

La dialéctica de lo *freak*: víctimas y terroristas en dos novelas españolas de principios del siglo XXI

Gonzalo Martín de Marcos

Introducción

Este trabajo estudia la categoría de lo *freak* en dos novelas españolas que abordan el terrorismo de ETA: *Una belleza convulsa* (2001), de José Manuel Fajardo, y *Ojos que no ven* (2010), de J. Á. González Sainz. Los padres de los *Freak Studies*—Fiedler, Bogdan y Garland—estudiaron la condición *freak* radicada en la desviación fisiológica, aunque muy conscientes de que aquella podía funcionar como base para una construcción de sentido. En la escrupulosa modernidad democrática, que repugna de las marginaciones en razón de las discapacidades físicas, esta pulsión se ha refugiado en un ámbito aún vigente: una desviación ideológica de trascendencia ética. En el ámbito del problema del terrorismo de ETA, dicha desviación es fundamental para comprender la situación de las víctimas. En el siglo XXI, aún antes de que se produjera el cese formal del terrorismo, estas novelas contribuyen al debate sobre la relación entre las víctimas y sus victimarios, así como al asunto de la reparación del daño y la responsabilidad social.

Dos conceptos se cruzan continuamente en el análisis: la democracia y el reconocimiento del sujeto, y el asunto de la alteridad. Para el sentido político de estas nociones se argumenta sobre teoría de la democracia de Giovanni Sartori, Alain Touraine y Charles Taylor; para el sentido ético, el pensamiento de Emmanuel Levinas provee las claves para establecer los enlaces necesarios entre la relación ética y aquella misma democracia, su trasunto formalizado e institucionalizado. El estudio pretende, asimismo, tenderse en una dimensión histórica, a partir del enfoque de Juan Pablo Fusi y Jordi Palafox. En España, estas dos novelas son un indicio de un proceso de largo aliento, la búsqueda de

Freakish Encounters

Hispanic Issues On Line 20 (2018)

la modernidad, cuya forma política es una liberal-democracia, basada no sólo en el poder del pueblo sino en el indeclinable reconocimiento al individuo.

Transmutación y dialéctica de lo freak

La concepción de Fiedler, pionero de los *Freak Studies*, parte de la intuición analítica que le aporta Carson McCullers en *The Member of the Wedding*, cuando uno de sus personajes siente que la presencia de un hermafrodita lo interpela así: “*we know you. We are you!*” (17) (Te conocemos. ¡Somos tú!). Para Fiedler el *freak* se convierte en “revelation of the secret self” (18) (revelación del secreto de sí mismo). Enanos, gigantes, hombres salvajes, hermafroditas son, además de anomalías anatómicas o culturales que servían de espectáculo, realidades mitificadas que condensan miedos y deseos del yo espectador.¹ Bogdan, por su parte, va un poco más allá al estudiar la naturaleza no física del fenómeno *freak*: “Freak is a frame of mind, a set of practices, a way of thinking about and presenting people” (*Freak Show* 3) (Lo freak es un estado de ánimo, un conjunto de prácticas, una forma de pensar y presentar gente). Para él, los *freaks* son una construcción social atribuida, como una identidad pública, a aquellas personas por medio de cuyas anomalías se obtenía un beneficio; en un sentido estricto, todo *freak* es un artificio que convierte a un sujeto en un objeto, pero también un molde que mediatiza la contemplación del espectáculo (“The Social” 24–5). Garland Thomson hace énfasis también sobre la trascendencia de lo físico a lo cultural: “[w]hat we assume to be a freak of nature was instead a freak of culture” (21) (lo que asumimos como un freak de la naturaleza es en cambio un freak de la cultura). Es decir, que las desviaciones del cuerpo remiten a desviaciones que afectan al género, a la raza, a la etnia, etc. Se trata—el planteamiento de estos tres autores—de una trasposición de lo histórico a lo mítico y psicológico; de lo anatómico a lo social, o a lo cultural.

Si bien el enfoque de los *Freak Studies* no pierde el contacto con la desviación fisiológica, puede aventurarse que el sentido figurado se desgaje de su denotado y el *freak* adquiera un estatuto enteramente simbólico. En particular, el terrorismo de ETA ha visto así a sus víctimas: *freakish* en cuanto a sus caracteres simbólicos sin que medie anomalía anatómica; el otro que toda ideología nacionalista xenófoba necesita para confirmarse. Los perfiles de este *freak* desmaterializado son de tipo político y ético, pues en estas dimensiones se explica la relación entre la víctima y el terrorista. Por ello, entiéndese aquí por *freak* un otro no reconocido, en razón de anormalidad política y con la consecuencia de su exclusión. Esta concepción es útil para comprender la dialéctica entre la víctima y el terrorista. Por un lado, la sociedad ha situado a

la víctima-*freak* en una alteridad deliberadamente separada de la hegemonía ideológica abertzale, y al mismo tiempo, se la ha despojado del reconocimiento, entendido éste como forma de otorgar dignidad a una diferencia que no tiene por qué asimilarse al conjunto. Por otro lado, mediante su ejercicio de compensación, los novelistas desposeen al terrorista-*freak* de su poder de establecer quién es el otro y, sobre todo, de su soberanía para enajenarlo, y dan, sobre todo, un paso más, atribuyéndole la condición que había ostentado la víctima.

Xabier Etxeberria ha estudiado extensamente el reconocimiento a las víctimas de ETA. Para él, la verdad es un paso inexcusable. Entre las diversas formas de alcanzarla (judicial, social, testimonial, histórica), destaca la memoria, “[q]ue supone hacerse cargo de la verdad de forma mantenida en el tiempo” (227). Pues bien, la ficción narrativa, verdad poética que aspira a la perduración, es un medio análogo. Además, sus licencias artísticas la eximen de la objetividad histórica² y le permiten trabajar simbólicamente en la reparación de la asimetría que el terrorismo crea, pues víctimas y victimarios no son equiparables: “[l]a violencia crea una asimetría de tal naturaleza que su superación no se resuelve en una mera simetría, sino en una igualdad de la ciudadanía que contemple una decisiva ‘huella asimétrica,’ concretable, entre otros modos, como memoria de la víctima que se prolonga en el futuro. Una huella así concebida no es herida para la convivencia sino su terapia y expresión más plena” (Etxeberria 221).

