

Carlos Calatayud, Licinio de la Fuente, Luis de Grandes, José María Bris o Fernando Chueca, con referencias a padres, hermanos u otros ascendientes y descendientes que también estuvieron en la arena política.

Aunque las peculiaridades socioeconómicas de Castilla-La Mancha impiden extrapolar estos datos al conjunto de la clase política española durante la transición, las conclusiones aportadas por el profesor Castellanos vienen a corroborar a escala local lo que otros estudios de conjunto ya han puesto de manifiesto: que la transición democrática provocó una profunda renovación del *establishment*. El rígido modelo autoritario de reclutamiento de la élite política se modificó tras las elecciones y amplió su base a los partidos políticos, la Administración estatal y local, los sindicatos, los centros científicos y universitarios, el mundo empresarial y diversas organizaciones sociales y religiosas. Los nuevos mecanismos de acceso a las élites políticas, típicos de sistemas abiertos, dieron lugar a tres categorías básicas de políticos dentro del periodo de la transición: los profesionales, surgidos de los partidos políticos; los altos cargos del Estado, y los técnicos, peritos o intelectuales ligados a los partidos. En definitiva, el nuevo régimen democrático dejó sin la posición tradicionalmente privilegiada a la clase dirigente de la dictadura, que tuvo que compartir el espacio político con la oposición democrática. Por eso mismo se puede hablar, a partir de 1977, del carácter heterogéneo de las élites políticas de España, y en especial de su segmento parlamentario.

Miguel Ángel Giménez Martínez

Universidad Autónoma de Madrid

CLAUDIO MARTYNIUK, *Estética del nihilismo. Filosofía y desaparición*, Buenos Aires, La Cebra, 2014, 232 págs.

«Yo vivía en San Fernando en esa época, allá por 1977, y una tarde escuchamos ruido afuera. Después supimos que era un operativo militar. Varios camiones cerraron la calle. Como treinta personas uniformadas llegaron. Entraron en la casa y sacaron a golpes a nuestros vecinos. Una parejita muy joven, con dos pibes. Un nene de ocho meses y una nena de cuatro años. Se llevaron a los padres y después de destrozar la casa, dejaron a los chicos solos. Estuvieron toda la noche solitos y escuchábamos a la nena llorar y llamar a su mamá y al chiquito... Hasta el día siguiente que llegó la tía, ninguno fuimos capaces de entrar en la casa. Yo todavía sueño con esa nenita, llamando a su mamá... A día de hoy ni siquiera fui capaz de averiguar sus apellidos, solo sé sus nombres y no ví más a la familia. Somos una porquería, mirá que no entrar, ni los animales se portan así».

Testimonio anónimo, *Delta del Paraná*, 5/07/2015.

Tomemos esta escena como cifra de la indiferencia o pasividad de la población civil en los procesos de represión y genocidio. Obviemos los detalles

contextuales o aquellos anclados en un determinado tiempo o lugar. Suspendamos por un momento la interpretación ordinaria que invocamos para dar cuenta de estas actitudes y de sus consecuencias: el miedo, la culpa y la vergüenza. ¿Cómo explicar, y sobre todo cómo entender, esa desafección, esa falta de solidaridad primaria, de sensibilidad elemental y epidérmica para con los que padecen y sufren? ¿Cómo dar cuenta de ese desinterés ante las grandes catástrofes como los genocidios, los pasados y los presentes? ¿Por qué somos capaces de desplegar conductas casi heroicas ante el dolor ajeno que se da de forma excepcional (mientras escribo esto cientos de familias en toda Europa se han ofrecido para acoger a los refugiados sirios) mientras mostramos un claro embotamiento emocional ante sufrimientos más próximos y crónicos? Tradicionalmente se apela a las concepciones antropológicas para explicar una actitud u otra. Se dice que la «naturaleza humana» es egoísta o, por el contrario, se sostiene que tiende al bien común. Pero con estas afirmaciones solo se puede justificar una de las dos formas de conducta. Lo que pretende hacer Claudio Martyniuk en *Estética del nihilismo* es explorar ese espacio, la «zona gris», en la que somos capaces de lo mejor y de lo peor y en donde, *a priori*, no hay nada garantizado. Pero precisamente porque existe esa zona gris, ese espacio entre lo transparente y lo opaco –lo traslúcido–, es que podemos preguntarnos por cómo fomentar esa sensibilidad receptiva ante el sufrimiento ajeno. ¿Cómo trabajar, desde las políticas de la representación, la creación de una atención más acogedora? Y aquí Martyniuk introduce el papel de la estética, una cierta estética –entendida como reflexión sobre la sensibilidad– que habría que buscar para dar cuenta del dolor pasado y presente, de las grandes catástrofes históricas y de las que nos circundan.

