sujeto vasco. Un «yo» vasco concreto, cargado de valor performativo, se vuelve analizable como consecuencia de la repetición que la prosopopeya pone en evidencia. La intertextualidad e intersubjetividad hacen posible comprender el sujeto vasco que el discurso hegemónico construye.

La labor que las oposiciones realidad y ficción, verdad y mentira, llevan a cabo, al final, es presentar sin ningún conflicto, de manera universalizante y como si fuera natural esa construcción particular del sujeto. El texto pretende cerrarse en sí mismo y repetir las características de una identidad vasca concreta como si fuera intrínseca y natural. Las economías discursivas sobre particularidades e idiosincrasias que el *plan ZEN* proponía para aplicar el perfil del terrorista vasco a los habitantes de un espacio geográfico, o las narraciones sobre el alma vasca que disciplina el cuerpo vasco original del crómlech, vuelven a repetirse en el texto de Uribe de forma diferente situándose, esta vez, en el contexto del discurso sobre la tolerancia desideologizante de las estrategias de gobierno neoliberal. Esto comienza a hacerse visible en distintos medios (Uribe, 2010f, 17'30"; Club del Libro en Español, 2010, online; Larrauri, 2009, online; *ABC*, 2010, online) cuando se lee, escucha y ve declaraciones similares a la siguiente: «hay un amor no puro a la lengua vasca, se muestra en el libro. Un amor natural, no tiene ninguna carga ideológica» (Uribe, 2010g: 17'00"). El hecho de romper esa supuesta estructura del autorretrato establecida por medio de la oposición ficción-realidad me lleva a preguntar sobre la ideología, sobre los marcos mentales de los que la

novela hace uso y presenta como naturales con el objetivo de dar sentido a la forma en que funciona la sociedad. A examinar qué posición de sujeto vasco se repite, se perpetúa y modela activamente a través de esa ideología presentándola como única.

En este sentido la proclamación de la ausencia de ideología es lo que hace que el texto sea más ideológico que nunca, dejando claro que la propuesta autoficcional que pretende poder aislar el discurso de la novela *Bilbao-New York-Bilbao* en el espacio de una realidad verdadera, incuestionable y desideologizada es la definición misma de ideología. La novela crea, así, mediante su propuesta sobre la autoficción, la ilusión del acento único de la lengua, y al colocarse en el centro del canon, el carácter de aparato ideológico del Estado y herramienta de dominación del discurso hegemónico comienza a hacerse manifiesto.

El primer sistema de relaciones que la propuesta autoficcional de *Bilbao-New York-Bilbao* reproduce (y hace reproducir) desde el centro del canon es el mismo individualismo posesivo que fundamenta el sistema de producción capitalista. La propuesta marxista según la que el carácter individual del sujeto, el individuo aislado como tal, se comprende como parte de imaginario moderno y recurso para la articulación del espacio privado (Marx, 1993: 84), se puede pensar en conjunto con las reflexiones de Julia Kristeva que plantean que la producción textual que se asocia a la actitud de consumo de la sociedad de intercambio vincula la producción semiótica al enunciado único que construye el carácter de mercancía. Para que esto sea posible, la mercancía-producción semiótica requiere la conformidad con cierto objeto «verdadero»¹⁷³ (Kristeva, 1978b: 9). Desde esta perspectiva, el texto de Uribe realiza un

¹⁷³ La novela de Uribe presenta los mismos límites que Kristeva establece para la ciencia literaria, «la ciencia literaria confiesa así sus limitaciones: 1) la imposibilidad de considerar como una verdad discursiva (semántica o sintáctica); 2) la amputación (abstracción idealista) de la totalidad que funciona en una de sus partes: el resultado consumido por determinado sujeto. El consumo literario y la ciencia literaria pasan junto a la productividad textual; no alcanzan más que a un objeto modelado según su

movimiento doble: muestra la literatura como una expresión de la realidad que se le impone al lector, creando desde la literatura la ilusión del objeto y significado único que la sociedad de intercambio necesita. Al mismo tiempo, ese objeto aislado está relacionado con la construcción de su propia imagen, y la posición que ocupa como individuo poseedor de las características de la identidad vasca contemporánea. La oposición verdad-mentira de la novela construye no sólo «el Kirmen Uribe real» (en oposición al ficcional), sino que reproduce un sistema de identidades y alteridades monoacentuales. Continuando con Kristeva, la pensadora francesa señala lo siguiente:

el sujeto cognoscente que aborda el lenguaje poético, lo piensa, en su discurso científico, en relación con su lógica que opera entre los polos 0-1 (falso-verdadero) en que los términos de la negación se excluyen. Y es ese «en relación» lo que da lugar a la categorización de la poesía como discurso desviatorio, como anomalía (Kristeva, 1978b: 66)

La constante problematización del individualismo posesivo que he advertido en la producción de la década de los sesenta y setenta queda olvidada en el texto de Uribe. La novela publicada en 2008 se aleja de aquello que Kristeva comprende como discurso poético. En lugar de eso, afianza los polos 0-1 (mentira-verdad), silenciando la posibilidad de mostrar la relación que surge en su intersticio. Lo que *Bilbao-New York-Bilbao* pretende traer a la literatura es la verdad del discurso científico, en lugar de mostrar su anomalía, la imposibilidad de suturar el espacio social. En este punto, resulta necesario volver a la idea que he recogido de Spivak en el apartado teórico, donde advertía la necesidad que existe de afianzar cualquier verdad sobre exclusiones

propio modelo (su propia programación social e histórica) y no conocen nada más que el conocimiento (a sí mismas)» (Kristeva, 1978b: 9).

estratégicas mostrando una relación de oposición donde en realidad hay complicidad. Espero que el análisis de *Bilbao-New York-Bilbao* me conduzca a la lectura de esas oposiciones y complicidades que forman parte de la construcción de la posición hegemónica del sujeto vasco.

b. La (post)-Posmodernidad y la Edad Media

Le expliqué a Fionna el proyecto de la novela. La idea había tomado cuerpo, y al final se estructuraría en torno a un vuelo entre Bilbao y Nueva York. El reto consistía en hablar de tres generaciones distintas de una familia, sin volver a la novela del siglo XIX. Expondría el proyecto de escritura de la novela, y fragmentariamente, muy fragmentariamente, historias de esas tres generaciones. (Uribe, 2010, 136).

Bilbao-New York-Bilbao informa sobre su carácter novedoso. Hablo de aquella misma novedad que subrayan los medios de comunicación de masas. Es una novela fragmentaria, muy fragmentaria. Esta fragmentariedad, junto con la autoficción, otorgaría ese carácter revolucionario al estilo de la obra. Los estudios y reseñas que han hablado del texto han tratado esta estructura fragmentada (dirigida a reflejar los tiempos de la globalización y las nuevas tecnologías) asociándola con la terminología frecuentemente relacionada con la postmodernidad. Como nos indica Santiago Pérez Isasi, «el autor traza un cuadro completo y complejo de la realidad y la identidad vasca en un mundo globalizado [...] una aceptación gozosa hacia el exterior y hacia la (pos)modernidad» (Pérez Isasi, 2010: 22). El propio Uribe lleva su texto todavía más allá de la postmodernidad «parece que estamos superando la postmodernidad y que la

gente tiende a buscar de nuevo la totalidad, las cosas auténticas, en un intento de huir de esa ligereza postmoderna» y más adelante, «quería colocar al protagonista en algo que estuviera en movimiento, para reflejar ese carácter líquido de nuestro tiempo: nada es fijo, todo es líquido» (Uribe, 2009: 7). Entre contradicción y contradicción, los términos se multiplican. Después de la postmodernidad, el autor menciona también la altermodernidad¹⁷⁴ (Uribe, 2010c: 23). Parece que la novela rezuma novedad, contemporaneidad, la sensación de que está participando en las ultimísimas técnicas de creación. Según una reseña de Felipe Juaristi, *Bilbao-New York-Bilbao* es, esta vez, híbrida y escapa a cualquier comprensión realizada desde el presente: «el texto se adentra en este libro híbrido en territorios fronterizos. [...] Sin entrar en debates sobre el género, ya que es en vano, el libro escapa de la generalización» (Juaristi, 2008: online). Jon Kortazar, en las versiones en castellano, inglés y francés del mismo texto,¹⁷⁵ suma a la larga lista de conceptos el término propuesto por Deleuze y Guattari, advirtiendo que en el texto de Uribe «hay multitud de hilos que van y que vienen, como si fuera un rizoma» (Kortazar, 2010: online). Volviendo a la conferencia *This is not a Novel* el propio autor subraya, una vez más, el carácter fragmentario asociado a la innovación: «more than one person has said to me, half kidding, “This is not a novel.” “No, it’s not a conventional novel” I specify. It’s a novel that’s diverse, fragmented, changeable, but it keeps on being a novel» (Uribe, 2010b: 11). Fragmentaria, híbrida, rizomática, líquida, postmoderna, altermoderna. Una ansiedad por constatar la absoluta innovación

¹⁷⁴ Kirmen Uribe la menciona de pasada en una entrevista, «está surgiendo algo que se denomina altermodernidad. Yo creo que la sociedad, los escritores y el arte van hacia delante y surgen cosas diferentes» (Uribe, 2010c, 23).

¹⁷⁵ El concepto de rizoma no se puede leer en la versión en euskera o en el *Diccionario de Literatura Vasca*. Sin embargo, lo encontramos en las versiones en inglés y francés: «the work has been described concerning three technical elements: the autofiction, the history of the family, and the small plot of how is a novel constructed. This description does not convince me, because in here there is multitude of threads that go and that come, as if it was a rhizome» (Kortazar, 2010b, online), y en francés «l’oeuvre a été décrite autour de trois éléments techniques : l’autofiction, l’histoire de la famille, et la petite trame de comment un roman est construit. Cette description ne me convainc pas, parce qu’il y a dans celui-ci une multitude de fils qui vont et qui viennent, comme si c’était un rhizome» (Kortazar, 2010c, online).

revolucionaria de *Bilbao-New York-Bilbao* lleva a la regurgitación injustificada de un léxico relacionado con el pensamiento postmoderno, e intentándolo llevar siempre «más allá». No puede haber dudas: la novela es revolucionaria e innovadora.

Igual que con la autoficción, me propongo traer al mismo texto esa lectura incuestionable sobre una fragmentaridad líquida relacionada con el rizoma, lo híbrido y la altermodernidad. Otra vez, el objetivo de mi análisis no es constatar si el texto es realmente postmoderno, su innovación o los valores revolucionarios; sino estudiar cómo este discurso se relaciona con y afecta la capacidad performativa-modeladora de la novela.

El empleo filosófico del concepto de rizoma tiene su punto de partida en el trabajo teórico *Capitalisme et schizophrénie* de Deleuze y Guattari. En la reseña de Kortazar mencionada arriba, el rizoma es un concepto relacionado con la abundancia de hilos temáticos. Si acudimos al texto de Deleuze y Guattari, se puede pensar que podemos leer una propuesta parecida: «en un libro, como en cualquier otra cosa, hay líneas de articulación o de segmentaridad, estratos, territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación» (Deleuze, Guattari, 2002: 9-10). Pero al leer con más atención la propuesta teórica en *Mille Plateaux*¹⁷⁶ en relación con mi análisis sobre la autoficción, se puede apreciar que el texto de Uribe niega en su totalidad ese planteamiento, incluso se enfrenta a él. El párrafo prosigue:

un libro no tiene objeto ni sujeto [...]. Cuando se atribuye el libro a un sujeto, se está descuidando ese trabajo de materias, y la exterioridad de sus relaciones. Se está fabricando un buen Dios para movimientos geológicos. [...] Un libro es [...]

¹⁷⁶ He utilizado la traducción al castellano *Mil mesetas* de la editorial Pre-textos.

inatribuible. Un libro es una multiplicidad. [...] Un agenciamiento maquínico está orientado [...] en una determinación atribuible a un sujeto; pero también está orientado hacia un *cuero sin órganos* que no cesa de deshacer el organismo, [...] de atribuirse los sujetos a los que tan sólo deja un nombre como huella de una intensidad (Deleuze, Guattari, 2002: 9-10)

El rizoma pone en cuestión el sujeto y objeto adjudicados al libro que la autoficción de *Bilbao-New York-Bilbao* se asigna una y otra vez a sí mismo: sin lugar a dudas, el texto hace referencia a un sujeto «real» denominado Kirmen Uribe. La novela se fabrica su propio «buen Dios para movimientos geológicos». La propuesta literaria de la novela de Uribe prohíbe al lector realizar una lectura rizomática¹⁷⁷ (como hace también con la prosopopeya y la intertextualidad). Quiere cerrar la estructura del texto. A pesar de narrar y entrelazar distintas historias que surgen a lo largo del texto, la propuesta de Uribe limita (y prescribe al lector a que así lo haga) las relaciones de los distintos relatos al espacio entre la portada y la contraportada, asociando cada uno de ellos a la verdad absoluta que ofrece el autorretrato del escritor. No hay rizoma, sino la propuesta de una lengua sin ideología y portadora de la verdad única. La novela no deja espacio a la lengua pluriacentual en la que se hacen legibles las diferentes luchas y posiciones sociales, ni a la relación siempre conflictiva entre diferentes discursos.

¹⁷⁷ Se puede apreciar así que el concepto de rizoma queda lejos de los planteamientos de la novela de Uribe, que según Deleuze y Guattari, se comprende gracias a las siguientes características, «resumamos los caracteres principales de un rizoma: [...] el rizoma conecta cualquier punto con otro cualquiera [...]. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple [...] no está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. [...] Contrariamente al árbol, el rizoma no es objeto de reproducción [...] es una antigenealogía, una memoria corta o antimemoria. [...] Contrariamente a los sistemas centrados (incluso policentrados) de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significante, sin General, sin memoria organizadora o autómata central, definido únicamente por una circulación de estados. [...] Una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio. Un rizoma hecho de mesetas» (Deleuze, Guattari, 2002: 25).

Para comprender el uso del concepto de «híbrido» que se hace en la novela, propongo cotejarlo con la utilización, ya extendida, del mismo término de Homi K. Bhabha, y también con la propuesta del crítico cultural Heriberto Yépez. En la opinión del primero, la hibridación ofrece la posibilidad de invalidar el discurso hegemónico del poder. La de la hibridación es una estrategia de repetición que anula las identidades que discriminan a través de discursos de pureza y autoridad establecidas por medio de oposiciones jerárquicas (Bhabha, 2008: 159-160). Si los términos que van apareciendo en este capítulo, como la prosopopeya, la intertextualidad, el rizoma o la autoficción (de Doubrovsky) tienen alguna relación con la hibridación, es porque todos ponen en duda el cerco metafísico que regula la sociedad contemporánea y la comprensión moderna de la identidad. Es decir, muestran una posición que contesta la concepción de un espacio social antagónico y suturado, mediante la comprensión de una distribución distinta, una distribución otra. La lectura que acabo de realizar de *Bilbao-New York-Bilbao* ha dejado en evidencia una primera dialéctica de oposiciones realidad-verdad/ficción-mentira que regula la novela, pero estas oposiciones no son las únicas. *Bilbao-New York-Bilbao* se fundamenta en la multiplicación de oposiciones. La guerra o la familia; el arte o la vida; Arteta o Picasso; el pueblo o la ciudad; monárquico o socialista; escrito u oral; en avión o en barco; un bando o el otro en la guerra; timonel o carpintero; Marxismo o cristianismo; las ideas o el corazón.

Estas oposiciones, al mismo tiempo, responden a una ordenación jerárquica. Es la irreconciliabilidad entre corazón e ideas la que ejerce la labor de paraguas al situarse por encima de las demás oposiciones. En otros casos, sin embargo, (verdad, mentira; marxismo, cristianismo; avión, barco; republicanos, nacionales; monárquico, socialista entre otros) los paradigmas contrapuestos son presentados como parte de una única narración. En estos últimos, podría pensarse que existe un lugar a la hibridación y, sin

embargo, del mismo modo en que la dualidad realidad-ficción es repartida en porcentajes, la inmovilidad de las propiedades esenciales de cada una de las partes se extiende a lo largo del texto. Respecto de la oposición verdad-mentira, por una parte se lee que «lo más importante son las historias, sean verdad o mentira, o las dos cosas» (Uribe, 2010: 66); por otra parte, la novela advierte que «la ley de la ficción exige que sólo se cuente una parte de la verdad» (Uribe, 2010: 50). La misma economía se extiende, por ejemplo, a la oposición entre marxismo y cristianismo, en el que los «dos mundos» aparecen irremediabilmente separados: «en pocos meses pasaron de rezar en los grupos cristianos a hacerse marxistas. [...] Pero en su interior coexistían los dos mundos vivamente.» (Uribe, 2010: 66). No existe ninguna ruptura de cercos metafísicos. La crítica que Heriberto Yépez realiza a la utilización del término híbrido resulta muy útil a la hora de comprender el movimiento que realiza *Bilbao-New York-Bilbao*.

El crítico mexicano advierte que lo que debería ser una lógica que cuestione la aceptación de la total alteridad del otro se encamina, ahora, hacia una consolidación de la pureza de los términos. El híbrido es ahora «*happy hybrid*», una noción capitalista que se posiciona contra la ruptura, prohibiendo dialécticas radicales y contradicciones; despoja a la palabra de la negación y de la resistencia, en nombre de la «hibridación». El «híbrido feliz» se ha convertido en moda, controla la industria cultural y es la llave para entrar en las comunidades de escritores. En consecuencia, Yépez propone emplear «resistencia»¹⁷⁸ en lugar de «híbrido» como concepto capaz de transgredir fronteras y esencias (2011, online). Verdad y mentira, marxismo y cristianismo: teniendo en cuenta la propuesta de Yépez, se puede decir que *Bilbao-New York-Bilbao* establece y reestablece fronteras y esencias de forma constante; «En el mural se representan dos

¹⁷⁸ Yépez comprende la «resistencia» de la siguiente manera: «resistance doesn't mean borders or "essences" are not transgressed. To the contrary. It means participants enter into a strong relationship. A magnetic field where attraction and repulsion both take place. Resistance is all about magnetism. And the hybrid category is all about denying resistance» (Yépez, 2011: online).

mundos, y los dos están unidos. Por una parte se halla el mundo rural, y por la otra el mundo urbano» (Uribe, 2010: 14). Dos elementos; dos elementos unidos; uno por una parte, y por otra parte, el otro. Ésta es la propuesta de «híbrido feliz» que la novela reproduce. La misma economía de unión que separa y clasifica trabaja repitiendo y estabilizando fronteras y esencias a lo largo de aquellos fragmentos que forman la novela.

Por lo tanto, se puede apreciar que la fragmentariedad de por sí no conlleva una revolución de las formas de contar. En lugar del carácter líquido mencionado más arriba, lo que el texto de Uribe presenta e impone es una identidad sólida e inmutable. Precisamente esas mismas imágenes de armonía y solidez que se relacionan con la identidad y que la novela hace legibles, son las que la conocida propuesta de la «modernidad líquida» que Zygmunt Bauman elabora pretende poner en duda:

We struggle to deny or at least to cover up the awesome fluidity just below the thin wrapping of the form [...] identities are more like the spots of crust hardening time and again on the top of volcanic lava which melt and dissolve again before they have time to cool and set [...] Identities seem fixed and solid only when seen, in a flash, from outside. (Bauman, 2006: 83)

La propuesta literaria de *Bilbao-New York-Bilbao* logra el efecto inverso. Es decir, aquello aparentemente cerrado e inalterable no acaba mostrando un carácter fragmentario, sino al contrario: la narración, articulada a partir de abundantes fragmentos superpuestos, no puede dejar de construir una cárcel de identidad, mediante oposiciones binarias, jerárquicas y naturalizadas. Es necesario dar la vuelta a las palabras de Bauman para comprender la novela de Uribe: el efecto de la lava volcánica

cubre una identidad que no es más que corteza. En lugar de sacar a la luz y poner en duda la red metafísica que regula la identidad moderna, el texto repite y naturaliza la construcción de aquellos opuestos binarios que silencian la multiplicidad de posiciones de sujeto vasco que habita el mismo espacio que la novela autonomiza.

Finalmente, una aproximación crítica al concepto «altermodernidad» que el propio Uribe menciona superficialmente en una entrevista (Uribe, 2010c: 23), puede dar algún sentido a todo este revuelto teórico y metodológico, ayudándonos a comprender mejor su carácter insostenible. El crítico Nikolas Bourriaud explica del siguiente modo el término¹⁷⁹ que él mismo acuña:

Multiculturalism and identity is being overtaken by creolisation: Artists are now starting from a globalised state of culture. This new universalism is based on translations, subtitling and generalised dubbing [...] that postmodernism is coming to an end [...]. This evolution can be seen in the way works are made (Bourriaud, 2009: online)

Identificar las tensiones entre las propuestas postcoloniales y este planteamiento sobre la creolización global puede ser útil para explicar la descuidada y contradictoria articulación teórica que he detectado en la novela de Kirmen Uribe. Propongo que las mismas tensiones se reproducen tanto en la crítica que en 1999 Spivak dirige a Fredric Jameson (Spivak, 2010: 306-307), como en la articulación del concepto de «altermodernidad», y finalmente, también en la construcción del cerco metafísico que propone *Bilbao-New York-Bilbao*. Esta identidad creolizada (post)posmoderna habla de

¹⁷⁹ El concepto de «altermodernidad» se hará conocido gracias a la exposición de «The Tate Triennial», realizada en Londres en 2009, y tomo el planteamiento teórico de su página web. Kirmen Uribe menciona al pasar el término en una de sus entrevistas, pero en ningún momento lo elabora.

una cultura globalizada de forma metafórica para naturalizar y consolidar de manera incontestable la posición de sujeto que está instalado en la institución del Estado-nación europeo. Esto es, en nombre del «nuevo universalismo» de Bourriaud o la «autenticidad e integridad que busca la gente» de Uribe, la representación articulada desde la estructura geopolítica del Estado eurocentrista termina negando el acceso a una diferencia comprendida de forma positiva. Esa modernidad, posmodernidad y (ahora) altermodernidad, presentadas de manera evolutiva, como parte de un tiempo lineal y homogéneo occidental, afecta directamente a la representación del sujeto vasco en cuanto que la estructura geopolítica del Estado-nación condiciona también su representación. De este modo, podemos entender mejor que esta novela, descrita con la más innovadora de las técnicas y terminologías, conduzca al lector directamente a la más cerrada de las estructuras metafísicas. Cuando Spivak advierte que «aunque haya un deseo de afirmar que la “posmodernidad” constituye una ruptura, es también una repetición» (Spivak, 2010: 310), aquí se hace posible afirmar que la altermodernidad no hace más que ocupar el siguiente eslabón en la cadena de repeticiones de identidades excluyentes y relaciones de poder.

Las ideas sobre una «semiótica simbólica» (o cosmogónica) y una «semiótica del signo» que elabora Kristeva ayudan a comprender la estructura de exclusiones y dominaciones que presenta *Bilbao-New York-Bilbao*, como parte de ese encadenamiento de modernidad-posmodernidad-altermodernidad. La pensadora búlgara advierte que tanto los símbolos como los signos poseen una misma característica básica: el carácter irreductible de los términos. Por lo tanto, el ideologema que reproducen es parecido: dualista, jerárquico y jerarquizante. Por una parte, presenta los símbolos, que hacen referencia a transcendencias universales irrepresentables e irreconocibles (Kristeva, 1978: 151-152). En *Bilbao-New York-Bilbao* he señalado que la dualidad de

los símbolos «corazón» e «ideas» regula toda la novela, y en concordancia con la propuesta de Kristeva, esas transcendencias se unen a través de vínculos unívocos. Lo simbolizado y el simbolizante se presentan como espacios separados, y por tanto, los universales simbolizados «corazón-ideas» trabajan a través de unidades binarias reductibles como «Arteta-Picasso», «luz-oscuridad», «vida-arte» o «familia-guerra». Por un lado, «corazón, luz, Arteta, familia o vida»; por el otro, «ideas, oscuridad, Picasso, arte o guerra». Tanto de un lado como del otro, conceptos éticos que no presentan relación alguna con valores universales saturan los términos y a pesar de ello, no se dejan ver las tensiones y valoraciones que tienen lugar en ese proceso de separación. Se presentan como términos intrínsecos y naturales, un mundo de la novela que solamente es posible construir por medio de separaciones metafísicas y transcendentales. El símbolo huye de la paradoja: «corazón-ideas», las dos unidades opuestas, son excluyentes y el recorrido que han de realizar a lo largo del texto está programado desde un principio. No hay lugar para descarrilamientos.

Volviendo a la concepción de los signos de Kristeva, estos abarcan entidades que no son tan amplias, presentándose como universales reificados. Los signos aparecen regulados por los símbolos: marxismo-cristianismo; monárquico-socialista; pueblo-ciudad; carpintero-timonel; avión-barco; republicano-nacional. Aunque presentar los signos como un encadenamiento metonímico de sucesos hace que asuman un aspecto de estructura abierta (Kristeva, 1978: 153-154), no se puede olvidar que cualquier obra literaria basada en la práctica semiótica del signo está ya acabada, cerrada como ideologema. La negación de la novela asociada al sistema semiótico del signo

goza así de una doble modalidad: alética (la oposición de los contrarios es necesaria, posible, contingente o imposible) y deóntica (la reunión de los

contrarios es obligatoria, permitida, indiferente o prohibida). La novela es posible cuando lo alético de la oposición se une a lo deóntico de la reunión (Kristeva, 1978: 155-160).

Esa es, precisamente, la lógica que he visto en la formulación crítica que Yépez hace del híbrido feliz. Dos elementos; dos elementos unidos; por una parte, uno, y por otra parte, el otro. Así pues, la novela *Bilbao-New York-Bilbao* se presenta sustentada por la semiótica simbólica y la semiótica de signos. Impone, una y otra vez, un planteamiento dualista, jerárquico y jerarquizante a través de la figuración de términos irreductibles. También aquellas dualidades de signos que proponen un efecto de apertura (por no estar cerradas a priori) aparecen bajo el dominio de la semiótica simbólica. Desde el principio, «Una cosa son las ideas y otra el corazón» (Uribe, 2010: 27) hasta el final, «Una cosa son las ideas y otra el corazón [...] el corazón estaba por encima de las ideas» (Uribe, 2010: 175), de forma programada y sin lugar a descarrilamientos, la novela se presenta articulada sobre imposiciones éticas inmutables en forma de símbolos universales transcendentales. Es así como aquella innovación revolucionaria, la (post)posmodernidad de *Bilbao-New York-Bilbao*, el empleo de ultimísimas técnicas, finalmente, no conduce más que a la Edad Media ya que, según Kristeva (Kristeva, 1978: 151, 153), habrá que esperar hasta la segunda mitad de la Edad Media para que el pensamiento del signo reemplace al del símbolo.

Los símbolos «corazón-ideas» tienen la capacidad de desactivar la dualidad de otros signos (como marxismo-cristianismo, los dos bandos de la guerra, avión-barco, monárquico-socialista...), al mismo tiempo que construyen la posición de un sujeto totalmente pasivo e instrumentalizado, carente de una consciencia ideológica, pero saturado de ideología. En otras palabras, la posibilidad de cuestionar cualquier dualidad

que tiene la novela está condicionada por la necesidad de reproducir la universalidad e inmutabilidad de los símbolos «corazón-ideas». El pensamiento de ese símbolo despolitizador es el que prevalece, el que condiciona la formulación del signo, y aún más, el que a través del discurso sobre la innovación prohíbe, al lector, la posibilidad de pensar dialécticas radicales otras. La forma en que conceptos como «postmoderno», «rizoma», «híbrido», «líquido», «fragmentario» han sido utilizados en la novela, en medios de comunicación y en estudios más académicos no hace más que silenciar la perpetuación del cerco metafísico que esos mismos planteamientos críticos intentan cuestionar. La innovación y ruptura que se dice proponer desde el centro del canon literario vasco no es más que la conservación de un pensamiento de oposiciones y exclusiones. Es un carácter totalmente reaccionario y no revolucionario el que articula la novela. La (post)posmodernidad no es más que la Edad Media. ¿Cuál es la posición hegemónica que se confecciona en *Bilbao-New York-Bilbao* de forma performativa y modelizante? Depende, sin duda, de la elaboración de aquellos binarios excluyentes y jeraquizantes que he analizado hasta el momento, y al mismo tiempo me conduce a considerar la multiplicidad de subjetividades silenciadas que dejan de ser representadas en el texto.

c. El viaje en avión es el cronotopo

Cuando hemos salido de Frankfurt Europa estaba iluminado y la costa oeste de Estados Unidos oscura. Ahora se está extendiendo una sombra en Europa y en el Pacífico la luz.

El tiempo hace un trabajo similar. También en nuestro interior, las zonas que antes estaban oscurecidas de repente se iluminan. [...] Pero de pronto está

amaneciendo, se está haciendo de día en una maravillosa tierra no conocida hasta ahora. E igualmente, la noche está alcanzando otros lugares, necesariamente. (Uribe, 2010, 124)

Los símbolos dirigen de forma inevitable los fragmentos del viaje en avión, «corazón-ideas» y «luz-oscuridad» son elementos que aparecen asociados y entrelazados con el avión de forma narrativa: «Una cosa son las ideas y otra el corazón. He recordado las palabras de Maritxu cuando han anunciado mi vuelo» (Uribe, 2010: 27). Las lecturas más oficiales presentan el fragmento como hecho ficcional (de mentira) –«Kirmen Uribe, the author, goes on that virtual flight and recounts the process of writing the novel that he’s writing. The novel about the three generations» (Uribe, 2010b: 7)– haciendo del vuelo el tamiz a través del cual mirar hacia el pasado. Se advierte al lector que durante el vuelo no sucede nada, que se utiliza para expresar el movimiento, para dejar en evidencia la mutabilidad de la identidad y de la vida: el avión se presenta como un espacio propio y particular del siglo XXI (Uribe, 2010d, online; Larrauri, 2009, online; *ABC*, 2010, online; Uribe, 2010h, online; Uribe, 2010e, online; Uribe, 2010c, 23; Kortazar, 2011b, 90). Desde una perspectiva bajtiniana propongo comprender el avión como espacio en el que «el tiempo se condensa [...], se comprime, se convierte en visible [...]; y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra el movimiento del tiempo, del argumento, de la historia» (Bajtín, 1991: 237-238). En otras palabras, el avión de *Bilbao-New York-Bilbao* cumple la función del cronotopo¹⁸⁰ de la novela. El avión está configurado por, y por lo tanto hace inteligibles, los condicionantes

¹⁸⁰ Bajtín explica así el cronotopo: «el cronotopo determina la unidad artística de la obra literaria en sus relaciones y en su realidad. Por eso, en la obra, el cronotopo incluye siempre un momento valorativo, que sólo puede ser separado del conjunto artístico del cronotopo en el marco de un análisis abstracto. En el arte y en la literatura, todas las determinaciones espacio-temporales son inseparables, y siempre matizadas desde el punto de vista emotivo-valorativo» (Bajtín, 1991: 393). Como se verá no existe ningún planteamiento universalista y el momento valorativo se dejará ver en la formación de los binarios.

fundamentales de la máquina política contemporánea. Así como en las novelas de Stendhal y Balzac el punto de encuentro del espacio y el tiempo se encarna en «el recibidor», en *Bilbao-New York-Bilbao* el lector se encuentra con «el avión». Allí se condensan lo histórico y social-público con lo particular y privado de esta época, haciéndola concreta-visible y argumental-visible¹⁸¹ (Bajtín, 1991: 397-398). Del mismo modo, cierta imagen particular del individuo contemporáneo, aquella relacionada con el ideologema (Bajtín, 1991: 238), se hace legible en la novela de Uribe. En este punto, planteamientos relacionados con el cronotopo, propuestas que he trasladado al capítulo teórico metodológico, y la lectura sobre la autoficción y la autobiografía se cruzan en la siguiente cita de Bajtín:

Incluso en el caso de que hubiese elaborado una autobiografía, o la más auténtica confesión, también se quedaría fuera, por haberla creado, del mundo representado en ella. [...] Identificar de manera absoluta a uno mismo, al propio «yo», con el «yo» acerca del que estoy hablando, es tan imposible como levantarse a uno mismo por el pelo (Bajtín, 1991: 407).

Esta imposibilidad dirige el cronotopo del avión a la apertura textual de De Man y Sprinker (a la intertextualidad, intersubjetividad y prosopopeya). En la medida en que la auto-observación está integrada en el proceso sígnico, no podrá escapar de su naturaleza social e ideológica (Volóshinov, 2009: 67-68) y por tanto, comprender el pasaje del avión como cronotopo, ayuda a desvelar las coordenadas de un sujeto vasco y

¹⁸¹ Bajtín explica de la siguiente manera el análisis realizado de las novelas de Stendhal y Balzac: «en las novelas de Stendhal y de Balzac aparece un lugar, nuevo en lo esencial, de desarrollo de los acontecimientos de la novela: “el salón recibidor”. [...] en ellas adquiere la plenitud de su significación como lugar de la intersección de las series espaciales y temporales de la novela» (Bajtín, 1991: 397). Más adelante, Bajtín elabora un planteamiento que se puede traer a la novela de Uribe: «lo principal en todo esto, es la combinación de lo histórico y lo social-público con lo particular, e incluso con lo estrictamente privado, de alcoba» (Bakhtin, 1991: 398).

su espacio social sustentados por el aparato ideológico hegemónico. En otras palabras, condicionados por la red metafísica de los opuestos binarios jerárquicos que he mencionado arriba. Tomando el punto de vista del cronotopo, la determinación espacio-temporal del avión ofrece el modelo ideologemático de la identidad que se produce y reproduce desde el centro del canon literario vasco.

El tiempo que las pequeñas angulas necesitan para cruzar el Atlántico. Los cuatro años que dura su odisea desde el mar de los Sargazos hasta el Golfo de Vizcaya. Al avión en el que viajó le bastan siete horas para cubrir la misma distancia. Hoy vuelo a Nueva York desde el aeropuerto de Bilbao. (Uribe, 2010: 19)

El viaje, la velocidad y el movimiento de un medio de transporte aéreo habitado por identidades cerradas y rígidas. La lectura oficial trae a primer plano el primer aspecto; mi análisis, sin embargo, quiere a ese segundo plano, el de los habitantes reproductores del cerco metafísico moderno. Pensar el avión como cronotopo deja en evidencia que estos encarnan aquello que Galfarsoro denominó «viajero esencial»¹⁸² como ensalzamiento de la experiencia esencial del viaje y la solidaridad carente de conflictos del ciudadano-del-mundo-universal-cosmopolita-multicultural (Galfarsoro, 2005: 25-26). En otras palabras, la novela habla de un alumno de India¹⁸³, un músico

¹⁸² Galfarsoro explica de la siguiente manera la idea del viajero esencial: «el viajero, en tanto que es el artista que surca la geografía del mundo, es el viajero que surca la geografía de la subjetividad del artista. Por lo tanto, parece que *l'art pour l'art* del artista moderno configura el *le partir pour partir* del viajero esencial. [...] La defensa del viajero esencial simplemente hace surgir los imaginarios estéticos comunes. [...] De hecho, la defensa de la experiencia del viaje esencial deja ver una imagen muy conocida: aquella que se protege en la ciudadanía mundial-cosmopolita-universal. [...] encuentra el fundamento para su argumentación y crítica en la falacia metropolitana-modernista» (Galfarsoro, 2005: 25).

¹⁸³ «Recuerdo que [...] me fijé en una chica con aspecto hindú. [...] Quizás estudiaba en la Universidad de Nueva York. Tal vez habría visitado a su familia en India y ahora regresaba de nuevo a Estados Unidos» (Uribe, 2010: 60).

del norte de Europa¹⁸⁴, un hombre centroeuropeo¹⁸⁵ y una mujer afroamericana¹⁸⁶ «personas de muchos países del mundo juntas en esta cabina [...] “Así vivo yo también, en un avión” me dijo Fionna. “Soy galesa, tengo la oficina en Saint Paul y mi marido es de Nueva York”.» (Uribe, 2010: 136). La idea del «híbrido feliz» vuelve a hacerse presente y su formulación, esta vez multiplicada «varios elementos; elementos unidos; cada uno por su parte». En el avión no existen conflictos, las situaciones de violencia sistémica entre distintas comunidades geopolíticas y luchas sociales de posiciones de sujeto dominadas quedan atrás en el siglo XIX, que en la actualidad coexisten en armonía. Quiero proponer, sin embargo, que esta experiencia esencial del viaje no puede sostenerse si no es mediante la reproducción y el ocultamiento de las economías de dominación y exclusión relacionadas con el Estado-nación neoliberal. Dos elementos hacen posible mostrar los puntos ciegos de este texto: la idea del destino y la del azar.

Sólo desde la perspectiva del viajero esencial, de ese multiculturalismo feliz se puede considerar equiparable la vida en el avión de la galesa Fionna y la muerte en el puerto de un migrante en situación ilegal.

Unos viven en aviones, otros en barcos. Hace poco, en el pueblo, encontraron a un marinero ahogado en el puerto. El suceso pasó casi inadvertido. El marinero era inmigrante y vivía en el barco mismo. Tenía nombre y apellidos pero no tenía casa. [...] No se supo muy bien cómo murió el hombre; parece ser que quiso entrar de noche en el barco y resbaló. La mala suerte. [...] el marinero no cruza la frontera, como si no quisiera amarrar su vida a ese puerto. (Uribe, 2010, 136-137)

¹⁸⁴ «En los asientos de delante, sin embargo, un grupo de jóvenes. Parecen del norte de Europa a juzgar por sus camisteas. En los nikis de los tres muchachos se lee “North Sea Jazz Festival. Rotterdam”.» (Uribe, 2010: 72).

¹⁸⁵ «A mi lado se sentó otro hombre. Centroeuropeo.» (Uribe, 2010: 61).

¹⁸⁶ «Una mujer afroamericana de unos sesenta años se ha aproximado y me ha indicado que el asiento junto a la ventana es suyo.» (Uribe, 2010: 84-85).

La mala suerte. El destino mismo es el único problema y lo terrible es que el marinero no quiera echar raíces. Las relaciones de dominación geopolíticas nunca crean ninguna tensión, ni siquiera existen, no se mencionan y si aparece un atisbo para llegar hasta la lógica del Estado, éste se pierde en la traducción, como es el caso del siguiente fragmento que solamente se puede encontrar en la versión en euskera: «sospecho que casi siempre la de la integración no es una cuestión de voluntad. Casi siempre la entrada del puerto está cerrada»¹⁸⁷(Uribe, 2008: 157). El problema para *Bilbao-New York-Bilbao* no está en las desigualdades y economías de dominación que impone el actual mapa geopolítico, sus fronteras y la definición de los inmigrantes como *Homini sacri* (como he señalado en la larga lista del estudio de los expertos de la Guardia Civil), los excluidos del orden civil y cuya muerte es aceptable. Se trata de un problema de tolerancia.

Debido a esta negación y silenciamiento de las economías de dominación geopolítica de los Estados, la novela formula una ética cimentada sobre la concepción de «negación fetichista» elaborada por Žižek como «lo sé, pero no quiero saber lo que sé, así que no sé» (Žižek, 2009: 70). Es mediante la idea del destino, aquella «la mala suerte», con la que la novela decide no saber e imponer esa misma ignorancia a la lectura. La sospecha en la versión en euskera, y la naturalización y culturalización de las diferencias políticas que conlleva la ley de la mala suerte me devuelve a *Ziutateaz* y al *homo sacer*, esta vez respecto del inmigrante en situación ilegal: fuera de la ley, pero al mismo tiempo en su mismo centro. Esto es, en el hecho mismo de la muerte del

¹⁸⁷ En castellano no se puede leer lo siguiente «tengo la sospecha de que casi siempre, la de la integración no es una cuestión de voluntad. Casi siempre la entrada del puerto suele estar cerrada. Salí del apartado de música y entré en el de cine» (Uribe, 2008: 157). Aquí también el lector se encuentra con la negación fetichista, y con la sentencia silenciadora que analizaré más adelante. En castellano se cierra cualquier resquicio que dé acceso a una crítica de las economías dominantes del Estado.

inmigrante fuera de la ley¹⁸⁸ se hace legible el estado de excepción que genera el poder soberano, como cuerpo biopolítico insacristicable. No existe nada más allá del destino, ni ideologías, ni siquiera política, todo es cuestión de mala suerte:

es ahí donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socioideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y sus «malvadas» intenciones, sino que es puramente «objetiva», sistémica, anónima. (Žižek, 2009: 23).