Una serie de hitos en este proceso de reparación ocurrió a mediados de los años noventa. El 17 de enero de 1996 ETA secuestró al funcionario de prisiones José Antonio Ortega Lara, y lo mantuvo preso bajo tierra, en condiciones infrahumanas, durante 532 días; el 14 de febrero asesinó al jurista y profesor Francisco Tomás y Valiente en su despacho de la Universidad Autónoma de Madrid; el 11 de julio de 1997 secuestró y—tras un ultimátum de 48 horas—asesinó al concejal del Partido Popular Miguel Ángel Blanco. Estos hechos despertaron una indignación popular insólita, porque hasta entonces la parte de la sociedad a la que pertenecían las víctimas había mantenido un silencio medroso: hubo multitudinarias manifestaciones de protesta tanto en Madrid como en el País Vasco en contra de los terroristas, muchos de cuyos simpatizantes hubieron de esconderse de la furia ciudadana, a quienes se vio, por primera vez, como una anomalía digna de exclusión.

Sin embargo, esta fue una reacción localizada y pasajera. De hecho, el “Cese definitivo de la actividad armada” se produjo catorce años después, el 20 de octubre de 2011, el desarme en 2017 y el anuncio de la disolución definitiva el 3 de mayo de 2018.³ La víctima, *freak* durante muchos años, dejó de serlo sólo por un breve período de tiempo. Pero la cultura tiene la prerrogativa de desarrollar en el plano de la ficción lo que no pudo proseguirse de hecho

en la realidad. Así, Fajardo y González Sainz juegan con la dialéctica entre la víctima y su victimario: impugnan, revocan, invierten e incluso llegan a subrayar la condición *freak* de una y otro. Y las operaciones retóricas que realizan son, desde su campo, un reconocimiento no factual de las víctimas. Una forma de compromiso moral desde la ficción.

Principios históricos, políticos y éticos de la relación entre víctima y terrorista

La historia de España de los últimos dos siglos es un camino errático hacia la convergencia con los países más avanzados de Europa. Así lo creen Fusi y Palafox, que interpretan el período que va desde la invasión napoleónica (1808) hasta la llegada de los conservadores al poder democrático en 1996 como una evolución irregular y sinuosa hacia la modernidad. Para el desarrollo en el período de los últimos doscientos años el tan conocido caos del siglo XIX sentó, sin embargo, las bases de la modernidad democrática con que arrancó el siglo XXI. La construcción del estado liberal con sus numerosas intentonas constitucionales (desde la primera de ella en 1812, la “Pepa,” hubo siete más, sin incluir los Proyectos, ni otros estatutos) fue una sucesión de fracasos hacia el éxito de 1978, fecha en que se promulgó la vigente Constitución española, base de actual *liberal-democracia*.

Este reconocimiento al liberalismo⁴ en la construcción de la democracia de la Modernidad—aplicable para el contexto español—, lo argumenta Giovanni Sartori al observar la diferencia entre la democracia inaugural de los griegos y el modelo que rige la sociedad moderna: “[I]a democracia moderna existe en la medida en que está instituida por la superación liberal de la democracia etimológica [griega]; la democracia que practicamos es la *liberal-democracia*” (218). La de los griegos no fue, en su esquema de valores, lo que hoy prevalece, porque faltaba el reconocimiento del yo; para los griegos, “[e]l individuo estaba subordinado a su ciudad, exactamente como un órgano pertenece a su organismo . . . Nosotros pensamos que el hombre es más que el ciudadano de un Estado. La calidad y el valor de la ‘persona humana’ no es reabsorbida en la ciudadanía, la política y el Estado” (219). Así, base de cualquier democracia moderna es la conjugación de la colectividad y el individuo, que no ha de perder su condición de tal. Lo que disfrutamos en gran parte de los países desarrollados no es, advierte Sartori, una democracia en sentido etimológico (simple poder—*kratos*—del pueblo—*demos*), sino una democracia que recoge los principios del liberalismo, es decir, que reconoce a los individuos.⁵

En España, como señalan Fusi y Palafox, la modernidad del último tercio

del siglo XX no apareció *ex novo*, sino que fue el resultado de la turbulenta lucha de dos siglos (quebrada por traumáticos hechos como la Guerra Civil, entre 1936 y 1939, y gran parte de la Dictadura de Franco) para la formación de un país avanzado. ETA (*Euskadi Ta Askatasuna*, ‘País Vasco y libertad’ en vasco) es una organización terrorista de ideología nacionalista radical nacida en 1959 con el propósito de obtener para el País Vasco la independencia como estado. Pues bien, en contexto de estos últimos treinta años el fenómeno del terrorismo de ETA ha constituido una anomalía para la esencia de la *liberal-democracia*, pues atenazaba la libertad política de los individuos que pretendía garantizar la Constitución.

Alaine Touraine señala que la Modernidad adquiere la forma de la secularización en su aspecto cultural, la de la economía de mercado en su aspecto económico y—con Sartori—la forma democrática en su aspecto político (21). En efecto, la democracia es propia de la Modernidad porque necesita de la desaparición de lo uno, es decir, de todo “principio central de unificación” (318), ya sea éste divino, ideológico o racional. Lo que surge entonces es una tensión—casi insoluble—entre la tendencia unificadora de todo sistema y la diversidad de identidades que han de ser reconocidas. Touraine propone como solución plausible el reconocimiento del sujeto: “La democracia se define ante todo como un espacio institucional que protege los esfuerzos del individuo o del grupo para formarse o hacerse reconocer como sujetos” (270–1).

En una sociedad constantemente amenazada por el terrorismo, no hay posibilidad de democracia pues la violencia impide el esfuerzo del sujeto de realizarse como tal. El terrorismo trata de restaurar lo ‘uno’ (ideológico, religioso, político), bloqueando la negociación entre la unidad y la diversidad, razón de ser de la misma democracia. La reacción de rabia explícita que se desató a mediados de los noventa en España constituye un signo de avance en el camino hacia la modernidad que los historiadores citados reivindican para España, porque el proceso democrático adolecía de la excepción de ETA, cuya violencia ha impedido que el sujeto se constituya y articule aquella tensión.