No deja de resultar curioso preguntarse por la receptividad hacia el dolor ajeno en un momento en que la memoria, las políticas de la memoria, la justicia transicional, el protagonismo del testimonio y el papel concedido a las víctimas ocupan espacios como nunca antes en la historia de la humanidad. Las comisiones sobre la verdad, los juicios a los militares de los genocidios latinoamericanos, las condenas internacionales a las masacres del siglo XX inundan, día a día, los medios de comunicación. Pareciera que la sensibilidad ante las catástrofes que han padecido y padecen los otros es mayor y más acogedora que en ningún otro momento de nuestra historia. ¿Es así? En estos días y mientras escribo este comentario, Europa vive conmocionada por la crisis de los refugiados. Hace unos días, un niño de tres años, Aylan Kurdi, apareció muerto en una playa de Turquía. La fotografía del pequeño pronto hizo fortuna y se desparamó por las redes y los medios de comunicación. Rápidamente la indignación internacional no se hizo esperar. La mala conciencia europea afloró y se empezaron a repartir culpas a diestra y siniestra, como si la muerte de Aylan fuera un hecho excepcional en este mundo anestesiado, el primero o el único, o como si algún ente oculto hubiera planeado su destino. Las redes multiplicaron la foto una y otra vez acompañada de comentarios en los que la rabia y la indignación era la cons-

tante. Pocos días después de la tragedia Aylan ya tenía una entrada en la wikipedia. A un par de semanas del trágico suceso su imagen empezaba a difuminarse y fue rápidamente sustituida por otra escena, la del refugiado sirio, Osama Abdul Moshen, mientras corría con su hijo en brazos y era pateado por una reportera húngara, Petra Laszlo. ¿Cómo explicar(nos) esta furia contra el dolor ajeno que igual que aparece se desvanece o, peor, se traslada buscando otro huésped sobre el que encarnarse y descargar? ¿Cómo entender esa necesidad de individualizar a las víctimas y a los verdugos? Sabemos que muchos niños –cientos, miles– mueren al día en el mundo. Algunos intentando llegar a Europa, otros sin ni siquiera capacidad para imaginar una escapatoria a su destino. ¿Por qué Aylan u Osama tienen ese poder de convocatoria? Parece prudente pensar que las imágenes, los nombres y apellidos, las biografías permiten o facilitan los procesos de identificación. En Aylan uno ve o puede ver al hijo propio; en Osama al padre, al hermano, al amigo. ¿Qué vemos, en cambio, cuando miramos esas imágenes de grandes grupos llegando en patera o cuando la prensa nos muestra una escena en la que cientos de cadáveres se pudren en la bodega de un barco a la deriva en las puertas mismas del «paraíso»? ¿No es esta estrategia de individualización de los «buenos» y de masificación de los «malos», la que ha utilizado Hollywood en toda su producción de cine bélico? ¿No deberíamos preguntarnos por este registro estético –por la forma en la que percibimos–, por esta construcción histórica de la sensibilidad en lugar de complacernos con rápidos alivios emocionales? ¿Son nuestras reacciones ante el sufrimiento de los otros algo más que descargas catárticas? Si nuestro dolor fuera real, si nuestra empatía fuera de verdad, ¿cómo podríamos enojarnos por su trágico destino y acto seguido, pensar en nuestras próximas vacaciones a cualquiera de los paraísos turísticos que ofrecen los tour operadores? ¿Cómo tolerar –casi sin percibirlo– esa catarata de noticias sin solución de continuidad que va desde las diferentes variantes del dolor ajeno –en un catálogo de perversiones inimaginadas– a la pasarela de turno con esos modelos imponentes y esos diseñadores que sonrían satisfechos? El dolor hace mella, marca, golpea emocionalmente, se prolonga... cuando algo duele de veras no permite pasar página tan fácilmente. Se instala, tiñe y coloniza. Por eso es tan contradictorio este tiempo nuestro, donde parece haber tanta empatía pero como el vuelo de las gallinas: corto y bajito. Por eso es muy pertinente preguntarse, ¿cualquier apelación al dolor ajeno es válida? ¿Es pertinente la espectacularización del sufrimiento? ¿A quién o a qué propósitos sirven estas escenografías del dolor que aparecen y desaparecen en un suspiro?

Estos son solo algunos de los hilos que se tejen y destejen en *Estética del nihilismo. Filosofía y desaparición*, de Claudio Martyniuk, filósofo y docente de la Universidad de Buenos Aires, con una amplia trayectoria en su haber. El libro, escrito en una prosa poética exquisita, mete el dedo en la llaga y pregunta-se pregunta-nos pregunta por la indiferencia, por la indolencia ante las grandes catástrofes humanas o mejor dicho por esa insensibilidad que mostramos cuan-