El cronotopo del avión de *Bilbao-New York-Bilbao* que representa una sociedad capitalista, multicultural, cosmopolita y benefactora habitada por ciudadanos del mundo, al mismo tiempo objetiva la violencia sistémica por medio del destino y diferencia a través de la división de destinos opuestos; deja en evidencia la construcción contemporánea aquella alteridad que sostiene el «yo» de Uribe. La construcción negativa del inmigrante no europeo es la que fundamenta y mantiene la identidad europea que el Kirmen Uribe de la novela encarna. Una bondad natural de Europa (que debería resultar tan atractiva para el inmigrante, que el no querer echar raíces resulta incomprendible) no es posible sino en la negación de esa característica (Negri, Hardt, 2005: 143-146). El azar asesino que se asocia a la soledad del inmigrante del barco fuera de la ley¹⁸⁹ es la otra cara de la moneda que encontraremos en el feliz destino de los viajeros legales del avión:

¹⁸⁸ Tal y como he indicado en el capítulo sobre *Ziutateaz*, para el «Centro de Análisis y Prospectiva» de la Guardia Civil la inmigración es parte de aquella larga lista de *Homini sacri* que la máquina estatal requiere, establecida en relación con la formulación de grupos de riesgo.

¹⁸⁹ La lectura de la música de Hertzainak dejará ver una perspectiva completamente diferente de las personas, culturas y músicas migratorias. Esta comparación preliminar deja todavía más en evidencia el silenciamiento de las dominaciones modernas que reproduce y perpetúa la novela de Uribe.

Conozco una pareja que coincidieron por casualidad en un viaje en el transiberiano y que se casaron al bajar del tren. Diez años después todavía siguen juntos. Algunas coincidencias se diría que obedecen a un destino tan deseado como improbable. Pero no imposible. (Uribe, 2010: 62)

Ese destino feliz se muestra íntimamente unido a la idea de la familia y eso mismo es, precisamente lo que, según la novela, buscan los «fuera de la ley» al ir a dar una vuelta al bar y dejar atrás la soledad. La novela reviste la violencia fundamental del sistema capitalista de un destino bienhechor de familia y amor, un destino asociado a la idea de la felicidad que hace que abandonar el grupo del barco y entrar al club del avión sea sólo una cuestión de tiempos y transiciones en busca de la felicidad.

Hubo quienes dejaron el barco y el puerto y consiguieron formar un hogar allí. Al principio vivían con otros marineros todos juntos, y luego en solitario. Al cabo de unos años, algunos de ellos se casaron, y tuvieron hijos. Hoy en día sus hijos hablan euskera (Uribe, 2010: 137-138).

Esta línea del tiempo lineal consecutiva, presenta la figura del inmigrante atraído a y por la felicidad del sujeto vasco contemporáneo. Discurso sobre la felicidad que, como he analizado en el estudio de la *Historia* de Michelena, está asociado a estar debidamente sentado en la ordenación oficial de las mesas geopolíticas. Y por lo tanto, es esa construcción ficcional del inmigrante fuera de la ley como discurso «verdadero» la que define cuál es el mundo de la posición hegemónica del sujeto vasco feliz. La soledad del primero muestra la necesidad de familia del segundo; la desgracia de aquel, la felicidad

de éste; la muerte del otro, la vida del yo; la construcción discursiva del ilegal definirá las coordenadas del sujeto legal vasco (y que contrasta con el habitante de la ciudad de Atxaga).

Desde esta perspectiva, quiero proponer que la narración situada entre ambas posiciones de sujeto conduce a poner en duda la dualidad «corazón-ideas» que se establece en los fundamentos del cerco metafísico jerarquizante de la novela. Esto es, poder considerar la realidad regulada por esa dualidad simbólica no es otra cosa que una muestra de la posición privilegiada que ocupa el sujeto hegemónico situado en el centro de la sociedad neoliberal capitalista occidental. El inmigrante fuera de la ley que la novela representa solamente puede poner el corazón, los sentimientos, las emociones, por encima de las ideas, si cruza y habita el grupo del avión. La felicidad, el corazón, se desvelan como lujos restringidos a los sujetos legales occidentales. En consecuencia, la dualidad es la relación de dominación que surge entre los sujetos del avión y el barco, relación que finalmente regula la dualidad simbólica «corazón-ideas». El axioma «una cosa son las ideas y otra el corazón, las ideas están por encima del corazón», por lo tanto, pierde su supuesto carácter universal, dejando de responder a la auténtica «verdad» que se opone a la «mentira». Los marcos mentales con los cuales la novela da sentido a la forma en que funciona la sociedad deja de aparecer como natural para hacer evidente los discursos de poder y de dominación que forman parte de ella. Comienza a deshacerse, por sí solo, el discurso metafísico sobre la tolerancia neoliberal, al mostrar el carácter esencial y suplementario de los símbolos «corazón e ideas». Su supuesta universalidad se muestra como sustitución metafórica de la voz individual.

Antes que en un «fuera de la ley», la condición de exclusión y marginación aparece, otra vez en el centro de ese sujeto neoliberal y bienhechor del avión. La posición hegemónica del sujeto vasco contemporáneo requiere de su propio *homo sacer*,

representado por el inmigrante fuera de la ley de Uribe. Los límites y relaciones geopolíticas de los Estados son silenciados, pero impuestos y justificados de forma constante. Una vez más, se revela el carácter casi-en-sí-mismado de dicha posición de sujeto, que no es para sí mismo, sino para otro, para las identidades y estructuras estatales. Al mismo tiempo, queda en evidencia el doble movimiento silenciador que el cronotopo del avión realiza en *Bilbao-New York-Bilbao*. Por una parte, se produce una alteridad del sur global mientras se borra su huella, ya que su único propósito es construir el sujeto occidental como ciudadano cosmopolita del mundo. Por otra parte, en ese movimiento de consolidación de Occidente como sujeto y soberano, reproduce un discurso de dominación de los Estados-nación¹⁹⁰ en la narración del sujeto vasco que se representa casi en-sí-mismada.

d. Tres generaciones, familia y terrorismo

El cronotopo del avión deja en evidencia la aporía que presenta la metafísica neoliberal del libro y ayuda a entender las economías de dominación que forman parte de la construcción de la posición hegemónica del sujeto vasco. No obstante, hasta ahora he dejado fuera del análisis la representación del único suceso perturbador que tiene lugar en ese presente despolitizado, multicultural y cosmopolita: la explosión de una bomba colocada por ETA. La narración de la explosión, explicada al mismo tiempo que el avión aterriza, aparece casi aislada¹⁹¹, y ocupa el capítulo veintiuno en la versión en

¹⁹⁰ A este respecto Gabilondo señala que «[Las novelas de Atxaga y Uribe] reduce all differences (from African to woman) to a single Basque difference, while at the same time, announcing the indifference towards Basque difference by excluding the Spanish and French states from their representations, ultimately makes them the perfect object of representation for the State: they announce Basque difference as ultimately indifferent, as ultimately worth of state indifference» (Gabilondo, 2010: 232).

¹⁹¹ Sólo se hará otra referencia directa a ETA en la novela: «El anuncio de ETA me sorprendió en Madrid, el 24 de marzo de 2006. Un amigo me llamó al móvil. Se mostraba feliz, “ha ocurrido lo que llevábamos tanto tiempo esperando, por fin”, exclamó» (Uribe, 2008: 175). Esta mención se puede relacionar con ese pasado cercano ideologizado, y el presente vaciado de ideología.

euskera y el veinte en la versión en castellano. Realizaré una lectura de esta figuración desde dos perspectivas diferentes. La primera está relacionada con la representación de la familia del protagonista y asociada al feliz destino de Occidente.

Tal y como han mostrado los protocolos de experiencias que se pueden leer en *Ziutateaz*, la construcción de un ciudadano autónomo es uno de los ejes principales en el proceso de optimización que se sufre en el paso de las estrategias de gobierno liberales a las neoliberales. Los procesos de sujeción que he analizado en el capítulo anterior ofrecen al ciudadano un único camino de actuación libre, condicionado por medio de producciones de verdad integradas en sistemas de dominación. La ilusión de distancia creada entre instituciones políticas y activos sociales conlleva la transformación de los aparatos de control liberales que vinculan ese sujeto «autónomo y libre» a la creación de las verdades incuestionables de los expertos. La libertad no es otra cosa que control y dominación. La lectura que he realizado de *Bilbao-New York-Bilbao* también se relaciona con la modelación del sujeto al amparo de la verdad irrefutable y la despoltización que responde al Estado y al sistema de producción capitalista neoliberal. En relación con este planteamiento, quiero proponer lo siguiente: la familia portadora de felicidad que se puede leer en la novela de Uribe establece el mismo marco de acción de aquella moral correcta y actitud de individuos aceptables que he indicado se producen por medio de la estadística. Precisamente ese mismo destino-felicidad que está por encima de todas las ideologías (fundamentado por el destino-desgracia del inmigrante fuera de la ley) es lo que se encuentra en la base de la estructura de la familia del protagonista:

Siempre me preguntaba quién sería aquella chica a la que dejé plantada con mi misma carta. [...] El artículo se publicó en otoño del 2005. Una noche de aquel

invierno, Nerea se acercó y me dijo, «era yo la chica que en San Jerónimo tenía tu misma carta». Desde entonces estamos juntos. (Uribe, 2010, 38)

No existe elección, no existe acción. La frase que hacía referencia a la aceptación de la muerte del inmigrante se puede transformar aquí y decir «cosas de la buena suerte». Nicolas Rose (1998: 162) recuerda que, por lo menos desde la mitad del siglo XIX hasta nuestros días, la tecnología social denominada «familia» ha sido utilizada para lograr fines sociales: para erradicar la ilegalidad, para hacer frente al alcoholismo, para disminuir la promiscuidad, para limitar la sensualidad de los adultos y para insertar en la consciencia de los niños una moral recta. La familia ha sido, según Rose, el mecanismo ideal y principal para gobernar el espacio social. Esto es, la «*familiarization*» como tecnología de poder se vuelve imprescindible a la hora de socializar y modelar las capacidades individuales y sus conductas según los principios morales de la sociedad neoliberal. Este planteamiento conduce mi análisis a la paradoja que, como he indicado arriba, el gobierno liberal se ve constantemente en la necesidad de superar. Esto es, a la familia se le otorga un carácter absolutamente privado y, al mismo tiempo, las obligaciones y consecuencias sociales que aparecerán asociadas a ella se vuelven inevitables. La novela de Uribe deja leer dicho movimiento ambivalente de forma clara. Se puede apreciar la «privatización» de la familia vinculada a la vida personal (y no social): «a muchos les parecerá que la elección de Arteta fue un error. [...] Cómo pudo anteponer el amor por su familia a la creación artística. [...] esas son las encrucijadas a las que se enfrenta el artista. La vida personal o la creación.» (Uribe, 2010: 16). Y al mismo tiempo hace evidente el eje de la «responsabilización»: «me acuerdo de los más cercanos en el momento en el que el avión despegó. [...] me entra miedo hasta lo más hondo. Y dudo de mí mismo: ¿Los habré cuidado lo suficiente?» (Uribe, 2010: 85).

Vuelvo al planteamiento de Foucault donde el neoliberalismo se considera una optimización de las estrategias de gobierno liberales para considerar si la novela hace legible dicha transformación en el ámbito de la familiarización. Siguiendo con Rose (1998: 163), en la intersección del mecanismo de la familia y la cuestión de los objetivos neoliberales se sitúa, otra vez, la figura del experto. El experto consigue instalar la armonía entre la posición para unos fines privados y la transformación de la máquina productora de ciudadanos responsables. El objetivo del experto no es tratar las familias con problemas, sino educar, desde un principio, en la normalidad y las obligaciones sociales, como si fueran responsabilidades propias, sin poner en riesgo la autonomía de, y la responsabilidad hacia, los otros integrantes. La normalidad se sitúa en el centro del argumento. Como ya he advertido más arriba, *Bilbao-New York-Bilbao* presenta al pintor Arteta como primer ejemplo modélico de familia responsable:

Arguyó que estaba cansado de la guerra, que lo que él quería era exiliarse y reunirse con su familia en México. Al final, el encargo recayó en Pablo Picasso. [...] Por delante del arte, eligió su vida. Prefirió reunirse con su familia a ser recordado en la posteridad. (Uribe, 2010, 16).

La confluencia entre responsabilidad hacia los demás integrantes de la familia y las obligaciones sociales del individuo se transforma en la unidad binaria reductible «por delante del arte, eligió su vida» que establece un vínculo, repitiendo el paradigma universalizante que presenta «corazón-ideas» de manera irreconciliable y jerárquica. «El corazón estaba por encima de las ideas» vuelve a presentarse como lema neoliberal, en este caso revestido como mantra que la familia modélica repite, y que, al mismo tiempo, convierte a la familia en modélica. El camino hacia la felicidad se establece en

base a esa ética familiar, uniendo obligaciones sociales con objetivos. El control y reproducción de esa ética de la vida familiar que deriva de los (pseudo)universales «corazón-ideas» hace que los propios individuos puedan valorar y normalizar, de forma supuestamente libre, siempre según la imagen de la normalidad aceptada y recomendada, la conducta de parejas y padres. El protagonista de la novela fundamenta la relación con su familia en el constante cotejo de aquella normalidad aceptable que el sujeto autónomo debe seguir en libertad. En busca de modelos que confirmen ese planteamiento, Uribe valora y evalúa en función de esa ética tres generaciones de su propia familia. Primero, no hay lugar para la revolución en el seno de la familia y el «corazón» regula la responsabilidad hacia ésta, «en la estrecha y mojigata sociedad de la posguerra y tuvieron que asimilar acto seguido las ideas de la revolución del 68. [...] a pesar de ser la representante sindical de la fábrica de conservas, ella misma se encargaba de poner el nacimiento en Navidad» (Uribe, 2010, 66). Segundo, es el mismo principio el que guía los compromisos que los miembros de la familia tienen con la sociedad. Resuelve, además, que la ejemplaridad se acentúa al actuar de esa única forma correcta durante la Guerra Civil: «Acogió en su casa a un oficial partidario de Franco, Javier, [...] Sí, ya sé que suena raro que en tiempos de guerra tuviera a gente de los dos bandos en casa. Pero una cosa son las ideas y otra el corazón.» (Uribe, 2010, 26-27).

El texto también instruye a lector con ejemplos menos modélicos. Por un lado, se pregunta «¿Los habré cuidado lo suficiente?» para que a continuación el protagonista describa un suceso violento vivido entre una pareja en Vitoria-Gasteiz (Uribe, 2010, 85-86). Al mismo tiempo, Picasso, al elegir el arte antes que la familia (y no cualquier familia, sino aquella heterosexual, normativizada e insitucionalizada¹⁹²), se presenta

¹⁹² En este caso, es interesante advertir que la heterodoxa familia formada por Picasso con diferentes compañeras y varios hijos e hijas no forma parte del paradigma de familia responsable que Uribe presenta como aquella que cuida lo suficiente de los suyos, y por consiguiente, la elección de pintar el cuadro lo sitúa en contra de la familia. En contraste, la familia heteronormativa tradicional que Arteta construye

como ejemplo opuesto a Arteta, que actúa con responsabilidad y elige la única familia correcta posible (Uribe, 2010:16). Por lo tanto, la dualidad simbólica «corazón-ideas» regula las consecuencias deplorables y malas elecciones que se relacionan con la falta de responsabilidad en el trato hacia los familiares y del incumplimiento de las obligaciones con respecto a la sociedad. Ya no se necesita regulación burocrática alguna para lograr la unión entre deseos personales y los fines sociales. Por medio de este mecanismo, «the social field can be governed through an alliance between the powers of expertise and the wishes, hopes, and fears of the responsible, autonomous family, committed to maximizing its quality of life and to the success of family members» (Rose, 1998: 163). Se crea, así, aquello que en el capítulo sobre *Ziutateaz* y gracias al texto de Mitchell Dean he denominado «grupo de afiliados» que se incluyen en el espacio social: familias que tienen los medios económicos, educativos y morales para ser consideradas de ciudadanos activos en comunidades responsables (Dean, 2007: 98). Se puede decir, entonces, que tanto el personaje oficial «Kirmen Uribe», al igual que el protagonista del libro, ocupan el lugar del experto.

Del mismo modo que las estadísticas convierten la realidad en un objeto estable e inteligible y hacen posible pensar en la moral de forma incuestionable, la propuesta sobre una narración verdadera que se opone a la mentira produce una realidad estática similar, ya que la desideologización del «corazón» hace que *Bilbao-New York-Bilbao* hable desde la neutralidad y la autoridad del experto. Esto es, establece un código ético que se halla por encima del bien y del mal. Por medio de este mecanismo, se aprecia la cohabitación de las estrategias de sujeción y construcción de individuos y familias autónomas del gobierno neoliberal y los discursos geopolíticos de los Estados-nación

es la única opción correcta de familia que Uribe presenta, la que responde al «corazón» del binario «corazón-ideas». No hay familia si no es la de Arteta. La poesía de Itxaro Borda será la primera en dinamitar las coordenadas de sexo, sexualidad, género, familia, comunidad, normalidad que aquí se establecen.

occidentales. Es la misma dualidad «corazón-ideas» la que expulsa de la representación al inmigrante fuera de la ley y establece las normas de la familia modélica afiliada al espacio social. Todo esto, como he advertido más arriba, nos conduce directamente a leer el momento en que se representa la explosión de la bomba colocada por ETA.

Los protocolos de experiencias de *Ziutateaz* y el *Plan ZEN* han dejado en evidencia la necesidad que la máquina estatal española tiene de construir la figura del terrorista como un enemigo biopolítico que amenaza toda vida. La despolitización que requiere ese mecanismo y la estrategia que proponía pensar al terrorista como vulgar criminal cruzan la novela: «Al otro lado del río algo arde. Allí está la comisaría de la policía autónoma. Allí han puesto la bomba. Se oyen voces asustadas. Se llaman unas a otras. Quieren saber si todos están vivos» (Uribe, 2010: 191). En *Bilbao-New York-Bilbao* se hace legible la misma construcción discursiva desideologizada del terrorista vasco como fundamental enemigo biopolítico que aparece en el *Plan ZEN*. La amenaza pone en peligro el destino-felicidad de aquella familia construida para enlazar las obligaciones sociales a los deseos personales como tecnología social de sujeción: «un estruendo me ha despertado. La persiana de nuestra habitación ha saltado en pedazos a causa de una explosión. He mirado a Nerea. Está bien. ¿Dónde está Unai? Tenía que volver a esa hora. ¿Dónde está Unai?» (Uribe, 2010:190).

En consecuencia, el habitante del avión, el ciudadano del mundo, multicultural, cosmopolita, que está en contra de toda violencia e ideología, y tal como la responsabilidad hacia sus familiares y la sociedad le exige en libertad, no puede hacer otra cosa reproducir la lógica de la condena. En otras palabras, Kirmen Uribe se sitúa a sí mismo fuera del grupo de riesgo que he denominado «vasco-terrorista-en-potencia»: «Pronto cumpla treinta y ocho años. He vivido toda la vida con lo mismo. Treinta y seis años de conflicto y sólo dos o tres de paz. Nada cambiará.» (Uribe, 2010:191-192). El

protagonista del libro se presenta como vasco, y por lo tanto pertenece, de facto, al grupo de riesgo en el que siempre se es potencialmente terrorista. Éste, siguiendo su libre obligación, debe declararse fuera del grupo de riesgo, precisamente para volver a confirmar que toda la comunidad vasca como grupo de riesgo es precisamente eso: un grupo, y peligroso. La novela repite y verifica las verdades que la máquina estatal requiere, y las piensa de forma incuestionable dentro de la lógica verdad-mentira planteada en la propuesta autoficcional. La condena de la violencia de ETA, es decir, la confesión hecha al Estado español, se presenta como imprescindible para el discurso de la verdad. Al igual que con la posición de sujeto del inmigrante fuera de la ley, aquí también nos encontramos con el *homo sacer*. La posición del inmigrante y la del terrorista vasco muestran la permeabilidad de las fronteras geopolíticas que consolidan sobre una lógica insostenible el adentro y el afuera.

e. Tres generaciones, tiempo y terrorismo

El segundo hilo que conduce al estallido de la bomba colocada por ETA se muestra a través de la historia articulada por las tres generaciones de la familia del protagonista. Es decir, la imagen del pasado se construye bajo condición de normas que el cronotopo establece para el presente¹⁹³. Vuelvo a la idea de De Certeau para pensar la articulación del pasado histórico como construcción de aquella alteridad topológica que justifica el «yo» del presente, y para comenzar realizando a *Bilbao-New York-Bilbao* la misma crítica que Spivak dedica a la historiografía hegemónica europea del siglo XIX,

¹⁹³ En lugar de construir el presente por medio de la historia, será el propio pasado lo que se construya por medio del idioma como metáfora. Como afirma Paul De Man, «as such, history is not human, because it pertains strictly to the order of language; it is not natural, for the same reason; it is not phenomenal, in the sense that no cognition, no knowledge about man, can be derived from a history which as such is a purely linguistic compilation; and it is not really temporal either, because the structure that animates it is not a temporal structure. Those disjunctions in language do get expressed by temporal metaphors, but they are only metaphors.» (De Man, 1985: 44-45).

argumentando que la novela se presenta a modo de depósito de sucesos¹⁹⁴. La novela avisa de la capacidad de construir ficciones que posee la memoria. Pero tal como ha quedado claro en el apartado dedicado a la autoficción, la oposición de las dualidades «verdad-realidad» y «mentira-ficción» deja a un lado el veinte por ciento que representa el viaje en avión, para colocar el resto de la novela en el ámbito de la realidad. A pesar de soportar la influencia de la memoria, se hace una defensa del carácter real de los sucesos que se explican. La progresión de los acontecimientos establecidos en el tiempo es lo que hace posible la historia, y también la vida de la familia del protagonista. Si «la ley de la ficción exige que sólo se cuente una parte de la verdad» (Uribe, 2010:50), en la novela de Uribe, el acontecimiento histórico pretende ser la parte de verdad que haga posible el relato. Este acontecimiento se presenta como inmutable. La ficción es ficción, pero la vida es otra cosa (Uribe, 2010:201). Por tanto, partiendo del planteamiento de la historia de De Certeau y siguiendo con la propuesta de Spivak, lo que propongo es leer los «acontecimientos» en la medida que pertenecen a la lengua (Spivak, 2010: 205). A pesar de la fragmentariedad, el tiempo se muestra en progresión y en esa construcción lineal que trae la narración al momento presente, la novela distingue tres categorías temporales: el pasado próximo, la Historia en mayúscula, y el imaginario situado en un más allá temporal.

La primera categoría hace referencia al último paso en ese avance hacia el cronotopo del avión. En el pasado cercano se muestran las vivencias de la familia, de dos generaciones que llegan a la tercera en nuestros días. El análisis realizado hasta ahora deja clara la principal diferencia de este intervalo: según el tiempo de la novela, en ese pasado, a diferencia del presente, la realidad sí que está saturada de ideología:

¹⁹⁴ La novela lo explica de la siguiente manera, sin que consiga esconderlo bajo esa oposición ficción-realidad: «Es curioso cómo trabaja la memoria, [...] a cada cual se le adjudica un determinado papel en esas historias y conforme a esa interpretación pasa a ser parte de nuestra memoria» (Uribe, 2010: 46).

En aquellos años oscuros, la lengua marginada y clandestina salvó a mi madre y a mi hermana de aquel apuro. Para protegerse a sí mismas utilizaron la vieja lengua. Ahora, sin embargo, décadas después, aquellas dos niñas que jugaban a coger mariposas utilizaban la misma lengua, pero para divertirse. También la hija vasca de uno de los marinos senegaleses. (Uribe, 2010:201)

La novela utiliza el contexto histórico de la violencia franquista, no sólo para oponerla, sino para representar la situación actual carente de ideología. Para ello repite la estructura que he traído de la cita anterior: «en aquellos años oscuros... ahora sin embargo». De la misma manera que el residente del barco hace posible la construcción del sujeto hegemónico occidental, la estructura metafórica del pasado cercano trabaja justificando el momento actual carente de ideología. La cita de más arriba deja la figuración presente de la novela frente a dos umbrales. Por una parte, ante la necesidad de un opuesto inmigrante fuera de la ley como base del destino-felicidad del sujeto occidental. Por el otro, la característica imprescindible de desideologización que necesita el destino-felicidad se logra gracias a la estructura de oposición «en aquellos años oscuros... ahora sin embargo». La negación fetichista vuelve a hacerse un lugar en este paradigma que vincula la narración del pasado cercano al presente en el que el autor sabe, pero no quiere saber lo que sabe, así que decide no saber. Un ejemplo claro de ello se lee en la conversación que Kirmen Uribe mantiene en el avión con Renata. Lo que me interesa es el momento cuando el protagonista explica que los soldados italianos violaron a las mujeres del pueblo durante la Guerra Civil:

- Nuestra abuela hablaba a menudo de los soldados italianos [...] Durante la Guerra Civil Española [...] los soldados italianos entraron en el pueblo y persiguieron a las mujeres. [...]
- Tuvo que ser muy duro para aquella mujer.
- Ya sabes. Cosas de pueblos pequeños. (Uribe, 2010:88-89)

Acto seguido, la novela da un salto a la época en que Arteta pinta el mural del seminario de Logroño. La última frase se presenta como una sentencia categórica. El narrador sabe que esas narraciones entran en conflicto con la dualidad jerárquica «corazón-ideas», pero no quiere saber lo que sabe, puesto que lo que sabe le puede conllevar poner en duda el carácter tolerante del presente. La dualidad simbólica (pseudo)universal del presente no puede admitir discusión si pretende mantener su carácter universal. En consecuencia, el protagonista decide no saber: «cosas de pueblos pequeños».

Una y otra vez, las tres generaciones dejan de ser representadas en un contexto de constante violencia. Esta es una concatenación de silenciamientos categóricos con los que el protagonista decide no saber. Así, la narración del pasado próximo deja paso a un destino que no requiere de justificación, y hace posible la articulación del cronotopo del avión. El mismo paradigma de negación fetichista puede leerse en distintos momentos de la novela. En el momento en que el rostro de Alfonso XIII aparece detrás del cuadro de Franco, el narrador decide¹⁹⁵ «Franco estaba por encima de todo», para luego, sin ninguna otra explicación, saltar al pasaje en que Bastida propone a Arteta pintar el monasterio de Logroño. Otro ejemplo: el episodio en el que un camarote, previamente utilizado como cárcel y como lugar de estudio de Beristain, es

¹⁹⁵ La cita se sitúa en el siguiente contexto: «“Era un retrato de Franco, pintado en los años cuarenta. Al restaurarlo se percataron de que debajo había pintada otra imagen. Rascaron la pintura de la superficie y se encontraron con la cara de Alfonso XIII”, me contó el profesor [...] Franco estaba por encima de todo.» (Uribe, 2010: 52).

aprovechado para esconder los libros prohibidos, se cierra con la proposición «Al final, terminaron cerrando el estudio de Beristain. El calabozo, sin embargo, no lo cerraron.» (Uribe, 2010:34). A continuación la narración pasa a explicar algún aspecto sobre la isla Rockall.

Gracias a las sentencias categóricas que conllevan el silenciamiento de situaciones de violencia sistémica, la narración es capaz de encerrar las coordenadas ideológicas que constituyen la comprensión del presente en la metáfora temporal «en aquellos oscuros años». Sólo así es posible pensar el presente multicultural globalizado y neoliberal. En contra de la misma novela, por lo tanto, propongo que la negación fetichista articulada por sentencias categóricas que intentan silenciar el carácter ideológico de «aquellos oscuros años» no es más que la condición de existencia para el presente, pensado como «ahora, sin embargo». La violación de mujeres en los pueblos pequeños, el poder de Franco que estaba por encima de todo, los libros prohibidos, el estudio cerrado o la cárcel que se mantuvo abierta, silenciado por sentencias de ignorancia que pretender contener la saturación ideológica de una narración de un presente supuestamente carente de conflictos en que los niños en familias y destinos felices juegan en euskera.

También la Historia en mayúscula y el imaginario situado en un más allá temporal forman parte de las economías que construyen la posición hegemónica del sujeto vasco, en relación con la construcción de la identidad del Estado-nación. Estas coordenadas me conducen a considerar la clasificación de las distintas comunidades que se realiza en la novela:

Los vascos siempre hemos pensado que la nuestra es una tradición literaria menor.

Y es verdad, si comenzamos por contar el número de libros publicados en euskera,

que no son demasiados. Nuestra literatura apenas ha ejercido influencia en otras literaturas, ni hemos creado una obra capaz de convertirse en referente universal, a pesar de gozar de una rica y antiquísima tradición oral.

Entre nuestras carencias, a menudo se ha mencionado que no existe un gran poema épico, similar en calidad y extensión a los grandes *Mio Cid* o *La Chanson de Roland*. Y no se trata de una inquietud contemporánea, ya en el siglo XIX les preocupaban las mismas cuestiones. (Uribe, 2010, 194)

La pequeña producción textual vasca se piensa en relación con la universal producción literaria española o francesa. Volviendo al capítulo sobre la teoría y la metodología, se puede afirmar que la novela asume una perspectiva parecida a la que Bloom propone en referencia al canon de literatura occidental. Las consecuencias de esta actitud se hacen visibles de forma inmediata. Según la novela, las coordenadas ideológicas y políticas no forman parte de la universalidad de los textos. El discurso de Uribe se basa en valores estéticos y artísticos puros y atemporales aislados del espacio social. La universalidad hace referencia a lo que cualquiera debería leer hoy en día y la literatura vasca no forma parte de ese conjunto.

Sin embargo, la misma cita advierte que «no se trata de una inquietud contemporánea, ya en el siglo XIX les preocupaban las mismas cuestiones» y como he advertido en el capítulo sobre las repeticiones y diferencias de la construcción del sujeto hegemónico vasco, éste es el momento en que se clasifican regiones modernas y no modernas dentro de la misma Europa en forma de subdivisiones antropológicas. He hecho referencia al discurso humboldtiano que relaciona la lengua con el espíritu y carácter de los pueblos, y es esa misma función la que cumple la poesía épica. La consciencia de nación se vincula a la poesía épica y los viejos imperios, reciclados en

nuevos Estados-nación, que buscarán creaciones de éste género para pensarse a sí mismos (Di Vanna, 2010: 120-121). Ramón Menéndez Pidal forja toda una historia de la filosofía y utiliza la biografía de *El Cid* para construir la Historia de España, haciendo posible que adquiriera un carácter europeo y universal. *El Cid* encarna un ente metafísico que gobierna la Historia de España (García, 2004: 223, 293), y en consecuencia, esa universalidad aparece entrelazada con la construcción¹⁹⁶ de la nación española:

Pidal identifica el concepto de «nación española» con la «universalidad» y la «razón», y los contrapone al «particularismo» y a la «sentimentalidad local», que identifica con las reivindicaciones nacionalistas de la periferia. Así, renunciar al concepto de «nación española» significa dar la espalda a la «universalidad», entregarse al «particularismo»; la «razón» impone el concepto de «nación española» si se quiere tener una voz en el concierto internacional; lo contrario significa entregarse a un sentimentalismo estéril (García, 2004: 468)

Las reevaluaciones elaboradas por los historiadores y críticos literarios en el siglo XIX sobre *La Chanson de Roland* trabajan de forma similar (Di Vanna, 2010: 110). Con el fin de asignar al presente político un significado propio, buscan en la Edad Media el baluarte sagrado de la «*douce France*». Por una parte, hallan en el texto los valores morales de los franceses, y por otra parte justifican por medio del análisis científico el

¹⁹⁶ El trabajo de Pruden García resulta esclarecedor a la hora de comprender la España de Menéndez Pidal, y desde ésta, la actual. Resume esa concepción de España en cinco tesis, que para 1936 estarán completamente formadas: «1) España es eterna, no tiene principio ni fin. Su unidad e individualidad son indiscutibles. 2) Los deseos secesionistas que la sacuden obedecen a una suerte de enfermedad metafísica inherente a los españoles de todas las épocas, y se manifiestan periódicamente en todas sus regiones. Este defecto ibérico (la torpeza para la federación) fue diagnosticado ya por Estrabón. Es siempre coyuntural; pasada la crisis, se renueva el impulso unitario. 3) La unidad lingüística (espiritual) de España es condición indispensable para su unidad política. Si se quiebra la unidad lingüística, España se desintegrará. 4) La hegemonía de la lengua y cultura castellanicas en España se debe a un proceso natural y no a una supuesta imposición centralista. 5) España tiene una vocación imperial y universalista que le empuja a proyectar su lengua y su cultura en todo el mundo. Europa y América han sido y son sus dos grandes líneas de expansión» (García, 2004: 549).

carácter natural de la cultura francesa. *La Chanson* ocupa el lugar de «*grande oeuvre nationale*», prueba de la unidad de la nación del Estado francés y, en consecuencia, su divulgación es una necesidad de la nación¹⁹⁷ (DiVanna, 2010: 124-134). La comparación entre la literatura vasca, pequeña, pobre y desordenada de *Bilbao-New York-Bilbao* y la literatura grande y universal de *El mío Cid* o *La Chanson de Roland* no responde a valores literarios, estéticos, puros, limpios y auténticos.

A pesar de cómo se presente, lo que se puede leer entre líneas de esos valores estéticos es una narración que resulta necesaria para la naturalización de las fronteras geopolíticas actuales de los modernos Estados-nación. De nuevo, es posible poner en duda la innovación, contemporaneidad y (post)posmodernidad asociadas a la novela de Uribe para, en esta ocasión, leer la repetición del discurso imperialista del siglo XIX. En otras palabras, lo que la novela *Bilbao-New York-Bilbao* reescribe es la construcción de la estructura geopolítica y la Historia que acarrearán consigo aquellos textos que la novela presenta como «universales». De esta manera, las coordenadas temporales definidas que denominamos «Historia» se presentan siempre en consonancia con las historias de los Estados-nación. Dos ejemplos de ello son el episodio sobre la Armada Invencible¹⁹⁸ que no se puede leer en la versión en castellano, y en las reflexiones sobre la Guerra Civil¹⁹⁹, que no aparecen en la versión en euskera. Ambos episodios aparecen en el decimosexto capítulo, donde la identidad vasca forma parte de lo que se presenta como Historias de

¹⁹⁷ Por poner un ejemplo: «Gautier's edition of and comments on *Roland* were, like Gaston Paris's views on the epic genre, influenced by German metaphysical theory. His introduction emphasized the identity of Roland as a deeply religious hero and the union of church and state [...] with obvious resonance for the formation of the French nation. A Catholic and a monarchist, Gautier nevertheless saw *La chanson de Roland* as the instrument to bring national unity to Third Republic France» (Di Vanna, 2010: 132).

¹⁹⁸ El libro en euskera dice «La Armada Invencible salió del puerto de Lisboa el 6 de junio de 1588. La orden de organizarlo la dio Felipe II de España y tenía un objetivo claro: vencer a Inglaterra. [...] Muchos en el mando eran vascos. Entre otros dos, Juan Martínez de Rekalde iba al mando de los vizcaínos, y de los italianos, Martín Dertendona hijo, de las encartaciones. La catástrofe no se la tomaron igual Rekalde y Bertendona.» (Uribe, 2008: 166).

¹⁹⁹ El texto en castellano dice así: «sentía la necesidad de [...] no seguir obviando una realidad tantas veces silenciada. La Guerra Civil fue también una guerra entre vascos. No fue un mera invasión de las tropas franquistas.» (Uribe, 2010: 142).

otros. Periodización y soberanía se cruzan en el mismo discurso (Davis, 2008) haciendo que la misma historia trabaje como tecnología de poder y sujeción: el casi-sí-mismo vasco vuelve a ser para el sujeto estatal español, otra vez. En otras palabras, la novela integra las cronologías imperiales de acontecimientos establecidos por Historias verificadas y enmarcadas por textos como *El mío Cid* o *La Chanson de Roland* en la economía verdad-mentira que he señalado al analizar la propuesta autoficcional de Uribe. El pasado como alteridad que consolida la construcción de un sujeto presente (de Certeau, 1988: 90) se satura así de los límites geopolíticos de los Estados-nación. Volviendo a los fragmentos que representan a la Armada Invencible y la Guerra Civil, se puede pensar que considerar ambos acontecimientos en forma de eventos, que siguen una lógica cronológica lineal, no hace más que justificar la estructura geopolítica del Estado español y los Estados contemporáneos contenedores transhistóricos y ahistóricos. En consecuencia, la Historia del sujeto vasco verdadero se reduce a los límites del Estado español. No se consideran propias ni las historias de Francia, ni cualquier movimiento diaspórico que se presente en la novela. El sujeto vasco deja España para ir a otros Estados, abandona su hogar y participa de esas otras geografías como vasco(-español). Desde esta perspectiva, la novela reproduce toda una geopolítica de los Estados e identidades oficiales nacionales poseedoras de Historia universal. Las diferentes versiones de la novela dejan este hecho en evidencia: cuando la novela señala en ambas lenguas que «los vascos también hemos tenido estrechos tan peligrosos como éste» (Uribe, 2010: 111) para explicar que en la posguerra los vascos cruzaron a Labort, en euskera hace referencia a «Iparralde» (el Norte), denominación que trae a la literatura la autonomización popularizada de un espacio geográfico dividido por fronteras estatales; mientras que en la versión en castellano, las fronteras de la comunidad vasca y del Estado español convergen, «muchísima gente escapaba por mar

a Francia [...] él había sido uno de los que huyeron a Francia» (Uribe, 2010: 111-112). El establecimiento de unas fronteras geopolíticas que reproducen aquella representada en la construcción de la Historia repite las economías de violencia en forma de indiferencia del Estado como economías de dominación de la posición hegemónica del sujeto vasco. Esto es, la novela deja de representar directamente el Estado-nación, pero (precisamente por eso) hace de su sujeto vasco el objeto perfecto de representación de ese mismo Estado, ya que la (in)diferencia vasca otorga al Estado español el carácter de sujeto en el mapa geopolítico. Es más, como consecuencia directa, la multiplicidad de posiciones de sujetos vascos que habitan el Estado francés queda fuera de la figuración de *Bilbao-New York-Bilbao* y de su representabilidad como sujetos, debido a la reivindicación de la novela de representar la identidad vasca en su totalidad. Se hace legible así, la relación de dominaciones que *Bilbao-New York-Bilbao* produce y hace reproducir desde la construcción de la posición hegemónica de sujeto vasco: un producto derivado de la estructura autonómica del Estado español.

Teniendo en cuenta que la Historia oficial, la que se basa en «hechos reales», es propiedad de los Estados-nación, la representación del pasado que el sujeto vasco de Uribe es capaz de realizar sobre sí mismo aparece siempre asociada a cierto imaginario que se sitúa en un más allá temporal. Es decir, aquello pequeño que define la literatura vasca se relaciona con su carácter oral y es expresado en la novela por medio de referencias a mitos, «mentiras» e «invenciones». El párrafo sobre la universalidad de cierta literatura en oposición a la vasca continúa de la siguiente manera:

No tenemos poemas épicos, es cierto. En nuestra literatura no se cantan las andanzas de un héroe militar. Por el contrario, recogemos la historia de un hombre sabio, que para saber aún más vendió su alma al diablo. Así es recordado el

escritor Pedro Aguerre *Axular*, en la tradición popular, en las leyendas orales. Nuestro clásico más importante. (Uribe, 2010, 195).