Como reflexiona Charles Taylor, en quien se apoya Touraine, cualquier individuo o grupo que crea satisfacer su legítimo derecho a la identidad sin contar con el otro, yerra, pues: “My own identity crucially depends on my dialogical relations with others” (34) (mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás). Es decir, la construcción de mi propia identidad no puede separarse del reconocimiento del otro. Por eso aboga, para colectividades culturales, por una ‘política del reconocimiento’ frente a una ‘política de la diferencia,’ entendida esta diferencia no como diversidad, sino como exclusión del distinto. La excepcionalidad que impuso durante décadas ETA en el País Vasco impidió la consolidación democrática que da forma a una modernidad cuajada: “Lo que mide el carácter demo-

crático de una sociedad . . . es la calidad de las diferencias que reconoce, que gestiona” (Touraine 412). Tal como interpreta Antonio Elorza, la falta de reconocimiento del otro se halla en el pensamiento de Sabino Arana, padre ideológico del nacionalismo vasco:

[e]l alma euskaldún . . . se encontraba bajo la amenaza de una inevitable degradación por el contacto cotidiano con un pueblo degenerado, el español, causante además de su subordinación política. . . . Ante todo, Arana es un racista que conjuga las posiciones de racismo del Antiguo Régimen, asentado en la pureza de la sangre, y del nuevo racismo que justifica la exclusión de pueblos y de hombres juzgados como inferiores. (42–46)

Por otra parte, el reconocimiento del otro, clave formal y práctica de la democracia, tiene interpretación ética. Dice Emmanuel Levinas que, en el pensamiento occidental, la hegemonía de la ontología ha tenido consecuencias para la relación entre el Mismo y el Otro: “Para la tradición filosófica, los *conflictos* entre el Mismo y lo Otro se resuelven por la teoría en la que lo Otro se reduce al Mismo” (71). El pensamiento de Levinas es sobre todo una rehabilitación del Otro, que es *totalmente otro*, poseedor de una libertad inalienable. Es más, cuando el yo reconoce al otro, “[e]l ser del yo aparece aún más alto . . . Se encuentra así por encima, o en la punta, en el apogeo del ser” (86). El desafío que plantea el filósofo, coincidente con el que enfrenta la Teoría política sobre la democracia (Sartori, Touraine y Taylor), es cómo articular esta relación para evitar que el Mismo prive de alteridad al Otro (Levinas 62) y entre los dos se preserve una sociedad de igualdad en la diferencia, una relación ética, *terrestre* (democrática). Las obras narrativas que a continuación se analizan, si bien no ofrecen una respuesta inconcusa, exploran tal desafío en el espacio de la ficción.

Una belleza convulsa, de José Manuel Fajardo: anormalidad y rostro

La anormalidad es una noción relativa, pues está marcada por su desviación de un eje de carácter convencional. En el caso del terrorismo en España, el eje está actualmente descrito por las normas de convivencia democrática, definitivamente asumidas. Pero este eje ha ido desplazándose desde su origen—1982, fin de la transición española—hasta la posición actual, a medida que la conciencia democrática ha ido consolidándose entre los españoles. Al

principio, y en lo que atañe a ETA, existía una indisimulada comprensión, tolerancia e incluso simpatía hacia quienes habían estado enfrentándose a un régimen dictatorial. Pero con el avance de los años, ETA ha ido perdiendo la legitimidad simbólica de que gozaba en ciertos ámbitos, hasta que sus apoyos, efectivos o morales, han quedado sustancialmente reducidos. Para el anuncio del cese definitivo de la actividad armada fue decisiva la presión policial, sí, pero ésta no habría bastado de no haber mediado la conversión de la práctica terrorista en una realidad percibida como una *anomalía* dentro de una democracia ya madura. De manera que, en términos sociopolíticos, asumamos como *anormal* todo comportamiento que se oponga a las líneas constitucionales que criminalizan el terrorismo.

Consecuencia de tales asunciones es la construcción, en *Una belleza convulsa*, de la figura del terrorista como una anomalía. La novela cuenta la historia de un secuestrado por ETA que permanece largo tiempo encerrado en un zulo bajo la tierra. El discurso comienza *in medias res*, cuando el protagonista—periodista sin una significación social ni política especial—se pregunta por las razones de su situación. Con todo el tiempo por delante, la víctima expande los límites de su encierro mediante una serie de viajes mentales que lo retrotraen a episodios de su pasado personal: amistad, experiencias amorosas, primeros contactos profesionales con personajes afines a ETA. Intercalados con estos paseos, los períodos de conciencia en el zulo son breves espacios de lucidez y terror. El relato se estructura, por tanto, en dos planos alternos: la vida reducida del protagonista en el interior del espacio subterráneo en que lo han confinado, los “infiernos”; y el recuerdo de la vida pasada, en busca de los motivos que han podido abocarlo a tal situación, los “paseos.” Entre los viajes mentales y los infiernos reales transcurre su secuestro, hasta que, finalmente, lo liberan en un bosque, desorientado y exhausto. En todo este tiempo, su carcelero, su demonio, que lo custodia con eficacia, es percibido por la víctima como un ser anormal.

El procedimiento de *anormalización* empleado por el autor es un recurso simbólico: la deshumanización del terrorista. Este recurso, de corte literario, es semejante al procedimiento psicológico mediante el cual los terroristas cosifican a sus víctimas. La diferencia, no obstante, es importante: los novelistas no usan la reificación, porque ésta *neutraliza* a la persona, haciéndolo así irresponsable de su propia conducta. Pero Fajardo no quiere condonar la deuda social que el terrorista ha contraído mediante sus asesinatos o secuestros, de ahí que emplee el procedimiento de la demonización. Una criatura así connotada adquiere los rasgos del terrorista-*freak*: un *otro* a quien la víctima—y el lector por obra de la focalización narrativa—percibe como un ser no identificable ni asimilable al yo, imposible de reconocer, tanto en sentido político como ético.