do esas situaciones no son excepcionales, sino crónicas. Sin fantasías humanistas se zambulle en esa zona poco luminosa para preguntarse por la indiferencia. En conversación con Nietzsche, Wittgenstein, Foucault, Weil, Levinas —entre los filósofos— va trazando un camino en el que busca, interroga, sobre la indiferencia y sobre cómo representar el dolor. Teniendo en cuenta el subtítulo, *Filosofía y desaparición* podríamos pensar que se refiere a las aportaciones de la filosofía y de la ética al problema de los desaparecidos políticos. Viniendo de un país como Argentina pareciera más que probable que el autor apelase a esos muertos sin nombre que constituyeron una de las marcas del genocidio militar. Sin embargo, Martyniuk no se ciñe sólo a las víctimas del pasado sino que repara en la sensibilidad que mostramos con las del presente. Con los niños de la calle, que viven una vida miserable en las grandes megalópolis latinoamericanas. Para ello habla de memoria y de atención, dos conceptos diferentes en los que el pasado y el presente se juegan de muy distinta manera. ¿Cómo hablar de estos desaparecidos ante los que nadie repara? ¿Cómo hacerlo desde la representación que es el espacio en el que se mueven las ciencias sociales? ¿Cómo registrar las ausencias —las del pasado y las del presente— cuando la propia comunidad es responsable de la desaparición? Tal vez contando historias, elaborando relatos... pero ¿todas las historias permiten aprender de lo acontecido o ayudan a acrecentar la atención sobre lo que está aconteciendo? ¿No son, a veces, esas historias meras reacciones maníacas cuyo fin último, como sucede con la supuesta empatía ante el dolor ajeno, consiste en atajar la propia ansiedad —de origen difuso— que aparece y desaparece sin dejar huella?

Son las políticas de la representación lo que le interesan, desde el arte, la literatura, y la forma en que estas políticas pueden contribuir a fomentar la sensibilidad y la atención como opuestos a la reificación y el embotamiento. Martyniuk, como las espigadoras, toma de aquí y de allí para componer un hermoso relato, duro, áspero que no da tregua al lector. Como si se tratara de una composición musical, metáfora que empleará en el texto, nos sacude, eleva, arrastra con distintos ritmos: rápido y trepidante, a veces; más sosegado y cerebral, en otros. El libro no propone soluciones. No puede hacerlo, sería más de lo mismo. Abre preguntas, descentra certezas, anota —como él mismo señala— un texto que es en sí mismo un recorrido, del que el propio autor sale transformado y al que invita al lector atento. Usa la voz media, esa fórmula casi perdida en nuestra lengua, que borra los límites entre el que conoce y lo que va a conocer. Critica la estética oftalmológica del estado policial, la sociedad del espectáculo —esa picadora de carne que siempre pide más—, el uso político del pasado, el fetichismo narrativo. Y recorre mundo para averiguar cómo construyen estéticamente el dolor y las ausencias otras culturas. ¿Cómo mantener el eco, la memoria en el tejido de la sensibilidad?, se pregunta, nos pregunta Martyniuk. Tal vez como lo hacen los japoneses con el *butoh*, esa danza «que nació como expresión del dolor colectivo por la bomba de Hiroshima (y que) convierte a los movimientos de los cuerpos en tristeza» (p. 109). O tomando nota de las estrategias de la

poesía china, «(que) distingue entre palabras plenas (sustantivos y verbos) y palabras vacías (pronombres, adverbios, preposiciones, conjunciones)» (p. 144) y en la que el poeta no usa estas últimas para mostrar la ausencia. Aunque hay una resistencia clara o una voluntad legítima de escapar a los localismos, Martyniuk utiliza algunos ejemplos nacionales, habla de cómo el propio Sábato –el escritor que dirigió la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas– «supo desde el principio cómo debía ser escrito el Informe de la CONADEP (...) que su estilo se hallase despojado de adjetivaciones (...) para que adquiriera una potencia narrativa singular» (p. 163). Todo ello en esa búsqueda de otras maneras de representar lo acontecido y lo que nos acontece. No por un prurito formalista sino porque son las reflexiones sobre nuestra percepción, sobre nuestras sensibilidades y las formas de representarlas –ese volteo de figuras a las que habría que despertar, esos movimientos soñados (p. 230)– la única esperanza que nos queda de que «todavía algún destello perdure» (p. 231).

Marisa González de Oleaga

Universidad Nacional de Educación a Distancia

RONALD GRIGOR SUNY, *«They Can Live in the Desert but Nowhere Else»: A History of the Armenian Genocide*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2015, 520 págs.

En el centenario del genocidio armenio

La conmemoración del centenario del genocidio armenio, el 24 de abril de 2015, ha sido objeto de numerosos actos, políticos y sociales, así como de encuentros y publicaciones académicas que hacen presentes unos hechos cuya calificación aún sigue siendo rechazada o evitada por algunos, hasta tal punto que un prestigioso historiador, como M. Mazower, ha hablado de la «palabra-G» para aludir a la evitación de su empleo (1). Se evita por su carga política, y geopolítica, así como porque algunos aún consideran que el debate sigue abierto, no solo sobre las cifras, también sobre la documentación disponible, dado que, durante mucho tiempo, antes de la apertura de los archivos turcos, estas estuvieron básicamente centradas en las memorias, informes de misioneros, cónsules y embajadores, siendo especialmente relevantes los procedentes de los representantes alemanes en el Imperio otomano, aliado de Alemania en la guerra. También las transcripciones de los juicios a los miembros del CUP una vez terminada esta, publicadas recientemente. Según las investigaciones de T.

(1) MARK MAZOWER, «The G-Word. Review of *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire, 1915-16*», *London Review of Books*, 23 (3-8 February 2001).