El sujeto vasco de la novela representa el pasado entretejiendo desde la memoria que crea la tradición popular y la imaginación. En el texto deja claro, desde la voz del propio narrador, que esta coordinada temporal y su explicación están unidas el eje ficción-mentira, «En verdad Axular cursó los estudios de Arte y Teología en Huesca y Salamanca, a finales del siglo XVI.» (Uribe, 2010, 195). También en el fragmento donde se explica que Garibay en *Los quarenta libros...* asoció el euskera a Tubal, nieto de Noé²⁰⁰, el texto reproduce una economía temporal similar. El narrador siente la necesidad de señalar lo absurdo y ficcional del discurso con un apunte: «siempre de acuerdo a lo que se dice en el libro de Garibai» (Uribe, 2010, 25). La novela obvia que si *El mío Cid* o *La Chanson de Roland* son grandes y universales es porque son consecuencia de la producción mítica imprescindible para que sus correspondientes Estados-nación modernos hayan sido posibles. En otras palabras, para que puedan producir efectos de posiciones de sujeto desideologizados que forman parte de un tiempo Histórico objetivo y de sucesos reales. Deja de lado también que, como he advertido en el capítulo «La formación del sujeto vasco hegemónico», precisamente el mito de Tubal cumplió la misma función en el siglo XVI, en el momento de construcción de la Monarquía católica y su Imperio colonial. Olvida, precisamente, que la construcción del mito es la construcción de la nación (Galfarsoro, 2005: 50) y que la «ficción» se halla en los fundamentos de la construcción de cualquier (Estado) nación o

²⁰⁰ Una cita más larga del mismo episodio dice así: «Tubal, según la Biblia, era el nieto de Noé y le tocó en suerte estar en la torre de Babel. Esteban Garibai, en *Los cuarenta libros de compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España* explica que el euskera era uno de los setenta y dos idiomas surgidos en la torre de Babel y narra cómo Tubal empezó a hablar precisamente ese idioma. El euskera. Tubal llegó a la península Ibérica y ahí se quedó a vivir. Esto ocurrió ciento cuarenta y dos años después del gran diluvio, en el año 2163 a.C., siempre de acuerdo a lo que se dice en el libro de Garibai.» (Uribe 2010: 25).

comunidad «verdadera» (sea vasca, española, francesa o cualquier otra). La matriz que la novela presenta como Historia-imaginario del más allá, por tanto, nos conduce de nuevo a las economías de dominación puestas en marcha por la dualidad realidad-ficción. Los eventos «verdaderos» son establecidos por medio de las Historias de los Estados-nación, tal y como sucedió con las historiografías hegemónicas europeas del siglo XIX. Los hechos falsos, los explicados desde la pequeña literatura vasca, basados en la tradición popular, se presentan como un conjunto de cuentos ficticios. La realidad de uno y la ficción del otro son incontestables.

Sin embargo, si tal y como advierte De Certeau, conceder a cierto hecho el carácter de evento no hace más que presentar de manera inteligible y justificar comprensiones particulares del tiempo presente, se puede advertir que tanto la realidad estatal como la ficción regional contribuyen al proceso de construcción del sujeto vasco hegemónico. Por un lado, gracias a la narración de la Historia oficial presentada por medio de una conexión lógica y lineal de eventos, el propio Estado se establece como natural, haciendo que la articulación de la posición hegemónica de sujeto sea su monopolio. La relación jerárquica de dominación que se establece en la construcción de la comunidad de identidad vasca (española) presentada de forma monoaccional resulta insuperable. Por tanto, para definir la comunidad del sujeto vasco, la novela debe invocar constantemente su pequeñez, su diferencia cultural, su anécdota y su invención. Ésa es la solución que la novela ofrece a la cuestión de representar sin conflictos la (in)diferencia en la misma estructura geopolítica del Estado. La cultura vasca, pequeña y extraña, con una lengua que se parece a los mapas de tesoros²⁰¹, perteneciente a

²⁰¹ «“Vuestra lengua parece el mapa del tesoro”, me descubrió. “Si desenfocas el resto de letras y percibes sólo las x, parece como si te guiaran por la ruta del tesoro”. Me pareció que aquello era lo más bonito que se podía decir de un idioma que no conoces, que se asemejaba a un mapa del tesoro.» (Uribe, 2010: 29-30).

hombres que movían bloques de piedras²⁰² (Uribe, 2010: 164) y mitos que decían que «los barcos vascos tenían el fondo de cristal»²⁰³ (Uribe, 2010, 122), son las características que definen la cultura vasca y condicionan su diferenciación con respecto a otras comunidades. Si en la obra *Garoa*, novela tradicional de principios del siglo XX que he mencionado en el capítulo sobre diferencias y repeticiones, se lee «No era Joanes de gran sabiduría pero sí había visto mucho, y el hombre que ha visto mucho siempre sabe algo, y a menudo más que muchos supuestos sabios» (Aguirre, 1907, 3), *Bilbao-New York-Bilbao* describe lo siguiente: «El primo es un hombre callado, como la mayoría de los pescadores, y tiene la mirada serena [...] Habla poco, pero cuando lo hace le brotan perlas de la boca.» (Uribe, 2010, 82). Ya lo afirma Gabilondo: no existe demasiada distancia entre el mundo de Txomin Aguirre, autor de *Garoa*, y el de Kirmen Uribe, y apunta que «the global, metropolitan perspective creates a suture between the local and the global, the rural and the metropolitan, so that historical conflict is ousted from the narrative» (Gabilondo, 2010: 230). Esto es, regresamos de nuevo a la matriz desideologizante «una cosa son las ideas, el corazón otra», que excluye cualquier conflicto al situar la cultura a un lado y la política, al otro. Podemos afirmar, siguiendo la propuesta de Galfarsoro, que se olvida con facilidad que la misma cultura siempre está integrada en las relaciones de poder (Galfarsoro, 2005: 66) y que, en consecuencia, lo que repite la novela es la narración del torpe *ethnos* ruin que trabaja como necesario suplemento de los *Demos* y *Civitas* ya consolidados (Galfarsoro, 2008: 95). Toda esta maquinaria retórica que construye a Kirmen Uribe desde el punto de vista del habitante del avión junto con la representación del tiempo estructurado por un pasado cercano,

²⁰² «Era impresionante cómo trabajaban, y de un modo tan sencillo. Utilizaban bloques de piedra para hundir las redes. No tenían nada que ver con los barcos industriales que procedían de Alemania o de Dinamarca. Los vascos y los gallegos no necesitaban gran cosa para pescar. Con una red era suficiente.» (2010: 164).

²⁰³ «Por aquellos parajes había corrido el rumor de que los barcos vascos tenían el fondo de cristal y por eso pescaban tanto. La gente iba a ver cómo era eso del fondo de cristal.» (2010: 122)

una Historia oficial, y un imaginario de un más allá temporal nos conduce, otra vez, a la lectura de la explosión de la bomba colocada por ETA.

En este caso, dejamos a un lado la tecnología de la familiarización para dirigir la mirada a la imposibilidad con la que se encuentra la narración para pensar la posición de sujeto que ha colocado el artefacto explosivo. La negación fetichista que requiere el tiempo presente y el silenciamiento de las relaciones de poder que lo configuran, conduce a la novela a la necesidad de definir la minorización de las comunidades no oficiales en forma de pequeñas culturas curiosas y apolíticas que repiten la Historia oficial de los Estados. Es el tiempo del habitante del avión, por lo tanto, la herramienta retórica que sostiene sin contradicciones todo ese aparato de naturalización y su perpetuación ideológica. Desde esta perspectiva la explosión de la bomba es irrepresentable. Si el *Plan ZEN* pretendía trasladar la imagen del terrorista desde el delincuente político al criminal común, a *Bilbao-New York-Bilbao* le resulta imposible representar incluso aquella figura del criminal común. En el paso desde el pasado cercano al presente todas las diferencias y problemas sociales dejan de tener vigencia debido a que la matriz simbólica (pseudo) universal «corazón-ideas» regula la realidad. Se evita representar de forma directa al Estado, se define la comunidad vasca de forma que la particularidad cultural se presenta como razón de tolerancia, asegurando el destino feliz y bienhechor asociado a la familia. De todo ello deriva que el texto carezca de herramientas para plasmar mediante el lenguaje la figura del autor de la explosión. Lo único que el texto puede representar es la impersonalidad de la propia amenaza contra la vida. Esto es la amenaza biopolítica, una amenaza que, por lo tanto, adquiere un carácter absoluto. Cuando la amenaza procede de cualquier parte, cuando cualquiera puede ser enemigo de todos, cualquiera puede ser peligroso. Con la desaparición de la narración sobre el vulgar criminal de la creación del grupo de riesgo «vasco-terrorista-

en-potencia», más que nunca, cualquier vasco puede estar (y está) detrás de la explosión. En este contexto, las diferencias entre las versiones en euskera y en castellano vuelven a ser el fundamento de mi aproximación crítica. El capítulo en español narra: «Me he fijado en la mujer de la casa de enfrente. Recoge los cristales de la ventana rota. A su marido lo mataron los paramilitares. Su hija venía conmigo a clase.» (Uribe, 2010: 191). En el capítulo en euskera se hacen explícitos qué paramilitares y cuándo mataron a su marido, junto con el posicionamiento político de éste último: «A su marido lo asesinaron los grupos paramilitares de la Triple A en 1980. Era independentista. Su hija iba a clase conmigo.» (Uribe, 2008: 218). Si en la versión en euskera lo que está en peligro (y al mismo tiempo lo que es peligroso) es toda la sociedad vasca –también los independentistas–, en la versión en castellano resultan impensables tanto la posición independentista como la violencia del Estado (la *Triple A*, correspondiente a la Alianza Apostólica Anticomunista, grupos paramilitares de la década de los ochenta, junto con el GAL)²⁰⁴. La posición hegemónica del sujeto vasco sustentado por un un más allá temporal ficticio, y en la medida que perpetúa la violencia de la indiferencia estatal, naturalizado como torpe y pequeño *ethnos*, hace que la única geopolítica democrática que *Bilbao-New York-Bilbao* hace posible sea aquella de los Estados-nación, en cuanto que son la únicas naciones que se presentan ya suficientemente estructuradas para poder sostener el principio de ciudadanía democrática moderna (Galfarsoro, 2008: 64-65). Por ello, tanto la opción independentista como la violencia de Estado quedan fuera de la razón que constituye la novela.

²⁰⁴ Tal como recuerda Aretxaga: «There is a history of right-wing paramilitary groups in the Basque Country. There had been a succession of them during the turbulent years that followed the death of General Franco. There were, for example, the Guerrilleros de Cristo Rey, the Batallón Vasco Español, the Acción Apostólica Antiterrorista (AAA), and a host of ubiquitous, unnamed *incontrolados*» (Aretxaga, 2010: 44).

f. Conclusiones sobre el carácter tético de *Bilbao-New York-Bilbao*

Nuestra tradición literaria es como la casa de sus padres, pequeña, humilde, desordenada. Pero lo peor que podemos hacer es mantenerla oculta. Al contrario, es necesario que invitemos a entrar a quienes nos visiten y les ofrezcamos cuanto tengamos en casa, aunque lo que ofrezcamos sea poco, y les parezca pobre.

Tenemos la tradición que tenemos y con ella debemos avanzar; eso sí, reuniendo al mayor número de adeptos posible. Porque la mejor forma de airear la casa es abrir las ventanas. (Uribe, 2010, 196)

De forma definitiva («tenemos la tradición que tenemos») y autoritaria («es necesario que invitemos a entrar a quienes nos visiten») la novela ofrece al lector, sin lugar a dudas, la sentencia y confesión de la insignificancia asociada a la pobreza y el desorden. Ya que no hay ninguna duda en lo que respecta a esta pobreza cultural, no queda más que confesar su existencia. Gabilondo, no obstante, pone en duda este mismo fundamento, y en lugar de pensar la literatura europea en términos de «mayoritaria» y «minoritaria», distingue aquellas literaturas que toman parte en la ideología del neoliberalismo global y por otra parte las que pueden hacer frente al capitalismo y a la globalización (Gabilondo, 2006: 60). La novela de Kirmen Uribe no entiende que repetir y naturalizar la estructura geopolítica de los Estados-nación de la Europa actual es lo que la hace pequeña. No comprende que hacer frente a esa ideología que naturaliza es lo que rompe con el paradigma de la pequeñez, y que tanto literaturas pequeñas como grandes son mayoritarias en la globalización. Por tanto, de la lectura de la novela podemos concluir que es necesario (empleando la misma actitud prescriptiva de la novela) poner en duda la propia máquina ideológica que consolida el carácter

insignificante de las literaturas pequeñas, en lugar de complacerse de esa esencia de lo pequeño y su particularidad.

He señalado el estilo –presentado desde los *mass media* como un elemento que es más importante que la trama– que reproduce de manera más profunda la sujeción de la posición hegemónica del sujeto vasco, la acción de vaciamiento ideológico y la perpetuación del mapa geopolítico de los Estados-nación en su variación capitalista neoliberal. Entender la autoficción como una autobiografía que miente, conlleva imponer una relación muy particular con el lector:

de ser figura especular del autor, el lector se convierte en juez, en poder policial encargado de verificar la *autenticidad* de la firma y consistencia del comportamiento del firmante, el punto hasta el que respeta o deja de respetar el acuerdo contractual que ha firmado. [...] la actitud del lector hacia este «sujeto» contractual (el cual ya no es, de hecho, un sujeto en absoluto) toma de nuevo un carácter de autoridad trascendental que le permite convertirse en juez del autobiografiado. (De Man, 1991: 114)

La autoficción de Uribe, tal como la autobiografía, exige al lector que quiera participar en el pacto, tomar una posición de policía verificador y juez de aquello autoficcional. Al lector se le ordena conseguir la confesión del texto al investigar cuál es su verdad y cuál su mentira. Una verdad que construye un cerco metafísico de dominación que la novela perpetúa como natural, reproduciendo el sujeto hegemónico neoliberal y su mapa geopolítico de los Estados-nación actuales en articulación de una posición de sujeto vasco casi-en-sí-mismado, pero que no puede dejar de pensarse como alteridad pequeña y particular. Esa es, al fin y al cabo, la confesión que se le exige

descubrir al lector como verdad absoluta y primer fundamento de su carácter tético. El vínculo entre el Kirmen Uribe escritor y el narrador encarna de nuevo la figura del experto: ofrece al lector descubrir, por medio de la confesión de la verdad, de un modo objetivo y carente de ideología, la auténtica esencia y carácter vasco. Le pide después, de modo prescriptivo, complacerse de ser pequeño y particular. La posición hegemónica del sujeto vasco se presenta naturalizada en forma de cerco metafísico inquebrantable de una identidad sustantiva.

El mecanismo de inmunidad que propone Roberto Espósito me ayuda a acercarme a las conclusiones finales sobre *Bilbao-New York-Bilbao*. La inmunización como dispositivo que adquiere efectividad en el proceso de construcción de la comunidad, reproduce de modo controlado el elemento que quiere neutralizar, funcionando, de ese modo, de forma homeopática (Espósito, 2005: 151). El mecanismo de la inmunidad presupone la enfermedad a la que ha de enfrentarse y trabaja partiendo de esa presunción. En consecuencia, la figura dialéctica que plantea es la de la inclusión excluyente o una exclusión mediante la inclusión (Espósito, 2005: 17-18). En este paradigma la biopolítica vuelve a hacerse presente:

la política entra en el paradigma inmunitario cuando toma la vida como contenido directo de su propia actividad. Lo que falta, en este caso, es toda mediación formal: objeto de la política no es ya una «forma de vida» cualquiera, un modo de ser específico suyo, sino la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción. (Espósito, 2005: 160)

La práctica inmunizadora de la novela, por tanto, conduce mi lectura a la amenaza total que supone la explosión contra la vida de todos. En este caso, como

afirma Gabilondo²⁰⁵, el estallido hace de la representación del terrorismo vasco un resultado y producto de la indiferencia del Estado español y francés. Siguiendo este planteamiento, queda en evidencia el proceso de inmunización que el texto de Uribe consolida y que sustenta la construcción del mapa de los Estados carente de ideología, moderno, neoliberal y responsable. Situando la explosión detrás de un agente denominado «ellos», imposible de llevar a la narración, la razón de la novela presupone el mal al que tiene que hacer frente como un ciego ataque biopolítico absoluto, consiguiendo así que una comunidad sin conflictos (referente a un Estado que se deja de mencionar) pueda ser articulada en oposición a un único problema social y personal «He vivido toda la vida con lo mismo. Treinta y seis años de conflicto y sólo dos o tres de paz. Qué poco [...]» (Uribe, 2010: 192). En otras palabras, si como afirma Espósito, «el remedio contra el mal está en tomarlo en formas y dosis tales que inmunicen de él» (Espósito, 2005: 178), se puede afirmar que la novela ofrece el sujeto vasco pequeño domesticado, carente de ideología, e íntimamente ligado al «vasco-terrorista-en-potencia» en dosis inmunizadoras que perpetúan la lógica de los Estados-nación.

Bilbao-New York-Bilbao se presenta así como última repetición-diferencia del precursor oscuro que he rastreado en la construcción hegemónica del sujeto vasco. Ya he indicado la actitud explícita que la novela de Uribe tiene con respecto a la oposición habla-escritura: «los vascos siempre hemos pensado que la nuestra es una tradición literaria menor. Y es verdad [...] no hemos creado una obra capaz de convertirse en referente universal, a pesar de gozar de una rica y antiquísima tradición oral» (Uribe, 2010: 194). Si anteriormente he señalado que en los textos producidos entre los siglos

²⁰⁵ La tesis sobre el terrorismo vasco que presenta Gabilondo es la siguiente: «first of all, Basque terrorism is a result and product of the indifference of the Spanish (and French) states, a product of the violence of indifference. Secondly, Basque terrorism [...] is rather a traumatic consequence of state indifference's terror. Third, the Spanish state is, [...] an incomplete project that, in globalization, is suffering further erosion of its incomplete sovereignty. Fourth, the solution of violence in the Basque Country and its surrounding states, France and Spain, requires a condition that is unthinkable these days: that these states change their logic of indifference [...] thus admitting Basque independence and self-determination as political possibilities.» (Gabilondo, 2010: 237).

XVIII y XX se consigue leer abiertamente el carácter ideológico de la lectura logocentrista del habla-escritura y sus planteamientos éticos y morales, la propuesta «los vascos siempre hemos pensado [...] Y es verdad» los hace ilegibles. Sitúa la construcción de la comunidad de «los vascos» en una temporalidad del «siempre» y hace del «nosotros» vasco y su «hemos pensado» en agente de un episteme carente de escritura que lo domina. La referencia al discurso ajeno no sólo se pierde, sino que se hace propia. Todo ello relacionado con una sentencia incontestable, «Y es verdad». De nuevo me encuentro con el informante nativo, ante lógicas del borramiento de la posibilidad de un sujeto vasco en-sí-mismado y su domesticación: economía tética del texto que presenta un sujeto casi igual, pero nunca suficiente, casi sí-mismo pero siempre para otro.

TEXTOS ATÉTICOS y SABOTAJE del CANON

1. Itxaro Borda y su propuesta para una *Queer nation*

Itxaro Borda comienza a escribir en los años setenta, y forma parte del proceso de creación de un espacio crítico de constante y obsesivo cuestionamiento sobre aquello político, en el que desde diferentes puntos de vista operativos de dominación se sacuden los ordenamientos sociales hegemónicos establecidos hasta el momento. En 1982 funda con otros la revista *Maiatz*, que he mencionado en el capítulo sobre la construcción hegemónica del sujeto vasco. En la revista se articulaba un «nosotros» que ponía en cuestión ese «yo» vasco situado dentro del espacio geopolítico oficial del Estado español. Es la misma autora quien, desde ese momento, piensa su escritura en la intersección de posiciones dominadas de nación, género, sexualidad y clase²⁰⁶ (Borda, 2014: en imprenta). Así pues, la abundante obra literaria²⁰⁷ de Borda localiza en el centro de su elaboración poética crítica un capitalismo heteropatriarcal nacionalista y neoliberal que, encarnado en «las diversas ideologías que confluyen en Euskal Herria – el jansenismo, la lucha armada y la bestia-mercantil del neoliberalismo de hoy en día– no dejan mucho espacio a la mujer» (Borda, 2013: 55). Y sin embargo, Itxaro Borda, a principios del siglo XXI advertía, todavía que:

²⁰⁶ Es así como lo explica Itxaro Borda: «en el País Vasco del norte las ikastolas apenas comenzaron a surgir, una por una, sobre todo el territorio. Refugiados del Sur nos traían su cultura y sus cuestiones políticas, y también después del Mayo de 1968, surgió un ansia de cambiar, tanto el sistema patriarcal, con la formación de grupos feministas; como el sistema económico-paternalista de los notables, con la creación de cooperativas obreras de producción» (Borda, 2014: en imprenta).

²⁰⁷ En la siguiente página web se advierte dicha abundancia en la escritura, <http://zubitegia.armiarma.com/?i=22>: nueve libros de poemas, tres de narraciones, diez novelas, una crónica y dos ensayos reflejan el recorrido literario de Borda, todavía incompleto, ya que no hace referencia, por ejemplo, a su producción crítica en la prensa.

hay temas que no se trabajan en Euskal Herria. Por ejemplo, el lugar que tiene la homosexualidad en la literatura en euskera [...] si alguna vez introduzco una escena violenta para provocar a los vascos-burgueses-jansenistas, los críticos no harán caso a la provocación con olor a sexo, y se focalizarán en la corrección gramatical y sintáctica. Digamos que para los escritores el ambiente es bastante frustrante (Borda, 2010: 317-321).

El artículo «Itxaro Borda: Melancholic Migrancy and the Writing of a National Lesbian Self», que en 2000 publica Joseba Gabilondo y que será traducido al euskera en 2006 en forma de capítulo del libro *Nazioaren Hondarrak*, puede pensarse como uno de los primeros diálogos críticos que se establecen entre la producción de Borda y la construcción de un espacio para la teoría *queer* y feminista en los estudios literarios vascos. El siglo XXI ha visto consolidar ese espacio mediante diversas publicaciones, como la compilación de textos *Desira Desordenatuak: Queer Irakurketak (Euskal) Literaturaz* (2011) [*Deseos desordenados: lecturas queer sobre la literatura (vasca)*], tesis doctorales y artículos científicos²⁰⁸ que cuestionan y repiensen el lugar de las mujeres escritoras en la literatura vasca, grupos feministas de pensamiento crítico como Sareinak, creado en 2007, y también la publicación en partes del presente capítulo en forma de artículos, tal y como he mencionado en la «Introducción general» de la presente tesis.

Estas consideraciones críticas dan muestra de las luchas discursivas heterogéneas, pluriacentuales y dinámicas que tienen lugar en los procesos de

²⁰⁸ Las tesis publicadas por la Universidad del País Vasco, *Pertsonaia protagonista femeninoen ezaugarriak eta bilakaera euskal narratiba garaikidean* de Gema Lasarte en 2011, y *Generoa eta nazioa Katalina Eleizegiren antzezlanetan* de Amaia Alvarez Uria en 2012; como los artículos de Iratxe Retolaza y Tina Escaja publicados en el noveno número (2013) de la revista *452°F. Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada*, dan buena cuenta de la fuerza que la crítica *queer* y feminista esta tomando hoy en día en los estudios vascos.

canonización e institucionalización de los movimientos entre centros y periferias, que a pesar de todo, y tal y como el análisis de *Bilbao-New York-Bilbao* sugiere de forma manifiesta (sobre todo en la reproducción de la tecnología de la familiarización) también en su encarnación neoliberal del discurso hegemónico sobre la identidad vasca, la figura de la «mujer», tanto heterosexual como lesbiana, nacida en el País Vasco como inmigrante, no existe como realidad social en espacio social que el discurso canónico autonomiza²⁰⁹ como «vasco»: no es ni objeto ni sujeto del deseo sexual (exogámico) (Gabilondo, 2006: 248). Por lo tanto, quiero proponer que la literatura de Borda es la muestra de un proyecto literario que surge en un *no woman's land* y articula una diferencia y comunidad, una posición de sujeto, lesbiana y vasca, que desde la intersección de una multiplicidad de posiciones dominadas de sujeto consigue comenzar a pensar la insuturabilidad del espacio social y el cuestionamiento del individualismo posesivo. En otras palabras, empieza a hacer posible considerar su literatura como proyecto de radicalización de una democracia siempre por venir. Con este objetivo, primero recorreré la poesía de Borda desde la década de los ochenta hasta nuestro siglo, y después analizaré la serie de novelas policíacas que ha publicado con Amaia Etxepare como protagonista. Entiendo la primera como una elaboración particular de una posición crítica de mujer y lesbiana, y la segunda como apertura y búsqueda de efectos de equivalencias entre luchas democráticas partiendo del carácter descentrado de su propio punto de vista operativo.

Como acabo de señalar, el análisis del capítulo anterior hace que podamos situar desde ahora *Bilbao-New York-Bilbao* como optimización neoliberal hegemónica de lo

²⁰⁹ El trabajo de Gabilondo resulta clave a la hora de comprender las relaciones entre género, sexo y nacionalismo, y las diferentes propuestas planteadas desde la literatura vasca. Según este autor, la creación literaria vasca no escapa de una estructuración a modo de «star system» hollywoodiense si tenemos en cuenta a los escritores, círculo donde las mujeres, a pesar de ser admitidas, ocupan una posición silenciada lejos de una posible canonización. Este hecho estaría relacionado con la posición que la mujer ocupa en las representaciones textuales, donde existe la imagen central de la «madre»: una madre fálica, no-histórica y natural, en oposición a esa masculinidad ausente de la hegemonía nacionalista vasca (Gabilondo, 2006: 243-247).

que Gabilondo plantea como fundamentación del nacionalismo vasco hegemónico en una masculinidad ausente: «Basque nationalist hegemony is masculine but absent in most cultural representations. This absent masculinity erases cultural difference through violence and relegitimizes itself as the only possible subject of Basque culture» (Gabilondo, 2000: 309). Desde esta perspectiva, es posible comprender la culturalización y desideologización de las luchas sociales del texto de Uribe desde una nueva luz que oriente mi mirada hacia las categorías de sujeción relacionadas con el género y la sexualidad.

Siguiendo con el texto de Gabilondo (2000) que dialogaba con la obra de Borda, el crítico vasco propone que si bien las escritoras²¹⁰ analizadas, al crear espacios utópicos inexistentes dentro de la cultura hegemónica, asumen una posición de extranjería, en el caso de la posición de sujeto que la literatura de Borda propone, por contra, se lleva a cabo una estrategia narrativa diferente: ocupa una posición migrante. Esta condición migratoria, denominada por Gabilondo como «migración melancólica»²¹¹, pone en duda las articulaciones de clase y sexo del nacionalismo hegemónico y refuerza la hibridación cultural, esto es, niega el discurso nacionalista esencialista. Dicho sentimiento migratorio surge de la posición de sujeto vasco que durante el presente trabajo he señalado como constantemente silenciada geopolíticamente en el territorio francés. El capítulo que publiqué en *Desira Desordenatuak* (Atutxa, 2010: 231-248) intentó centrarse en unos aspectos concretos de la propuesta de Gabilondo, tomando prestado el término «frontera» de Gloria Anzaldúa y rearticulándolo dentro de las coordenadas propuestas por la poesía de Itxaro Borda.

²¹⁰ Gabilondo recorre a lo largo de su artículo la obra de autoras vascas como Arantxa Urretabizkaia, Mariasun Landa, Laura Mintegi y Arantxa Iturbe (Gabilondo, 2006: 243-249).

²¹¹ Así define esta idea: «“migración melancólica”, he creado este término para definir la condición del sujeto que ha perdido permanentemente «su casa original», pero para el que este sentimiento de pérdida resulta necesario para definir su identidad y su deseo. Precisamente por eso le hace falta a la “migración melancólica” una casa: sólo en casa puede sentir la pérdida, y por lo tanto identificarse con ella y desearla» (Gabilondo, 2006: 254).

Teniendo en cuenta el concepto de «migración melancólica» de Gabilondo, y pensándolo como frontera, la poesía de Borda puede ser pensada como «living in a state of psychic unrest in a borderland» (Anzaldúa, 1999: 95), condición de existencia que produce y cruza toda su literatura. Una posición de sujeto vasco en la frontera, una aproximación al concepto de comunidad que desde el principio cae fuera de las economías modernas de construcción del Estado capitalista neoliberal que he rastreado en la ciudad de Atxaga, y que la novela de Uribe perpetúa en su reproducción neoliberal. La literatura de Borda nos sitúa desde el comienzo al otro lado de la matriz del sujeto vasco hegemónico casi-en-sí-mismado. Se sitúa más allá, al mismo tiempo, de la conflictiva articulación de alteridad que el sujeto vasco hegemónico ocupa con respecto a la geopolítica oficial de los Estados. Matrices y jerarquías se multiplican en la poesía de Borda, atravesada por discursos geopolíticos, lingüísticos, del cuerpo, del género y la sexualidad, creando finalmente un discurso «mudo»²¹², un punto de vista operativo, como he señalado en el capítulo teórico siguiendo las propuestas de Manuel Asensi, un punto de vista desde abajo. La identidad de Borda es el «ellos» irrepresentable del «nosotros», lo inseguro, el lugar indeterminado donde viven los «atravesados» (Anzaldúa, 1999: 25). Una articulación de la diferencia resulta incomprensible si se pretende aprehenderla desde el punto de vista hegemónico de las identidades monolíticas.

La posición estratégica de la literatura de Borda comienza a quedar clara cuando la autora explica que para entender la lengua que utiliza habría que recurrir a todos los diccionarios de euskera incluyendo el suyo propio (Orio, 2005: 28'30''). La misma utilización de la lengua quiere pensarse en constante proceso de cambio, más allá del

²¹² Este mutismo derivado de la inexistencia de subjetividad propia en el contexto hegemónico vasco actual se resuelve situando la voz lesbiana vasca en el mundo a través de la hibridación: «Al leer el trabajo de Itxaro Borda, a través de todos los significados de la lengua y su ausencia (el mutismo), creo que nuestra escritora también puede ser muda, una muda que habla muy alto, de más de una manera, y en más de una lengua» (Gabilondo, 2006: 256).

labortano (su propio labortano), mezclando diferentes dialectos y demostrando así que ni siquiera la lengua está consumida por las lógicas del control y la homogeneidad. Como en el caso de Gloria Anzaldúa, enorgullecerse de su propia lengua significa enorgullecerse de sí misma, no avergonzarse de existir (Anzaldúa, 1999: 81). Es así cómo su propia voz, su lengua en la frontera, entreteje la amalgama de caracteres que crean una identidad de la frontera impura, y en constante transformación. Este punto de vista operativo se puede pensar desde el principio como un cuestionamiento de las lecturas monoacentualizadoras de la lengua, comprendiéndola como campo de batalla de las diferentes luchas sociales. La búsqueda de efectos de equivalencia de la diversidad de luchas de radicalización democrática queda al alcance del lector crítico, y eso es, precisamente, lo que espero poner en evidencia en el presente capítulo.

Los análisis realizados hasta el momento (Escaja, 2013; Atutxa, 2010; Gabilondo, 2000; Retolaza, 2010) han comprendido la lengua de Borda como una que parodia la sustantividad del cuerpo, la esencialidad del sexo y la naturalidad del género que condiciona la inteligibilidad de los sujetos, evidenciando la construcción política que supone la heterosexualidad y su obligación cultural²¹³ (Butler, 2007: 28-55; Wittig, 2006: 15, 26, 33), para, al mismo tiempo, inscribirla en coordenadas geopolíticas

²¹³ Butler y Wittig profundizan en este aspecto a lo largo su trabajo. Las siguientes referencias pretenden apuntar de forma breve sus planteamientos. Butler advierte que «es imposible separar el “género” de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene» (Butler, 2007: 49); es más, «el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género es también el medio discursivo cultural a través del cual la “naturaleza sexuada” o “un sexo natural” se forma y establece como “prediscursivo”, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral» (Butler, 2007: 55); así pues «el conocimiento naturalizado del género actúa como una circunscripción con derecho preferente y violenta de la realidad. En la medida en que las normas de género [...] determinan lo que será inteligiblemente humano y lo que no, lo que se considerará “real” y lo que no, establecen el campo ontológico en el que se puede atribuir a los cuerpos expresión legítima» (Butler, 2007: 28-29). Wittig, por su parte, defiende que «la categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual [...] la categoría de sexo es la categoría que establece como “natural” la relación que está en la base de la sociedad (heterosexual), y a través de ella la mitad de la población –las mujeres– es “heterossexualizada”» (Wittig, 2006: 26); de esta manera «al admitir que hay una división “natural” entre mujeres y hombres, naturalizamos la historia, asumimos que “hombres” y “mujeres” siempre han existido y siempre existirán» (Wittig, 2006: 33); así pues, su propuesta se basa en el «“lesbianismo materialista”. Con él describo la heterosexualidad no como una institución, sino como un régimen político que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres» (Wittig, 2006: 15).

concretas. En este contexto, propuse que la literatura de Borda trabaja como crítica de la matriz de la heterosexualidad obligatoria mediante la creación de la hermandad de lesbianas, de «las hijas de la frustración y la culpabilidad», de «las golondrinas que desean salir de la oscuridad volando». Borda representaba de forma literaria y geopolíticamente localizada que «una sociedad lesbiana revela pragmáticamente que esa separación de los hombres de que las mujeres han sido objeto, es política y muestra que hemos sido ideológicamente reconstruidas como un grupo “natural”» (Wittig, 2006: 31). Las economías de dominación de la heterosexualidad obligatoria impuestas sobre el ocultamiento de la comunidad lesbiana, clasificada como desviación o aberración (Rich, 1996: 18) son cuestionadas desde una visibilidad de resistencia. Hablo de una posición de sujeto lesbiana, no sólo como producción de la alteridad que forma parte de la matriz heteropatriarcal del poder, sino como posibilidad de una posición de sujeto que supere dicha relación de dominación. Y al mismo tiempo, propongo que si bien Gabilondo está, en cierta manera, en lo cierto cuando afirma que «la proposición de Borda es nacionalista, y por lo tanto, reclama un lugar concreto: Euskal Herria» (Gabilondo, 2006: 273), éste es un concepto de nacionalidad que debe ponerse bajo tachadura y vaciarse de sus fundamentaciones metafísicas jerarquizantes. Es por ello que, si la crítica literaria ha insistido sobre todo en la capacidad de resistencia (Gabilondo, 2000, Escaja, 2013) que presenta la obra de Itxaro Borda con respecto a los discursos hegemónicos, en éste capítulo espero dirigir mi mirada, no sólo al valor oposicional, sino a las posibilidades de creación y producción de nuevas lógicas de construcción de subjetividades y comunidades que su literatura ofrece.

a. Revisiting Milia Lastur on the road

Así pues, dirijo mi lectura a una poesía que desarticula las coordenadas lingüísticas, de género, de sexualidad, de cuerpo y territoriales establecidas desde el pensamiento hegemónico, para después proponer una alternativa basada en la hibridación y el mestizaje. La literatura de Borda deja en evidencia, mediante la posición de sujeto lesbiana y vasca, una metafísica de la sustancia sobre la que se sustenta la nación moderna a partir de la jerarquización de binarios opuestos que, tal como he señalado en el análisis de los capítulos anteriores, se encuentra integrada en las relaciones de poder y saber. Desde este punto de partida, comienzo mi análisis con la lectura de «Milia Lastur revisited...» publicado en *Krokodil bat daukat bihotzaren orde* (Borda, 1985: 69-77) y «Milia Lastur on the road» en *Noiztenka* (Borda, 2007b: 12-28) para considerar la caricaturización de los discursos hegemónicos de la identidad vasca, la posición de sujeto que se desprende de ellos (que he indicado representada en el canon literario vasco) y la capacidad de reestructuración de la propia comunidad vasca desde coordenadas de radicalización democrática. A través de estas dos series de poemas quiero pensar de qué manera las equivalencias de las diferentes luchas y posiciones de sujeto dominadas se amalgaman en una propuesta constructiva de comunidad queer.

Las dos series hacen referencia a las «Endechas de Doña Milia de Lastur»²¹⁴ (Michelena, Sarasola, 1990: 75-77) recogidas por primera vez durante la temprana

²¹⁴ Esta es la traducción del poema «¿Cuál es la herida de la mujer parida? / Manzana asada y vino rojo. / Mas para ti es diferente, Milia: / debajo la fría tierra, encima la losa. // Tienes que ir a Lastur, Milia. / El señor padre hace bajar el ganado, / la señora madre prepara la sepultura. / Tienes que ir allí, Milia. // Del cielo ha caído una piedra, / ha dado en la torre nueva de Lastur, / la ha partido por la mitad. / Tienes que ir allí, Milia. // Milia de Lastur, señora mía, / Peru Garzia se ha portado como un bellaco, / ha tomado por mujer a Maria de Arrazola. / Que se case con ella, está hecha para él. // [Respuesta] Peru Garzia no tiene por qué pagar / tan gran desgracia, / fue mandato del cielo / que lo lleváramos los anderos. // Ella fue esposa de un hombre pequeño y hermoso, / habitó en casa de gran portalón, / fue dueña de un gran manojito de llaves, / mucha honra le fue concedida. // [últimos versos] Milia de Lastur, señora mía, / el

modernidad, a finales del siglo XVI, en las memorias del Esteban de Garibay y Zamalloa a las que he hecho referencia en el capítulo «Repeticiones y diferencias». En ellas se recogen los versos que la hermana de Milia improvisa cuando ésta muere al dar a luz, criticando al viudo por haber sido infiel y haberla maltratado. La referencia no es casual: de esta forma, la literatura de Borda se sitúa en la posición de repensar la larga concatenación de discursos hegemónicos que he rastreado hasta ahora, desde la temprana modernidad hasta el tiempo presente, desplazando la posición masculina que ocupa esa posición discursiva privilegiada, para partir de una posición en la que la mujer adquiere su propia agencia. El hombre recopilador que desposee a la mujer de su voz se arrincona para pensar el discurso de la mujer que habla. Los versos finales de la hermana de Milia acaban con esta estrofa para responder a la hermana del viudo,

Odio la ciudad de Mondragón,
se ha portado mal con la mujeres guipuzcoanas:
Maria de Balda en la calle Iturriotz,
Otxanda de Gabiola en la calle Artekale,
Emilia de Lastur en el arrabal.
(Izagirre, 2014: online)

La endecha, así, plantea un diálogo entre mujeres sobre mujeres. La voz de mujer, de golondrina, de las hermanas, se transporta al siglo XVI para volver a pensar toda la historia del sujeto hegemónico vasco, y apuntar al hecho de que esa repetición y

mensajero no se ha portado honradamente. // Del cielo ha caído una viga, / ha dado en la torre alta de Lastur, / ha matado al señor y a la señora de la casa, / primero el uno, luego la otra. / Hemos enviado una carta al cielo, que nos devuelvan, por favor, a nuestra señora. // Odio la ciudad de Mondragón, / se ha portado mal con la mujeres guipuzcoanas: / Maria de Balda en la calle Iturriotz, / Otxanda de Gabiola en la calle Artekale, / Emilia de Lastur en el arrabal.» (Traducción: Izagirre, 2014: online; Original: Michelena, 1990: 75-77)

variación del precursor oscuro en el que el sujeto vasco siempre se ha pensado para otro, siempre casi-en-sí-mismado, ha sido articulada por un discurso masculino. En otras palabras, la poesía de Borda comienza apuntando a que la matriz logocentrista y la oposición habla-escritura que he indicado que condicionan las múltiples posiciones hegemónicas de sujeto vasco, debe ser pensada no sólo en términos de logocentrismo sino como falogocentrismo, en tanto la adquisición y uso de la lengua, así como el mundo que se hace inteligible mediante ella, sitúan la posición de la mujer, siempre, en una relación de dominación, siempre como objeto. Borda recuerda con su retorno y revisitación de las endechas de Milia que si hubo una voz silenciada en las batallas ideológicas entre protestantismo y catolicismo fue la de la mujer; que si la Contrarreforma prestó especial atención también al paganismo, es porque, tal y como advierte Silvia Federici, a partir del siglo XV la figura del «herético» se equiparó cada vez más con la figura de la mujer, y se convirtió en el principal objetivo de la persecución cristiana (2009: 40). Se debe tener en cuenta que las endechas cantadas por mujeres fueron prohibidas por órdenes católicas tiempo antes de que se estableciera una de las estrategias más importantes para su control²¹⁵:

consideremos la evolución de la pastoral católica y del sacramento de penitencia después del concilio de Trento. [...] por mucho que la lengua sea pulida, la extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer. De hecho, La Contrarreforma se dedica en todos los países católicos a acelerar el

²¹⁵ Desde la temprana modernidad hasta hoy en día, según Foucault, la confesión se establece como una de las herramientas más importantes para la producción de la verdad, mutando y adaptándose con el tiempo: «la confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verdadero sobre el sexo. Ha sido, no obstante, considerablemente transformada. Durante mucho tiempo permaneció sólidamente encastrada en la práctica de la penitencia. Pero poco a poco, después del protestantismo, La Contrarreforma, la pedagogía del siglo XVIII y la medicina del XIX, perdió su ubicación ritual y exclusiva; se difundió; se la utilizó en toda una serie de relaciones: niños y padres, alumnos y pedagogos, enfermos y psiquiatras, delincuentes y expertos» (Foucault, 2006: 66).

ritmo de la confesión anual, intenta imponer reglas meticulosas de examen de sí mismo. [...] (Foucault, 2006: 18-21)

Mi análisis comienza así encontrando en la literatura de Borda una alternativa a la tecnología de la confesión que he señalado se reproduce y perpetúa en su versión neoliberal en *Bilbao-New York-Bilbao*. La identidad de la frontera desarrollada hasta ahora adquiere un significado más complejo al ser inscrita en esta dimensión temporal, ya que supone reapropiarse de esas mismas voces enmudecidas y comenzar a reescribir la genealogía de la comunidad vasca desde sus momentos de formación moderna. Así pues, parto de la hipótesis de que las ideas de «revisited» y «on the road» proponen una nueva visión de la temporalidad, que reorganiza el «double time» mencionado por Bhabha en la creación de la nación moderna, según el cual los sujetos de una nación, por un lado, se piensan como objetos históricos que dan a la narración de la nación una autoridad basada en un origen preestablecido desde el pasado; y por otro, se piensan como seres insertos en un proceso de pura contemporaneidad que borra cualquier posible presencia original (Bhabha, 2008: 200-226). La división entre pasado y contemporaneidad estalla en la revista de Borda, invalidando aquellos procesos de alterización de un pasado que construye el sujeto presente de forma unívoca, que he comprendido gracias a las propuestas de de Certeau. Precisamente, es así como se puede leer la expresión «on the road», como la ruptura con el inmovilismo propuesto por los discursos articulados desde las posiciones hegemónicas que narran la nación vasca; una comunidad vasca en continua transformación, cambiante, híbrida, mestiza.

b. Subjetividades en el tiempo

I
con los gritos de los muertos cosidos en la
boca]
¿cómo encontrarás tu ayuda?
te amaré Milia no te vayas
ven bebamos vino tinto...

guardaremos en un rincón del camino
las manzanas robadas de las fértiles huertas
olvida, por favor Milia, las viejas matanzas
y los cantos del fuego en el soplo quemado del
camino]

en el lecho de amor de hiervas mojadas
nos tumbaremos las dos, corazón
Para ver cada noche bailar siete sombras.