La conexión con el terrorismo vasco se muestra inicialmente secundaria,

relegada al plano de la evocación de los paseos. A comienzos del siglo XXI en España, y a una década del “Anuncio del cese definitivo de la actividad armada” (Gara 20 de octubre de 2011), el autor no se permite aún una crítica abierta:

[M]e dijeron quiénes eran, cuáles eran sus ideas, los fines a los que mi cautiverio debía servir. Ellos eran miembros de . . . Pero no, no voy a nombrarles. Al fin y al cabo, qué importa cuáles fueran sus ideas, qué más da cómo se llamen. Pertenecen a una sola estirpe. Son hombres que ocultan su rostro tras una capucha, y su falta de piedad y escrúpulos tras un nombre, tras unas siglas. Fuera, pues, todas las máscaras. Ellos eran mis verdugos, los demonios del infierno, y así es como he de llamarlos. (11)

En general, las referencias al terrorismo son tan figuradas cuanto próximo se halla el personaje a sus verdugos. La voz narradora—como se muestra en el fragmento—justifica tal figuración en su afán por designar la esencia del mal tras la apariencia engañosa de las ideologías. No obstante, hay que considerar que ello obedece también a una represión expresiva. Las menciones a ETA, donde se halla la crítica y la denuncia explícitas, se circunscriben al contexto de las remembranzas, de los “paseos,” mucho más íntimo y seguro: “¿Cuál era mi culpa? . . . Como tantos otros, había participado de vez en cuando en concentraciones de protesta contra los atentados y secuestros terroristas, y en una ocasión tuve que escribir la crónica de la bomba que explotó en el parking de unos grandes almacenes en Barcelona” (149). En el espacio del interior subterráneo, abunda la reflexión alegórica, tal como la describe Alonso Rey, apoyada sobre la presencia de la máscara *demoníaca*.

En la novela, el narrador semiotiza la máscara, convirtiendo una simple ocultación en el signo de la anormalidad.⁶ Pero la máscara funciona en varios modos: en un sentido realista, oculta su identidad tras la posible liberación del secuestrado; por otra, lo deshumaniza, hurtándole a la víctima la posibilidad de enfrentamiento ético con un congénere; y, finalmente, infunde miedo en la víctima, promoviendo la figuración del demonismo. El terrorismo de ETA se ha sostenido tanto en el apoyo de los suyos como en el miedo *de* los otros. Tales fundamentos se tambalearon en los años noventa por los errores estratégicos ya mencionados. En especial, el secuestro y posterior asesinato de Miguel Ángel Blanco desencadenó una extraordinaria rabia ciudadana. Al poco de cometerse el secuestro, los terroristas anunciaron que asesinarían al joven político si no se satisfacían sus exigencias en un plazo de dos días. El Gobierno no cedió y los etarras dispararon un tiro en la nuca de su secuestrado.

La indignación, que había ido creciendo durante aquel plazo, se convirtió en cólera tras la noticia de la muerte. Se produjeron altercados en las calles en los que miles de ciudadanos manifestaron sin temor su rechazo enfurecido al terrorismo.⁷ Ocurrió entonces un hecho extraordinario: los proetarras hubieron de esconderse de la cólera de aquellos a quienes habían amedrentado durante décadas. En el pasado, la Ertzantza se encargaba de proteger a estos de aquellos, pero tras el asesinato de Miguel Ángel Blanco se invirtieron las tornas, y la policía autonómica vasca tuvo que contener la furia de quienes protestaron frente a las sedes de Herri Batasuna (HB), entonces brazo político de ETA. Con el fin de proteger su identidad, la Ertzaintza acostumbraba cubrir sus rostros con pasamontañas. En uno de los momentos más tensos de aquellas algaradas, frente a una sede de HB, una patrulla de policía decidió despojarse de las máscaras: “Llevábamos puesto el verdugillo, el casco, también habíamos sacado alguna escopeta y uno de mis compañeros planteó la posibilidad de que nos descubriésemos el rostro” (Chávarri). Este acontecimiento se convirtió en un símbolo de la superación—aunque fuera momentánea—del miedo.

Ocultar el rostro para la policía es una forma análoga e inversa a la ocultación del rostro de los terroristas: estrategia, anormalidad, miedo. La máscara, común a ambos, constituye un indicio de la anomalía democrática de la vida en el País Vasco durante muchos años porque impide la presencia libre del individuo en que se funda toda liberal-democracia, como señala Sartori. El hecho histórico de que la policía vasca decidiera revelar sus rostros fue una forma de reparación, porque brindaba la oportunidad de exponerse como ‘un otro’ a quien era posible reconocer, es decir, la oportunidad de abandonar su condición de víctima-*freak*: “El rostro en el que se presenta el Otro . . . permanece a nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaura. No-violencia, mantiene sin embargo la pluralidad del Mismo y el Otro. Es paz” (Levinas 216).

El fundamento ético de la democracia y, por tanto, la distorsión moral que supone el terrorismo dentro de una democracia, es ineludible para comprender el fenómeno. La violencia terrorista es una violación de esta relación del *cara-a-cara*, en la que el rostro desempeña un papel crucial: “[l]a conjunción entre el Mismo y el Otro . . . es el recibimiento *de frente* y *de cara* del Otro por mí” (Levinas 104). Preservar esta relación es preservar a quien, de los dos polos, pueda resultar sometido. Quien no es yo, quien no piensa como yo, aquél que no condice con mi ideología (ya en términos sociopolíticos), tiene una existencia autónoma, y “Sobre él no puedo *poder*” (Levinas 63).