¿dónde esta la piedra? ¿dónde está la tierra
fría ?]
para poner en duda lo que decía aquella elegía
te amaré Milia, no te avergüences...
(Borda, 1985: 71)
(Borda, 2007b: 14)

I.
Ha reconocido que le gusta
La autopista vacía que lleva
A las marismas amargas del corazón:
Milia Lastur on the road:
Posará un beso
En los labios
De la mujer que le calme
Las marismas amargas del corazón.
Milia Lastur on the road:
Peage toll,
¿Dónde está la frontera?
La autopista es el desierto:
Podría llorar,
Cada vez que,
En el horizonte
Vea el mar hacerse azul
Llorar de pura felicidad.
Recuerda,
Milia Lastur on the road,
Deseaba la muerte blanca
Que sufrió
Día a día

Agrios siglos
Hasta convertirse
El corazón en amarga marisma
Pero ahora
Milia Lastur on the road
En la autopista, de pura felicidad
Llora.
(Borda, 2007b: 13)

Estos son los dos poemas que abren las series «Milia Lastur revisited...» y «Milia Lastur on the road», respectivamente. Además, comienzo apuntando al hecho de que este primer poema de la primera serie, de 1985, se recupera en la segunda, de 2007, dando así una clara sensación de unidad en la lectura y un efecto de cohesión y coherencia para su comprensión conjunta. La producción poética de Borda se presenta así a su lectora, desde el principio, como un proyecto unificado, y solicita de ella una lectura coordinada de los textos.

El poema de 1985 presenta una rigidez estructural que contrasta con el juego libre de los acentos y pausas que propone el poema del 2007²¹⁶. Cada una de las configuraciones poéticas muestra de forma significativa la aproximación a una temporalidad-otra, una temporalidad en la que el pasado se comprende desde la perspectiva diversa de las historias y experiencias marcadas por la dominación, más que por aquella dominante, sustentadas sobre las lógicas de la modernidad de un identidad

²¹⁶ Las características fónico-métricas del primero pueden resumirse de la siguiente manera: una versificación silábica, de medida fija impuesta en las trece sílabas de cada verso; la rima consonante responde al esquema del soneto, como también lo hace la distribución de los versos. En el segundo, los elementos «Milia Lastur *on the road*» y «marismas amargas del corazón» ocupan un lugar privilegiado gracias a una referencia al personaje de Milia, que como ya he advertido más arriba, instaura la subjetividad que surge de los textos de Borda a lo largo del tiempo.

vasca única. El primer texto, con claras referencias a la endecha original («manzanas», «vino tinto», «¿dónde está la piedra? ¿dónde está la fría tierra?»), establece un diálogo directo con Milia recordando las «viejas matanzas», «los gritos de las muertas», rememorando que «the witch-hunt destroyed a whole world of female practices, collective relations and systems of knowledge that had been the foundation of women's power in pre-capitalist Europe, and the condition for their resistance in the struggle against feudalism» (Federici, 2009: 103). De esta forma, el poema quiere «poner en duda lo que decía aquella elegía»: si no ¿cómo encontrará su ayuda? Teniendo en cuenta la propuesta de Judith Butler según la cual «la tarea no es saber si hay que repetir, sino cómo repetirlo» (Butler, 2007: 287), en el caso del primer poema de Borda son las normas del género literario las que se repiten con el objetivo de desplazar las reglas del género femenino normativizado. Esto es, el primer poema repite una concepción clásica de la poesía, repite una construcción absolutamente normativa, para cuestionar e intentar mudar las reglas que han permitido la repetición como dominación de una posición de sujeto vasca y lesbiana en el tiempo. Repite la norma para poner en duda la misma elegía, la articulación misma de la historia.

En cambio, el segundo poema, desde la versificación libre, muestra una alternativa: «Milia Lastur on the road», propone así un pasado que no es tal, sino un proceso abierto, algo que está en camino. Pretende desarticular la propuesta del «*double time*» como base de la construcción moderna de la nación, intentando arrojar los dos extremos de ese tiempo doble al espacio intersticial que los separa. El presente se desvanece en forma de autopista donde el pasado asume un valor de huella que disemina los significados. Es así como se comprenden «las marismas amargas del corazón», como huellas en una «autopista vacía», como marcas de una violencia sistémica naturalizada al haber sufrido «día a día agrios siglos», y calmando el dolor

gracias el rastro del «beso en los labios de la mujer». Se pierde así el valor lineal del tiempo, el dolor de los siglos se comprime en cada actualización del presente, borrando la posibilidad a una identidad sustantiva basada en la oposición de esencias y accidentes justificados en un pasado arcaico. No hay lugar ya para los imaginarios de un más allá temporal, ni para almas neolíticas, ni derechos mantenidos desde tiempos remotos, ni religiones tribales, ni nietos de Tubal. La posición de mujer lesbiana vasca de la poesía de Borda se disemina, disloca y multiplica. La versificación se aleja intencionadamente de las normas del metro y la rima, se distancia de la visión de una escritura normativa, y gracias al juego que se establece mediante el posicionamiento de las palabras y los elementos la temporalidad se articula «on the road», en constante cambio y transformación, uniando así la escritura con la concepción de un tiempo-otro.

c. Subjetividades y sus sexualidades

II

soñé con la sensación
del calor de tu piel
pero en la calle te he visto
caminar con otro, cariño
y me he ido tragándome
cruelles palabras de cólera...

(Borda, 1985: 72)

IV

de noche
me acuerdo
del mordisco suave de tus besos
y
de día
me puedo acostar con algún hombre.

algún día

¡Te amaré Milia!

(Borda, 1985: 74)

La linealidad del tiempo se rompe como necesidad de articular una posición de sujeto que ha sido «aplastada, invalidada, obligada a ocultarse y disfrazarse» (Rich, 1996: 18), una posición de sujeto que, como he advertido más arriba, no existe como realidad social dentro las coordenadas establecidas por la identidad vasca hegemónica. La poesía de Borda replantea una noción de temporalidad que repite y obliga a repetir los discursos canónicos del poder para desplazar su capacidad de sujeción y lograr proponer una posición de sujeto múltiple desde abajo: una subjetividad de mujer, lesbiana y vasca que no reproduzca la matriz falogocéntrica de la identidad casi-en-sí-mismada hegemónica vasca. Si los dos poemas anteriores (los primeros de cada serie) han establecido claramente el relato de esta subjetividad queer, a lo largo de los poemas se aprecia la elaboración de un nuevo lenguaje sexual y de amor sin reservas entre mujeres («te amaré Milia, no te avergüences», «nos tumbaremos las dos, cariño, en lecho de amor», «posará un beso en los labios de la compañera»).

Los poemas II y IV de la serie «Milia Lastur revisited» anticipan las cuestiones claves para trabajar dicho aspecto de la comunidad lesbiana de Borda. El clásico texto de Diana Fuss «*Inside/Out*» recuerda que el binomio dentro/fuera rige la dialéctica del comportamiento sexual dentro de los parámetros de una identidad metafísica, la «elección del objeto libidinal, ha dependido, hasta el momento, de la simetría estructural de estas distinciones aparentemente fundamentales y de la inevitabilidad de un orden simbólico basado en una lógica de límites, márgenes, fronteras y lindes» (Fuss, 1999: 113). La heterosexualidad obligatoria se comprende como una necesidad interna, al igual que resulta ser la comprensión de lo homosexual como abyecto donde el proceso de una interiorización negativa queda en evidencia. El «adentro» del cerco metafísico falogocentrista se hace habitable al incorporar en el mismo espacio una imagen negativa (Fuss, 1999: 117). Bajo estas condiciones, la producción lesbiana de

Itxaro Borda se ve en la necesidad de luchar un habitar fantasmático de ese espacio interior. Retomando la idea de la «obligación de repetir» se puede apreciar que los poemas II y IV reproducen una geografía de espacios interiores y exteriores al diferenciar el sueño y la vigilia, la noche y el día. Sin embargo, propongo que dicha reproducción trabaja para socavar la división en lugar de consolidarla.

Para ello, por un lado, el poema hace uso de la forma alocutiva de la segunda persona dirigida exclusivamente a un receptor femenino: «el calor de tu [fem.] piel», «el mordisco suave de tus [fem.] besos», «un día te [fem.] amaré Milia» en los espacios que he comprendido como exteriores (en los sueños y de noche). Se pretende crear así una lengua del afuera que no responde a la figuración abyecta del homosexual en el interior de la metafísica fallogocentrista. Este tratamiento deja el carácter fantasmático del interior para encarnar el habitar fronterizo, mediante una forma verbal que dirige la comunicación de una hermandad sólo de mujeres²¹⁷, tanto reflexiva como sexual y apasionada. Esta propuesta lingüística no puede comprenderse como aquella «escritura femenina» criticada por Monique Wittig por no establecerse como «metáfora naturalista del hecho político brutal de la dominación de las mujeres» (Wittig, 2006: 85). No se piensa como mujer desde las coordenadas impuestas desde el interior, no propone una esencia especular de la mujer que acaba consolidando la posición privilegiada del hombre, sino todo lo contrario. La creación de una lengua en esta «*no woman's land*»²¹⁸ hegemónico vasco al que se enfrenta Borda desnaturaliza la división del adentro y el afuera parodiando la categoría de sexo («me acuerdo del mordisco suave de tus besos y de día me puedo acostar con algún hombre»), revelando así que

²¹⁷ En todos los poemas que aparecen en el presente trabajo, siempre que se haga referencia a un posible receptor, las formas verbales adquieren el valor alocutivo femenino, y de esta manera, el poema se dirige directamente a Milia Lastur y a una hermandad de mujeres.

²¹⁸ «*No woman's land*» es utilizado por Itxaro Borda para referirse a su inexistencia, a su mutismo en un contexto que borra lo diferente, lo impuro «Puedo medir/ en las bocas muy contentas de los de alrededor/ el terreno de mi soledad/ desolada/ gigantesco no woman's land» (Borda, 1984:11).

ésta es, en palabras de Wittig «una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual [...] la categoría de sexo es la categoría que establece como “natural” la relación que está en la base de la sociedad (heterosexual), y a través de ella la mitad de la población –las mujeres– es “heterosexualizada”.» (Wittig, 2006: 26). Así pues, es precisamente la repetición de la división impuesta por la heterosexualidad obligatoria la que crea la capacidad de acción para criticar a un sistema impuesto por la lógica de la pureza y el control, que excluye a la voz del poema que se ve obligada a huir «tragándose palabras crueles de cólera».

La referencia a Milia de Lastur, implícita (como parte de la serie) o explícita («un día te amaré Milia») sumerge esta propuesta de posición de sujeto de mujer, lesbiana y vasca en coordenadas de tiempo-otro, un tiempo diseminado, un tiempo comprendido desde abajo. Una comprensión de la temporalidad que comprende que «algún día» las economías de dominación que se desprenden de los engranajes de las máquinas falocéntricas metafísicas se vendrán abajo. En este sentido, Borda parece estar de acuerdo que la estrategia de Fuss de influir «en los adentros de nuestros heredados vocabularios sexuales y los volvemos del revés, de dentro a fuera (inside out)» (Fuss, 1999: 124) y por lo tanto, ese «algún día te amaré Milia» conlleva interpretar el tiempo como lengua –como tropo– haciendo posible así, apropiarse de las concatenaciones y naturalizaciones de las dominaciones.

d. Subjetividades en la frontera

VI.

Susurré al oído de Milia Lastur,

Como si fuera una extranjera

Marinera agotada en las galernas gigantes:

This land is my land

This land is your land

From Santagrazi to Izaro Island

From Baiona to the Bilbo sand

From Amikuze to the Tuterá band

This land is made

For you and me...

Abandoné un beso

En la esquina amoratada de los labios

Milia Lastur,

Dulce de sal

This land is made

For you and me

repitiendo:

estábamos en Gernika

ya.

Era nuestro pueblo.

Era nuestra responsabilidad.

Era nuestro deseo de paz.

Era nuestra pluralidad.

A partir de ahora.

This land is made

For you and me:

Si fuera una marinera extranjera

¿Qué otra cosa podría pronunciar? *This*

land is my land too

And U2

Meanwhile take my hand.

(Borda, 2007b: 18)

Las estrategias que la poesía de Borda presenta para dismantelar la concepción de la Historia que en capítulos anteriores he visto formar desde las posiciones hegemónicas, convergen con la formación de una posición de sujeto que es capaz de crear un espacio múltiple en el que sea posible pensar alternativas de proyectos de radicalización de una democracia siempre por venir. Esta literatura no sólo afecta a la narración temporal, sino que socaba la manera de narrar el tiempo, su distorsión ideológica que da sentido al entorno social que habita, la misma forma de configurar el tiempo como tropo. Partiendo de este punto, la desnaturalización del ejercicio de dominación en forma de heterosexualidad obligatoria abre la posibilidad de ocupar el espacio (como cerco metafísico) apuntalado por las matrices antagónicas del discurso hegemónico. El poema que encabeza el presente apartado comienza a establecer las coordenadas de una nación-otra, desde una posicionalidad de sujetos múltiple e insuturable, de amalgama de subjetividades antiesencialistas. Propongo desenmarañar dicha propuesta de nación-otra volviendo de forma estratégica al concepto de hibridación (que ya he señalado se utiliza de forma poco rigurosa por la crítica para comprender *Bilbao-New York-Bilbao*) de Homi K. Bhabha y Heriberto Yépez, junto con la noción de mestizaje pensada por Gloria Anzaldúa y María Lugones. Intentaré comprender no de qué manera dichos conceptos son reformulables, traducibles, para

comprender la poesía de Borda, sino considerar cómo la poesía de Borda hace que tengamos que repensarlos.

Tal y como he hecho notar en el capítulo anterior, Bhabha piensa la hibridación como inversión estratégica de las economías de dominación como la negación y la exclusión-dominación a través de la repetición y deformación de los efectos de identidad hegemónicas (Bhabha, 2008: 159), basados, como se ha visto más arriba, en el tradicionalismo o particularismo cultural (despolitizado) y establecidas desde la producción hegemónica de discursos. Esta hibridación, precisamente, pone en jaque aquel «*happy hybrid*» capitalista que Yépez critica y que prohíbe dialécticas radicales y contradicciones cuando pretende transgredir fronteras y esencias (2001, online). De esta manera, según Bhabha, la capacidad de subversión se basa en la ambivalencia que proponen los discursos de poder en su misma base, ya que estarían constituidos sobre cierta indecibilidad que hace posible volver en su contra las condiciones discursivas de dominación, y establecerlos como soporte para una posible intervención (Bhabha, 2008: 160). Esto es, la posibilidad de desautorizar un discurso hegemónico del poder parte de la hibridación como acción reiterativa de las consecuencias de una identidad metafísica para su reorganización desde la heterogenidad de las posiciones de sujeto dominadas. María Lugones y Gloria Anzaldúa utilizan el término «mestizaje» y «mestizo» para articular cierta capacidad de acción desde ese «otro lado» heterogéneo dominado. La primera propone este concepto desde la percepción positiva de la impureza. Esto es, si tal y como ha quedado claro en la lectura de *Ziutateaz*, las dinámicas y las lógicas de disciplina, soberanía y gubernamentalidad sobre los que se sustentan los Estados oficiales interpelan a los individuos en economías de división y clasificación como ejercicio de pureza²¹⁹, el mestizaje de Lugones propone poner en duda este mismo

²¹⁹ Foucault defiende desde el principio la diseminación y clasificación de «las diferentes sexualidades» como ejercicio de control y de poder: «las técnicas de poder ejercidas sobre el sexo no han obedecido a

proceso de purificación como separación de elementos impuros «el mestizaje desafía simultáneamente el control afirmando lo impuro, el estado múltiple cortado, y también el rechazo de rechazar la fragmentación en partes puras» (Lugones, 1999: 237-238). Gloria Anzaldúa, en su definición como mestiza, niega y afirma su identidad: es consciente, al igual que Bhabha, de la ambivalencia del discurso regulador del poder; y de la misma manera que Lugones critica la pureza que se establece desde la división y clasificación de las identidades, Anzaldúa advierte que «as a *mestiza* I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races)»²²⁰ (Anzaldúa, 1999: 103-104). Una pertenencia sin pertenecer. Un cuestionamiento de colectividades culturales que pretende crear nuevas formas de comunidades.

La poesía de Itxaro Borda también se encuentra ante una encrucijada tanto biopolítica, de clase, como geopolítica. En este caso, la discriminación de la sexualidad, la falta de voz de la mujer lesbiana se piensa junto con el enmudecimiento del país vasco-francés (desde donde ella escribe), que tal y como he analizando a lo largo de la presente tesis, el posicionamiento hegemónico del nacionalismo vasco oficial localizado en el Estado español²²¹ condena a una posición de alteridad con respecto al sujeto hegemónico vasco casi-en-sí-mismado, que no deja de ser, siempre, para otro.

un principio de selección rigurosa sino, en cambio, de diseminación e implantación de sexualidades polimorfas, y que la voluntad de saber no se ha detenido ante un tabú intocable sino que se ha encarnizado – a través, sin duda, de numerosos errores – en construir una ciencia de la sexualidad» (Foucault, 2006: 13).

²²⁰ Así lo explica Anzaldúa de forma más extensa: «I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. Soy un amasamiento, I am a kneading, of unity and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings» (Anzaldúa, 1999: 103-104).

²²¹ Gabilondo lo plantea de manera similar «en su imperialismo, el sur ha limitado Euskal Herria a su lado. El sur refuerza activamente el intento de rechazar el norte al inconsciente geopolítico nacionalista; ya que así, el norte se convierte en el “otro” del sur» (Gabilondo, 2006; 269).

Hablo de una reproducción de concatenaciones e intercalaciones de ejes de dominación. De esta manera, los textos de Borda crearían una geografía alternativa donde los centros territoriales del nacionalismo hegemónico se moverían hacia los márgenes. Es así como se puede leer el poema VI de la serie «Milia Lastur on the road» que he traído al comienzo de este apartado. Un movimiento similar a la hibridación y el mestizaje se propone desde cierta geo- y biopolítica vasca de resistencia y reformulación.

Para ello, el poema nos sitúa en el mismo movimiento de repetición y diferencia; copia y variación que la canción folk «This land is your land» de Woody Guthrie ejerció sobre «God Bless America» de Irving Berlin²²². En dicho movimiento, una propuesta adulterada y exagerada del nacionalismo idílico exagerado de Berlin sufre la violencia de la visión crítica del reparto inequitativo de las riquezas y causante de la pobreza de los campos, suburbios y barrios bajos estadounidenses de Guthrie (Jackson, 2007: 21-24). El poema de Borda realiza una labor de traducción de esa violencia que Guthrie ejerce, y la piensa desde las contingencias de su propia fragmentación como sujeto vasco. En este movimiento, pensar la hibridación y el mestizaje resulta estratégico. La asunción de un punto de vista excluido de un territorio, esto es, la visión de una extranjera, sirve para reapropiarse, de forma diferente, desde unas lógicas otras, de esa misma tierra, «This is my land». «This land is made for you and me», la voz de mujer lesbiana del poema se dirige a Milia de Lastur sacando el tiempo de quicio para volver a pensar las diversas posiciones de sujetos vascos en comunidad. Articula el territorio desde el silencio de la voz enmudecida de las alteridades múltiples,

²²² El caso de la canción de Woody Guthrie resulta interesante por su conversión no sólo desde la subversión y crítica de la sociedad norteamericana a la aceptación de masas, sino por su transformación en himno patriótico: «if we compare the verses most of us are familiar with to those in the original version of “This Land,” some differences appear. In the first rendering of the song, the fourth and sixth verses address aspects of our society Guthrie finds disturbing: “Was big high wall that tried to stop me / A sign was painted said: Private Property, | But on the Back side it didn’t say nothing – | God blessed America for me // One bright sunny morning in the shadow of the steeple | By the relief office I saw my people – | As they stood hungry, I stood there wondering if | God Blessed America for me”» (Jackson, 2007: 21).

geopolíticas, biopolíticas y de clase. Como si fuera una marinera extranjera murmura: «this is my land». Reivindica una tierra desde fuera, desde la extranjería, desde las alteridades; y así establece las diferentes coordenadas geográficas (Santagrazí, Tuterá, Baiona, Bilbo, Amikuze, e Izaro). Teniendo en cuenta la ambivalencia del discurso autoritario, desautoriza la propuesta geopolítica hegemónica, la excede y propone un lugar alternativo. Igual que en la propuesta de Bhabha, pone en su contra el mismo discurso de dominación para poder intervenir. «This land is my land *too*», esta tierra *también* es de la heterogeneidad de posiciones de sujeto dominadas («nuestro pueblo, nuestra preocupación, nuestro deseo de paz, nuestra pluralidad»). Esta propuesta, sin embargo, no es sólo de resistencia, como parecerían ser las concepciones de hibridación y mestizaje que he considerado más arriba, sino de potencialidades y formulaciones positivas de la diferencia. Leyendo a Borda desde la propuesta de Espósito, se puede decir que no piensa la comunidad desde la propiedad de ciertas características, compartidas a posteriori, sino desde el don de dar de aquello que no se posee, de una justicia y una democracia siempre por venir, «abandoné un beso en la esquina amoratada de los labios de Milia de Lastur, This land is made For you and me».

e. Subjetividades hacia una nación-otra

XIV.

En los páramos se va enturbiando el

recuerdo de Milia Lastur:]

podrán decir lo que quieran,

pero no hemos dejado de apoyar

la acción a favor del pueblo,

aunque hoy estemos parados
al borde de la carretera,
la única cosa que han dejado de hacer, es
vivir.

Pues la izquierda que teníamos,
El deseo, el temblor, el beso y el labio
negado,
tomando como excusa la acción aceptable
los entierran en las fosas del olvido,
humillando en crudas risotadas

Nuestra infeliz vida.
En los páramos se va perdiendo el
recuerdo de Milia Lastur:]

Me haces daño, cariño

Cuando hablas así:

¿Acaso tuvimos opción?

No llores,

Llevamos medio siglo a la deriva

Y mira, todavía estamos aquí,

Tejiendo los hilos de la
vida

Para bordar

El lienzo de la cotidianidad.

Mírame Milia,

Mírame por favor,

contemplemos

la costa de Bizkaia:

(Borda, 2007b: 26)

Al inicio de este capítulo se ha mostrado la escritura de Borda como una voz de la frontera, la alteridad relegada a la oscuridad de un esquema de dominación de la pureza y hasta ahora he analizado las diferentes claves y estrategias donde la capacidad de acción se inscribe dentro de la práctica de significación repetitiva para excederla. Una posición heterogénea de sujeto que resulta invisible desde la posición hegemónica del nacionalismo contemporáneo. Desde esta perspectiva, la poesía que he leído hasta el momento no sólo presenta una ruptura de las normas impuestas y descomposición de los estamentos sociales que sustentan los ideales de pureza y de la esencia, sino que es capaz de comenzar a formular nuevas geografías, comunidades-otras que cuestionen los límites geopolíticos de los Estados y naciones sin estado oficiales que se presentan en un espacio antagónico, cercados de forma metafísica.

En este último texto, el XIV de la serie «Milia Lastur on the road», vuelve a hacerse evidente el sentimiento de frontera y desde ésta, la búsqueda de efectos de equivalencia de luchas de radicalización democrática. El poema deja en evidencia la insaturabilidad del espacio social y de las subjetividades que lo habitan: «Se va enturbiando el recuerdo de Milia Lastur: podrán decir lo que quieran, pero no hemos dejado de apoyar la acción a favor del pueblo». Un «ellos» que dice lo que quiere, que decide quién es parte de la lucha y quién no, se presenta como la encarnación de aquel discurso hegemónico que he analizado en los dos capítulos anteriores y que delimita – volviendo a la propuesta de Fuss– quién esta «dentro» y quién «fuera». Desde la posición de sujeto lesbiana y la perspectiva genealógica que adquiere con Milia de

Lastur, la poesía de Borda se piensa capaz de cuestionar dicha lógica. Son ellas las que no han dejado de formar parte de la acción a favor del pueblo. Con ello, sin embargo, «la única cosa que han dejado de hacer, es vivir». Formar parte de una lucha que el discurso hegemónico homogeneiza y presenta de forma monoacental, reestablece la frontera con la misma violencia y restaura las jerarquías de dominación siguiendo los mismos parámetros de pureza, expulsándolas (a la voz del poema y a Milia) de su representabilidad: «tomando como excusa la acción aceptable, las entierran en las fosas del olvido».

El poema realiza una crítica de la identidad vasca tal como la he rastreado constantemente formándose durante la modernidad, no para negarla, sino para proponer otra comunidad desde la exclusión de su posición, esto es, una multiplicidad de posiciones de sujetos vascos que sufren dicha dominación, que resulta ser la dominación de la geopolítica oficial contemporánea. Deja en evidencia los fundamentos de la concepción moderna de la nación que divide y aparta, que niega la diferencia si no es para incorporarla en estructuras de control. Ya sean estructuras policiales, como en el *plan ZEN*, como articulaciones de esencialismos estratégicos de lucha popular, como en caso de Oteiza, la poesía de Borda deja ver la perpetuación y naturalización de un sistema donde se clasifica lo aceptable y lo inaceptable, lo conveniente y la enfermedad, lo correcto y la aberración. La poesía de Itxaro Borda muestra, antes que nada, que también una nación sin Estado que proponga crearse a imagen y semejanza de los Estado-nación, esto es, una propuesta nacionalista desde la modernidad, basada en la propiedad y el cercamiento metafísico de las identidades, implica ejercer las mismas violencias de dominación, clasificación y división. A pesar de ello, la poesía Borda no deja de enunciarse como vasca, una posición vasca que debe pensarse bajo tachadura, esto es, una propuesta para una nación-otra. Para ello

cuestiona toda una genealogía en la que el sujeto hegemónico vasco se ha pensado casi-en-sí-mismado y desde una frontera, no de resistencia, sino de producción de diferencias y de múltiples posiciones de sujeto que establece su capacidad de acción.

f. Novela negra y *road movie*: la explosión de posiciones de sujeto

A lo largo de la extensa obra narrativa de Itxaro Borda es posible reconocer la misma producción literaria de ese espacio social abierto que he advertido en la poesía, donde las diferentes posiciones dominadas de sujeto buscan y encuentran efectos de equivalencia de cada una de sus luchas democráticas radicales. Entre todas esas piezas literarias creo que la pentalogía de novela negra protagonizada por Amaia Ezpeldoi, escrita entre 1994 y 2012, requiere una especial atención, sobre todo si se realiza una aproximación desde los fundamentos que acabo de establecer en la lectura de su poesía. Quiero proponer que *Bakean ützi arte* (1994), *Bizi nizano munduan* (1996), *Amorezko pena baino* (1996b), *Jalgi Hadi plazara* (2007) y *Boga Boga* (2012)²²³ sitúan en un mismo paradigma la posibilidad de formular una nación-otra de radicalización democrática y el cuestionamiento de una concepción genérica de la literatura, cruzada y saturada, al mismo tiempo, de la misma organización ideológica de lo social que la poesía que acabo de analizar hace estallar. Las cinco novelas establecen una relación de constante tensión y apropiación con dos géneros de la literatura y cine popular como son la novela negra y la *road movie*²²⁴. Estos movimientos de tensión y apropiación literaria sólo pueden hacerse inteligibles desde el desmantelamiento de los discursos

²²³ En su traducción al castellano, los títulos podrían pensarse de la siguiente manera: *Hasta que nos dejen en paz*, *Mientras viva en el mundo*, *Más que penas de amores*, *Sal a la calle*, y *Boga boga*. En ellas confluyen referencias a canciones populares punk y tradicionales, a Bernardo Etxepare y a Hertzainak, entre otros.

²²⁴ Propongo así que ya desde el principio, desde sus títulos y sus marcos de acción, géneros musicales, literarios y cinematográficos comienzan ya a sobrepasar sus propios límites y ocupar los espacios ajenos.

hegemónicos de la identidad vasca. La concepción estratégica de la literatura se puede apreciar desde el mismo paratexto, donde la constante presencia de la carretera en las portadas y mediante la alusión obligatoria a la «detective más famosa de Iparralde» (parte francesa del País Vasco) hace converger y agitar coordenadas geopolíticas, de género, sexualidades y clases sociales.

Si Stuart Hall en su «Notas sobre la deconstrucción de “lo popular”» advierte que

la transformación es la clave del largo y prolongado proceso de «moralización» de las clases laborales, «desmoralización» de los pobres y «reeducación» del pueblo. En sentido «puro», la cultura popular no consiste en las tradiciones populares de resistencia a estos procesos, ni en las formas que se les sobreponen. Es el terreno sobre el que se elaboran las transformaciones. (Hall, 1984: 94),

es en este sentido que los textos de Borda se mueven desde el principio en dirección opuesta. Esto es, si la cultura popular es un espacio en el que las mutaciones del espacio social tienen lugar, la transformación no sólo puede realizarse en la dirección de la desmoralización y la reeducación, sino también hacia la apropiación y reformulación de las propuestas más reaccionarias. Hall sigue «el doble movimiento de contención y resistencia [...] está inevitablemente dentro de ella» (94). A este respecto, los análisis de las novelas negras, tanto para defenderlas como para mostrar su desacuerdo, siempre recuerdan, tal y como se hace en *Historia de la novela policíaca* de Hoveyda que dicha literatura «adormece por lo visto al público, substrayéndolo de su época ¡Algunos llegan incluso a culparla de la falta de politización de la juventud actual! La acusan de ser una literatura de “diversión” y no sé cuántas cosas más» (Hoveyda, 1967: 216-217). Joan Ramon Resina habla de la novela policíaca como aquella forma literaria consecuencia

de la desacralización, que establece una narrativa formularia donde se refleja la vida moderna, y que desde la crítica de la ideología burguesa ha visto señalada su función apaciguadora partiendo de su esquematismo reiterado (Resina, 1997: 12-19), «las novelas de esta categoría promueven la visión de un ambiente social armónico (que el crimen perturba y el detective restablece)» (Resina, 1997: 20). Este mismo autor diferencia el género policíaco como «producto ideológico» caracterizado como literatura de evasión y promotora de conformismo; y como «aparato ideológico» que despliega junto con la ideología hegemónica, una función represiva, al enlazar la ley y la opinión pública que deriva finalmente en el Estado (Resina, 1997: 38). La *road movie* por su parte, tiene un claro potencial para crear el imaginario nacional. Steven Cohan e Ina R. Hark como coordinadores del libro *The Road Movie Book*, recuerdan en su introducción que estas películas han funcionado repetidamente para instaurar dos mitos opuestos de los EE.UU.: el del individualismo, por un lado, y el de la cultura nacional, por otro; como una pesadilla distópica, y también como cierta fantasía utópica de homogeneidad (Cohan, Hark, 1997: 3). Shari Roberts, al relacionar el *western* con la *road movie*, recuerda que ambos relatos plantean una identidad nacional estadounidense que parte de una masculinidad inherente (Roberts, 1997: 45). La pentalogía de Borda, por lo tanto, no sólo dialoga con, sino que muestra de forma dialógica, los preceptos ideológicos de dichos género, transportándolos al entorno geopolítico vasco que he señalado se autonomiza por su literatura de forma particular.

En otras palabras, las novelas de Itxaro Borda tienen la necesidad de de-generar los géneros de la *road movie* y la novela negra si esperan asumir una posición estratégica. A este respecto, el análisis que Derrida hace sobre la «ley del género» parte de la posición según la cual un texto no puede dejar de pertenecer a cierto género, sea a uno o a muchos, ya que no existiría texto sin género. Y en el caso de que los géneros se

mezclaran, siempre dejarían en evidencia la obligación de admitir que dicha combinación debería confirmar que estamos hablando de la mezcla de la pureza esencial de su identidad. La ley de la «ley del género», sin embargo, sería un principio de contaminación, una ley de la impureza, de participación sin pertenencia. Sería, según Derrida, la locura de la ley²²⁵ (1980: 56-81). Es esta misma locura la que Gilles Deleuze relaciona con la salud como literatura, devolviéndome al capítulo teórico en el que pensaba la literatura como devenir: la locura de los géneros como salud literaria. En la que «no se deviene Hombre, en tanto que el hombre se presenta como una forma de expresión dominante que pretende imponerse a cualquier materia, mientras que una mujer [...] [contiene] siempre un componente de fuga que se sustrae de su propia formalización.» (Deleuze, 2009: 11). Así pues, será el devenir mujer, el devenir lesbiana tanto de la posición de sujeto que articula, como de la literatura misma que debe cuestionar las leyes de los géneros, la que logrará degenerar la pureza, la construcción impositiva de la ley del género, de la nación, de la modernidad. Otra vez se hace evidente la necesidad de participar sin pertenecer, esta vez, a los géneros literarios y sus leyes para poder construir el espacio para que aquella subjetividad heterogénea dominada que ha dejado ver la poesía pueda también participar sin pertenecer en las economías geopolíticas y sociales de los Estados nación. Es esto, precisamente lo que hace comprender la salud como literatura en cuanto que consigue inventar ese «pueblo que falta» que he mencionado en el apartado teórico:

²²⁵ Así afirma Derrida: «If a genre is what it is, or if it is supposed to be what it is destined to be by virtue of its *telos*, “the genres are not to be mixed”; one should not mix genres, one owes to oneself not to get mixed up in mixing genres. Or, more rigorously: genres should not intermix. And if it should happen that they do intermix, by accident or through transgression, by mistake or through a lapse, then this should confirm, since, after all, we are speaking of “mixing”, the essential purity of their identity. This purity belongs to the typical axiom: it is a law of genre, whether or not the law is, as one feels justified in saying, “natural”» (Derrida, 1980: 57).

El delirio es una enfermedad, la enfermedad por antonomasia, cada vez que se erige una raza supuestamente pura y dominante. Pero es el modelo de salud cuando invoca esa raza bastarda oprimida que se agita sin cesar bajo las dominaciones, que se resiste a todo lo que la aplasta o la aprisiona y se perfila en la literatura como proceso (Deleuze, 2009: 16).

Coordenadas literarias e ideológicas como poesía, novela negra, *road movie*, posiciones de sujeto lesbiana, vasca, de clase obrera convergen en un mismo relato de resistencias y potencialidades que atraviesan la pentalogía de Itxaro Borda.

g. Respuesta desde la degeneración de los géneros

La degeneración de géneros como forma de resistencia y producción que puede conseguir inventar ese pueblo que falta comienza así a hacerse visible. El movimiento para adoptar el punto de vista operativo que mira desde abajo, de las habitantes de la frontera, comienza socavando, antes que nada, las posiciones fijas que los discursos hegemónicos imponen y establecen como naturales. La posición heterogénea que ocupa la protagonista Amaia Ezpeldoi y sus cohabitantes de la frontera como pluralidades móviles no ofrecen ninguna garantía trascendental y no permiten que haya ninguna clase de esencialismo. Ese «constant state of transition» (Anzaldúa, 1999: 12) se adopta primero representando el proceso mismo de las economías de dominación. A través de lo que he denominado «degeneración de los géneros», las novelas de Borda consiguen abandonar la posición de simple observadora y adquieren la capacidad de articular cierta subjetividad múltiple en comunidad, y en proceso: una nación-otra.

Al mismo tiempo que el discurso muestra la brutalidad que supone el proceso de construcción del sujeto hegemónico, Amaia Ezpeldoi se denomina a sí misma «detective-rural»: «no soy una detective de oficio: no tengo amigos en la policía, sino todo lo contrario» (Borda, 1996b: 86). En su repetición se rompe con la primera ley del género: la detective no es más la figura que restaura el orden social, al mismo tiempo que se copia, se cuestiona la narrativa formulada de función apaciguadora que promueve la visión de un ambiente social armónico. Se desplaza la función del aparato ideológico que reproduce el pensamiento hegemónico, y que enlaza ley y opinión pública. Es más, el Estado se presenta como espacio de formación de la violencia,

la violencia era siempre la última salida del Estado de sus ciegos seguidores, el Estado era quien precisamente cerraba las opciones cuando alguien no las aceptaba. [...] - no te parece vergonzoso ser minoría. - ¿Has sido alguna vez mayoría? - No, hasta ahora no. (Borda, 1994: 68)

El objetivo de Ezpeldoi no es convertirse en mayoría, sino asumir la perspectiva operativa de los dominados, y pensarlos en coalición desde sus efectos de equivalencia. Esta coalición sitúa a la protagonista desde su apropiación de la cultura popular del género policíaco en un ámbito global: «¿cuándo iba a poder compartir una cerveza con el detective navajo Jim Chee en algún hostel de Arizona o Colorado?» (1996, 18); «Había engullido muchos telefilmes americanos. Mis heroínas eran Scully, Lili Rush y Samantha Spade» (2012: online). Esta apropiación vuelve a situar a la autora en la intersección de dominaciones como la racial o la de género.

Pero ¿cómo organizar dicha política de coalición sin repetir la razón moderna occidental? ¿Cómo dejar de reproducir las lógicas de dominación? Para ello, el género

debe volver a degenerarse: en este caso, es aquella racionalidad analítica que las novelas policíacas conceden a los protagonistas masculinos, reproductora de la posición de las matrices jerárquicas, donde «el Ser es el bien, lo masculino, lo recto, lo uno, es decir, lo que es divino» (Wittig, 2006: 56), posición asignada por el Estado y por la creencia metafísica en la transparencia del lenguaje científico, la que debe ponerse en cuestión. La protagonista se encuentra ante la necesidad de encontrar nuevas formas de (ir)racionalidad con las que poder construir nuevos marcos mentales para dar otro sentido a la forma en que funciona la sociedad. Amaia Ezpeldoi consigue a través de sueños o visiones lo que Mignolo a denominado «razón subalterna» que «es lo que emerge como respuesta ante la necesidad de repensar y reconceptualizar las historias que han sido contadas» (Mignolo, 2003: 165). Es así como, mediante un movimiento similar al que he señalado en el movimiento de recuperación y diálogo con la figura de Milia de Lastur representado en la poesía, los tiempos, espacios y sufrimientos se superponen y se ponen en movimiento,

Estuve mirando a la mujer: - ¿Quién eres? - Túmbate... - me mando la mujer amorosamente, y así, mi cuerpo se levantó del suelo. En lugar de los brazos tenía alas negras y blancas [...] Volé de noche en noche, de siglo en siglo [...] y me acerqué a los gritos de dolor que escuche desde lejos [...] los tiempos y los lugares estaban fundidos entre sí (Borda, 1996b: 110-121).

Una narración de desplazamientos me lleva a la degeneración, en este caso, de la *road movie*. Estoy de acuerdo con Iratxe Retolaza con que el camino de Ezpeldoi establece

un viaje²²⁶ desde los márgenes al centro del poder hegemónico (Retolaza, 2010: 127). El efecto resultante es la crítica al imaginario establecido de la nación vasca desde la misma frontera. Se puede decir que durante esta *road movie* no se establece el imaginario de la nación, sino que se da voz a las diferentes posiciones dominadas de sujeto que habitan el espacio que recorre. Consigue asumir el punto de vista operativo de los atravesados del que habla Gloria Anzaldúa (1999: 25). Una de ellas, de las atravesadas, hablará así, apartada de la sociedad francesa patriarcal y repudiada a la indigencia dice: «Mira... han pasado diez años desde que murió mi marido, desde que no he podido hablar con nadie... hasta hoy se me había olvidado como era mi voz... no sé hablar francés...» (Borda, 1996: 44). Es aquí cuando la protagonista se encuentra esta voz de mujer ininteligible (también para Ezpeldoi, y para el lector), donde la cierta subalternidad vasca trepa a la superficie textual para volver a desaparecer. La degeneración de la *road movie* como desmantelamiento de los límites e imaginarios nacionales deja en evidencia que a pesar de sus silencios –de que nadie escuche– posiciones subalternas de sujeto recorren en silencio la geografía que el viaje literario en coche de Ezpeldoi autonomiza como zona de radicalización democrática.

Una nación-otra, bajo tachadura, como estado constante de transición, va más allá de la posición de sujeto lesbiana, aunque ésta hace posible que las demás posiciones dominadas se hagan visibles. Es la posición de cuestionamiento que la narradora asume respecto a construcción de sexo-género-sexualidad hegemónicas –«el tacto del cuerpo masculino suavizado me hizo estremecer y cuando me acerque a los pechos siliconados, el brusco impacto del deseo me hizo saltar. Ella sonreía, segura de aquel efecto: - ¿bonitas verdad?» (Borda, 2007: 103)– la que hace posible que las diferentes subjetividades subalternas sean visibles y que la *road movie* desmantele el imaginario

²²⁶ Retolaza afirma que «Se sitúa en una localización concreta de Euskal Herria, dibujando un viaje realizado desde los márgenes hacia el centro, lo que también acaba siendo un viaje desde el mundo de los trabajadores del campo hacia la ciudad» (Retolaza, 2010: 127).

de la nación que debería «como género» repetir y reconstruir. Un cuestionamiento que en la última novela la lleva a presentar las violencias del estado, las del GAL, las de ETA, las de Iparretarrak en toda su crudeza²²⁷, «nos perdíamos en aquellos ochenta: las bombas de Iparretarrak, los metódicos tiroteos del GAL, las órdenes de busca y captura, los atentados de ETA, los encarcelamientos. Bayona era Beirut en las oraciones de los presentadores. No había espacio para el amor. Entre las mujeres todavía menos» (2012: online). La novela de 2007 tiene como última parada de la *road movie* Bilbao, donde la figura de los representantes de Euskaltzaindia hace las veces de discurso del nacionalismo hegemónico vasco, normalizador y normativizador. Un discurso paródico saca a la superficie el cinismo del dicho discurso hegemónico y el carácter que asume de informante nativo que he señalado hasta ahora, aquel que hace que no sea para sí mismo, sino para otro: «¡Él sí que es un sabio de verdad! nunca ha escrito una oración en euskera; siempre ha trabajado en francés sobre el euskera. [...] en algún diario nacionalista declaró que escribir en euskera era como dar suero a los cerdos» (Borda, 2007: 45). Estos discursos hegemónicos de hecho son para los Estados-nación, y, al mismo tiempo, desencadenan una concatenación de dominaciones que las novelas de Borda hacen visibles. La domesticación estatal de la posición hegemónica del sujeto vasco se hace evidente. La repetición paródica de los géneros literarios y la crítica del discurso hegemónico tiene como resultado la construcción móvil de las diferentes subjetividades que se establecen en constante relación en el espacio autonomizado de la nación-otra. En otras palabras, la estrategia que hemos denominado de «degeneración de los géneros» descarta la ética de la alteridad como política de identidad, no se asume la posición lesbiana como identidad para crear su propio discurso, sino que la articula en

²²⁷ Los silencios y naturalizaciones de Uribe estallan en la literatura de Borda. La imposibilidad que *Bilbao-New York-Bilbao* presentaba de asumir el punto de vista operativo desde abajo es el carácter fundamental de la formación de la literatura de Borda. Y desde ese punto de vista se desvelan todas las violencias.

el mismo devenir de la insuturabilidad del espacio social. Al igual que el lesbianismo materialista que reivindica Monique Wittig, lo que consiguen los textos que estamos analizando es criticar la heterosexualidad como régimen político que se basa en la construcción de alteridades dominadas²²⁸ (Wittig, 2006: 15), planteando una relación directa entre la heteronormatividad y el construcción gopolítica, de clase y racial entre otras, del sujeto hegemónico occidental. En este contexto, el cuerpo, la sexualidad y la lengua establecen un nexo estratégico dentro de la apropiación de la novela negra y la *road movie*.

Las variedades de euskera que se utilizan en los diferentes textos es la herramienta principal para pensar la apertura de su posición de sujeto lesbiana e inscribirla en un constante proceso. Cada novela está escrita en una variación lingüística particular diferente que, como he mencionado arriba, acompaña al viaje desde los márgenes hacia el centro hegemónico. Un viaje de novela en novela que realiza el camino desde una lengua hermética hasta la estandarizada, y, cada vez, este dialecto es criticado por su impureza: «- no tengo otro sueño que una vida normal y una lengua fácil [...] - ¿tú? ¡Eres lesbiana y de Iparralde! nunca conseguirás realizar ese sueño [...] ¿De veras quiere ser salvada? - No, en realidad no» (Borda, 2007: 202). Ezpeldoi contesta aquel sentimiento de felicidad que gracias a la propuesta de Ahmed he descubierto en los textos de Michelena y Uribe, relacionada con los ideales nacionales establecidos por los Estados-nación y trabajando como una tecnología de sujeción. La lengua que utiliza, que cambia constantemente, y que resulta inclasificable, es la que consigue establecer un pueblo que falta en devenir, «el corazón decía: sal a la calle,

²²⁸ Wittig lo explica de la siguiente manera: «describo la heterosexualidad no como una institución sino como un régimen político que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres. [...] Debemos entender que este conflicto no tiene nada de eterno, y que para superarlo debemos destruir política, filosófica y simbólicamente las categorías “hombres” y “mujeres”» (Wittig, 2006: 15).

euskera, lesbiana, euskera, lesbiana, eusleskarabianakaralesbeusbianaka» (Borda, 2007: 218).

La degeneración de los géneros está, por lo tanto, unida a la lengua y a la posición de mujer, lesbiana, de clase obrera, vasca, que deviene; a la degeneración de su normativización, estandarización, universalización. La misma Itxaro Borda recuerda que el euskera del País vasco francés se ha lavado tanto de palabras «sucias y obscenas» en los últimos cien años, que describe como necesidad el desafío de buscar y renovar el vocabulario relacionado con el cuerpo (Erostarbe, 2007: online). El cuerpo silenciado se convierte así en punto de intersección para la reivindicación y formación de la coalición de posiciones de sujeto dominadas:

Los labios en los labios. Los senos contra los senos. Las piernas y los brazos entrelazados. Un solo cuerpo. [...] Cuando me encontré debajo del agua, [...] Se me caía a pedazos el escudo que estaba en yo y el mundo. [...] nos alargamos con los besos. Las lenguas se relajaron. Cuando estaba en los brazos de Carmen me olvidaba de todo. La soledad padecida, las miradas humillantes de los compañeros, la forma indefinida de mi cuerpo (Borda, 2007: 149-150)

La representación del cuerpo, hacer hablar al cuerpo, se piensa así como cartografía de una geografía atravesada por la geopolítica, la heteronormatividad, las lenguas silenciadas, las diferentes economías de rechazo y clasificación, habitada por una multiplicidad de posiciones de sujeto dominadas. La participación sin pertenencia en la novela negra y en la *road movie* que la degeneración de los géneros representa se encarna también en los cuerpos, su contacto atravesado por la búsqueda de aquella nación-otra que falta.

h. De-generaciones por una nación-otra

Amaia Ezpeldoi, la detective rural, se encuentra ante una encrucijada, tanto biopolítica, de clase, como geopolítica. Por un lado, nos topamos con la discriminación de la sexualidad. Una identidad lesbiana hecha explícita durante la narración:

sentía la dulce humedad de los labios de Gaxu, las manos se cruzaban en lugares prohibidos y la piel se unía a la piel, se alejaba, para unirse otra vez, como en una unidad sudorosa inseparable (Borda, 1996b: 81),

pero invisible en la sociedad. Las palabras de Adrienne Rich sobre la posición de sujeto que se aplasta e invalida mencionadas más arriba adquieren aquí una significación más compleja y exceden los límites de la sexualidad. En la siguiente cita, se deja ver la pluriacentualidad de la literatura en la que coordinadas como las del género, la clase social, el estatus político, la religión oficial, de la comunidad, convergen:

Sabía que en Baiona no tenía ni una partícula de existencia, no era visible porque todo el mundo vigilaba sin pedir perdón [...] según las costumbres aceptadas de la sociedad (vasca) tenían la casa construida, una piscina y aparcamiento para dos coches, estaban casados por la iglesia y tenían dos o tres críos gordos bautizados fervorosamente, los maridos estaban con sus mujeres y viceversa, a pesar de las excepciones. [...] A veces, me cruzaba con miradas extrañadas, que se preguntaban qué es eso, como si fuera una aberración genética, ni hombre-ni mujer, esto es, una no-persona (Borda, 2007: 213).

Aquel ejercicio de hibridación y mestizaje del sujeto hegemónico vasco se lleva a cabo, en este caso, desde una heterogeneidad que se multiplica en todavía más diversas posiciones dominadas de sujeto logrando que dicha invisibilidad sea situada, a los ojos del lector, en el centro radicalmente más visible. A partir de una visión desde abajo, la agencia es asumida por una no-persona, una posición de sujeto ininteligible para el discurso dominante que da sentido, define y representa de forma inteligible la forma en que funciona la sociedad. En otras palabras, las novelas de Borda se presentan en forma de narración que desnaturaliza los límites ideológicos de la identidad hegemónica vasca, evidenciando el artificio de su construcción y que revela las economías de dominación sobre los que se sustenta y las subjetividades dominadas que produce.

Mediante la presentación misma de los casos que la detective tiene que investigar, las narraciones sobre aquellas identidades nacionales cerradas en sí mismas y sus territorios estallan de forma literal. Por un lado, hace de aquel mundo rural que he señalado no sólo idealizado, sino también apropiado por la multiplicidad de aparatos nacionalistas como las novelas tradicionales del XIX (donde se modelaba la figura del buen vasco, seguidora de la doctrina cristiana sabiniana dentro del esquema del nacionalismo decimonónico) una geografía bombardeada en las pruebas militares del ejército estadounidense (Borda, 1996b), o un lugar para la construcción de gasoductos de empresas multinacionales (Borda, 1994). Y por el otro, recorre de forma fantasmática geografías olvidadas, territorios que no responden a la construcción estereotípica de la geografía vasca, reflejando así la narración ambivalente que el conocimiento oficial establece en la construcción de posicionalidades y oposicionalidades.

Entonces pensaba que el territorio me era tan extraño como el calor. Realmente, estas tierras áridas aparecían contadas veces en los coloridos libros dedicados a nuestro pueblo. Casi todos ellos sólo trataban de la verde región situada en la parte superior de la línea ficticia Gasteiz-SantaGrazi, como si la parte inferior de aquella no fuera Euskal Herria (Borda, 1996b: 45).

Las estrategias metafóricas y metonímicas, de desplazamiento y de sobredeterminación, que los discursos hegemónicos imponen, se desvelan debido a que estos no pueden contener la violencia (económica, simbólica, epistémica) que las representaciones de Borda traen a la luz sobre esos mismos territorios. La detective Amaia Ezpeldoi ocupa y recorre los mismos espacios desideologizados desde la novela tradicional del XIX hasta *Bilbao-New York-Bilbao* para mostrar su incontenible exceso. Esta articulación estratégica del *topos* tradicional y estereotipado de la nación vasca pone en duda cierta ontología de la Europa de los Estados-nación. Pone en duda la axiomática que une «indissociably the ontological value of present-being [on] to its situation, to the stable and presentable determination of a locality, the topos of territory, native soil, city, body in general» (Derrida, 2006: 103). Muestra ese reverso estratégico que desautoriza los procesos de dominación de la construcción geopolítica europea tanto de los Estados-nación, como de las naciones que se proponen a su imagen y semejanza.

También la geografía, la inerte superficie terrestre, se vincula así con la geopolítica al ser invadida por militares, explotada por multinacionales o representada por discursos oficiales. El ejercicio de desnaturalización que las novelas de Borda llevan a cabo trabaja en el dismantelamiento del enmudecimiento que sufre la multiplicidad de

posiciones de sujetos vascos que habitan el Estado-nación francés, desde donde ella no debería poder articular un discurso propio.

Los textos elaboran un punto de vista operativo en el que aquella visión desde abajo a la que he hecho referencia en el apartado teórico se procura llevar siempre un poco más abajo. Es así como podemos comprender que Ezpeldoi resulta ser extranjera también en ese País Vasco-francés que las lógicas imperialistas del País Vasco-español relegan a ocupar una posición de alteridad con respecto a su propio eje de dominación, «no tenía un pueblo y una identidad establecida: para algunos mi euskera era “español”, para otros era manexina» (Borda, 1996: 28). Solamente desde este punto de vista la organización geopolítica hegemónica que silencia puede ser mostrada en su imagen más violenta y vulnerada, y únicamente ese espacio de violencias múltiples puede hacer visible la heterogeneidad de posiciones de sujetos dominados con potencial para una coalición²²⁹ de proyectos de democracias radicales por venir. Ya advierte Wittig (2006: 15, 26, 33) que el relato de la opresión de la clase obrera enlaza con la desnaturalización de la construcción política de la heterosexualidad y la obligación cultural que aquel impone:

Los obreros de Bidegain S.A. se protegían entre las paredes grises de la fábrica que con su propio sudor habían inflado de dinero hasta la saciedad, [...]. Casi todos habían agotado su juventud allí, bajo una dirección tiránica. [...] el ejército

²²⁹ En esta concepción de coalición se cruzan, por ejemplo, las propuestas de Butler, y Laclau y Mouffe. La idea de la hegemonía de las diversas luchas de radicalización democrática concuerda en muchos aspectos con la siguiente propuesta de Butler: «Sigo albergando la esperanza de que las minorías sexuales formen una coalición que trascienda las categorías simples de la identidad [...] Así, una coalición abierta creará identidades que alternadamente se instauren y se abandonen en función de los objetivos del momento; se tratará de un conjunto abierto que permita múltiples coincidencias y discrepancias sin obediencia a un *telos* normativo de definición cerrada» (Butler, 2009: 32-70).

educaba al hombre como hombre; el matrimonio y los embarazos a la mujer como mujer, y el trabajo a la gente como gente (Borda, 1996: 14).

La repetición consciente y crítica del artificio que supone la narración sexo-género-sexualidad propone, al mismo tiempo, la articulación irónica de la identidad vasca establecida desde el discurso hegemónico vasco, encarnado en Euskaltzaindia (la Real Academia de la Lengua Vasca), institución para la normalización y normativización, «- has dicho que tú eras su hijo? Si todos los académicos de Iparralde son curas, ¿cómo es eso posible? - Los caminos del señor no son fáciles de comprender» (Borda, 2007: 12). Y también el lector se encuentra con la convergencia en un mismo cuerpo de diferentes posiciones de sujeto, dominadas y dominantes, que habitan un espacio social abierto, cuando la protagonista, detective rural lesbiana, se encuentra con la capitana, también lesbiana, del cuerpo de policía de Baiona «- [...] ésta es la capitán Nolwen Kergelen [...] - ¿Pero...? - Amaia [...] olvídate de tus fantasmas rebeldes de tu juventud - Pero si es policía» (Borda, 2012: online). Mirando desde abajo, los cuerpos son habitados por, y se encuentran con, posiciones de sujetos que están en tensión y entran en conflicto perturbando los diferentes frentes de dominación monoacentuales que construyen las identidades oficiales establecidas en la Europa de los Estados-nación. La naturalización de dicho esquema geopolítico es puesta en duda y la subjetividad hegemónica que deriva de éste es socavada desde la convergencia de una multiplicidad de frentes, trayendo a la superficie el silenciamiento de los habitantes de la frontera. Sin embargo, a diferencia de Anzaldúa no se sostendrá que no tiene un país propio, sino que, como señala Gabilondo, la hibridación de Borda logra dar voz al mutismo, situándola en una mapa global, no hegemónico, pero con nación (Gabilondo, 2006: 258, 271), parte de una comunidad. Es en este punto donde la capacidad de

producción estratégica de las diferencias comprendidas de forma positiva tiene lugar. No es solamente la negación híbrida de los discursos dominantes la que es posible encontrar en la obra de Borda, sino la productividad de la repetición y su potencial emancipador. La creación de ese nuevo espacio se hace visible en la propia utilización de la lengua que se lleva a cabo en la siguiente cita:

me atrapé el conmovedor sentimiento de la comunidad lingüística y ahogada por la cálida ilusión de que aquella *Euskadi Askatu* [Euskadi libre, según la lengua estandarizada] del mañana también podría ser mínimamente *Eüskadi Askatürik* [apropiación ortográfica de Euskadi libre] llegué a mi despacho en Maule (Borda,1994: 36).

La primera «Euskadi libre» escrita siguiendo las normas de la lengua estandarizada es apropiada desde la ortografía, transportándola a la frontera, al territorio alterizado por un discurso hegemónico ya casi en-sí-mismado. Desde allí, es posible pensar una *Eüskadi*-otra, un espacio geopolítico autonomizado donde las diferentes luchas de radicalización democrática converjan en sus efectos de equivalencia.

i. Conclusiones sobre el carácter atético de la literatura de Itxaro Borda

El pensamiento que María Lugones elabora en su artículo «Pureza, impureza y separación» resulta ilustrador para comprender mi aproximación a estos textos de Itxaro Borda. El corpus textual hegemónico analizado hasta ahora ha reducido «la multiplicidad en unidad a través de la abstracción, la categorización, desde la

perspectiva de una posición privilegiada» (Lugones, 1999: 242). Comenzando con los textos de los apologistas clientelistas de la temprana modernidad, pasando por el discurso araniano, siguiendo con los planteamientos de Oteiza, el discurso disciplinario del *plan ZEN*, o la novela pos-posmoderna de Uribe, lo vascongado, lo vizcaíno, el alma vasca, las peculiaridades del terrorista en potencia o su amabilidad tolerante, han realizado un ejercicio de abstracción que singularizaba cierta multiplicidad adjudicándole características particulares desde posiciones privilegiadas que he intentado historizar en cada caso a lo largo de la presente investigación. La literatura de Itxaro Borda hace frente a dicha coerción de las imposiciones definitorias que se realiza desde las posiciones hegemónicas, proponiendo una subjetividad múltiple, «algo complejo que está en proceso, y que por lo tanto no puede ser realmente dividido-separado, como para referirme a lo que está fragmentado» (Lugones, 1999: 249). Hace posible dejar de comprender el individuo como unidad dividida-separada que en su acumulación se unen en comunidades divididas-separadas rompiendo con la contradicción a la que apunta Espósito y a la que he hecho referencia más arriba, esto es, la comunidad identificada con su opuesto más evidente: la identidad única, la propiedad de caracteres particulares. De esta manera, mediante la apertura del espacio social y la representación de una coalición de las insuturables posiciones de sujeto dominadas que habitan geografías y cuerpos en un espacio autonomizado de forma literaria, hace que aquella «hegemonía» de proyectos de radicalización democrática que he adelantado en el capítulo teórico comience a ser imaginable. En otras palabras, se puede decir que, volviendo a la propuesta de Lugones, Borda hace uso del «arte de cortar»²³⁰ «como práctica de la resistencia en la transformación de las opresiones como engranadas»

²³⁰ El «arte de cortar», propuesto por María Lugones como práctica resistente a la lógica de control y pureza, se basa entre otros en la «experimentación bi- y multilingüe; cambiar de código; confundir las categorías; caricaturizarnos en tanto sujetos que estamos en los mundos de nuestros opresores de manera que les inoculemos ambigüedad; timar y embaucar [...]» (Lugones, 1999: 263).

(Lugones, 1999: 262). Aquel engranaje de opresiones que se puede identificar con las explicaciones de Butler, Deleuze y Derrida propuestas en el planteamiento teórico, sobre las normas que rigen la identidad inteligible y que hemos visto operar a través de la repetición, es excedido en su apropiación. La literatura de Borda interpela al individuo de forma que adquiere una capacidad de acción capaz de variar esa repetición de coordenadas de sujeto hegemónicas en el corazón de la práctica de significación repetitiva.

Esta literatura, en su carácter atético, consigue enunciar de manera efectiva formas de resistencia respecto a los diferentes discursos del poder desde la escritura poética, y la reescritura de géneros literarios y cinematográficos populares como son la novela negra y la *road movie*. No son sólo formas de resistencia, sino de producción. La literatura se propone como terreno para apropiarse del movimiento de la significación repetitiva y autonomizar un espacio en el que se pueda pensar una coalición de posiciones de sujetos dominados. Se trata de una apuesta estratégica de mutación de las condiciones ideológicas desde aquella razón subalterna que parte de mirar desde abajo, y consigue proponer una comunidad-otra dentro unas coordenadas geopolíticas concretas donde las diferentes subjetividades atravesadas, dominadas, puedan articular su diferencia como comunidad de forma afirmativa en el mismo devenir. La subversión del cuerpo, de las sexualidades, y del género se presenta como punto nodal para poner en duda las identidades establecidas y construir esa coalición de nuevas subjetividades. Propongo reformular las palabras que se usaron en la campaña publicitaria de la *road movie Easy Rider* (Roberts, 1997: 51), confiando que en este contexto adquiriera nuevas significaciones: «Una mujer salió en busca de *Euskal Herria* y no la pudo encontrar en ningún lado». El pueblo que falta, una *Eüskal Herria* que no existe, es el que Itxaro Borda consigue escribir partiendo de una participación sin pertenecer, en la que la

posición de sujeto lesbiana de sus textos desmantela la construcción del Estado-nación/nación-estatal y propone cierta comprensión de la comunidad que no se basa en su cercamiento metafísico. Una literatura atética similar a aquella *communitas* que piensa Espósito (2007: 29-32), en la que el sujeto no precede a la comunidad, sino que éste, siempre como ausencia de propiedad, se piensa primero en comunidad, como don-a-dar, como deuda de aquello que no se tiene. Este deber lo tienen las posiciones dominadas de sujeto con respecto a las demás, de una justicia que todavía no es, y que siempre está por venir.

2. Hertzainak: ruido y excesos del punk

Hasta ahora, he señalado el cuestionamiento obsesivo de lo político y su particular formulación durante las décadas de los sesenta y setenta, encarnado de forma diversa y diferenciado tanto en *Ziutateaz*, como en la literatura de Itxaro Borda. Este cuestionamiento sobre lo político, que en su carácter desestabilizador de las naturalizaciones ideológicas y dominaciones metafísicas acaba siendo restringido (y su potencial democratizador, cancelado) por los límites geopolíticos estatales, como es el caso en la novela de Bernardo Atxaga; o silenciado, más adelante entrado ya el siglo XXI, bajo aquella otra matriz «corazón-ideas», neoliberal de Uribe, en la que el sujeto a manera de empresario de sí mismo debe tolerar y ser tolerable, en el nivel cero de la política. Todos ellos forman parte de lo que, partiendo de las propuestas de la hipótesis polisistémica, he ido rastreando tanto en el canon literario vasco como en su sabotaje en forma de multiplicidad de formaciones dinámicas y cambiantes en la que las luchas discursivas heterogéneas y pluriacentuales se han hecho inteligibles.

En este último capítulo, dirigiré mi mirada a la música punk del grupo Hertzainak y sus canciones, de las cuales Itxaro Borda tomó el título de su primera novela policíaca, *Bakean ützi arte*, que acabo de analizar junto con las demás. Ejemplo éste, por anecdótico que parezca, que deja en evidencia la convergencia, diálogo y tensión que existe entre las diversas formas discursivas, performativas y modelizantes. Vuelvo, por lo tanto, a considerar la producción textual y literaria, tal y como lo he hecho en el apartado teórico, de manera diseminada e intertextual, en la que el espacio genotextual ha hecho posible, ya, dejar en evidencia el discurso reproducido por y que produce la posición hegemónica de sujeto vasco casi-en-sí-mismado, y que a manera de los informantes nativos planteados por Spivak, no pueden dejar de ser siempre para otro.

La de Hertzainak es, por lo tanto, una producción discursiva que cae fuera de la concepción clásica de la literatura, y que sin embargo, forma parte activa junto con todo el movimiento subcultural punk de finales de los setenta y unos largos años ochenta, en la producción y reproducción, diferenciación y repetición de los discursos hegemónicos y saboteadores que llevo analizando hasta ahora. En este caso, es necesario ejercer aquello que Manuel Asensi denomina «violencia paleonímica» sobre la crítica literaria, mediante un cambio de horizontes referenciales (2011: 13) y utilizar sus herramientas y métodos para aproximarme de forma crítica y estratégica a la música de Hertzainak.

Cuando Umberto Eco piensa el jazz como ejemplo de una generación que se reconoce en una producción de música particular, advierte lo siguiente:

La asunción del jazz comportaba, además de una adhesión instintiva al espíritu del tiempo, un proyecto cultural elemental. La elección ligada a tradiciones populares y al ritmo de la vida actual, la elección de una dimensión internacional y el rechazo de un falso folklore extracampesino de evasión identificado con el «ventenio» o con la política cultural de los teléfonos blancos. (Eco, 2007: 329)

Quiero proponer que durante los años setenta y ochenta es posible pensar la música punk y su movimiento subcultural de forma similar, en cuanto que construye un espacio particular de reconocimiento y de resistencia para una comunidad de posiciones de sujeto que ya para 1984, cuando Hertzainak saca al mercado su primer disco, lleva siendo autonomizado de forma múltiple y limitada desde diversos puntos de vista: desde el estatuto de autonomía del nacionalismo hegemónico y el *plan ZEN* del Estado; o los discursos de Oteiza y los proyectos desde la izquierda política; como el

desmantelamiento y reterritorialización que he indicado en la poesía de Borda, quien publica su primer libro de poesía el mismo año.

El rock (como música y subcultura) ha sido ha sido objeto de diferentes estudios²³¹, sobre todo historiográficos y de recopilación de testimonios, que apuntan a la ruptura que esta música supuso en diferentes estratos sociales durante la década de los ochenta. La cita de Umberto Eco, no obstante, sirve para dar el primer paso que haga posible asumir una perspectiva que difiera de la puramente historiográfica, esto es, una posición crítica que sea capaz de cuestionar las diferentes formaciones discursivas y modelizantes con las que el movimiento subcultural punk entra en conflicto y en diálogo; produce, reproduce, desnaturaliza y resiste en ese cruce de caminos entre el saber y poder. En este sentido, los trabajos de Luis Sáenz de Viguera, Joseba Gabilondo y Gabriel Villota marcan un primer punto de partida, todavía precario, de estudios culturales dedicados a pensar la música punk que articula una posición de sujeto vasco que cuestione las diversas articulaciones hegemónicas de identidad, estatales y nacionales. Sobre estas bases, el presente capítulo comienza a elaborar su propuesta particular sobre un proyecto de coalición de posiciones dominadas de sujeto y efectos de equivalencia de luchas de radicalización democrática por venir.

Si bien Eco me ayuda a establecer la relación entre movimiento subcultural y producción musical en el que éste se reconoce, esto es, entre cuestionamiento de modelo de mundo y elaboración discursiva y performativa, es la propuesta de Paul Dugay la que hace posible desmenuzar de manera sistemática los procesos fundamentales que atraviesan cualquier artefacto cultural. Estos son la producción, la regulación, el consumo, la representación y la identidad²³²: «these five processes [...] Taken together,

²³¹ En esta tesis hago referencia, entre otros, a los diferentes trabajos de Elena López, Álvaro Heras y Pedor Espinosa.

²³² En *The Practice of Cultural Studies* (Johnson *et alii*, 2004: 38) este ciclo se traduce como «producción, texto, lectura y vida diaria».

they complete a sort of circuit –what we term the circuit of culture» (Dugay, 1997: 3). Así pues, parto del nexo establecido entre Eco y Dugay, junto con la violencia paleonímica ejercida sobre el ejercicio de crítica literaria. Así, quiero establecer las principales coordenadas del marco crítico con el que me aproximaré al movimiento subcultural. Partiendo de la producción, y pasando por todos los estadios que este desarrollo circular (el circuito de la cultura) propone, intentaré comprender la manera en que la música de Hertzainak excede no sólo los límites analíticos desde los que parto, sino también los límites que desde los discursos hegemónicos de las identidades estatales y nacionales procuran definir de manera monoaccidental la identidad vasca, silenciando y naturalizando las relaciones de dominación que lo sustentan.

El grupo Hertzainak, por su parte, trabaja en este capítulo como uno de los engranajes principales que formaron parte en la introducción del punk en el territorio vasco –por lo tanto, también su apertura al Atlántico– y su apropiación (junto con Zarama²³³) en lengua vasca. Comienzan así a multiplicarse, desde el principio, coordenadas de posiciones de sujeto en el recorrido performativo que este grupo realizó desde finales de los años setenta²³⁴, durante los ochenta y su disolución en 1993; su

²³³ Roberto Moso, vocalista de Zarama, explica de esta manera sus impresiones del primer disco de Hertzainak: «Aquel disco-estreno de Hertzainak era sencillamente demoledor [...] No había un corte malo. “Si Vis Pacem Para Bellum” es lo que quería ser nuestro “Agur Betirako” pero mucho más redondo. “Ezer Ez Da Berdin” con Ruper Ordorika poniendo el contrapunto vocal es una joya de coleccionista con unos versos que encendían toda una mecha: “Euskadin rock & rollak ez du inoiz dirurik emanen, inoiz baino alaiago izanen da” (“En Euskadi el rock & roll nunca dará dinero, será más divertido que en ninguna parte”); “Arraultz Bat Pinu Batean”, con letra del ahora afamado actor Karra Elejalde y colaboración de Natxo Cicatriz lo tiene todo... para qué seguir. Yo escuchaba el disco de Hertzainak y me identificaba con Salieri en la película *Amadeus*. Ellos tenían un euskera más castizo, eran más modernos, más callejeros, más divertidos, más músicos... hasta más atrevidos: en “Drogak AEKn” proclamaban la necesidad de ponerse ciegos en clases de euskera para no ver a los “baskos” ¡tócate los huevos!» (Moso, 2003: 99-100).

²³⁴ Ya antes de que empezara la década se pueden ver los primeros pasos de este grupo: «Gama [primer cantante del conjunto] se fue a Londres en el 77. Allí coincidió con el nacimiento y la efervescencia punk. Pensó, aquí pasa algo extraño ya no hace falta ser buen músico tipo Pink Floyd para expresar lo que sientes en un grupo de rock [...] Volvió emocionado y con ganas de montar una buena en su ciudad [...] decidieron tomar la alternativa radical de formar un conjunto punk en euskera» (Blasco, 1982: 10).

influencia cae fuera, no sólo de la música punk²³⁵, sino fuera también, como he señalado con la literatura de Borda, del ámbito estrictamente musical. Desde Marino Goñi, fundador de discográficas como Oihuka y Soñua, quien advierte que, «si hay un grupo clave en toda esta movida es Hertzainak. El primer disco de Hertzainak me parece que rompía mucho más que lo que podía “La Polla” o “Barricada”, con respecto a Euskal Herria» (Orio, 2001: 19 min.), hasta la revista de música *Rockdelux* que en su «especial 20 aniversario», vertebró el artículo sobre el «Rock Radical Vasco» en torno a Hertzainak porque «precisamente, la historia de la banda alavesa [...] sirve para dar testimonio de los convulsos años ochenta en Euskadi» (Carrillo, 2004: 47). Estas consideraciones sobre el grupo punk comienzan a dar acceso al funcionamiento de una máquina de contestación y desnaturalización ideológica, de «inestabilidad de lo vasco y de lo radical» (Sáenz de Viguera, 2007: 150), de desolación y desfiguración del mito nacionalista (Gabilondo, Villota, 2004: 20). Es parte y al mismo tiempo exceso del circuito cultural del que forma parte.

Así pues, en el primer paso haré referencia, sobre todo, al proceso recorrido desde la producción hasta la regulación, pasando por el consumo; y en el segundo, partiré de la representación (teniendo en cuenta que toma el relevo de la regulación), para reflexionar sobre la cuestión de la construcción, desmantelamiento y apropiación de la identidad vasca, y volveré, otra vez, a la producción cerrando así el círculo. En palabras de David Hesmondhalgh intentaré «combinar el análisis de los factores económico-estructurales con el reconocimiento de las acciones e intenciones de los productos culturales» (1998: 318) en la construcción de la posibilidad de una nación-

²³⁵ Jaquelina Urla explica así la relación de Hertzainak con Negu Gorriak: «In some respects, Negu Gorriak's clearest predecessor is Hertzainak, a group that sought to forge an alliance between the hardcore sounds of punk and radical Basque nationalism. Like Negu Gorriak, Hertzainak served to unsettle the provincialism associated with abertzale (radical nationalist culture), which was often mocked by punks as being musically conservative and tied to folklore» (Urla, 2001: 190).

otra que dinamite las economías y naturalizaciones que he advertido imponerse desde la identidad hegemónica vasca.

a. Producción – Consumo – Regulación

A music-based subculture may be defined as a group whose interactions centre to a high degree on sites of musical consumption, and within which there are complex gradations of professional or semi-professional involvement in music together with relatively loose barriers between roles (Straw, 1999: 456)

Ésta puede ser, teniendo en cuenta su aspecto puramente material, una definición de las subculturas, esto es, aquello que se refiere a la unidad mínima de producción musical. Y ésta es, precisamente la representación que más puede asemejarse a la producción musical de Hertzainak y la órbita subcultural que recorre el grupo a principios de los ochenta, a ese rock que comenzó a hacerse en ese momento. Josu Zabala, miembro de Hertzainak, lo plantea desde la perspectiva del productor-músico, «el punk ha demostrado como movimiento que sin saber grandes cosas pero con muchas ganas y vitalidad y derrochando a tope lo que se siente en un momento determinado y con un cacharro, un instrumento delante se pueden hacer cosas vitales» (Blasco, 1982: 12). La producción musical, sin embargo, no tiene lugar de forma aislada. Los estudios historiográficos y sociológicos (Heras, 2008; López, 1996, 2011; Amezaga, 1994) dejan en evidencia que, al abrir el prisma de la banda al conjunto de los flujos subculturales, nos encontramos con la explosión del consumo y producción de cierto archivo cultural y técnico, y, por lo tanto, con una intensa multiplicación y reproducción de discursos. En otras palabras, alrededor de la música se creó una red de

infraestructuras que se alimentaban entre sí, intentando situarse de forma activa al margen de los discursos oficiales y formulaciones hegemónicas de las subjetividades, alimentando, al mismo tiempo, el consumo de la producción propia. Ante la industria musical establecida²³⁶ que no trabaja con música punk o rock (por lo menos en un principio), se crearon las discográficas independientes²³⁷ (como Soñua, en 1981 o Discos Suicidas, en 1982 entre muchos otros que se crearán más tarde). Otro espacio significativo, el de la producción de información y el lenguaje propio del rock vasco fue configurado por fanzines (*Destruye!!!*, en 1981, *Sorbemocos*, en 1983, o *Sintonía cerebral*, del mismo año), radios libres (*Txomin Barullo*, creada en 1983, *Illuna Irradia*, en 1984), y revistas (*Muskaria*, en 1980, *El Tubo*, en 1989)²³⁸ que debían hablar la lengua de una forma que hasta entonces no había sido concebida, para referirse no sólo a grupos, a festivales, sino también a concepciones del mundo: «mata a tu viejo, si no lo matas tú, te matará él» (Kolega, 1986: 11) se traducía la letra de una canción de Hertzainak en *Muskaria*. Finalmente, de la falta de espacios propios surgió el movimiento «okupa» y con él, la creación de los *gaztetxe* (casas de jóvenes), apropiándose de aquellos lugares físicos necesarios. Es Sharryn Kasmir (1999: 193) quien apunta a que el rock en el país vasco, en la Zona Especial, en el espacio

²³⁶ Los años ochenta fueron sucesores de la escasa productividad musical de los setenta, y los grupos se encontraban sin discográficas, sin locales de ensayo y sin ningún soporte institucional. Heras habla del caso de Bilbao, «el Bilbao de los 70 se encontraba a años luz del floreciente ambiente subterráneo y enrollado de la ciudad andaluza [Sevilla], y más aún de la efervescencia contracultural de Barcelona; dos ciudades [...] en un ambiente mucho más abierto y dinámico que el de la Villa, aún marcada por una herencia religiosa de miras estrechas, catequesis, congregaciones parroquiales juveniles y recelo ante cualquier tipo de aperturismo» (Heras, 2008: 83).

²³⁷ Al hacer referencia a los movimientos de las discográficas independientes no se pretende alimentar el mito romántico de la oposición entre estas discográficas y las grandes compañías ya que «esto implicaría exagerar la distinción entre lo artístico y lo comercial, en lo que es básicamente música comercial. Idealiza a pequeños empresarios que a menudo explotan a los músicos que contratan» (Hesmondhalgh, 1998: 301).

²³⁸ Aunque no fuera consecuencia del movimiento juvenil de Bilbao, los medios de comunicación ya establecidos para entonces también dieron noticia, sobre todo, de la nueva música que se estaba creando en el momento. Alvaro Heras ilustra esta cara de los *mass media*, fijándose en el Gran Bilbao. Para poner un ejemplo, «entre 1978 y 1981 se instalaron en el panorama radiofónico bilbaíno, por aquel entonces dominado por Radio Bilbao y Radio Popular, dos emisoras independientes que resultarían de vital y revulsiva importancia» (Heras, 2008: 252). En palabras de Elena López, «en Radio Cadena San Sebastián, Luis Ángel García dirigía el Tiempo de Música-Gabon Esukadi que cada vez fue dando más protagonismo a los nuevos grupos locales» (Lopez, 1996: 35).

autonomizado de forma diversa por la literatura, se apodera de la calle, una nueva geografía no reclamada hasta entonces durante la Transición y su transacción hacia la geopolítica del Estado oficial. La producción y consumo de esta multiplicación de discursos que cuestionan de forma abierta aquellos marcos mentales naturalizadores de las dominaciones que sustentan la forma en que funciona la sociedad y apuntan a su distorsión semiótico-discursiva, sin embargo, debe pensarse, también, desde el proceso de la regulación. Tal y como advierte Álvaro Heras,

a finales de los 70 la gran mayoría del público bilbaíno aún no había oído hablar del nuevo movimiento, [...] Y es que hablamos de una tendencia que no se introdujo plenamente en la villa –ni en el resto de Euskal Herria– hasta la siguiente década, con la popularización del Rock Radikal Vasco a partir de 1983 y la campaña «Martxa eta Borroka» puesta en marcha por Herri Batasuna en el 85 (Heras, 2008: 285).

Nombrar la subcultura, la asunción del apelativo «Rock Radikal Vasco», y la integración del movimiento en la campaña «Martxa eta Borroka» (en castellano, «marcha y lucha»), organizada por la izquierda independentista vasca, se presentan como aquellos momentos en que la subcultura de la que Hertzainak participaba en forma de engranaje comienza a ser regulada y masificada. En este contexto, es la propuesta de Dan Graham la que desde el principio advierte de la necesidad de complicar cualquier narración gradual de regulación, masificación y corrupción de los movimientos subculturales. El pensador norteamericano explicaba ya en los mismos ochenta que el «el rock es la primera forma musical que ha sido totalmente comercial y explotadora del consumidor» (Graham, 1997: 14). Producido y manufacturado con el

propósito concreto de explotar al mercado adolescente, el rock seguiría el modelo de Hollywood en su producción de estrellas y elaboración de un culto por la personalidad.

Parto, pues, de la negación de la creatividad, la autenticidad, la independencia, lo alternativo, o lo contracultural como características propias y originales, «naturales», del rock. Vuelvo, así, a la propuesta de Stuart Hall que comprende la cultura popular – en este caso, tránsito de la novela negra y la *road movie* a la música punk– como terreno sobre el que trabajan las transformaciones sociales, y no como producciones esencialmente de resistencia. Esto es, es en el propio rock que se introdujo en los ochenta en el País Vasco, con la influencia directa del punk inglés, traduciendo las características de una subcultura de la juventud obrera y políticamente de izquierdas²³⁹ donde se producen los cambios ideológicos mismos. No propongo, por lo tanto, el rock vasco como elemento de resistencia a cierto movimiento comercial, ideológico o hegemónico, sino como territorio donde ocurren estos cambios en el doble movimiento de contención y resistencia que se hace evidente a lo largo del desplazamiento de una posición de rechazo por el entorno social hegemónico, a la tolerancia por la izquierda independentista, con la modelación de ambos proyectos (el del punk y el partidista) en torno al esencialismo estratégico que he advertido como ineludible en las mismas discusiones que ocurrieron en los sesenta y setenta, como su momento de masificación y exportación comercial.