En *Una belleza convulsa* se insiste en la presencia de la máscara del secuestrador, que impone por sí sola una violencia inequitativa sobre el secuestrado, que se halla *desnudo*: su rostro expuesto. Es más, la ocultación

acechante de los etarras que siguieron sus pasos antes de atraparlo anticipa la violencia: “La existencia de esas figuras anónimas que marcaban un número de teléfono o enviaban un correo electrónico dando cuenta de mis señas, de mis movimientos, proyectaba la sombra de mi infierno más allá de sus cuatro paredes” (Fajardo 252). El seguimiento anónimo prefigura el enmascaramiento, es decir, la violencia. Debe entenderse que la develación del rostro garantiza la paz en términos éticos, tal como lo describe Levinas: “[s]u rostro . . . es la primera palabra; ‘no matarás’” (212). Pero el terrorismo, al mismo tiempo, cuando se exhibe en toda su impudicia, violenta precisamente esta garantía que aporta la *exterioridad*.⁸ En la soledad de sus lucubraciones en el zulo, el secuestrado de la novela llega a pensar: “Seguramente llevaba años cruzándome con aquellos demonios. Quizá los había tenido de vecinos, o me habían vendido el pan o me habían atendido en la ventanilla del banco. Quizá me habían saludado cada día por la mañana y me habían observado después con la impudicia del espía, atesorando en sus corazones un odio inconcebible” (Fajardo 252).

El mismo sentido tiene la confrontación social en las calles, entre proetarras y pacifistas, donde el sujeto libre (cifra que ha de articular, para Touraine, la unidad con la diversidad en una democracia) se ve directamente amenazado. En estos casos, los rostros expuestos frente a frente, en el contexto inmoral del terrorismo, no preservan sin embargo de la violencia, sino que la excitan. En las remembranzas del secuestrado nos damos cuenta de que, si bien éste no da con la causa concreta que lo haya hecho objetivo de ETA, sí adoptó actitudes cívicas que pudieron ganarle su animadversión, como su participación en concentraciones pacifistas:

Aquellas concentraciones sólo duraban quince minutos, pero había una tensión en el aire que casi se podía tocar. De un lado, los pacifistas reunidos en silencio en torno a una escueta pancarta que pedía la paz; del otro, el vociferante grupo de los proetarras, cuyos miembros desplegaban pancartas, lanzaban continuas y amenazadoras proclamas por unos altavoces que instalaban delante y portaban fotografías de algunos de los terroristas presos. Eran quince minutos que me llenaban de angustia y desasosiego. (Fajardo 152–3)

La tensión real que se da en estos encuentros remite a la tensión teórica casi irresoluble que, según Touraine, caracteriza a la democracia, constituida así en una labor en continuo ajuste (159). No obstante, la diferencia entre el mo-

delo y los hechos delata una flagrante falla democrática. En este sentido, son momentos claros en que la anormalidad no la ostentan los proetarras, sino los pacifistas, las víctimas, a quienes se niega toda forma de reconocimiento como sujetos. En la novela se revelan dos grados—en las calles y en el zulo subterráneo—de la violencia terrorista: uno, la obscena hostigación verbal; otro, el enmascaramiento. En cualquiera de los casos, se viola la garantía ética de una relación democrática, el cara-a-cara, y la condición *freak* bascula entre la víctima en el exterior y el terrorista en el interior.

Ojos que no ven, de J. Á. González Sainz: marginación y metamorfosis

González Sainz publicó esta novela en 2010. Es decir, que entre *Una belleza convulsa* y ésta median nueve años. En este período de tiempo la banda terrorista ETA experimentó un importante deterioro, debido por una parte a la constante presión policial y por otra al cansancio de la base social que le servía de apoyo. Menoscabados su capacidad operativa y su soporte moral, decidió declarar el fin de “La actividad armada” (pero no su disolución como organización) en 2011. Cuando se publicó *Ojos que no ven*, muchas de las reseñas elogiosas que recibió se relacionaron con el coraje de una obra tan directamente comprometida contra el terrorismo.⁹ Tal valor, sin embargo, no puede desconectarse del clima social de menor inhibición a causa de la reducción del miedo que el mundo abertzale había impuesto al Otro. Las referencias a ETA en *Una belleza convulsa* comienzan siendo, como se señaló más arriba, elusivas, y aunque ganan en concreción no alcanzan la intensidad de esta novela. En ambas, no obstante, el novelista invierte la rendición del Otro al Mismo—de quien no se aviene con el nacionalismo radical vasco—mediante la conversión del terrorista en un *freak*, es decir, en ‘un otro no reconocido,’ en virtud de su condición de perpetrador de actos violentos y detentador de un poder injusto.

Ojos que no ven cuenta la historia de una familia castellana que emigra, en busca de un mejor futuro material, hasta el norte industrializado de las cuencas guipuzcoanas. Aunque sí logran una relativa prosperidad económica, la familia se desune cuando el hijo mayor, primero, y la madre, después, se acercan al mundo aberztale. El padre, Felipe, y el hijo mejor sufren entonces no sólo el rechazo de la parte de la sociedad que no los reconoce, sino el repudio de la otra parte de su familia. La marginación corre paralela al proceso de adhesión y conversión del hijo y la mujer al ideario de ETA. En el aislamiento de su vida, es el padre, Felipe, el personaje a través de cuya mirada se focaliza la transfiguración de sus familiares. La firmeza de su perspectiva es

descrita mediante el símbolo del ‘camino,’ vía del iusnaturalismo que el padre mantiene a toda costa.¹⁰ Principios como “no matarás”—que forma parte de su discurso frente al terror¹¹—están inscritos en la teoría democrática de Touraine y Sartori, y en la ética de Levinas, como supuestos radicales cuya inobservancia constituye una forma extrema de falta de reconocimiento del Otro. La mayor violencia que se le puede hacer al Otro, en cuanto ‘totalmente otro’ e inalienable es, en efecto, su destrucción.