²³⁹ Así describe Dick Hebdige el carácter proletario particular de la subcultura punk inglesa, «the “working classes”, the scruffiness and earthiness of punk ran directly counter the arrogance, elegance and verbosity of the glam rock superstars. However, this did not prevent the two forms from sharing a certain amount of common ground. Punk claimed to speak for the neglected constituency of white lumpen youth, but it did so typically in the stilted language of glam and glitter rock – “rendering” working classes metaphorically in chains and hollow cheeks, “dirty” clothing (stained jackets, tarty see-through blouses) and rough and ready diction. [...] despite its proletarian accents, punk’s rhetoric was steeped in irony» (Hebdige, 1986: 63).

El primer momento se hace legible en el anuario del periódico *Egin*²⁴⁰ de 1983. La publicación no consideró el rock como «música vasca», y por lo tanto no lo integró en este apartado, sino en el de «conjuntos modernos», cantaran o no en euskera los grupos de rock, o hubieran nacido en la geografía vasca o no (*Egin*, 1983: 204). Sharryn Kasmir recuerda, usando como base canciones de Hertzainak, que las letras punk del primer momento se enfrentaban de forma directa, con el objetivo de subvertirla, a una sociedad que reivindicaba una identidad vasca de corte tradicionalista, abanderada por el nacionalismo burgués y reticente al cambio (Kasmir, 1999: 194-195). La regulación del movimiento subcultural ocurre, entonces, con la asunción e incorporación del término «Rock Radical Vasco» (RRV) y la campaña «Martxa eta Borroka». Por un lado, el concepto de RRV se crea como estrategia comercial desde la discográfica Soñua y se publica por primera vez en el Plaka-Klik de *Egin* en octubre de 1983. En el artículo²⁴¹ se explica de esta manera: «nos hemos decidido a etiquetar este movimiento musical vasco, [...] creemos que puede ser interesante sobre todo con vistas al Estado en el aspecto de clarificar el rock vasco e influir y hacernos un hueco dentro del panorama musical estatal» (Blasco, 1983: 25). A la regulación comercial²⁴² se le suma la que más tarde generaría la campaña política de Herri Batasuna (HB) bajo la consigna de «Martxa eta Borroka».

²⁴⁰ El periódico *Egin* era, en 1983, la única publicación diaria con una ideología de izquierdas, afín al pensamiento de la izquierda independentista.

²⁴¹ Jorge Blasco, escritor de este primer artículo, lo explica de esta manera: «para vender esa película por fuera necesitaba una etiqueta. Una etiqueta que yo vi claro que tenía que ser muy amplia para que entrara absolutamente todo el mundo que quisiera entrar» (Orio, 2001: 22 min.).

²⁴² Jorge Blasco explica que «Cada uno estaba en un punto distinto de Euskadi, pero es que se veía que tenían unas ideas muy parecidas, y hacían una música, aunque distinta, con una ideología característica. Entonces ahí estuvo Soñua que muy avispadamente encontró el término “rock radikal vasco”, que yo creo que acertó de pleno» (Orio, 2001: 20 min.), y Josu Zabala, por su parte, afirma que «esa era una etiqueta para vender en España el rock de aquí. A nosotros no nos gustó nada esa historia, porque era meter en el mismo saco a todos los grupos de aquí para vender y nosotros intentábamos mantener nuestra propia personalidad. Además sabíamos que eso era un rollo para comercializar y que para nosotros no era muy ventajoso porque era en euskera» (Orio, 2001: 22 min.)

Campaña puesta en marcha por Herri Batasuna en 1985 mediante el extinto partido político que fusionó rock y política a través de la organización de conciertos a lo largo y ancho de la geografía vasca. Aunque la iniciativa contribuyó de forma inequívoca a la popularización del rock y supuso un valioso trampolín que muchos grupos utilizaron para darse a conocer actuando en unas condiciones óptimas, también contó con numerosos detractores. Hubo quién acusó a HB de fagocitar y apropiarse de forma oportunista de un tipo de música y de una subcultura que poco antes había criticado y rechazado abiertamente (Heras, 2008: 134)

Desde la crítica se han tomado dos posiciones con respecto a este proceso de regulación. Por un lado, se ha criticado la manipulación y el adueñamiento partidista del discurso subcultural²⁴³ desde HB, tal y como señalaba Alvaro Heras en la cita anterior. La ya citada Sharryn Kasmir se posiciona de manera similar advirtiendo que «radical nationalists sought to capture the tastes and habits of youths and to pronounce them national forms» (Kasmir, 1999: 197). Por otro lado, se plantea una relación más consensuada por ambas partes²⁴⁴ como explica Josu Amezaga: «aunque algunos han entendido la relación del llamado RRV y la izquierda abertzale, como un ensayo para la integración en su proyecto de una parte de la juventud, la mayoría de los autores han explicado el acontecimiento como una relación dialéctica» (Amezaga, 1994: 229). Éste

²⁴³ En la mesa redonda publicada por la revista *Zehar* bajo el título «Euskal Rocka: hiru ikuspegi», Kaki Arkarazo y Juan Carlos Pérez opinan siguiendo esta vertiente de la crítica: el primero dice «en esa época el rock radical conectó con una generación entera; la gente pedía eso, y tuvo gran resonancia. Entonces se crearon los gaztetxes, radios y algunos medios... y la sociedad veía que eso era de aquí [vasco], que no podía decirse que sea música traída de fuera. Eso fue aprovechado políticamente, como siempre ha ocurrido» (Ormazabal et alii, 1997: 18), y el otro, que «con el rock radical había una fuerza increíble, piensa que también había grupos muy buenos que cantaban en castellano. Esto fue un fenómeno. Un fenómeno propiamente natural. Y detrás de estos fenómenos suele haber fuerza. Otra cosa es su manipulación» (Ormazabal et alii, 1997: 18).

²⁴⁴ Otros ejemplos de la otra sección de la crítica: Mario Goñi dice que «siempre ha habido gente que decía, ahora vienen los políticos y se aprovechan de este movimiento [...] yo creo que era algo natural en su momento» (Orio, 2001: 50 min.), y «Martxa eta Borroka yo creo que vino bien a ambos lados, por una parte a HB porque acaparaba los votos de una parte de la juventud [...] y por otro lado les vino bien a los grupos porque así actuaban y se daban a conocer en cantidad de pueblos que nunca habrían llegado» (Orio, 2001: 51).

es, en cierta manera, un lugar común de los estudios culturales que reflexionan sobre las subculturas y movimientos populares que requiere matización y reconsideración.

He comenzado a complicar aquella narración según la cual «el símbolo o consigna radical de este año quedará neutralizado dentro de la moda del año próximo» (Hall, 1984: 104) desde la aproximación de Hall que parte del carácter contradictorio de las formas culturales. El conocido texto de Dick Hebdige nos sitúa en una coordenada similar, al exponer los efectos que puede lograr una subcultura: «violations of the authorized codes through which the social world is organized and experienced have considerable power to provoke and disturb. They are generally condemned» (Hebdige, 1986: 91). La misma predecibilidad del desenlace de las subculturas se puede leer en las propuestas de Ken Goffman, quien dice que «las culturas dominantes tienden a asimilar [el espíritu antiautoritario], debilitando, distorsionando o a veces invirtiendo sutilmente sus memes, despojándolos de su poder subversivo» (Goffman, 2005: 69). La lectura de Joseph Heath y Andrew Potter propone algo similar:

en vez de considerar a los hippies como una amenaza para el orden establecido, el «sistema» había sabido ver sus posibilidades comerciales. Y la estética punk [...] [e]n las tiendas modernas de Londres se vendían imperdibles de diseño mucho antes de que se separasen los miembros del grupo Sex Pistols (Heath, Potter, 2005: 45).

En este sentido, el término RRV cumplió con su objetivo comercial y logró exportar el rock vasco al Estado, estandarizándolo y asimilándolo, y debilitó su poder contestatario, hasta el punto de despertar el interés de las discográficas más grandes, pasando de un mercado más marginal a ser una referencia estatal por sus ventas. En el

marco del Estado español, el caso de las Vulpess y la edición de su único trabajo discográfico por Dos Rombos (discográfica madrileña), o el del grupo Barricada y su contrato con la firma Polygram Ibérica son dos ejemplos significativos. En cuanto a las grandes discográficas vascas, se puede apreciar el mismo cambio de política cuando casas como I.Z, Xoxoa, o Elkar (que se habían establecido con la generación anterior de músicos) decidieron modificar su posición, y finalmente publicar trabajos como los que llevaba a cabo Hertzainak²⁴⁵. En cuanto a su performatividad y representatividad de la subcultura, se puede decir que el argumento de la condena de su capacidad revulsiva funciona de manera similar. A pesar de que el crítico Huan Porrah²⁴⁶, en su estudio sobre el ritual y la performance en conciertos punk (inscritos dentro del colectivo RRV) que tuvieron lugar en 2001 en Hernani, afirme que todavía actualmente el punk vasco se sitúa una relación absoluta de resistencia y subversión con respecto a cierto poder hegemónico y sus economías de homogenización²⁴⁷, me gustaría proponer que es necesario cuestionar de forma más detenida aquellas economías de confrontación entre las relaciones de poder que surgirían en el Estado español o francés y el movimiento «euskalpunk»²⁴⁸, ya que la misma masificación comercial y de mercado comienza a dirigir mi análisis en otra dirección. Se puede decir que la regulación conlleva una concatenación de desplazamientos en el ensamblaje metafísico de posiciones de sujetos y alteridades que conforman el espacio antagónico, en el que tanto el sujeto hegemónico

²⁴⁵ El disco *Salda badago* de Hertzainak, por ejemplo, fue editado por Elkar en 1988.

²⁴⁶ Porrah explica que «el aspecto performativo más relevante tendría lugar contemplado al nivel del enfrentamiento/contraste con la cultura hegemónica [...] anulando la homogeneidad de sentido y proporcionando señales parpadeantes de subversión a las personas individualizadas críticas con el sistema oficial y que se encuentran perdidas en la masa del pensamiento único.» (Porrah, 11: 2002).

²⁴⁷ Otra muestra del discurso de Porrah con el único referente hegemónico de los Estados francés y español: «el movimiento punk inicialmente establecido en EH puso a trabajar su maquinaria crítica en confrontación con algunos aspectos de la cultura oficial [...] con respecto a la cual ha tenido lugar la esquismogénesis. Buena parte de lo que ha sido percibido como elementos de la cultura oficial dominante estaba circunscrito a la matriz cultural española – y su lengua oficial, el castellano – matriz de referencia junto a la francesa en Iparralde y la occidental en general» (Porrah, 2006: 180).

²⁴⁸ El término «euskalpunk» es utilizado por Huan Porrah en sus estudios sobre el punk en Euskal Herria. Lo ha tomado de la tesis doctoral de Josu Amezaga citada en la bibliografía, tomado prestado a su vez desde *anarkherria.com*, para hacer referencia al acontecimiento punk de Euskal Herria.

vasco casi en-sí-mismado, como la música de Hertzainak forman parte con sus figuraciones. En otras palabras, la regulación del RRV deja ver, una vez más, el final de lo que he denominado (y que he tomado prestado de Jose Colmeiro) «Transición como transacción» de las élites políticas, y el ahogamiento que ésta conllevó del cuestionamiento de lo político junto con la consolidación del Estado autonómico del que *Ziutateaz* no podía escapar y acaba consolidando. Cuando Gabilondo y Villota (2004: 21, 25) advierten que –haciendo referencia a la canción de Hertzainak «hil ezazu aita» («Mata a tu viejo») de su segundo disco *Hau dena aldatu nahi nuke* («Quiero cambiar todo esto»)– en lugar de matar al padre nacionalista conservador, aquel inconsciente nacionalista nostálgico del crómlech (que he analizado en la obra de Oteiza), se convierten en éste, en su reproducción y consolidación por variación y actualización. En otras palabras, la subcultura punk del País Vasco es regulada al formar parte, indefectiblemente, del proceso de canibalización que el Estado español lleva a cabo en su constante proceso de reformulación, sobre el que Jo Labanyi ha reflexionado y al que he hecho referencia en el apartado teórico. Las economías del informante nativo salen, otra vez, a la superficie, en la que sujetos y sujetos casi-en-sí-mismados (pero que no pueden dejar de ser para ese primer sujeto) se sustentan sobre una multiplicidad de posiciones de sujeto dominado que quedan fuera de la posibilidad de ser representadas.

Es por esto que la propuesta de Porrah como una narración de confrontación entre los discursos del «euskalpunk» y la posición de los nacionalismos español y francés hegemónicos resulta demasiado simplista. El mismo Josu Zabala, miembro de Hertzainak, deja ver las tensiones de dicha regulación cuando señala que:

para nosotros el rock & roll debía mantener su independencia. [...] No queríamos diluirlo. Se suponía que el rock & roll estaba ya santificado. Se había dado un paso de gigante para su integración en Euskal Herria, pero eso traía consigo otro problema, porque HB santificó cantar en castellano en este pueblo (Orio, 2001: 53 min.)

Si bien se puede decir que el movimiento subcultural ejerció cierta violencia en el modelo de mundo que se proponía desde la izquierda obrera independentista vasca, logrando que éste formulara un discurso en el que cierta posicionalidad punk tuviera cabida en su articulación hegemónica de identidades cerradas, se puede decir que las secuelas domesticadoras de este desplazamiento consiguieron disfrazar la desestabilización del espacio antagónico de las identidades que la subcultura punk hacía inteligible. Es en este punto, con el objetivo de volver a intensificar la capacidad de exceder los diferentes cercos metafísicos en los que se encierran las identidades estatales y nacionales hegemónicas, en el que propongo comenzar a ejercer una violencia paleonímica a la crítica cambiando su horizonte referencial a la lectura de la subcultura punk y el Rock Radical Vasco. Para ello, propongo volver a la interpretación derrideana de la ley del género y su locura, a la que he hecho referencia al analizar la obra de Itxaro Borda.

Hablar del rock vasco de los setenta y ochenta obliga a tener una percepción no solo amplia, sino heterogénea y heterodoxa del género musical denominado «rock». Josu Amezaga, por ejemplo advierte en su tesis que en el apartado del rock incluye «rock duro, reggae, ska, rock sinfónico, y parecidos» (Amezaga, 1994: 210); de la misma manera, Huan Porrah dedica un apartado de su trabajo al estudio del «contacto y fusión del punk y el rock con otros estilos y músicas, sobre todo en lo que supone la

mezcla con elementos indígenas de la cultura vasca» (Porrah, 2006: 349). El mismo recorrido que realizó Hertzainak puede comprenderse como epifenómeno de la incontinencia genérica que suponía la subcultura punk-rock vasca,

la trayectoria de Hertzainak no ha estado sin rumbo sino en la búsqueda de la fuente de la diferencia [...] terminaron el primer disco siendo unos inocentes, y puede que las composiciones más frescas estén aquí. [...] [1]a reacción fue hacer un disco completamente contrario al anterior, intentando alejarse de ese rollo ska [...] después de rechazar este disco, [...] la solución fue el tratamiento del sonido [...] en el cuarto intentaron hacer lo que nunca antes. (Aizpuru, 1991: 6)

Y a pesar de todo esto, se tiene una única percepción de la subcultura, una única percepción del sonido. Precisamente, en el manifiesto «Plaka-Klik» uno de los argumentos para proponer el concepto de «RRV» en forma de unidad, se refiere al sonido igual-diferente: «otro elemento de unión, para nosotros es el radicalismo en todos sus aspectos: musical, ya sea por los caminos del punk o del heavi más fiero» (Blasco, 1983: 25). Iñaki Zaratiegi, «un término correcto: rock, radical y vasco. De Euskal Herria, muy duro, y rock. Todo el mundo sabe lo que fue el punk inglés, y lo que fue la psicodelia americana, [...] y lo que fue la jota aragonesa; y el Rock Radical Vasco, y punto» (Orío, 2001: 23 min.). Por lo tanto, hasta cierto punto, la concepción del Rock Radical Vasco parte de una percepción genérica unitaria. En otras palabras, recurriendo al concepto de «contrato genérico» de Heather Dubrow –«the way genre establishes a relationship between author and reader might fruitfully be labelled a generic contract»²⁴⁹ (Dubrow, 1982: 31)–, propongo que, en este caso, no es el emisor

²⁴⁹ Dubrow advierte que «Through such signals as the title, the meter and the incorporation of familiar topoi into his opening lines, the poet sets up such contract with us. He in effect agrees that he will follow

el que configura la norma en cuanto que «meanings are not just “sent” by producers and “received”, passively, by consumers; rather meanings are actively made in consumption, through the use to which people put these products in their everyday lives» (Dugay, 1997: 5). El músico puede tener la intención de hacer punk, reggae o mezclarlos, pero en este caso, es el receptor quien haciendo uso de su capacidad interpretativa y (re)constructiva²⁵⁰ –empleando los fundamentos de la comunicación literaria– quien significa la obra y comprende la subcultura de la que Hertzainak es engranaje, de forma entreverada. Unitaria, pero no homogénea, las economías de la «ley del género»²⁵¹ recuerdan que la mezcla de géneros resulta una transgresión de la pureza «esencial» de dicho término, y que, como he advertido arriba, un texto no puede dejar de pertenecer a un género.

Unitaria, pero heterogénea: quiero proponer que el RRV como concepto genérico entraña esta norma. No la fractura, sino que la excede. Esto es, la noción genérica del RRV mantiene, paradójicamente, al mismo tiempo una postura negativa y dialéctica hacia otros géneros –ya que no es *ni* punk inglés, *ni* rock sinfónico alemán, *ni* psicodelia americana, *ni* jota aragonesa–, y una posición afirmativa –puesto que es *o* punk, *o* rock duro, *o* reggae, *o* rock sinfónico, *o* ska *o* «parecidos»–. Cualquier propuesta de híbrido feliz como la que he criticado en el capítulo sobre *Bilbao-New York-Bilbao* queda desbaratada, ya que la pureza de la ley del género no se cuestiona

at least some of the patterns and conventions we associate with the genre or genres in which he is writing, and we in turn agree that we will pay close attention to certain aspects of his work while realizing that others, because of the nature of the genres, are likely to be far less important» (Dubrow, 1982: 31).

²⁵⁰ Así lo explica Alastair Fowler: «we identify the genre to interpret the exemplar. In literary communication, genres are functional: they actively form the experience of each work of literature. [...] It follows that genres are functional genre theory, too, is properly concerned, in the main, with interpretation. It deals with principles of reconstruction and (to some extent) evaluation meaning» (Fowler, 1987: 38).

²⁵¹ Derrida advierte que uno no puede pensar sin tener en cuenta la locura de la ley (Derrida, 1980: 80), «the law is a stake [...]. Is the law of the law of abounding, of excess, the law of participation without membership, of contamination [...] it will seem meagre to you, and even of staggering abstractness. It does not particularly concern either genres, or types, or modes, or any form in the strict sense of its concept. I therefore do not know under what title the field or object submitted to this law be placed. It is perhaps the limitless field of general textuality» (Derrida, 1980: 63).

desde la mezcla de diversos géneros, sino saturándola de su propia locura fundamental como exceso y haciendo que la división entre exterior e interior pierda consistencia. En este sentido, si la teoría tradicional sobre los géneros advierte que para producir los parecidos genéricos es necesario mirar a la tradición (Fowler, 1987: 37), resulta interesante considerar que el rock entró en el País Vasco, no sólo sin ninguna tradición, sino que en contra de todas ellas. De ahí que la transición regulativa desde la oposición «Música Vasca»-«Conjuntos Modernos» se recurriera, en el manifiesto de «Plaka-Klik», al «radicalismo» como elemento unificador. Es al ruido y la distorsión a lo que se hace referencia en la unificación de Rock Radical Vasco; traducéndolo a palabras de Dick Hebdige, «subcultures represent “noise” (as opposed to sound): interference in the orderly sequence which leads from real events and phenomena to their representation in the media» (Hebdige, 1986: 90). Esto es, el ruido, la radicalidad, el exceso de la ley, es la constante, el mínimo común denominador genérico del rock y la subcultura que entró en los ochenta en el País Vasco. Desde esta perspectiva, se supera, así, ese lugar común de la crítica en el que la fagocitación partidista de la subcultura se situaba en el centro de la lectura crítica, y que ya he complicado más arriba, para trasladar la pregunta a la órbita de las posibilidades que la subcultura punk, y en el caso de la presente tesis, la música de Hertzainak, ofrece para elaborar un discurso, no sólo de cuestionamiento de la ley, sino también, en su exceso, de articulación de proyectos de democracias radicales por venir y de coalición de las diferentes luchas a través de sus efectos de equivalencia. No fue sólo el género musical el que fue trasladado como «ruido» al espacio autonomizado como vasco de forma múltiple (ZEN, Estado de las autonomías, Euskal Herria...). El ruido marcó la adopción de todo un modo de vida, a partir de la violación de los códigos impuestos y presentados como sentido común, desde los diversos ejes de dominación interdependientes de identidad. Su representación se encarna en los cuerpos,

los fanzines, las revistas, las radios y la música en las que la unidad genérica, junto con la posibilidad de una única identidad subcultural es una y otra vez excedida. Éstas, la representación y la identidad, son los dos últimos procesos del «circuito de la cultura» en los que intentaré leer las prácticas subculturales y para ello, localizaré el siguiente apartado en el momento en el que la regulación no había acabado de formalizarse en estrategias masivas de mercado o encorsetaciones partidistas. Esto es, antes de que el rock de Hertzainak fuera considerado «música vasca».

b. Representación – Identidad (bajo Tachadura) – Producción

Así pues, la ley del género es cuestionada en su unidad, al mismo tiempo que se exceden los límites de las identidades y su carácter sustancial. Desde este punto de partida, propongo volver al espacio de la frontera de Anzaldúa²⁵² para comenzar a pensar la especificidad del ruido punk de Hertzainak y su apropiación de la calle. En otras palabras, el espacio de la calle es el que se ocupa en el «entre» de la nítida división «Música Vasca» y «Conjuntos Modernos» que el diario *Egin* estableció en 1983. Esta reproducción de la ruptura «nosotros» frente a «ellos» hace que sitúe aquel exceso radical punk en la misma línea divisoria como espacio habitado: similar a la frontera, como estado constante de transición ocupada por los prohibidos y atravesados. La filosofía «Do It Yourself», el carácter espectacular de la subcultura y la encarnación del atravesado cuando Niko Vázquez, bajista de MCD advierte que:

²⁵² Vuelvo a la explicación de Anzaldúa sobre la frontera «Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. Los *atravesados* live here: the squid-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of “normal”» (Anzaldúa, 1999: 25).

Si te gustaba el rock&roll conseguir ropa guapa era un auténtico problema. No había sitios que vendiesen las chupas de cuero *ramonianas*, camisetas de grupos, chapas, ni nada de nada, así que nos teníamos que hacer todo nosotros mismos [...] no existía ropa así en Bilbao y los que la llevaban estaban considerados quinquis, macarras o drogadictos (Heras, 2008: 102).

Testimonio que deja ver, al mismo tiempo la lógica negativa que seguía a la figuración de la subcultura en sus formulaciones hegemónicas (esto es, vosotros los no vascos, no tradicionales, no puros, no nosotros; vosotros, los quinquis, macarras y drogadictos) y la tensión que resulta de la necesaria articulación afirmativa del «yo» que requiere el collage y el DIY. La necesidad de regulación de este ruido en forma de RRV vuelve a hacerse presente, esta vez en los cuerpos. Hebdige explica que el carácter espectacular de la subcultura se puede comprender de la siguiente manera: «it stands apart –a visible construction, a loaded choice. It directs attention to itself; it gives itself to be read. This is what distinguishes the visual ensembles of spectacular subcultures from those favoured in the surrounding culture(s)» (1986: 101). Desde esta perspectiva, propongo que las economías de contención y exceso que he indicado en la unificación genérica del RRV también se dan en la consideración de los individuos, en primer lugar, como macarras y drogadictos. Esto es, la subcultura espectacular se presenta saturada de significación y capacidad de disrupción de las formaciones ideológicas hegemónicas, se da a sí misma para ser leída, interpretada, encontrándose, en su recepción, con la monoacentualización de las lecturas normativas.

Ya he hablado de la fundación de las discográficas independientes, la creación de los fanzines, la ocupación de los *gaztetxes* o la apropiación de la calle como exhibición de fuerza subcultural del momento. Con ello vino, también, la representación

del estilo punk²⁵³ que Hebdige explica detalladamente, mediante el *bricolage* en la vestimenta (como demuestra el bajista de M.C.D.), las composiciones musicales sin experiencia²⁵⁴, el pogo²⁵⁵ en los conciertos en directo, y todo con un euskera inmoral y obsceno²⁵⁶. De todo esto estaban saturados los cuerpos subculturales:

it is in this sense that subcultures can be said to transgress the law of «man's second nature». By repositioning and recontextualizing commodities, by subverting their conventional uses and inventing new ones. [...] it is basically the way in which mark the subcultural off from more orthodox cultural formations (Hebdige, 1986: 102-103).

Representación, exceso del signo e identidad como ruido se sitúan en la intersección de la producción de ese signo saturado, y la recepción e interpretación hegemónicas de tales disrupciones. En esta tensión entre producción subcultural, su representación y interpretación hegemónica final surge la advertencia de Rey Chow, quien propone que la pregunta «¿Quién habla?» Con respecto a la música, es una pregunta retórica con una respuesta predeterminada, «[o]bviously, it is those who have power who speak –this is the answer this question is meant to provoke» (1999: 464).

²⁵³ En cuanto al estilo Hebdige señala que: «The subcultural stylistic ensembles – those emphatic combinations of dress, dance, argot, music, etc. – bear approximately the same relation to the more conventional formulae (“normal” suits and ties, casual wear, twin-sets, etc.) that the advertising image bears to the less consciously constructed news photograph» (Hebdige, 1986: 101).

²⁵⁴ Sobre la falta de experiencia: «The music was similarly distinguished from mainstream rock and pop. It was uniformly basic and direct in its appeal, whether through intention or lack of experience. If the latter, then the punks certainly made a virtue of necessity» (Hebdige, 1986: 109).

²⁵⁵ Sobre el cuerpo y la performance: «Punk did more than upset the wardrobe. It undermined every relevant discourse. Thus, dancing, usually an involving and expressive medium in British rock and mainstream pop cultures, was turned into dumbshow of blank robotics» (Hebdige, 1986: 108).

²⁵⁶ Sobre la pérdida de la pureza de la lengua: «Notions concerning the sanctity of language are intimately bound up with ideas of social order. The limits of acceptable linguistic expression are prescribed by a number of apparently universal taboos. These taboos guarantee the continuing “transparency” (the taken-for-grantedness) of meaning. Predictably then, violations of the authorized codes through which the social world is organized and experienced have considerable power to provoke and disturb» (Hebdige, 1986: 91).

Manuel Asensi, sin embargo, propone prestar más atención a la estructura retórica de esta pregunta que, finalmente, responde no a «hablar», sino a «ser oído/a» (2010: 23). Es esta concepción de «hablar como ser oído» la que hace posible seguir con mi análisis de esa producción, en cuanto espacio intersticial en el que aquella identidad vasca hegemónica del crómlech, nacionalismo casi-en-sí-mismado puede dejar de ser para los sujetos estatales. Desde esta perspectiva, la relación lineal entre emisor y receptor se desordena y la pregunta deja de ser si la subcultura pudo o no articular un discurso propio, sino es posible oír el discurso de la subcultura de otra manera. No de una forma que tenga que terminar indefectiblemente en composiciones de identidades cerradas, sino, tal y como comienza a dejar ver la idea del ruido y la radicalidad, como su exceso incontenible. Para ello, propongo volver a las representaciones, esta vez a dos de las canciones de Hertzainak que se publicaron en su primer disco: «Drogak AEK'n» (Drogas en AEK) y «Arraultz bat pinu batean» («Un huevo en un pino»). En otras palabras, quiero oír el ruido, no para domarlo, sino para comprenderlo en su intensidad desterritorializadora donde las naciones se ponen bajo tachadura, y se hace posible asumir el punto de vista operativo de las posiciones de sujeto dominadas.

Drogas en AEK

Estoy mosqueado y ahora no es por la pasma

los vascos del AEK me han aburrido

con el batua y el pacharán.

Ir todos los días a clase

y los colegas en la calle

y me siento extranjero

¿A quién pasar el canuto?

¿ a quién contar la última movida de la calle?
¿para qué?, no entienden
nunca han vivido en la calle
y todavía no han roto los esquemas de siempre:
Dios, Fueros y el voto a HB.
Y ahora tengo los nervios rotos
¿tengo que aprender versos y trikitixas?
¿debo esforzarme tanto para ser vasco?
Estoy mosqueado y quiero drogas en AEK
para estar ciego y no ver a los vascos.
(Espinosa, López, 1993: 246)

Umberto Eco recupera cinco funciones²⁵⁷ del arte que se pueden adjudicar a la música, y las canciones que estoy por analizar hacen suyas dos, por estar relacionadas con las posturas y comportamientos fundamentales de la subcultura punk: «[primero la] función catártica: (arte como solicitud violenta de las emociones y consiguiente liberación [...] [y segundo, la función de refuerzo o duplicación (arte como intensificación de los problemas o de las emociones de la vida cotidiana)» (Eco, 2007: 325). Antes de empezar el análisis, sin embargo, debo descartar la función catártica como mi objeto de estudio, ya que ésta demanda, en el caso de la producción musical, un acercamiento desde la musicología, y como he advertido más arriba, centraré mi análisis en el examen de la figuración discursiva. Parto, por lo tanto, de la función de duplicación y los problemas de la vida diaria (las relaciones con las amistades, estudiar euskera, o el consumo de drogas) que presenta la canción de Hertzainak. En una lectura superficial se puede

²⁵⁷ Eco recupera estas funciones: «función de diversión [...] función catártica [...] función técnica [...] función de idealización [...] función de refuerzo duplicado» (Eco, 2007: 325).

apreciar la forma en que los rasgos espectaculares de la subcultura son reproducidos, esto es, se recurre a la representación de esquemas codificados de rebeldía. El ejercicio que quiero proponer parte, otra vez, de la violencia paleonímica practicada sobre la crítica literaria que sugiere la posibilidad de utilizar sus herramientas para interpretar, en mi caso, canciones punk, y de esta manera desmantelar, de manera más compleja, la representación de los problemas de la vida cotidiana punk, y ser capaz de dar cuenta de aquel exceso punk como formación de un proyecto de radicalización democrática.

Para ello, recorro a la «función poética» de Roman Jakobson con el objetivo de llevar a cabo el análisis semántico de la letra de «Drogak AEK'n». En este caso el sabotaje a la crítica literaria conlleva también el sabotaje a la posición del puro «mensaje por el mensaje» (Jakobson, 1984: 358) para situarlo en el marco teórico y de acción que he elaborado en el primer capítulo de la tesis, en el que las estructuras profundas de la lengua se han puesto en cuestión, y donde he indicado el significado formado en la superficie de forma siempre diseminada. Comenzando, pues, con la «selección» y «combinación» como rasgos indispensables de cualquier fragmento poético en la conformación de la conducta verbal, entiendo que:

la selección se produce sobre la base de la equivalencia, la semejanza y la desemejanza, la sinonimia y la antonimia, mientras la combinación, la construcción de la secuencia, se basa en la contigüidad. La función poética proyecta el principio de la equivalencia del eje de selección al eje de combinación. La equivalencia pasa a ser un recurso constitutivo de la secuencia (Jakobson, 1984: 360)

Este principio me sirve para la elaboración de la isotopía semántica. En el caso de «Drogak AEK'n», el clasema principal puede ser resumido bajo la fórmula [+ subjetividad vasca], y en relación a este concepto concurren los diferentes semas genéricos en una relación similar al de la sinonimia y la antonimia:

[subjetividad vasca]	
[+ subjetividad vasca]	[– subjetividad vasca]
AEK	calle
batua	movida
pacharán	drogas
Dios, Fueros y el voto a HB	colegas
versos	canuto
trikitixas	estar ciego
vascos [trad. de: basko]	vasco [trad. de: euskaldun]

La canción es capaz de representar la matriz de oposiciones de la identidad hegemónica vasca y sus economías de alteridad partiendo de la función de duplicación propuesta por Eco, esto es, tomando como base la intensificación de los problemas de la vida cotidiana. Una identidad tradicional («pacharán», «trikitixa», «versos»); basada en símbolos del pasado («Dios, Fueros y el voto a HB» como renovación de la consigna carlista «Dios, patria, Fueros y Rey»); institucionalizada («AEK», Coordinación para la Alfabetización y Euskaldunización, como lugar oficial para la adquisición de la identidad); y construida artificialmente (el «batua» se refiere al euskera estándar creado a partir de 1968). En el otro lado de la matriz hegemónica, el oyente se encuentra, no sólo con la caricaturización de los quinquis, macarras y drogadictos como negación

absoluta de esta identidad, sino, tal y como advierte Kasmir, «"Drogak AEK'n" also evokes a new geography and habitus of kalea» (Kasmir, 1999: 193). Me encuentro, otra vez, con la calle, en forma de concepto multireferencial y de significado cambiante. Es aquí, en el espacio público, donde también Villota y Gabilondo (2004, 21) localizan la capacidad radical de Hertzainak. Drogas, canutos y movidas, el lenguaje se apropia de la calle, y la calle se hace lenguaje en un continuo ejercicio de violencia hacia las formas puras de la lengua y la identidad. Precisamente la traducción que he traído de Espinosa y López ofrece la entrada para seguir elaborando, de forma crítica la matriz de la identidad hegemónica vasca que se desprende de la canción. La versión en euskera diferencia la posición del sujeto «basko» de la posición del sujeto «euskaldun», mientras que la versión en castellano agrupa ambos términos bajo el paraguas de la palabra «vasco». En la versión en euskera, por lo tanto, «¿debo esforzarme tanto para ser *euskaldun*?» responde a la figura de la interrogación retórica, en el que el hecho de no requerir una respuesta desencadena una significación irónica²⁵⁸ relacional.

Linda Hutcheon advierte de la capacidad amenazante que la ironía adquiere con respecto a aquellas posiciones ideológicas dominantes, y el carácter subversivo que puede asumir para aquellas otras posiciones marginalizadas que trabajan para deshacer dichas economías de dominación relacionadas con las coordenadas como el género, la raza, la clase social y la sexualidad²⁵⁹ (Hutcheon, 1994: 52). Quiero proponer que es ese carácter amenazante y subversivo el que se hace inteligible en esa división irónica entre

²⁵⁸ Así explica Linda Hutcheon la ironía: «we stop thinking of irony only in binary either/or terms of the substitution of an "ironic" for a "literal" (and opposite) meaning, and see what might happen if we found a new way of talking about ironic meanings as, instead, relational, inclusive, and differential. If we considered irony to be formed through a relation both between people and also between meanings – said and unsaid – then [...] it would involve an oscillating yet simultaneous perception of plural and different meanings» (Hutcheon, 1994: 66).

²⁵⁹ La misma autora define esta clase de ironía como «oppositional», «the same utterance may have opposite pragmatic effects: what is approved of as polemical and transgressive to some, might be offensive to others. In intentional terms, this is how irony can function for the passive aggressive personality, but it also works as the undermining-from-within of the politically repressed» (Hutcheon, 1994: 52).

el «basko» y el «euskaldun», capaz de dismantelar aquella «mímica» de dominación que he utilizado para comprender el movimiento de diferencia y repetición en la formación del sujeto vasco hegemónico en el correspondiente capítulo. Esto es, la mímica como deseo de una alteridad reformada y reconocible, que situaba la posición hegemónica de sujeto vasco en su posición casi en-sí-mismada, casi igual pero nunca suficiente, es lo que «Drogak AEK'n» piensa como «basko», con su pacharán, Dios, los fueros, el voto a HB, la norma del AEK, los versos y las trikitixas. Y de la misma manera que Bhabha advierte sobre la ambivalencia de la mímica en cuanto que siempre tiene que producir su propio exceso (Bhabha, 2008: 122), la canción de Hertzainak llena el silencio que exige el carácter retórico de la pregunta «¿debo esforzarme tanto para ser euskaldun?» de ruido punk.

La letra de la canción ironiza sobre la ironía de las formaciones hegemónicas: plantea la adquisición de la [+ subjetividad vasca] (de lo «basko») como un proceso arduo, imposible («debo esforzarme», «tengo que aprender», «Ir todos los días a clase»), ya que este sujeto casi-en-si-mismado siempre será «casi igual, pero nunca lo suficiente». «¿Debo esforzarme tanto para ser euskaldun?» consigue poner bajo tachadura de la identidad vasca sustantiva, revelando su carácter artificial. En este proceso de desnaturalización la violencia léxica de ese «euskaldun» excedente hace que el eje [- subjetividad vasca] sea articulado de forma afirmativa. La repetición irónica de la matriz jerárquica de dominación logra que los cercos metafísicos sean desbordados por su propio exceso. En otras palabras, «Drogak AEK'n» propone una identidad inteligible para desestructurarla haciendo que la posición de sujeto «euskaldun» se vuelva indefinible, pero saturada de capacidad de acción. Diferenciar el «basko» del «euskaldun»; lastrar a la palabra «vasco» con toda la carga de una significación sustantiva y cerrada de la identidad, hace que la posición «euskaldun» forme parte de

forma operativa en el juego de la *différance*²⁶⁰, perdiendo las implicaciones metafísicas que acarrea hasta el momento. Ese nuevo «euskaldun» se articula, por lo tanto, como espacio a ocupar por la multiplicidad de posiciones de sujeto dominadas en transición.

De esta manera, la canción de Hertzainak no sólo rastrea las economías de dominación que entrelazan los *civitas* estatales y el peculiar *ethnos* vasco que la novela *Bilbao-New York-Bilbao* naturalizaba, sino que construye un espacio desde donde actuar. Las relaciones entre las hegemonías vasca, española o francesa y el modelo de Estado-nación moderno quedan en evidencia gracias al ruido punk, no en forma de un puro «*no future*», sino un «*no future for the basco*». La muerte del «basco» para poder pensar el «euskaldun».

Sobre esta base, «Arraultz bat pinu batean» («Un huevo en un pino») considera las intensidades que recorren ese espacio «euskaldun» en forma de posiciones de sujeto dominadas, para arrojar los efectos de equivalencia de las luchas democráticas al Atlántico. Para comenzar con su lectura crítica vuelvo a la propuesta de Eco y la función de duplicación que comprende el arte como intensificación de los problemas de la vida cotidiana.

Un huevo en un pino

En el paseo de hoy: un huevo en un pino

Parece una chorrada, pero es la pura verdad.

Subo al pino, miro el huevo...

Y son los cojones de un sargento!

²⁶⁰ Estoy haciendo referencia al concepto de «*différance*» de Derrida: «designamos como *diféranca* el movimiento según la cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye “históricamente” como entramado de diferencias. “Se constituye”, “se produce”, “se crea”, “movimiento”, “históricamente”, etc., se deben entender más allá de la lengua metafísica en la que se han trazado con todas sus implicaciones [...] la *diféranca*, tal y como se escribe aquí, no es más estática que genética, no es más estructural que histórica» (Derrida, 2006: 48).

Hasta lleva el sello
del ejército de ocupación.
Pienso para mí....
Algún paracaidista lo habrá perdido
¿Héroe o loco? Seguramente las dos cosas
Tanto pinar, y tirarse del avión...

Sigo paseando, hay muchos pinos
Pero por desgracia no hay mas huevos
Estamos de pinos hasta los cojones...
Y de los militares, ¿cómo decirlo?
Ellos trajeron los pinos
Y ahora dejan sus huevos podridos colgando
Seria mejor echarlos de aquí
Con pinos y todo;
Pero si quieres ser un héroe
Es mejor que te pegues un tiro en el culo!
Vaya orgasmo!

Y quizás un día
Euskadi será libre y tropical
Sin militares, soberana [En euskera, «buru-jabe» lit. «dueño de nuestra cabeza»] ...
O ¿por qué no mejor sin cabeza? [juego de palabras «sin cabeza» = «buru gabe»;
«buru-jabe»= «loco»]
Nos haremos negros y vagos

Tendrán que cerrar hasta las cooperativas
Excomulgados de todas partes
Seremos libres para hacer cualquier pecado.

En los txokos [locales] vascos, el mejor plato,
Iguana de Bermeo al Pil Pil
Y los campesinos plantarán
cocoteros en vez de pinos
Pasaremos la tarde en largas siestas
Porrusalda, ron whisky y hielo.
Los pescadores se pasarán
Al contrabando y la piratería
Y para acabar, el arbol de Gernika
Se convertirá en una hermosa palmera.
Moviendo el culo en las Bermudas!
Vaya burrada...
(Hertzainak, 1984)

Más arriba he mencionado que la subcultura punk en la que Hertzainak funciona como engranaje, es capaz de traducir y pensar sus propias contingencias desde las características de aquella otra subcultura punk, la inglesa, de juventud obrera y políticamente de izquierdas. Elena López, elabora dicha conexión de forma más elaborada haciendo referencia a coordenadas geopolíticas atlánticas, «la Euskadi Tropikala, a pesar del adjetivo, tuvo mucho de británica, pues el ska se asimiló por esa vía [...]. Sólo en una segunda lectura, las bandas vascas irían conociendo a los originales

jamaicanos» (2011: 242). Propongo, por lo tanto que este triángulo atlántico (Euskadi tropical-Inglaterra-Jamaica) permitió a Hertzainak y a la «Euskadi Tropikala» establecer las relaciones analógicas entre diferentes culturas del Atlántico que llevará a articular una forma de pensar capaz de autonomizar un espacio concreto para aquella posición de sujeto «euskaldun» múltiple, más allá de posiciones fijas y monolíticas. «Arraultz bat pinu batean» hace posible elaborar de forma más cuidadosa esta primera intuición de búsqueda de equivalencias de luchas que superan los límites del Estado y que al mismo tiempo autonomizan un espacio propio. En otras palabras, el movimiento «Euskadi Tropikala» que nació fruto de la canción «Arraultz bat pinu batean» apunta desde el principio al carácter relacional de la música de Hertzainak como parte de una red de geografías de luchas atlánticas. Al mismo tiempo, la canción sitúa mi análisis en el marco teórico de aquello que con diferentes adjetivos («black», «postcolonial», «hispanic», «rainbow»...) ha sido relacionado con el Atlántico y que requiere partir de las historias sobre préstamos, desplazamientos, transformaciones y continuas reinscripciones sobre las que dicho espacio se construye. Paul Gilroy sitúa «música» y «Atlántico» en un mismo paradigma al considerar que «it is possible to approach the music as a changing rather than an unchanging same»²⁶¹ (Gilroy, 1993: 101). De esta forma, sigo la estela de Robert Stam y Ella Shohat para poder pensar el desmantelamiento de la identidad vasca hegemónica que acabo de leer en «Drogak AEK'n» desde la presencia de Hertzainak «in a translational relationality of uneven interlocution» (2012: 299), en la que la complicación de las historias y geografías desdibuja las divisiones entre dentro y fuera del Estado y la nación oficiales.

²⁶¹ La cita de Gilroy continúa de forma que sigue ofreciendo claves para comprender la ruptura y revisión de tradiciones como forma de reformular las estructuras de dominación modernas de la que Hertzainak forma parte, «today, this involves the difficult task of striving to comprehend the reproduction of cultural traditions not in the unproblematic transmission of a fixed essence through time but in the breaks and interruptions which suggest that the invocation of tradition may itself be a distinct, though covert, response to the destabilising flux of the post-contemporary world» (Gilroy, 1993: 101).

«Arraultz bat pinu batean», por lo tanto, hace posible considerar la cotidianeidad desmanteladora de identidades metafísicas que acabo de analizar, junto con la búsqueda de equivalencias de luchas de radicalización democráticas que borra los límites geopolíticos estatales desde la consideración del Atlántico como espacio relacional en el que múltiples posiciones de sujeto dominadas se encuentran. Parto, por lo tanto, de las composiciones de ritmos reggae y ska, la utilización de instrumentos caribeños, o la apropiación de las letras y estilos relacionados sobre todo con los denominados «Black music» y «Black Atlantic» por parte de Hertzainak; y la posterior «Euskadi Tropikala» para pensarlos como ejercicio de «escucha textual insurgente» que, siguiendo la definición de Ronald Radano, localiza el poder de la denominada música negra (como el reggae o el ska) no en la coordenada racial, sino en las fluctuaciones desde las concepciones de identidad-diferencia que desde la posición racial de sujeto han sido construidas y socavadas (2003: 12). En otras palabras, la concepción de esa «blackness» (unida tanto a la música como al Atlántico) deja de pensarse como un mero asunto cultural a tolerar basado puramente en la separación racial blanco-negro, y pasa a ser articulado como una cuestión política desde donde poder cuestionar relaciones sociales de dominación derivadas de la modernidad y de la estructura del Estado-nación moderno. Es Gilroy quien advierte que la historia y práctica de la música negra apunta a otras posibilidades de modelos de luchas democráticas con los que cuestionar la democracia burguesa (1993: 77). «Arraultz bat pinu batean» apunta a que tanto Hertzainak como la denominada «Euskadi Tropikala» pudieron llevar a cabo un ejercicio de escucha subversiva²⁶² de dicha música negra, para articular desde sus propias condiciones de existencia una labor de traducción –y no simplemente de

²⁶² Utilizo este término de escucha subversiva de la siguiente manera: «this kin of subversive listening develops neither from purely Sonic experience nor from the selective visions that so often inform interpretations of the [...] social past. [...] Subversive listening requires a special attention to the muted and muffled sonorities existing between the lines» (Radano, 2008: 13).

transcodificación— de aquella «Blackness» a una «Basqueness» capaz de cuestionar la naturalización de las relaciones de dominación que he advertido multiplicándose en formulaciones como la Transición como transacción de élites políticas, la crisis industrial de los ochenta, la guerra sucia del Estado, la formación del Estado autonómico, y la reorganización de las hegemonías nacionales y estatales. Mi lectura de esta canción de Hertzainak, por lo tanto, tiene como objetivo apuntar a aquellas estrategias, que gracias a su articulación, influencia y relación con los discursos y estilos que cruzan el Atlántico, son capaces de socavar las coordenadas monolíticas de las identidades modernas, tanto vasca como española, que fijan su posición esencialista en relación a la estructura del Estado nación moderno burgués.

«Arraultz bat pinu batean» vuelve a pensar un «ellos» que no trabaja para establecer un «nosotros» homogéneo opuesto, aunque en este caso, la figuración responde a la máquina estatal española. Las coordenadas que caricaturizan el eje de la subjetividad española sitúan al receptor ante claras referencias a la herencia franquista sobre las que se sustentaba la democracia española al representar militares españoles del «ejército de ocupación», y una industria forestal basada en la explotación de los pinos, logrando, así, cuestionar las narraciones que piensan la dictadura y la democracia como formaciones políticas significativamente diferentes: «Estamos de pinos hasta los cojones. | Y de los militares, ¿cómo decirlo? | Ellos trajeron los pinos [...] Sería mejor echarlos de aquí | con pinos y todo». Esto es, por un lado la alusión al «ejército de ocupación» recuerda las zonas donde el golpe de estado franquista en 1936 no llegó a triunfar, y que fueron ocupadas militarmente a partir de febrero de 1937 para ser gestionadas por la fiscalía del Ejército de Ocupación²⁶³ (Espinosa, 2009: 60). Por el

²⁶³ Francisco Espinosa advierte que «Hay que tener en cuenta que la represión posterior a febrero de 1937 fue, en general, registrada al proceder en su mayor parte de las sentencias dictadas por la Fiscalía del Ejército de Ocupación. Es decir, que no es lo mismo investigar la represión allí donde triunfa el golpe en poco tiempo, que en las zonas ocupadas militarmente a partir de febrero de 1937» (Espinosa, 2009: 60).

otro, pensar el País Vasco ocupado también por los pinos es una clara referencia al Primer Plan de Repoblación Forestal, llevado a cabo en 1940 por el régimen franquista, que obligó a modificar tanto la economía de agricultura del lugar, como los ecosistemas naturales del País Vasco²⁶⁴ (Groome, 1987: 191). De esta manera un «ellos» como máquina estatal española de ocupación militar, política, económica y cultural que deja en evidencia el carácter de transacción que supuso la Transición se piensa en coalición, y no en oposición, con el eje «basko» de la matriz [+ subjetividad vasca] que he analizado más arriba, añadiendo el árbol de Guernica a los semas genéricos como Dios, Fueros y el voto a HB, el pacharán y AEK; matriz que debe ser transformada, desfigurada por el Atlántico: «el árbol de Guernica | se convertirá en una hermosa palmera». De esta manera, se puede apreciar que las diferentes canciones que conforman el primer disco de Hertzainak piensan como parte del mismo discurso ideológico de dominación tanto la posición hegemónica de sujeto vasco, nostálgico del crómlech, los versos, la trikitixa, y las máquinas estatales de los que éste forma parte, haciendo inteligible la relación de dependencia entre los *civitas*, y los peculiares *ethnos*. En otras palabras, es la actualización y localización en el contexto ibérico del concepto de «hegemonía burguesa» que en el apartado teórico he tomado de Gramsci el que vemos encarnado en «Arraultz bat pinu batean», donde las representaciones (en su doble significación) discursivas son monopolizadas en relación a la capacidad de determinar su decibilidad a favor de la universalización de posiciones concretas de sujeto vasco y español y el silenciamiento de una multiplicidad de posiciones de sujeto dominadas.

²⁶⁴ Groome recuerda que durante los ochenta, cuando Hertzainak publicó su primer disco, todavía las competencias forestales las controlaba el Estado central «el mayor impacto de estas transferencias [de competencias forestales] se daría suponiendo un cambio en la política forestal llevada a cabo en las provincias de Vizcaya y Guipúzcoa, ya que Álava mantuvo un mayor grado de autonomía en general debido a su posición profranquista durante la Guerra Civil, al contrario que Vizcaya y Guipúzcoa. A partir del primero de enero de 1985 se resuelve la competencia forestal dentro de la CAV asignándose ésta entre el gobierno de la CAV en Vitoria y las Diputaciones Forales por medio de la aplicación de la Ley de Territorios Históricos.» (Groome, 1987: 200).

Con el objetivo de contrarrestar el sentido común de las formaciones estatales que la constituyen, la canción de Hertzainak arroja las identidades hegemónicas a los procesos de cambio constante que encontramos en el «Black Atlantic», excediendo los discursos raciales y de identidad, autonomizando un espacio, en este caso «la Euskadi tropikal» para la formación de una «hegemonía» de proyectos de radicalización democrática. La canción reproduce la misma estrategia que Gilroy localiza en el «Black Atlantic» y Stam y Shohat piensan para el «Rainbow Atlantic». El primero advierte que para hacer frente a los discursos de los nacionalismos culturales existe la teorización sobre la criollización, el mestizaje y la hibridación que desde el punto de vista del absolutismo étnico supondría una letanía de polución e impureza²⁶⁵ (Gilroy, 1993: 2). Es posible incorporar, así, la «polución» e «impureza» del Atlántico a la batería de conceptos críticos como la «hibridación» de Bhabha o el «mestizaje» de Anzaldúa para comprender como son traducidas por Hertzainak desde las contingencias del espacio que ellos mismos autonomizan desde la música como Euskadi Tropikal. Stam y Shohat formulan la propuesta de la impureza de las posiciones de sujeto de la siguiente manera:

a rhetoric unsuited purity gives way to tropes of mixing, whether religious (syncretism), genetic (miscegenation), linguistic (creolization), botanical (hyridity), or culinary (masala, bouillabaisse, gumbo, feijoada) [...] Notions of ontologically referential identity metamorphose into multifaceted plays of identification. Rigid paradigms collapse into sliding metonymes (2012: 86)

²⁶⁵ Hertzainak se encuentra frente a una situación similar a la que presenta Gilroy: «regardless of their affiliation to the right, left, or centre, groups have fallen back on the idea of cultural nationalism, on the overintegrated conceptions of culture which present immutable, ethnic differences as an absolute break in the histories and experiences of “black” and “White” people» (1993: 2).

«Arraultz bat Pinu batean» lleva las economías de polución atlántica a sus últimas consecuencias, al elaborar cada uno de los estos diferentes tropos mencionados por Stam y Shohat. Como consecuencia, obtenemos la desarticulación por exceso (como ruido punk) de una concepción metafísica de las identidades raciales, de clase, étnicas o nacionales. La referencia a la religión («excomulgados de todas partes | seremos libres para hacer cualquier pecado») hace pensar en una coalición de posiciones dominadas que sobrepasa las fronteras estatales de aquellos que no siguen las diferentes doctrinas de la legalidad y la razón occidental. La receta culinaria de la canción («en los restaurantes vascos, | el mejor plato | Iguana de Bermeo al Pil Pil | [...] sopa de puerros, ron whisky y hielo») parodia la tradición vasca (el «bacalo al pil pil», o la «sopa de puerros») mezclándola con alimentos caribeños («iguana» y «ron»). La hibridación botánica se hace evidente con el ejemplo anterior sobre el «arbol de Guernica» o cuando se propone que «los campesinos plantaran | cocoteros en vez de pinos», ridiculizando al mismo tiempo la identidad vasca tradicional como «las economías de ocupación». Y para finalizar, «nos haremos negros y vagos | Tendrán que cerrar hasta las cooperativas» introduce la posición de sujeto racial en las economías de caricaturización de la subjetividad vasca y española, consiguiendo relativizar el «whiteness by putting it in its place as just another ethnicity alongside the others –albeit historically granted inordinate privilege» (Stam, Shohat, 2012: 233). Se socava la máquina estatal moderna española, con su *civitas* y sus *ethnos*, sus identidades fijas y monolíticas son desnaturalizadas, al ser arrojadas al atlántico, a través de la parodia, ridiculización y caricaturización de los discursos económicos y políticos que están unidos a ellos. Es esto lo que propongo comprender como labor de traducción atlántica que se hace legible en Hertzainak, un ejercicio de «insurgent textual listening», que entra en diálogo con el discurso diaspórico haciéndolo momentáneamente visible en la performance musical (Gilroy,

1993: 86) y que haciendo estallar cualquier identidad vasca sustantiva (pensándola ni de forma esencialista ni puramente contingente) conlleva una desarticulación de la razón del Estado moderno –«Euskadi será libre y tropical | sin militares, soberana | o ¿por qué no mejor perdiendo la cabeza?».

Cuando la banda Potato publicó su primer disco en solitario, en 1986, fueron presentados como los principales abanderados del movimiento «Euskadi Tropikala» que el mismo Hertzainak desestimó. El bajista, Josu Zabala, lo explicaba de la siguiente manera: «no nos hizo mucha gracia lo de Euskadi Tropikala, no estábamos preparados para tener éxito. La canción que desencadenó la Euskadi Tropikala, Arraultz bat pinu batean, pretendía ser simplemente diversión» (López, 2011: 235). Sin embargo, me pregunto si, a pesar también de Hertzainak, las economías de desmantelamiento atlánticas fueron rearticuladas más allá de «Arraultz bat pinu batean». Esto es, comienzo a cerrar el presente capítulo cuestionándome si los ejercicios de traducción de lo que he denominado «Black music» partiendo de la misma acción de escucha subversiva –que no la piensa como una experiencia puramente auditiva, ni selectivamente social y que no sitúa su comprensión en coordenadas únicamente raciales sino en las fluctuaciones que van de la mismidad a la diferencia (Radano, 2003: 13)– fueron diseminadas y reproducidas más allá de «Arraultza bat pinu batean».

Elena López señala que «autodenominada punky-reggae-party [...] al contrario de muchos grupos reggae en el futuro, Potato prescindió desde el principio, cuando no ridiculizó, toda la parafernalia del misticismo rastafari, sin por ello minimizar el poder redentor de aquella música» (237). Dicha afirmación devuelve mi análisis directamente al trabajo de Gilroy, quien propone que el reggae, como elaboración de una cultura de conexión en la que se reúnen diferentes grupos «nacionales», deja de estar marcado étnicamente como lo estuvo en sus primeras articulaciones caribeñas, «Reggae, [...]

once its own hybrid origins in rhythm and blues were effectively concealed it ceased, in Britain, to signify an exclusively ethnic, Jamaican style» (1993: 82). Me vuelvo a situar, por lo tanto, en el triángulo atlántico Euskadi Tropikal-Jamaica-Inglaterra para considerar el renovado status que la música reggae adquiere. Al mismo tiempo planetaria y pan-caribeña, el reggae hace posible que Potato pueda participar de aquella conexión cultural atlántica fundamentada en la crítica política de las narraciones sobre los nacionalismos culturales y las máquinas estatales modernas, y más concretamente de las formaciones y formulaciones dominantes que se desprenden de las posiciones hegemónicas de las identidades vasca y española. Los mismos títulos de canciones que configuran el primer disco dan cuenta de la ridiculización de los referentes mistificadores de comunidad, de clase y culturales que derivan en nuevas retóricas de inadecuación de la pureza y tropos de mezcla: versiones de clásicos caribeños como «Jamaika Ska» o «Rub-a-dub» se encuentran con reescrituras de títulos como «Reggae Popular Riojano» (en el que el reggae asume estatus de folklore vasco), o «Será si hay» (apropiándose y parodiando, en la traducción, el nombre de Haile Selassie I),²⁶⁶ para acabar con canciones como «La clase obrera» que, repensando «Want Fi Goh Rave» de Linton Kwesi Johnson, quiere desestabilizar, desde el reggae, una clase obrera acomodada «solo sé que hay que comer, | sólo sé que hay que tragar, | lo que diga el capataz, | lo que dicta el capital» (Potato, 1986). Retomando la división que *Egin* proponía en 1982 entre «Música Vasca» y «Conjuntos Modernos», se puede decir que si bien el RRV o «Martxa eta Borroka» extendían el espacio de la música vasca para incorporar la subcultura punk, manteniendo, al mismo tiempo los discursos hegemónicos nostálgicos y casi en-sí-mismantes de los nacionalismos vascos, la

²⁶⁶ Haile Selassie I, o Tafari Makonen, fue el regente primero y emperador más adelante, hasta 1975, de Etiopía. Para el movimiento rastafari es la encarnación del mesías. Con la transformación violenta que Potato ejerce a su nombre, utilizando «Será si hay» se hace inteligible una acción de desacralización y demisticación.

violencia atlántica de Potato desbarata la oposición de *Egin* al vaciar ese «vasco» de cualquier música tradicional singular propia. El primer álbum de Potato se puede pensar como un lugar de (des)encuentro cultural tanto entre diferentes lenguas (como es el caso de «Será si hay») y dentro de la misma lengua (como con «Reggae Popular Riojano») evitando caer en la monoacentualización de la subjetividad vasca y proponiendo comprenderla desde unas coordenadas-otras. Tanto Hertzainak como Potato llevan a cabo aquel «insurgent textual listening» que he tomado prestado del texto de Radano en forma de escucha textual insurgente, derivada de un ejercicio de apropiación de lo que Gilroy y Radano analizan como «Black music» y consiguiendo traducir «Blackness» por «Basqueness». Esto es, tanto la música de Potato como la de Hertzainak afirman que:

[Basqueness] as an open signifier and seeks to celebrate complex representations of a blade particularity that is internally divided: by class, sexuality, gender, age, ethnicity, economics, and political consciousness. There is no unitary idea of [Basque] community here, [...] The ontologically grounded essentialism is replaced by a libertarian, strategic alternative (Gilroy, 1993: 32).

La posición de sujeto vasco como significante abierto y dividido en el que la multiplicidad de posiciones de sujeto dominadas pueden transcurrir y pensarse en coalición. Posiciones de clase, sexualidad, edad, étnia, género, discapacidades, conciencia política dominadas que se encuentran en un espacio autónomizado donde la comunidad se forma por un don a dar, por la deuda de aquello que no tienen, por una justicia siempre por venir y las luchas de radicalización democrática que de ésta se desprenden.

c. Conclusiones sobre el Carácter Atético de la Música de Hertzainak

Ya lo advertía Simon Frith y estoy de acuerdo, que el problema de la música no es el del pillaje o la fagocitación partidista, esto es, aquella crítica común para la que la música, producida con ciertas intenciones concretas, acaba siendo apropiada en otro lugar con objetivos diferentes. Frith defiende que la labor a realizar debería recorrer el camino de lo material a lo cultural, y comprender por qué una experiencia particular, localizada en este caso en el país vasco-español de los ochenta, asume una forma artística y estética concreta y no otra (Frith, 1996: 109). Es eso, precisamente, lo que he intentado realizar en el presente capítulo: he intentado partir de la experiencia concreta, y la intensificación de la vida cotidiana de la subcultura punk en la que Hertzainak (y más adelante, Potato) participaron a manera de engranajes, e intentar comprender desde ésta, no sólo la forma particular que esa producción musical adquiere, sino también la capacidad de acción o de radicalización democrática que de su música se desprende. Cuando Josu Zabala, miembro de Hertzainak, explica que:

[p]arece que los vascos no vamos a decir nunca un juramento estamos hasta los cojones de que digan que en euskera no hay tacos, ¿Cuándo cojones vamos a poner unos buenos tacos en euskera? Ves que aquí nadie está golpeando ni removiendo este país ni dando por culo a nadie. Musicalmente, aquí tienes entonces al Lertxundi y letras borrokas, pero políticas. Nosotros queríamos [...] que la música y tu actitud de vida fueran más o menos la misma cosa. Nos planteamos que había que hacer un grupo en euskera, para pasarnos todo lo que nos diera la gana, y para dedicarle canciones a nuestros paisanos; aquí también hay una buena pandilla de garrulos (Espinosa, López, 1993: 21)

presenta las principales coordenadas que a lo largo de mi análisis se han mostrado en forma de elementos con potencial radicalizador de la democracia. Esto son, lengua, vida cotidiana, y crítica al discurso vasco establecido. La lengua es pensada como campo de batalla, en el que el carácter trascendental que la lengua había adquirido desde el falogocentrismo está para ser pervertido y apropiado. Y es de la intersección de las economías de dominación que surgen tanto de la vida cotidiana, como del carácter atlántico de la música, desde donde la posición hegemónica de sujeto vasco es desmantelada.

Es aquí donde el carácter atético de la música de Hertzainak se hace legible. Han sido las canciones, sus letras, las que han puesto en crisis el cercamiento metafísico de las identidades nacionales, dejando en evidencia, además, su interdependencia con respecto a la máquina estatal española. El proceso de canibalización que sustenta el Estado español y la insuturabilidad de su espacio social han quedado en evidencia, y las letras han autonomizado espacios para la acción democrática de las posiciones dominadas. El «euskaldun», que como exceso de lo «basko» que habita la calle en forma de Euskadi Tropikal atlántica no puede pensarse a sí mismo como unidad, ni puede pensarse para otro, sino que debe pensarse desde la coalición de la multiplicidad de dominaciones que procesos de canibalización de comunidades, sustantivización de identidades y naturalización de violencias que han silenciado como condición su propia producción y reproducción. En otras palabras, ese mismo «euskaldun» es el espacio de la radicalización de luchas democráticas.

Jacques Derrida (2006: 172-173) advierte que cualquier sacudida radical del pensamiento moderno occidental, y sus lógicas de violencia y dominación no puede venir más que de afuera, en cuanto que adentro, las transgresiones son transformadas en

«salidas falsas». Es posible pensar que el discurso que elabora la música de Hertzainak presenta la consciencia de habitar el «adentro», y que a pesar de ello es capaz de actuar conforme a lo que el pensador argelino propuso como «apuesta estratégica». La música de Hertzainak intenta la salida y la deconstrucción del terreno al pensar el «euskaldun», y al mismo tiempo intenta cambiar de terreno de manera irruptiva y discontinua al arrojar las diferentes identidades al Atlántico. Esta música punk no quiere transformarse en una salida falsa más, sino que quiere arrojar del edificio de las identidades modernas las piedras disponibles dentro del edificio, como las de la lengua, y quiere hacer ruido auditivo y lingüístico para exceder sus límites. Quiere habitar el exceso del ruido punk en forma de nación-otra por venir.

3. Conclusiones

finales

FINAL CONCLUSIONS

An-other nation under erasure is an autonomized space for a multiplicity of actions of projects of radical democracy. It is a nation, in the sense that both Borda's poetry and Hertzanak's music depart from a certain necessity to continue using concepts such as "Eüskadi", "Euskal Herria" and "euskaldun" to be capable of thinking the collectivity which they are part of. Through various linguistic violences however, these discursive figurations put the nation under erasure. Borda's ortographic assault to the word "euskadi" adding on top of the letter "u" a diaeresis, or Hertzanak's undermining of the synonymic relationship between "euskaldun" and "vasco", not only make evident the ideological saturation of these terms and their performative action, but also render possible an-other space. It is in this space that the diverse heterogeneous dominated subject positions meet, each not previously ontologically defined, and produce dynamic significations emerging from the social struggles they participate in together. This Basque social space is revealed to be at the same time autonomous and insuturable. Its formation is conditioned by a justice that none of the positions possess but rather all owe to each other. This is how Borda's and Hertzanak's figurations carry out particular actions of radical democracies to come. These actions of radical democracies need, in the first place, to change orientation. Rather than following the logic established all throughout modernity, giving to the Basque hegemonic subject position –to Basque Identity– not a being for him or herself but a being for another, Hertzanak's music and Borda's poetry are able to think (and make us be) otherwise, that is, to follow an other logic.

Both in the Catholic monarchy and the contemporary neoliberal context, passing between the formations of bourgeois nation-states and different empires, Basque

identity has been ontologically thought as always being for another. Accordingly, the Basque hegemonic discursive production has thought of itself as always for another. It sustains the universality of the Spanish Early Modern political ensemble situating itself in an original past both inside and outside Modernity. It holds the European imperialistic disciplines together by being the tribal object of anthropological study that, together with Orientalism, opposes the nomothetic disciplines of civilization such as economics, sociology and politics. It reproduces these global discourses at a state geopolitical level by formulating a nationalism that cannot be anything else but the particular *ethnos* for a democratic secular state. The various projects of normalization and exoticization, situated on the right and on the left of the political spectrum, reactionary and revolutionary, have made apparent that Basque identity is little more than a cog in the multiple incarnations of Modernity and its matrixes of division, definition and domination.

The Basque literary canon takes part in the perpetuation and naturalization of a homogeneous Basque identity that keeps Modernity and its necessary economies of dominations working. *Bilbao-New York-Bilbao* has proven itself as its latest actualization. The novel presents a world in which politics is no more, and problems are understood as cultural. The solution proposed, presented as the only one possible, is tolerance. The heart is above ideas. Uribe attempts to showcase the friendly face of the Basque people. However, my critical reading of the text has, I hope, gone some way to revealing the mechanics of indifference of the State and neoliberal governmental rationalities that a superficial reading masks. State violence, migrations, the international division of labour, and ETA's violence are pictured from a plane journey set up as post-ideological and Kirmen Uribe, the main character of the novel, is presented as the perfect entrepreneur of himself, the ideal Basque. The novel moulds,

interpelates, the Basque subject in his own image, embracing his own particularities (his ontological Basqueness), while at the same time, showing himself numb to any social struggles as if they were too far away, as though they were unreachable.

Atxaga's *Ziutateaz* reveals Uribe's Basque identity together with other State and national identities to be a masquerade by pointing to the relation of dependency between State violences and the so-called cultural identities. The protocols of experience that build *Ziutateaz* as a State-dismantling machine enable the reader to elaborate this critical approach. Sovereign, disciplinary and governmental rationalities render the contemporary Spanish State and autonomic structure dependent on the political and juridical figure of the Basque terrorist. The Icarus (the terrorist) becomes the embodiment of the *homo sacer* that anybody can kill but that, at the same time, cannot be sacrificed if the State machine is to continue to function. Every subject inhabiting the State autonomized space, "Zona Especial Norte", becomes potentially a terrorist, an absolute biopolitical threat to every citizen of the State who is guilty until proven innocent. From the paranoid State police forces to a paranoid space inhabited by self-entrepreneurs, *Ziutateaz* reveals that current political demand for condemning terrorism is nothing but a reproduction and de-ideologization of different social struggles taking place today. These readings are carried out through different strategies of literary sabotage. Taking into account that *Bilbao-New York-Bilbao* naturalizes ontological identities, concealing their violences and their insuturable character, and that *Ziutateaz* sabotages this very world model that Uribe's novel perpetuates, the critical approach has been different. On the one hand, it has been necessary to understand how Uribe's autofiction works as a consolidation of modern possessive individualism. On the other hand, *Ziutateaz* has had to be approached in a way that questions the official reading established *a posteriori* by the critical production that canonized it, i.e. the discourse that

canonized *Obabakoak* with its exoticizing discourses and constructed Atxaga as *the* Basque writer. In this way, the cannibalizing economies of the State are brought to the surface in the form of the production of a Basque literary canon that reproduces State geopolitics and its economies of domination.

I return, in order to finish these conclusions, to the figurations produced by Borda and Hertzainak. Like *Ziutateaz*, they are texts that sabotage the contemporary modern nation and State world model, taking, however, this strategy a step further. The dismantling of modern identities and their fundamental matrixes of domination is not enough for these figurations. As mentioned above, they autonomize a space of their own. The perspective from below that they assume (and make the reader assume) is able to think the different class, gender, race, sexuality and geopolitical struggles in the very moment of their encounter. By thinking about these fights in their instants of engagement, the effects of equivalence become apparent, permitting the possibility for a different hegemony. The nation is put under erasure when emptied of every modern metaphysical economy while each one of them departs by reproducing the conventions of different spaces. If Borda begins by situating herself in the private sphere, she pushes the idea of the personal being political to its limits, thinking intimacy as a bombshell. Hertzainak, instead, takes over the public sphere to fill it with punk noise of unintelligibility. Each one of the domains is exceeded and cancelled in the formation of a space where political action becomes ubiquitous. There are no metaphysical trappings in this an-other Basque nation under erasure, only a radical democracy to come.

WORKS CITED

- Aarsleff, Hans. 1899. "Introduction" In *On Language: The Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species*. London: Cambridge University Press.
- ABC. 2010. «Kirmen Uribe: "Quería Dar Una Visión Amable Del País Vasco.»» *ABC*, no. 22-2-2010: online. <http://www.abc.es/20100222/cultura-literatura/kirmen-uribe-queria-vision-201002221823.html>.
- Agamben, Giorgio. 1998. «¿Qué Es Un Campo?» *Artefacto. Pensamientos Sobre La Técnica*, no. 2: 52–55.
- . 2006. *Homo Sacer: El Poder Soberano y La Nuda Vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agirreazkuenaga, Joseba. 2003. «Euskera, Egitasmo Politikoa Bihurtu: Sabino Aranaren Asmoak Denboraren Gurpilean, Euskaltzaletasunaren Ildoan.» *Euskera. Euskaltzaindiaren Lan Eta Agiriak. Trabajos y Actas de La Real Academia de La Lengua Vasca. Travaux et Actes de l'Académie de La Langue Basque* 48 (2): 829–47.
- Aguirre, Domingo. 1907. «Garoa» *Revista Internacional de Los Estudios Vascos = Eusko Ikaskuntzen Nazioarteko Aldizkaria = Revue Internationale Des Études Basques = International Journal on Basque Studies, RIEV* 1 (1): 42–47.
- Ahmed, Sara. 2010. *The Promise of Happiness*. New York: Duke University Press.
- Aizpuru, Ritxi. 1991. «Hertzainak, Talde Berri Bat Jaio Da.» *El Tubo*, no. 20: 6.
- Alberca Serrano, Manuel. 1996. «El Pacto Ambiguo: ¿Es Literario el Género Autobiográfico?» *Boletín de La Unidad de Estudios Biográficos*, no. 1: 9–18.
- Aldekoa, Iñaki. 1998. *Munduaren Neurria: Arestiren Ahots Biblikoaz*. Irun: Alberdania.
- . 2004. *Historia de La Literatura Vasca*. San Sebastian: Erein.
- . 2006. «Postmodernitatea Gurean?» *Egan: Euskalerrriaren Adiskideen Elkarteko*

Boletinaren Euskerazko Gehigarria, no. 1: 141–56.

- . 2007. «Txillardegi: Leturiaren Egunkari Ezkutua.» *Euskera. Euskaltzaindiaren Lan Eta Agiriak. Trabajos y Actas de La Real Academia de La Lengua Vasca. Travaux et Actes de l'Académie de La Langue Basque* 52 (2): 627–34.
- Althusser, Louis. 1988. *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Amezaga, Josu. 1994. *Herri Kultura: Euskal Kultura Eta Kultura Popularrak*. Bilbao: EHU.
- Anderson, Benedict. 2000. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Ansa-Goicoechea, Elixabete. 2014. «Un 68 En El País Vasco.» *Prosopopeya: Revista de Crítica Contemporánea*, no. 8: En Imprenta.
- Anzaldúa, Gloria. 1999. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Apalategui, Ur. 2000. *La Naissance de L'écrivain Basque: L'évolution de La Problématique Littéraire de Bernardo Atxaga*. París: Editions L'Harmattan.
- . 2006. «Ciudades y Cambios de Personalidad.» *Cuadernos de Alzate: Revista Vasca de La Cultura y Las Ideas*, no. 35: 101–20.
- . 2013. *Ramon Saizarbitoria: L'autre Écrivain Basque*. París: Editions L'Harmattan.
- Apaletegi, Jokin. 1997. «Psicosociología de Los Movimientos Nacionalitarios de Europa Occidental.» *Alteridades*, no. 14: 7–33.
- Apaolaza, Unai. 2010. «Abertzaletasun Esentzialistatik Dialektikora (III): Nazionalismo Iraultzailea.» *Lapiko Kritikoa. Basque Critical Stew*.

<http://basque.criticalstew.org/?p=3748>.

- Arana Goiri, Sabino. 1978. *Obras Escogidas: Antología Política*. Bilbao: L. Haranburu.
- . 1980. *Obras Completas de Arana-Goiri'tar Sabin (Sabino de Arana-Goiri)*.
Vol. 1. Bilbao: Sendoa.
- . 1980b. *Obras completas de Arana-Goiri'tar Sabin (Sabino de Arana-Goiri)*. Vol. 2. Bilbao: Sendoa.
- . 1980c. *Obras Completas de Arana-Goiri'tar Sabin (Sabino de Arana-Goiri)*.
Vol. 3. Bilbao: Sendoa.
- . 1980d. *Bizkaya Por Su Independencia*. Bilbao: Geu.
- Ararteko, and Instituto Vasco de Criminología. 2009. *Atención Institucional a Las Víctimas Del Terrorismo En Euskadi*. Vitoria: Ararteko Defensoría del Pueblo.
- Arcocha-Scarcia, Aurelia. 2008. «“Linguae Vasconum Primitiae”-Ren Peritestualitateaz Eta Euskeraren Gramatizazioaren Primicias.» *Anuario Del Seminario de Filología Vasca Julio de Urquijo: International Journal of Basque Linguistics and Philology* 42 (2): 1–68.
- Aresti, Gabriel. 1986. *Gabriel Arestiren Literatur Lanak*. Vol. 2. Bilbao: Susa.
- Aretxaga, Begona. 2000. «Playing Terrorist: Ghastly Plots and the Ghostly State.» *Journal of Spanish Cultural Studies* 1 (1): 43–58.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press.
- Asensi, Manuel. 2009. «De Los Usos Del Canon: El Canon Por Venir y El “Lazarillo” Desfigurado.» *Signa: Revista de La Asociación Española de Semiótica*, no. 18: 45–68.
- . 2010. «La Subalternidad Borrosa. Un Poco Más de Debate En Torno a Los Subalternos.» In *¿Pueden Hablar Los Subalternos?*, 9–39. Barcelona: Museu

- d'Art Contemporani de Barcelona.
- . 2011. *Crítica y Sabotaje*. Valencia: Anthropos.
- Astarloa, Pablo Pedro. 1803. *Apologia de La Lengua Bascongada*. Madrid: Geronimo Ortega.
- Astorgano Abajo, Antonio, and Antonio M^a Astorgano Lozano. 2003. «Hervás y Los Apologistas Vascoiberistas En 1803.» *Revista Internacional de Los Estudios Vascos = Eusko Ikaskuntzen Nazioarteko Aldizkaria = Revue Internationale Des Études Basques = International Journal on Basque Studies, RIEV* 48 (1): 347–408.
- Atutxa, Ibai. 2010. «Itxaro Borda Bestaldetik: Mugako Identitate Baten Sorrera.» In *Desira Desordenatuak: Queer Irakurketak (euskal) Literaturaz*, 231–48. Donostia: Utriusque Vasconiae.
- Atxaga, Bernardo. 2008. *Ziutateaz*. Donostia: Erein.
- Aulestia, Gorka. 2002. «Bernardo Atxaga: Un Escritor Cautivador.» *Lapurdum*, no. 7: 93–135.
- Axular, Pedro. 2006 [1643]. *Guero Guero Edo Guero Luçamendutan Ibiltceac, Eta Arimaren Eguitecoac Guero cotz Utzteac Cembat Calte Eguiten Duen*. Bilbao: Labayru.
- Ayerbe, Mikel. 2006. «Ziutateaz-Eko Hiria.» *Lapurdum*, no. 11: 49–57.
- Azurmendi, Joxe. 1978. *Mirande Eta Kristautasuna*. Bilbao: GAK.
- . 1989. *Miranderen Pentsamendua*. Bilbao: Susa.
- . 1999. *Euskal Herria Krisian*. Donostia: Elkarlanean.
- . 2009. «Bortxaren Kondenamaniaz Edo Kontzientzien Kontrolaz.» *TopASKEtak. Gizateriaren Defentsan. XXI. Mendeko Sozialismo Baterantz*, online. <http://basque.criticalstew.org/wp-content/uploads/kondenamania->

TopASKEtak-Alfontso-sastre-20091.pdf.

———. 2012. *Barkamena, Kondena, Tortura: Estatua Kontzientzien Kontrolatzailea*. Donostia: Elkar.

Badiola, Txomin. 1998. «Oteiza: Propòsit Experimental.» In *Oteiza: Propòsit Experimental*, 27–63. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions.

Badiou, Alain. 2010. *The Communist Hypothesis*. New York: Verso Books.

Bajtín, Mikhail. 1991. *Teoría y Estética de La Novela: Trabajos de Investigación*. Madrid: Taurus.

Barandiaran, Alberto. 2009. «Atxagaren Eta Elorriagaren Lekukoa.» *Berria*, no. 15-10-2019: online. http://paperekoa.berria.info/plaza/2009-10-15/042/002/Atxagaren_eta_Elorriagaren_lekukoa.htm

Bauman, Zygmunt. 2006. *Liquid Modernity*. Maldem: Polity Press.

Bergson, Henri. 1900. *Materia y Memoria: Ensayo Sobre La Relación de Cuerpo Con El Espíritu*. Buenos Aires: Cactus.

———. 1972. *El Pensamiento y Lo Moviente*. Buenos Aires: La pléyade.

———. 1999. *Ensayo Sobre Los Datos Inmediatos de La Conciencia*. Salamanca: Sígueme.

Bhabha, Hmoy K. 2008. *The Location of Culture*. London: Routledge.

Bijuesca, Koldobika Josu. 1998. «El “Vizcaíno” de Sor Juana y La Lengua Del Imperio.» *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, no. 5: 13–28.

———. 2008. «Mikoleta Euskal Poesiaren Aintzindari.» *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales de Bilbao*, no. 19: 11–26.