Al principio, es Felipe, el protagonista, quien adquiere, para la sociedad en la que convive, el carácter de ‘un otro no reconocido’ y por ello marginado. Extraño (emigrante interior) y pacifista, su marginación comienza con su participación en las manifestaciones contra el terrorismo, cuando un dirigente de la empresa para la que trabaja es secuestrado:

[a]cudía junto a otros compañeros, a la plaza mayor de la localidad para solicitar en silencio la libertad del economista. Iban tras haber acabado la jornada laboral, justamente hacia la hora en que había sido secuestrado, y se concentraban en silencio frente al ayuntamiento sosteniendo una pancarta en la que, con letras grandes sobre fondo blanco, pedían la inmediata puesta en liberación de aquel hombre . . . aguantaban allí a pie juntillas media hora sin inmutarse mientras algunas gentes les insultaban como si hubieran hecho algún mal. (González Sainz 55)

Situación idéntica a la que describe la novela anterior, estos encuentros públicos entre proetarras y pacifistas, entre Unos y Otros, son decisivos para la marginación del Otro y su conversión en *freak*. En el País Vasco, diferentes organizaciones pacifistas han encabezado tales protestas contra ETA: Víctimas del terrorismo, el Foro de Ermua, Movimiento contra la intolerancia, Basta Ya, entre otras. Además de estas, la Coordinadora Gesto por la Paz de Euskal Herria destaca por su larga historia—se fundó en 1987 y se disolvió en 2013—y por el reconocimiento que diferentes premios han otorgado a su labor cívica contra el terrorismo. Pues bien, en la mayoría de las ocasiones, a los actos de protesta concurrían también los proetarras que increpaban a los pacifistas con insultos y vociferaban instancias a ETA (“¡ETA máталos!”). El Otro, en estas ocasiones, realiza tres movimientos cívicos: manifestarse contra el terror, apoyar a las víctimas, y realizar un mero y rotundo acto de presencia, ya en sí mismo intolerable, pues en la anomalía social del miedo incluso este derecho le es negado. La calle, la libre expresión, la llamada esfera pública le están vedados.

Dice Levinas que la conjunción en que el Otro y el Mismo se *enfrentan* (en el sentido del cara-a-cara, sin connotación peyorativa) ha de ser irreductible a la totalidad (104). En esta noción, Ética y Política se cruzan: “La génesis ideal de las democracias liberales está en el principio de que la diferenciación y no la uniformidad constituye la levadura y el más vital alimento para la convivencia” (Sartori 214). Los regímenes totalizadores que asolaron la Europa del siglo XX ostentaban características necesarias: ideología oficial, partido único de masas, monopolio de las armas, monopolio de los instrumentos de comunicación, un sistema aterrador de la policía (Friedrich 52–53). Para Sartori, sin embargo, el terror es contingente (184), pues se da igualmente en sistemas autoritarios y dictatoriales no totalizadores. De todas formas, la relación entre terror(ismo) y totalización se entiende como una reducción del individuo a una ideología avasalladora que impide su constitución como sujeto, cuyo ejercicio fundamental es la afirmación de la libertad a través de la resistencia (Touraine 31). Pese a su brevedad, la violencia verbal que caracterizaba a estos actos demandaba de los pacifistas un grado notable de resistencia, movimiento necesario de un sujeto que no es nunca, frente al poder, tarea acabada, tarea estática.

En *Ojos que no ven*, a consecuencia de su participación en estos actos y de su “perseverancia” (su resistencia) en la protesta, Felipe recibe una paliza y es objeto de una deliberada preterición social que termina con su encierro voluntario en casa. Todo comienza cuando deja de acudir al bar que frecuentaba, de donde lo expulsan los parroquianos nacionalistas, enterados de su actividad pacifista: “[e]se percance que lo encerró todavía más en casa, en su sillón junto a la ventana” (52). Se concreta entonces su condición de “hombre de cuneta, un hombre de arcén . . . ; tu camino ya no es tu camino sino una cuneta, un margen” (28). Es su definida constitución como *freak* en sentido sociopolítico: un ‘otro no reconocido’ a causa de su disidencia pública y por ello expulsado a los límites. Este proceso resulta catalizado por la separación del matrimonio y la creciente hostilidad de Asun—su mujer—, ella también condicionada por la óptica ideológica del abertzalismo: “Nunca habría podido imaginar que te volvieras tan reaccionario y tan facha . . . , tan recalcitrantemente reaccionario y tan redomadamente facha” (62).

Este mismo rechazo al extraño—característico del nacionalismo vasco en su origen, como señalaba Elorza—se exaspera hasta el odio xenófobo, combustible del terrorismo.¹² Pero es Juanjo, convertido ya en miembro de ETA, quien primero muestra su antipatía hacia el padre y quien encarna el odio al Otro no nacionalista. En una ocasión, ante la actitud hosca del hijo, Felipe le pregunta si puede ayudarlo y éste replica: “Qué me vas a ayudar tú si eres un paleta de mierda . . . , un paleta de mierda y además uno de *ellos*” (37; cursivas mías). Se trata de la consabida dialéctica del nacionalismo: “Nuestro pueblo,

nuestra cultura, nuestra identidad y nuestra lengua, nosotros, *nosotros y ellos*, ¡cuántas veces se lo habría oído repetir a ella y a su hijo” (64; cursivas mías).

Pero el aporte de la novela en el ámbito de reflexión de este trabajo consiste precisamente en el procedimiento de la inversión, por la cual el discurso narrativo transfiere la condición *freak* desde el padre hasta la madre y el hijo. La novela construye la figura del *freak* mediante el procedimiento estético de la metamorfosis que experimentan la mujer y el hijo mayor. Esta transmutación los vuelve unos *freaks* a los ojos de Felipe. La traslación de la condición de lo *freak* desde la víctima al victimario en el plano ficcional—aquí y en la novela anterior—es una compensación narrativa a lustros de exclusión y violencia real sobre el Otro, tal como defiende Xabier Etxeberria para la memoria de la verdad. Tras la separación de la pareja, Felipe nota una transformación del rostro de Asun, exterioridad que condensa la relación ética:

Se había cortado el pelo de forma *rara*, no tanto como un corte que pudiera antojarse pasado de moda cuanto se diría que arcaico y primitivo, a repelujones como se decía en el pueblo, y con un flequillo muy corto y una melena absurda que le caía sobre la nuca, y no a los lados, y le hacía una caraza gorda en la que ahora sobresalían unos ojos saltones que habían cobrado un extraño brillo de rigidez. (63; cursivas mías)

La distancia entre los dos la abre la conversión de Asun en ‘un otro’ progresivamente no reconocido por Felipe, esto es, en un *freak*. En este proceso, el rostro es la señal más ostensible del *desconocimiento*, uno de cuyos elementos es la transformación de la sonrisa de ella que Felipe ve en una fotografía:

En la sonrisa de la fotografía que él no había atinado al pronto a dirimir del todo, una sonrisa extrañamente velada o, para quien la conocía desde hacía tanto, se podía decir que postiza, pedánea, le salía decir no sabía por qué, una sonrisa pedánea, *se hallaba toda la infranqueable distancia que los separaba y que había ido creciendo al mismo tiempo y en la misma medida que esa sonrisa se iba formando en su rostro*. (75; cursivas mías)

Lo que en la madre se presenta como una estética abertzale más general, en el hijo se centra en la mirada: “[o]jos torvos” (González Sainz 30), que lo vuelven “[c]ada vez más distante, cada vez más ajeno, volando lejos en enigmáticos y seguramente seductores círculos inasequibles para él” (30). Su defi-

nitiva metamorfosis se cumple, no obstante, mediante una operación retórica: “[s]u hijo Juanjo, que ya nadie llamaba Juanjo sino Potote” (73). El nombre propio, cuya función básica es la designación e identificación, adquiere una connotación especial en el caso de los apodos o alias de terroristas, como señala Luis Veres: “Nombres como Iñaki de Rentería, Antza, Txelis, Pakito, Mamarru, Artapalo, Txomin . . . poseen, como es corriente en el lenguaje de la delincuencia, una función exculpatoria, una pretensión de ocultación de su verdadera identidad, cuestión que resulta lógica en una organización criminal. Pero al mismo tiempo, estos apodos y alias desempeñan cierto papel propagandístico” (112).

Además de lo apuntado por Veres, el rebautismo del hijo mayor no es un mero cambio de nombre sino una mutación sustancial: ya no *es* Juanjo, y Felipe acaba por admitir que no lo *reconoce*. Asimismo, todos los insultos que recibe Felipe de su propia familia son definiciones de lo que éste *es* para ellos: paleta, facha, vendido, reaccionario, etc. La categorización en un ‘*ser* otro,’ no reconocido, se opone a la relación entre unos y otros, es decir, a la relación ética. Es, en el fondo, una primacía de la ontología sobre la ética, base de formas violentas e injustas al entender de Levinas. Ni ellos quieren reconocerlo a él por el *ser* que le atribuyen, ni él se siente capaz de hacerlo con ellos tras la transfiguración. La metamorfosis nominal, por tanto, produce también un extrañamiento que reviste de rareza a quienes antes eran próximos y ahora son distantes.

Conclusiones

La desaparición del terrorismo de ETA tuvo un hito formal, el anuncio del “Cese.” Sin embargo, se trató más de un proceso que se había iniciado años antes y que, con posterioridad a la fecha en que realizaron el anuncio, aún sigue desarrollándose, pues la banda no se disolvió. En este proceso, la narrativa más reciente quiere contribuir con su compromiso, la obligación moral que ciertos escritores contraen contra el terrorismo por medio de su obra. Fajardo y González Sainz cifran esta obligación en la elaboración artística de una rareza—lo *freak*—, que antes recaía sobre las víctimas y ellos hacen recaer sobre los victimarios. El asesino como un *anormal*, por cuya causa resulta marginado, ha de entenderse como una compensación de la asimetría que ha predominado en las calles del País Vasco durante lustros. La historia de España de los últimos doscientos años es la búsqueda discontinua de una modernidad que tuviera la forma política de una liberal-democracia. Sin embargo, ETA ha creado una excepción que ha bloqueado la tensión conciliadora entre el sujeto y la colectividad. El terrorista así configurado por la ficción es

una aportación de la cultura al progreso de una normalización sociopolítica que no puede pasar por encima de las heridas y las afrentas sufridas por las víctimas. En los albores del siglo XXI, la narrativa sobre terrorismo puede actualizar el papel que tan habitual era en la literatura social de mediados de siglo XX, sin que por ello se deba incurrir de nuevo en aquella acusación que les reprochaba el sacrificio de la estética en bien del compromiso.

Notas

1. Esta concepción de Fiedler enlace directamente con el asunto del Otro en filosofía pues, como dice Todorov: “[l]os otros también son yos: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista . . . separa verdaderamente de mí” (13).
2. Juan Carlos Peinado califica la novela de aleccionadora e inverosímil (41), especialmente en el retrato “deformado”—dice el crítico—de la madre y el hijo. Peinado, tras la apelación a la verosimilitud, está en el fondo impugnando un compromiso del que disiente, aunque éste esté amparado por las licencias artísticas. Por otra parte, cabría discutir acerca de tal verosimilitud, sobre todo teniendo en cuenta la focalización del protagonista, el tipo de ficción que practica J. Á. González Sainz y, finalmente, la correspondencia de estos personajes con la realidad.
3. De estos tres acontecimientos consecutivos—cese, desarme y disolución—me referiré, a lo largo del trabajo, al primero, por ser el que tuvo, en la práctica, un efecto sobre las víctimas: se interrumpieron los asesinatos, los secuestros, las extorsiones, etc.
4. El liberalismo clásico es “[l]a teoría y la *praxis* de la libertad individual, de la protección jurídica y del Estado constitucional” (Sartori 279).
5. “¿Qué nace primero? Si ponemos como cabeza a los griegos, la democracia es antigua, el liberalismo es moderno. Pero si nos referimos a la democracia de los modernos, entonces el liberalismo viene primero y la democracia viene después” (Sartori 285).
6. En este caso, la demonización no es el fin, sino el medio estético para lograr la rareza, la distancia con la alteridad que genera lo *freak*. En ello coincide con la instrumentalización simbólica de la monstruosidad, tal como la explican Adriana Gordillo y Nicholas Spadaccini: “The monster figure could be then viewed as an empty referent that points toward something that is outside its own self; a paradoxical symbol that requires a reader, an interpreter” (2) (la figura del monstruo puede ser considerada como un referente vacío que apunta hacia algo que está fuera de su propio ser; un símbolo paradójico que requiere de un lector, un intérprete).
7. Esto no quiere decir que los españoles no se hayan manifestado contra el terrorismo hasta la década de los noventa. Hubo manifestaciones multitudinarias desde 1977 (El Mundo), pero todas ellas en Madrid o Barcelona. Lo singular de ésta es que se celebró