Bilbao, Anartz. 2010. «Por Tierra, Aire y Mar, Kirmen Uribe En Galego, Castellano y Catalá.» *Gara*, no. 16-02-2010: online. <http://www.gara.net/paperezkoa/20100216/183284/es/Por-tierra-aire-mar->

Kirmen-Urbe-galego-castellano-catala-

- Blasco, Jose Mari. 1983. «Manifiesto Plaka Klik, El Rock En Euskadi Contra La OTAN En Tudela.» *Egin*, no. 1869: 25.
- Blasco, Roge. 1998. «Hertzainak, Historia de Locos.» *Muskaria*, no. 13: 10–13.
- Bloom, Harold. 1998. «Elegía Al Canon.» In *El Canon Literario*, 189–222. Ed. Enric Sullà. Madrid: Arco Libros.
- Borda, Itxaro. 1984. *Bizitza Nola Badoan*. Bayona: Maiatz.
- . 1985. *Krokodil Bat Daukat Bihotzaren Ordez*. Zarautz: Susa.
- . 1994. *Bakean Ützi Arte*. Bilbao: Susa.
- . 1996. *Bizi Nizano Munduan*. Bilbao: Susa.
- . 1996b. *Amorezko Pena Baino*. Bilbao: Susa.
- . 2007. *Jalgi Hadi Plazara*. Bilbao: Susa.
- . 2007b. *Noiztenka*. Bayona: Maiatz.
- . 2010. «Gaiaren Minean.» In *Desira Desordenatuak: Queer Irakurketak (euskal) Literaturaz*, 317–34. Ed. Ibon Egaña. Donostia: Utriusque Vasconiae.
- . 2012. *Boga Boga*. Bilbao: Susa. online: <http://www.susa-literatura.com/cgi-bin/liburuok.pl?lib=narr96>.
- . 2013a. «La Intimidad, Esa Bomba.» *452°F. Revista Electrónica de Teoría de La Literatura y Literatura Comparada*, no. 9: 42–55.
- . 2013b. «Jon Miranderen Heziketaz.» *Hegats. Literatur Aldizkaria*, no. 50 (b): 9–30.
- . 2014. «Así Nació Amaia Ezpeldoi.» *Prosopopeya: Revista de Crítica Contemporánea*, no. 9: En imprenta.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourriaud, Nikolas. 2009. «Alternmodern Manifesto. Postmodern Is Dead.»

Altermodern Tate Triennial 2009. online.

<http://www.tate.org.uk/britain/exhibitions/altermodern/manifesto.shtm>.

Butler, Judith. 2009. *El Género En Disputa: El Feminismo y La Subversión de La Identidad*. México: Paidós.

———. 2011. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.

———. 2011b. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.

Calvo, Francisco. 2005. «Oteiza: Postscriptum.» In *Oteiza: Mito y Modernidad*, 51–64. Madrid: FMGB, SEACEX.

Carrillo, Santi. 2004. «Rock Radikal Vasco.» *Rockdelux*, no. Especial 20 aniversario: 47–52.

Casenave, Jon. 2007. «Leturiaren Egunkari Ezkutua (1957) Haustura Bat Euskal Narratiban?» *Euskera. Euskaltzaindiaren Lan Eta Agiriak. Trabajos y Actas de La Real Academia de La Lengua Vasca. Travaux et Actes de l'Académie de La Langue Basque* 52 (2): 617–26.

———. 2012. *Euskal Literaturaren Historiaren Historia: Gurea Nola Konda?* Donostia: Utriusque Vasconiae.

Cassin, Barbara. 2014. «Introduction.» In *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. New York: Princeton University Press.

Centro de Análisis y Prospectiva. 2010. «Notas [1-28].» *Guardia Civil*. online. <http://www.guardiacivil.org/quesomos/organizacion/organosdeapoyo/gabinete/cap/nota01.jsp#p>.

Certeau, Michel de. 1988. *The Writing of History*. New York: Columbia University Press.

Chaho, Augustin. 1847. *Histoire Primitive Des Euskariens Basques: Langue, Poésie*,

- Mœurs et Caractère de Ce Peuple Introduction a Son Histoire Ancienne et Moderne*. Bayona: Bonzom.
- Chaho, Augustin, and Vicomte de Belsunce. 1847. *Histoire Des Basques Depuis Leur Établissement Dans Les Pyrénées Jusqu' À Nos Jours*. Bayona: Bonzom.
- Chaho, Augustin, and Antoine d' Abbadie. 1836. *Études Grammaticales Sur La Langue Euskarienne*. Paris: Arthus Bertrand.
- Chakrabarty, Dipesh. 2004. «Where Is the Now?» *Critical Inquiry* 30 (2): 458–62.
- Chow, Rey. 1999. «Listening Otherwise, Music Miniaturized, a Different Type of Question about Revolution.» In *The Cultural Studies Reader*, 462–76. Ed. Simon During. London: Routledge.
- Cixous, Hélène. 1995. *La Risa de La Medusa: Ensayos Sobre La Escritura*. Valencia: Anthropos.
- Club del libro Español. 2010. «Conferencia-Coloquio Del Poeta y Escritor Vasco Kirmen Uribe.» *Club Del Libro En Español de Las Naciones Unidas En Ginebra*. online. <http://www.clubdellibro.org/act-021.html>.
- Cohan, Steven, and Ina Rae Hark. 1997. «Introduction.» In *The Road Movie Book*, 1–16. London: Routledge.
- Colmeiro, José. 2011. «¿Una Nación de Fantasmas?: Apariciones, Memoria Histórica y Olvido En La España Posfranquista.» *452ºF. Revista Electrónica de Teoría de La Literatura y Literatura Comparada*, no. 4: 17–34.
- Cowles Prichard, James. 1813. *Researches into the Physical History of Man*. Vol. 1. London: J. and A. Arch.
- . 1838. «Review: Études Grammaticales Sur La Langue Euskarienne Par A. Th. d'Abbadie et T. Aug. Chaho.» *Journal of the Royal Geographical Society of London* 8: 397–400.

- . 1841. *Researches Into the Physical History of Mankind: Researches into the Ethnography of Europe*. Vol. 3. London: Sherwood, Gilbert, and Piper.
- Crumbaugh, Justin. 2009. *Destination Dictatorship: The Spectacle of Spain's Tourist Boom and the Reinvention of Difference*. SUNY Press.
- Davis, Kathleen. 2008. *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- De las Casas, Bartolomé. 1967[1550]. *Apologética Historia Sumaria: Cuanto a Las Cualidades Disposición, Descripción, Cielo y Suelo Destas Tierras, y Condiciones Naturales, Policías, Repúblicas, Manera de Vivir E Constumbres de Las Gentes Destas Indias Occidentales y Meridionales Cuyo Imperio Soberano Pertenece a Los Reyes de Castilla*. Vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Man, Paul. 1985. «“Conclusions” Walter Benjamin's “The Task of the Translator” Messenger Lecture, Cornell University, March 4, 1983.» *Yale French Studies*, no. 69: 25–46.
- . 1990. *La Resistencia a La Teoría*. Madrid: Visor.
- Dean, Mitchell. 2007. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: SAGE Publications.
- Del Amo, Carlota. 1999. «El Debate Sobre La Lengua Vasca En Los Periódicos Madrileños a Principios Del Siglo XIX.» *Actas Del Congreso, La Lengua y Los Medios de Comunicación 2*: 602–11.
- Deleuze, Gilles. 1991. *Bergsonism*. New York: Zone Books.
- . 2006. *Diferencia y Repetición*. Madrid: Amorrortu.
- . 2009. *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama.

- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 2002. *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- . 2008. *Kafka*. México: Ediciones Era.
- Derrida, Jacques. 1971. *De La Gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1975. *La Diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- . 1980. «The Law of Genre.» *Critical Inquiry* 7 (1): 55–81.
- . 1985. *La Voz y El Fenómeno: Introducción Al Problema Del Signo En La Fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-Textos.
- . 1989. *Márgenes de La Filosofía*. Madrid: Cátedra.
- . 2006. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. London: Routledge.
- Dirección de la Seguridad del Estado. 1983. «Plan Zona Especial Norte.» Gobierno de España.
- DiVanna, Isabel N. 2011. «Politicizing National Literature: The Scholarly Debate around La Chanson de Roland in the Nineteenth Century.» *Historical Research* 84 (223): 109–34.
- Dobrovsky, Serge. 1998. «Autobiographie / Verité / Psychanalyse.» In *Autobiographiques: De Corneille a Sartre*, 267–83. París: PUF.
- Dubrow, Heather. 1982. *Genre*. New York: Methuen.
- Echave, Balthasar de. 1607. *Discursos de La Antigüedad de La Lengua Cantabra Bascongada*. México: Empronta de H. Martínez.
- Etxepare, Bernat. 1995[1545]. *Linguae Vasconum Primitiae, 1545-1995*. Bilbao: Euskaltzaindia.
- Echeverría, Jon. 2008. *La Finalidad Del Arte: La Obra y El Pensamiento de Jorge Oteiza, Arte, Estética y Religión*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.

- Eco, Umberto. 2007. *Apocalípticos E Integrados*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Egin. 1983. *Anuario Egin 1983*. Hernani: Orain.
- El Mundo. 2009. «Kirmen Uribe, Premio Nacional de Narrativa Por *Bilbao-New York-Bilbao*.» *El Mundo*, no. 14-10-2009: online. <http://www.elmundo.es/elmundo/2009/10/14/cultura/1255516575.html>.
- Elizegi, Xabier Mendiguren. 1996. «¿Atxaga Solo?: Panorama de La Literatura Vasca Actual.» *Revista Internacional de Los Estudios Vascos = Eusko Ikaskuntzen Nazioarteko Aldizkaria = Revue Internationale Des Études Basques = International Journal on Basque Studies, RIEV* 41 (1): 53–62.
- Elkar. 2011. «*Bilbao - New York - Bilbao*. Kirmen Uribe Urbietta, Informazio Teknikoa.» *Elkar* *Argitaletxea*. http://elkarlanean.com/default.cfm?hizkuntza=1&atala=artikulua_ikusi&id_produktua=G81.01283.
- Erostarbe, Gorka. 2007. «Hitzak, Etiketak, Identitateak: Gay Eta Lesbianek Euskal Literaturan Duten Tratamenduaz Mintzatu Dira Bost Idazle Donostian.» *Berria*, no. 21-06-2007: online. http://paperekoa.berria.info/plaza/2007-06-21/042/003/hitzak_etiketak_identitateak.htm.
- Ertzaintza. 2011. «Web Antiterrorista.» *Ertzaintza*. online. <http://www.ertzaintza.net/public/wps/portal/antiterrorista>.
- Escaja, Tina. 2013. «Poética de Resistencia En Itxaro Borda.» *452ºF. Revista Electrónica de Teoría de La Literatura y Literatura Comparada*, no. 9: 111–25.
- Espinosa, Francisco. 2009. «Sobre La Represión Franquista En El País Vasco.» *Historia Social*, no. 63: 58–76.
- Espósito, Roberto. 2005. *Immunitas: Protección y Negación de La Vida*. Buenos Aires:

- Amorrortu Editores.
- . 2007. *Communitas: Origen y Destino de La Comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Etxebarria, Aitor. 1987. «Ziutateaz.» *Itatz & Mintz*, no. 15: 36–42.
- Euskobarometro. 2008. *Los Españoles Ante El Terrorismo y Sus Víctimas, V Encuesta Nacional Sobre Percepción Ciudadana Sobre El Terrorismo y Sus Víctimas, Noviembre 2008, Avance de Resultados*. Bilbao: EHU.
- Even-Zohar, Itamar. 2007. *Polisistemas de La Cultura*. Tel Aviv: Universidad de Tel Aviv.
- Fanon, Frantz. 1993. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto.
- Federici, Silvia. 2009. *Caliban and the Witch*. New York: Autonomedia.
- Foucault, Michel. 1978. *Microfísica Del Poder*. Madrid: La piqueta.
- . 1999. «La “Gubernamentalidad.”» *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, 3:175–98. Barcelona: Paidós.
- . 1999b. «Nacimiento de La Biopolítica.» *Estética, Ética Y Herméneutica. Obras Esenciales*, 3:209–16. Barcelona: Paidós.
- . 2002. *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. London: Routledge.
- . 2006. *Historia de La Sexualidad: La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI.
- . 2009. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de La Prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Fowler, Alastair. 1987. *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. London: Oxford University Press.
- Frith, Simon. 1996. «Music and Identity.» In *Questions of Cultural Identity*, 108–27. Eds. Stuart Hall and Paul du Gay. London: SAGE.
- Fuss, Diana. 1999. «Dentro/Fuera.» In *Feminismos Literarios*, 113–26. Madrid: Arco

Libros.

- Gabilondo, Joseba. 2000. «Itxaro Borda: Melancholic Migrancy and the Writing of a National Lesbian Self.» *Anuario Del Seminario de Filología Vasca Julio de Urquijo: International Journal of Basque Linguistics and Philology* 34 (2): 291–314.
- . 2003. «Posnacionalismo y Biopolítica: Para Una Crítica Multiculturista Del Estado y Su Soberanía En Europa y El País Vasco (notas Sobre Habermas y Agamben).» *Inguruak: Soziologia Eta Zientzia Politikoaren Euskal Aldizkaria = Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, no. 37: 15–34.
- . 2006. *Nazioaren Hondarrak: Euskal Literatura Garaikidearen Historia Postnazional Baterako Hastapenak*. Bilbao: EHU.
- . 2008. «Imagining Basques: Dual Otherness from European Imperialism to American Globalization.» *Revista Internacional de Los Estudios Vascos = Eusko Ikaskuntzen Nazioarteko Aldizkaria = Revue Internationale Des Études Basques = International Journal on Basque Studies, RIEV*, no. 2: 145–73.
- . 2010. «Indifference as Terror: On State Politics and Basque Literature in Globalization.» *Oihenart: Cuadernos de Lengua y Literatura*, no. 25: 217–40.
- . 2012. «XVI. Mendetik XX. Mendera: Apologistak Eta Subjektu Euskalduna.» In *Euskal Herriko Pentsamenduaren Gida*, 9–27. Bilbao: UEU.
- . 2013. *New York-Martutene: Euskal Postnazionalismoaren Utopiaz Eta Globalizazio Neoliberalaren Krisiaz (edo Nola Desiratuko Dugu Orain?)*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- . 2014. «Spanish Nationalist Excess: A Decolonial and Postnational Critique of Iberian Studies.» *Prosopopeya: Revista de Crítica Contemporánea*, no. 9: En imprenta.

- Gabilondo, Joseba, and Gabriel Villota. 2004. «Hertzainaken “Hil Ezazu Aita” Eta Euskal Kulturaren Libido Hilkorra.» In *Beste Bat!: 18 Herri Kanta*. Bilbao: Sala de Exposiciones Rekalde.
- Galfarsoro, Imanol. 2005. *Kultura Eta Identitate Erbesterratuak: Nomadologia Subalternoak*. Iruña: Pamiela.
- . 2008. *Subordinazioaren Kontra*. Iruña: Pamiela.
- García, Prudencio. 2004. *La España Metafísica: Lectura Crítica Del Pensamiento de Ramón Menéndez Pidal (1891-1936)*. Vol. Iker 16. Bilbao: Euskaltzaindia.
- Garibay, Esteban de. 1571. *Los Quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España*. Vol. 1. Amberes: Plantino.
- Gay, Paul du. 1997. *Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman*. London: SAGE.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Goffman, Ken. 2005. *La Contracultura a Través de Los Tiempos: De Abraham Al Acid-House*. Barcelona: Anagrama.
- Gomez, Ricardo. 2005. «Astarloaren “Discursos Filosóficos”: Iturriak Eta Axiomak.» *Lapurdum*, no. 9: 117–33.
- . 2008. «Las Ideas Lingüísticas Vascas En Los Siglos XVII-XIX.» In *Seminario «Monumenta Linguae Vasconum Proiektua (2002-2008). Sei Urte Ikerketan» Vitoria-Gasteiz, 10 de Septiembre de 2008 Universidad Del País Vasco*. Vitoria: EHU.
- González, Helena. 2009. *Género y Nación: La Construcción de un Espacio Literario*.

- Madrid: Icaria.
- Goyhenetche, Manex. 2000. *Historia General Del País Vasco. Evolución Política E Institucional Entre Los Siglos XVII y XVIII*. Vol. 2. Donostia: Ttarttalo.
- . 2004. *Historia General Del País Vasco. A Las Puertas de La Sociedad Moderna*. Vol. 3. Donostia: Ttarttalo.
- Graham, Dan. 1997. «Rock My Religion.» *Zehar*, no. 35 (suplemento): 13–21.
- Gramsci, Antonio. 2001. *Further Selections from the Prison Notebooks*. London: The electric Book Company.
- . 2007. *Prison Notebooks*. Vol. 3. New York: Columbia University Press.
- Groome, Helen. 1987. «Situación Actual y Perspectivas Futuras Del Sector Forestal de La Comunidad Autónoma Vasca.» *Lurralde: Investigación y Espacio*, no. 10: 185–204.
- Grossberg, Lawrence. 2003. «Identidad y Estudios Culturales.» In *Cuestiones de Identidad Cultural*. Eds. Stuart Hall and Paul du Gay. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gruzinski, Serge. 2010. *Las Cuatro Partes Del Mundo: Historia de Una Mundialización*. México: Fondo De Cultura Económica.
- Hall, Stuart. 1984. «Notas Sobre La Desconstrucción de “Lo Popular.”» In *Historia Popular y Teoría Socialista*, 93–110. Madrid: Crítica.
- . 1996. «The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees.» In *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, 24–46. Eds. David Morley and Kuan-Hsing Chen. New York: Routledge.
- Haraway, Donna. 1988. «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.» *Feminist Studies* 14 (3): 575–99.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. 2005. *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Heath, Joseph, and Andrew Potter. 2005. *Rebelarse Vende: El Negocio de La*

- Contracultura*. Madrid: Taurus.
- Hebdige, Dick. 1986. *Subculture: The Meaning of Style*. London: Methuen.
- Heras, Álvaro. 2008. *Lluvia, Hierro y Rock&roll: Historia Del Rock En El Gran Bilbao (1958-2008)*. Bilbao: Sirimiri.
- Hertzainak. 1984. *Hertzainak*. Bilbao: Soñua.
- Hervás, Lorenzo. 1800. *Catálogo de Las Lenguas de Las Naciones Conocidas: Lenguas y Naciones Americanas*. Madrid: Ranz.
- Hesmondhalgh, David. 1998. «Repensar La Música Popular Después Del Rock y Del Soul.» In *Estudios Culturales y Comunicación: Análisis, Producción y Consumo Cultural de las Políticas de Identidad y el Posmodernismo*, 297–322. Eds. David Morley, Valerie Walkerdine and James Curran. Madrid: Paidós.
- Hobsbawm, E. J. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. New York: Cambridge University Press.
- Hoveyda, Fereydoun. 1967. *Historia de La Novela Policiaca*. Madrid: Alianza.
- Humboldt, Wilhelm von. 1899. *On Language: The Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species*. London: Cambridge University Press.
- Hutcheon, Linda. 1994. *Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony*. London: Routledge.
- Igela. 1962. «Heterodoxoen Xede Eta Egingai Bereziak.» *Igela*, no. 1: online. <http://andima.armiarma.com/igel/igel0102.htm>
- Isasi, Santiago Pérez. 2010. «Kirmen Uribe: Bilbao-New York-Bilbao.» *Insula: Revista de Letras y Ciencias Humanas*, no. 768: 21–22.
- Iturriotz, Ander. 2013. «Aintzin Solasa.» *Hegats. Literatur Aldizkaria*, no. 50: 7–8.
- Izagirre, Koldo [trad.]. 2014. «Milia de Lastur.» *El Portal de Poesía Vasca*.

<http://basquepoetry.net/?i=poemak-es&b=1370>.

- Iztueta, Paulo. 2003. «Sabino Arana Eta Bere Eragina Euskal Pizkundean.» *Euskera. Euskaltzaindiaren Lan Eta Agiriak. Trabajos y Actas de La Real Academia de La Lengua Vasca. Travaux et Actes de l'Académie de La Langue Basque* 48 (2): 859–930.
- Jackson, Mark Allan. 2007. *Prophet Singer: The Voice and Vision of Woody Guthrie*. London: University Press of Mississippi.
- Jakobson, Roman. 1984. *Ensayos de Lingüística General*. Barcelona: Ariel.
- Johnson, Richard, Deborah Chambers, Parvati Raghuram, and Estella Tincknell. 2004. *The Practice of Cultural Studies*. London: SAGE.
- Juaristi, Felipe. 2008. «Eleberria.» *El Diario Vasco*, no. 03-06-2008: online. <http://kritikak.armiarma.com/?p=4502>
- Kasmir, Sharryn. 1999. «From the Margins: Punk Rock and the Repositioning of Ethnicity and Gender in Basque Identity.» In *Basque Politics and Nationalism on the Eve of the Millennium*, 178–204. Eds. William A. Douglas, Carmelo Urza, Linda White, Joseba Zulaika. Reno: University of Nevada Press.
- Kintana, Jurgi. 2008. *Intelektuala Nazioa Eraikitzen: R. M. Azkueren Pentsaera Eta Obra*. Vol. IKER-22. Bilbao: Euskaltzaindia.
- Kolega. 1986. «Hertzainak. Por El Cambio Verdadero.» *Muskaria*, no. 27 abril: 11.
- Kortazar, Jon. 1990. *Literatura Vasca: Siglo XX*. Donostia: Etor.
- . 2003. *Literatura Vasca Desde La Transición: Bernardo Atxaga*. Madrid: Ediciones del Orto.
- . 2007. *Postmodernitatea Euskal Kontagintzan*. Donostia: Utriusque Vasconiae.
- . 2009. «Ondarroa-New York.» *El Correo*, no. 23-05-2009: online. <http://info.elcorreo.com/territorios/articulo/gaiak/859837/ondarroa-new->

[york.html](#)

- . 2010. «La Novela de Kirmen Uribe Por Jon Kortazar.» *La Nave de Los Locos*. online. <http://nalocos.blogspot.com/2010/02/la-novela-de-kirmen-uribe-por-jon.html>.
- . 2010b. «Le Roman de Kirmen Uribe, Par Jon Kortazar.» *La Navire Des Fous*. online. <http://tlanaviredesfousd.blogspot.com/2010/03/le-roman-de-kirmen-uribe-par-jon.html>.
- . 2010c. «The Novel of Kirmen Uribe, for Jon Kortazar.» *The Ship of the Madmen*. online. <http://btheshipofthepadmenx.blogspot.com/2010/03/novel-of-kirmen-uribe-for-jon-kortazar.html>.
- . 2011. «Idazleak.» *Euskal Literaturaren Hiztegia*. online. <http://www.ehu.es/ehg/literatura/idazleak/?p=920>.
- . 2011b. *Bitartean New York: Kirmen Uriberen Literaturgintza*. Donostia: Utriusque Vasconiae.
- Kristeva, Julia. 1978. *Semiótica 1*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- . 1978b. *Semiótica 2*. Fundamentos: Editorial Fundamentos.
- Labanyi, Jo. 2002. «Introduction: Engaging with Ghosts; Or, Theorizing Culture in Modern Spain.» In *Constructing Identity in Contemporary Spain: Theoretical Debates and Cultural Practice*, New York. Oxford University Press.
- Laclau, Ernesto. 1977. *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. London: NLB.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 1996. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. New York: Verso.
- Landa, Josu. 1982. «“Ziutateaz” Eta “Etiopia”: Obsesio Berdinez Eraikitako Bi Unibertso.» *Susa*, no. 5: online. <http://andima.armiarma.com/susa/susa05.htm>

- Larramendi, Manuel de. 1853. *El Imposible Vencido: Arte de La Lengua Bascongada*.
San Sebastian: Pio Zuazua.
- Larrauri, Eva. 2009. «Una Novela En Euskera Inédita En Español Gana El Premio Nacional.» *El País*, no. 15-10-2009: online.
http://www.elpais.com/articulo/cultura/novela/euskera/inedita/espanol/gana/Premio/Nacional/elpepucul/20091015elpepucul_3/Tes.
- Leizarraga, Joannes. 1979[1571]. *Jesus Christ Gure Jaunaren Testamentu Berria*.
Donostia: Hordago.
- Lejeune, Philippe. 1991. «El Pacto Autobiográfico.» *Anthropos: Boletín de Información y Documentación*, no. 29: 47–62.
- . 2001. «Definir La Autobiografía.» *Boletín de La Unidad de Estudios Biográficos*, no. 5: 9–18.
- Lhande, Pierre. 1925. *Le Pays Basque À Vol D'oiseau*. París: G. Beauchesne.
- Lopez Adan, Emilio. 1998. «Jon Mirande, Eskuin Muturreko Idazlea.» *Jakin*, no. Mayo-Junio: 45–58.
- López, Elena. 1996. *Del Txistu a La Telecaster: Crónica Del Rock Vasco*. Vitoria: Aianai.
- . 2011. *Historia Del Rock Vasco*. Vitoria: Aianai.
- López, Elena, and Pedro Espinosa. 1993. *Hertzainak: La Confesión Radical*. Vitoria: Aianai.
- Lugones, Maria. 1999. «Pureza, Impureza y Separación.» In *Feminismos Literarios*, 232–64. Eds. Neus Carbonell and Meri Torras. Madrid: Arco Libros.
- Maiatz. 1982. «Aldizkari Bat, Gurea...» *Maiatz*, no. 1: online.
<http://andima.armiarma.com/maia/maia01.htm>
- Mal-herido, Juan. 2010. «Bilbao-New York-Bilbao, de Kirmen Uribe.» *Lector Mal-*

- Herido*. <http://lector-malherido.blogspot.com/search/label/Kirmen%20Uribe>.
- Man, Paul de. 1991. «La Autobiografía Como Desfiguración.» *Anthropos: Boletín de Información y Documentación*, no. 29: 113–18.
- Marx, Karl. 1977. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ariel.
- . 1990. *Capital: A Critique of Political Economy*. London: Penguin UK.
- . 1993. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin UK.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1998. *Alderdi Komunistaren Manifestua: Herrialde Guztieta Proletariok Elkar Zaitzte!* Lizarra: Jakin.
- Masuzawa, Tomoko. 2012. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mees, Ludger. 2004. «Sabino Arana, El Contexto y La Política.» *Hermes: Pentsamendu Eta Historia Aldizkaria = Revista de Pensamiento E Historia*, no. 11: 6–16.
- Melczer, William. 1993. *The Pilgrim's Guide to Santiago De Compostela*. New York: Italica Press.
- Mercero, Gorka. 2006. «Bernardo Atxagaren Soinujoelaren Semea (I): Nazioari Mugak Non Ezarri Erabakitzearen Ezinezkotasuna.» *Lapurdum*, no. 11: online. <http://lapurdum.revues.org/index359.html>
- Michelena, Luis. 1960. *Historia de La Literatura Vasca*. Madrid: Minotauro.
- Michelena, Luis, and Ibon Sarasola. 1990. *Textos Arcaicos Vascos*. Donostia: Diputación Foral de Guipúzcoa, EHU.
- Mignolo, Walter D. 1998. «Los Cánones y (más Allá De) Las Fronteras Culturales (o ¿de Quién Es El Canon Del Que Hablamos?).» *El Canon Literario*, 237–70. Ed. Enric Sullà. Madrid: Arco Libros.

- . 2003. *Historias Locales / Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*. Madrid: AKAL.
- Moguel, Juan Antonio. 1899 [1881]. *Peru Abarka O Diálogos Entre Un Rústico Solitario Baskongado y Un Barbero Callejero Llamado Maisu Juan*. Bilbao: Euskalzale.
- Moso, Roberto. 2003. *Flores En La Basura*. Algorta: Hilargi.
- Moulines, Carlos Ulises. 2001. «Manifiesto Nacionalista (o Hasta Separatista, Si Me Apuran).» *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 24: 25–50.
- Oihénart, Arnould. 1992[1638]. *Notitia Utriusque Vasconiae: Tum Ibericae, Tum Aquitanicae*. Vitoria: Parlamento Vasco.
- Olaziregi, María José. 2002. «Hegoaldeko Euskal Literatura Milurte Berriaren Atarian.» In *XV Congreso de Estudios Vascos*, 639–47. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- . 2008. «Mapping the Nation in Contemporary Basque Literature.» *Anuario Del Seminario de Filología Vasca Julio de Urquijo: International Journal of Basque Linguistics and Philology* 42 (1): 387–98.
- . 2009. «Literatura Vasca E Identidad Nacional.» *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, no. 14: 355–69.
- Orio Produkzioak, and Hasier Dir. Etxeberria. 2005. «Bilbo, Zubiak Eta Letrak.» *Sautrela*.
- Orio Produkzioak, and Eriz Dir. Zapirain. 2001. *Salda Badago, Los Inicios Del Rock Vasco*.
- Orixe. Ormaetxea, Nikolas. 2012[1927]. *Euskal Literatura'ren Atze Edo Edesti Laburra*. Donostia: Klasikoen Gordailua.
<http://klasikoak.armiarma.com/idazlanak/O/OrixeEdesti.htm>.
- Ormazabal, Edurne, Kaki Arkabazo, Jabier Muguruza, and Juan Carlos Pérez. 1997.

- «Euskal Rocka: Hiru Ikuspegi.» *Zehar*, no. 35 (suplemento): 16–19.
- Oteiza, Jorge. 1983. *Ejercicios Espirituales En Un Túnel: De Antropología Estética Vasca y Nuestra Recuperación Política Como Estética Aplicada*. Donostia: Lur.
- . 1990. *Ley de Los Cambios*. Zarautz: Tristán-Deche Arte Contemporáneo.
- . 1996. *Nociones Para Una Filología Vasca de Nuestro Preindoeuropeo: Raíces de Nuestra Identidad Escondidas En El Euskera Indoeuropeo Actual : Nuestra Lingüística Actual de Inconcebible Pobreza y Nociones Para Una Filología Vasca de Nuestro Preindoeuropeo*. Iruña: Pamiela.
- . 2007 [1963]. *Quousque Tandem ..! : Ensayo de Interpretación Estética Del Alma Vasca : Su Origen En El Cromlech Neolítico y Su Restablecimiento Por El Arte Contemporáneo*. Alzuza: Fundación Museo Oteiza.
- Oyharçabal, Beñat. 2008. «Ohar Bat Literatura Historiografiaz : Nola Echepeare Erdi-Aroko Autore Bat Bihurtu Zitzaigun.» *Jean Haritschelhar-I Omenaldia - Homenaje a Jean Haritschelhar* iker-21: 491–522.
- Pavlovic, Tatjana. 2011. *The Mobile Nation: España Cambia de Piel (1954-1964)*. Chicago: Intellect Books.
- Porrah, Huan. 2002. «Deslindes Difusos Entre Ritual y Performance En Un Concierto Punk Vasco.» In *IX Congrès d'Antropologia FAAEE*, 1–14. Barcelona: FAAEE.
- . 2006. *Negación Punk En Euskal Herria*. Tafalla: Txalaparta.
- Radano, Ronald M. 2003. *Lying Up a Nation: Race and Black Music*. Chicago: University of Chicago Press.
- Radhakrishnan, Rajagopalan. 1996. *Diasporic Mediations: Between Home and Location*. New York: University of Minnesota Press.
- Resina, Joan Ramon. 1997. *El Cadáver En La Cocina: La Novela Criminal En La Cultura Del Desencanto*. Barcelona: Anthropos.

- . 2003. «The Scale of the Nation in a Shrinking World.» *Diacritics* 33 (3/4): 46–74.
- Retolaza, Iratxe. 2007. «Leturiaren Egunkari Ezkutua: Gizon Eta Emakume Irudiak.» *Euskera. Euskaltzaindiaren Lan Eta Agiriak. Trabajos y Actas de La Real Academia de La Lengua Vasca. Travaux et Actes de l'Académie de La Langue Basque* 52 (2): 671–91.
- . 2009. «Idazteankerak Eta Pentsakerak.» *Berria*, no. 01-11-2009: online. <http://kritikak.armiarma.com/?p=4693>.
- . 2010. «Begirada Lesbiarrak Itxaro Bordaren Nobelagintzan.» In *Desira Desordenatuak: Queer Irakurketak (euskal) Literaturaz*, 71–81. Ed. Ibon Egaña. Donostia: Utriusque Vasconiae.
- Rich, Adrienne. 1996. «Heterosexualidad Obligatoria y Existencia Lesbiana (1980).» *Duoda: Revista d'Estudis Feministes*, no. 10: 15–45.
- Roberts, Shari. 1997. «Western Meets Eastwood.» In *The Road Movie Book*, 45–69. Eds. Steven Cohan and Ina Rae Hark. London: Routledge.
- Rodriguez, Javier. 2010. «La Guerra Civil Fue Entre Vascos, No Una Invasión.» *El País*, no. 18-02-2010: online. http://www.elpais.com/articulo/cultura/Guerra/Civil/fue/vascos/invasion/elpepucul/20100218elpepicul_9/Tes.
- Rose, Nikolas. 1991. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London: Routledge.
- . 1998. *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. London: Cambridge University Press.
- Rose, Nikolas, and Peter Miller. 2008. *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. London: Polity Press.

- Rowell, Margit. 1998. «Una Modernitat Intemporal.» In *Oteiza: Propòsit Experimental*, 15–26. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions.
- . 2005. «Sentido Del Sitio / Sentido Del Espacio: La Escultura de Jorge Oteiza.» In *Oteiza: Mito y Modernidad*, 25–50. Eds. Margit Rowell and Txomin Badiola. Madrid: FMGB, SEACEX.
- Saenz de Viguera Erkiaga, Luis. 2007. *Dena Ongi Dabil! ¡Todo va Dabuten! Tension y Heterogeneidad de La Cultura Radical Vasca En El Limite Del Estado Democratico (1978--...)*. Durham: ProQuest.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- . 2004. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Sancho el Sabio. 1992. «Ziutateaz (I y II).» *Sancho El Sabio: Revista de Cultura e Investigación Vasca*, no. 2: 359–60.
- Sarasola, Beñat. 2008. «Istorio Metaketa.» *Berria*, no. 14-12-2008: online. <http://kritikak.armiarma.com/?p=4428>.
- . 2013. «Entre Harri Eta Herri y Etiopía: la Modernidad en la Poesía Vasca.» *452°F. Revista Electrónica de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, no. 9: 78–94.
- Sarasola, Ibon. 1971. *Euskal Literaturaren Historia*. Donostia: Lur.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
- . 2010. *Crítica de La Razón Poscolonial: Hacia Una Crítica Del Presente Evanesciente*. Madrid: AKAL.
- Sprinker, Michael. 1991. «Ficciones del “yo”: el Final de la Autobiografía.» *Anthropos: Boletín de Información y Documentación*, no. 29: 118–29.
- Stam, Robert, and Ella Shohat. 2012. *Race in Translation: Culture Wars around the*

- Postcolonial Atlantic*. New York: NYU Press.
- Starobinski, Jean. 1996. *Las Palabras Bajo las Palabras: La Teoría de los Anagramas de Ferdinand de Saussure*. Barcelona: Gedisa.
- Straw, Hill. 1999. «Characterizing Rock Music Culture, the Case of Heavy Metal.» In *The Cultural Studies Reader*, 451–61. Ed. Simon During. London: Routledge.
- Sullà, Enric. 1998. «El Debate Sobre El Canon Literario.» In *El Canon Literario*, 11–36. Madrid: Arco Libros.
- Telecinco. 2010. «Kirmen Uribe Dice Que Con Su Libro Ha Buscado “Establecer Puentes Entre Las Personas.”» *Informativos de Telecinco.com*. online. <http://www.telecinco.es/informativos/cultura/noticia/1215665/1215665>.
- Toledo, Ana. 2006. «Musen Arnasatik Goi-Arnasara Euskal Letretan Barrena.» *Euskera. Euskaltzaindiaren Lan Eta Agiriak. Trabajos y Actas de La Real Academia de La Lengua Vasca. Travaux et Actes de l'Académie de La Langue Basque* 51 (2): 629–56.
- Torrealdai, Joan Mari. 1997. *Euskal Kultura Gaur: Liburuaren Mundua*. Bilbao: Jakin.
- Ugarte, Luxio. 1996. *La Reconstrucción de La Identidad Cultural Vasca: Oteiza-Chillida*. Madrid: Siglo XXI.
- Uribe, Kirmen. 2008. *Bilbao-New York-Bilbao*. Donostia: Elkar.
- . 2008b. «Gure Belaunaldiaren Sasoia Iritsi Da; Arriskatu Beharra Dugu.» *Gara*, no. 28-22-2008: online. <http://kirmenuribe.com/testuak/elkarrizketak/>
- . 2009. «Kirmen Uriberekin Elkarrizketan.» *Beterriko Liburua Aldizkaria*, no. 41: 5–9. online. http://www.111akademia.com/aldiztes.php?id_edukia=297&mota=elkarrizketak
- . 2010. *Bilbao-New York-Bilbao*. Barcelona: Seix Barral.
- . 2010b. «This Is Not a Novel (Hau Ez Da Nobela Bat)». *New Literature from*

- Europe. online. www.newlitfromeurope.org/text/spain.pdf
- . 2010c. «Entre la Asimilación y la Diferencia.» *Insula: Revista de Letras y Ciencias Humanas*, no. 768: 23–28.
- . 2010d. «Me Interesaba Decir Mentiras Sobre Mí Mismo.» *El Correo*, no. 16-03-2010: online.
<http://info.elcorreo.com/territorios/articulo/literatura/1501636/me-interesaba-decir-mentiras-sobre-mi-mismo.html>.
- . 2010e. «Con Kirmen Uribe, Premio Nacional de Narrativa 2009.» *No Es Un Día Cualquiera*. Madrid: RNE. online. http://www.ivoox.com/con-kirmen-uribe-premio-nacional-narrativa-2009-audios-mp3_rf_227366_1.html.
- . 2010f. «Kirmen Uribe: ficción, Biografía y Memoria.» *Pompas de Papel*. Bilbao: Radio Euskadi. online.
<http://www.blogseitb.com/pompasdepapel/2010/03/01/kirmen-uribe-ficcion-biografia-y-memoria/>.
- . 2010g. «Entrevista a l’escritor Kirmen Uribe.» *Cel Obert a La Cultura*. Barcelona: Ràdio 4. online. <http://www.rtve.es/alacarta/audios/radio/entrevista-lescriptor-kirmen-uribe/708128/>.
- . 2010h. «Kirmen Uribe, Ganador Del Premio Nacional de Narrativa.» *El Ojo Crítico*. Madrid: RNE. online. http://www.ivoox.com/kirmen-uribe-ganador-del-premio-nacional-narrativa-audios-mp3_rf_214896_1.html.
- . 2010i. «“La Novela Debe Respetar La Tradición”.» *Público*, no. 11-02-2010: online. <http://www.publico.es/culturas/293499/la-novela-debe-respetar-la-tradicion>.
- Urkizu, Patri. 2007. «“Leturiaren Egunkari Ezkutua” Liburuaren Harrera Garaikideen Artea.» *Euskera. Euskaltzaindiaren Lan Eta Agiriak. Trabajos y Actas de La*

Real Academia de La Lengua Vasca. Travaux et Actes de l'Académie de La Langue Basque 52 (2): 635–70.

Urla, Jaqueline. 2001. «We Are All Malcolm X!» In *Global Noise: Rap and Hip Hop Outside the USA*, 171–94. Ed. Tony Mitchell. Middletown: Wesleyan University Press.

Urquijo, Julio. 1919. «Estado Actual de Los Estudios Relativos a La Lengua Vasca.» In *Primer Congreso de Estudios Vascos: Recopilación de Los Trabajos de Dicha Asamblea, Celebrada En La Universidad de Oñate Del 1 Al 8 de Septiembre de 1918, Bajo El Patrocinio de Las Diputaciones Vascas*, 403–27. Oñate: Diputaciones Vascas.

Vázquez, Francisco. 2005. «“Empresarios de Nosotros Mismos”. Biopolítica, Mercado y Soberanía en la Gubernamentalidad Neoliberal.» In *La Administración de La Vida: Estudios Biopolíticos*, 73–103. Ed. Javier Ugarte Pérez. Barcelona: Anthropos Editorial.

Vega, Amador. 2005. «Mística y Estética en el Pensamiento de Jorge Oteiza.» *Oteiza: Mito y Modernidad*, 65–84. Madrid: FMGB, SEACEX.

Voloshinov, Valentin. 2009. *El Marxismo y La Filosofía Del Lenguaje*. Godot.

Wallerstein, Immanuel, *et alii*. 1996. *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. California: Stanford University Press.

Wittig, Monique. 2006. *El Pensamiento Heterosexual y Otros Ensayos*. Madrid: Egales.

Yépez, Heriberto. 2011. «On “Hybrid”. An Entry for Cross Cultural Poetics’ “Dictionary”» *Heriberto Yépez. Archivo de Textos*. online. <http://heriberto-yopez.blogspot.com>.

Žižek, Slavoj. 2007. *En Defensa de La Intolerancia*. Madrid: Sequitur.

- . 2009. *Sobre la Violencia: Seis Reflexiones Marginales*. Barcelona: Paidós.
- Zubiaur, José Ramón. 1990. *Las Ideas Lingüísticas Vascas En El Siglo XVI (Zaldibia, Garibay, Poza)*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Zulaika, Joseba. 2005. «Oteiza / Ghery / Guggenheim: Mitografías, Retornos, Acciones Diferidas.» In *Oteiza: Mito y Modernidad*, 85–98. Eds. Margit Rowell and Txomin Badiola. Madrid: FMGB, SEACEX.