- en Ermua (Vizcaya, provincia del País Vasco), donde nunca se habían atrevido a protestar tan abiertamente los demócratas.
8. El 14 de febrero de 1996 un terrorista de ETA asesinó al jurista y profesor Francisco Tomás y Valiente en su despacho de la Universidad Autónoma de Madrid. Uno de los hechos que más se destacaron fue que ‘Karaká,’ el asesino, se internó en la universidad a rostro descubierto, caminando tranquilo sin temor de que lo vieran o grabaran. Al crimen mismo se sumó la afrenta de tal impudicia, razón añadida para la reacción ciudadana de las manifestaciones de Madrid bajo el signo de las ‘manos blancas’ (El País).
 9. Jon Juaristi, Antonio Muñoz Molina, Alejandro Gándara o José María Pozuelo Yvancos, entre otros, han elogiado este compromiso.
 10. El iusnaturalismo es el derecho basado en la conocida como moral natural, que se asienta en leyes de la naturaleza, universales y perennes.
 11. Carlos García Fernández, sin embargo, ve una tensión entre el discurso moralmente sólido del padre, fundado en el papel que la institución familiar le adjudica, y el complejo de culpa que le engendra su inacción ante la conversión del hijo en un terrorista y asesino, sobre la que llegó a sospechar (27).
 12. Gurutz Jáuregui sostiene también que los cuatro rasgos fundamentales que configuran el pensamiento político de Sabino Arana son “[l]a pureza de raza, el integrista, el ruralismo, el etnocentrismo y el centripetismo” (174). Para el estudioso, el “[r]acismo se subsumió en época bastante temprana . . . en el etnocentrismo” (174). Al final, han quedado “[e]l centripetismo y el etnocentrismo” (175) como los dos pilares del nacionalismo vasco. No obstante, tales rasgos finales, cuando los ostenta el nacionalismo terrorista, devienen rápidamente en xenofobia.

Obras citadas

- Alonso Rey, María Dolores. “El arte de la memoria en *Una belleza convulsa* de José Manuel Fajardo.” *Estudios humanísticos. Filología* 31 (2009): 9–28.
- _____. “La imagen del terrorista en la novela española actual.” *Lectura y signo: revista de Literatura* 2.1 (2007): 325–54.
- Berria. “ETAk borroka armatua bukatu du.” *berria.eus* 20 de octubre de 2011.
- Bogdan, Robert. *Freak Show*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.
- _____. “The Social Construction of Freaks.” *Freakery*. Rosemarie Garland Thomson, ed. New York: New York University Press, 1996. 23–37.
- Chávarri, Inés. “Nos dimos cuenta que no era necesario ocultarse.” *elpais.es*. 31 de julio de 2011.
- Elorza, Antonio. “Introducción. Vascos guerreros.” *La historia de ETA*. Coord. Antonio Elorza. Madrid: Temas de hoy, 2006. 13–83.

- Etxebarría, Xabier. "Ética del reconocimiento y víctimas del terrorismo." *ISEGORÍA. Revista de filosofía moral y política* 46 (2012): 215–32.
- Fajardo, José Manuel. *Una belleza convulsa*. Barcelona: Ediciones B, 2001.
- Fiedler, Leslie. *Myths and Images of the Secret Self*. New York: Anchor Book, 1993.
- Friedrich, Carl, ed. *Totalitarianism*. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- Fusi, Juan Pablo y Jordi Palafox. *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*. Madrid: Espasa Calpe, 1997.
- Gándara, Alejandro. "Odiarse para odiar." Res. de *Ojos que no ven*, J. Á. González Sainz. *elmundo.es* 3 de febrero de 2010.
- Gara. "ETA anuncia el cese definitivo de la actividad armada." *gara.naiz.eus* 20 de octubre de 2011.
- García Fernández, Carlos. "Aunque no veas, algo ves: la culpa en *Ojos que no ven*, de J. Á. González Sainz." *Letras Hispanas* 8.2 (2012): 19–33.
- Garland Thomson, Rosemarie. *Freakery*. New York: New York University Press, 1996.
- Gordillo, Adriana y Nicholas Spadaccini. "Introduction: Reading Monsters in Iberian and Spanish American Contexts." *Hispanic Issues On Line* 15 (2014): 1–11.
- Jáuregui, Gurutz. "ETA: Orígenes y evolución ideológica y política." *La historia de ETA*. Coord. Antonio Elorza. Madrid: Temas de hoy, 2006. 173–271.
- Juaristi, Jon. "Novela." Res. de *Ojos que no ven*, J. Á. González Sainz. *abc.com* 27 de diciembre de 2010.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- McCullers, Carson. *The Member of the Wedding*. Cambridge, MA: Houghton Mifflin, 1946.
- El Mundo. "Las manifestaciones más multitudinarias en España." *elmundo.es* 13 de marzo de 2004.
- Muñoz Molina, Antonio. "Regresos de González Sainz." *elpais.com* 9 de enero de 2010.
- El País. "Las manos blancas contra la violencia surgieron tras el asesinato de Francisco Tomás y Valiente." *elpais.com* 26 de abril de 2007.
- Peinado, Juan Carlos. "Una lección." Res. de *Ojos que no ven*, J. Á. González Sainz. *Revista de libros* 162 (2010): 41.
- Pozuelo Yvancos, José María. "Levantar la voz." Res. de *Ojos que no ven*, J. Á. González Sainz. *abc.es*. 13 de marzo de 2010.
- Sainz, J. Á. *Ojos que no ven*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- Sartori, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* México: Taurus, 2003.
- Taylor, Charles. *The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: El problema del otro*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- Touraine, Alan. *¿Qué es la democracia?* Madrid: Taurus, 1994.
- Veres Cortes, Luis. *La retórica del terror: sobre lenguaje, terrorismo y medios de comunicación*. Madrid: Ediciones de la Torre, 2006.

Martín de Marcos, Gonzalo. "La dialéctica de lo freak: víctimas y terroristas en dos novelas españolas de principios del siglo XXI." *Freakish Encounters: Constructions of the Freak in Hispanic Cultures*. Ed. Sara Muños-Muriana and Analola Santana. *Hispanic Issues On Line 20* (2018): 298–316.
