

EL IMAGINARIO REPUBLICANO RADICAL IRLANDÉS A TRAVÉS DE LA POÉTICA DE BOBBY SANDS

Iñaki Vazquez Larrea

Universidad Autónoma de Tamaulipas, México

inakiva@yahoo.es

Resumen: El presente artículo no versa sobre las huelgas de hambre republicanas. Tampoco sobre sus causas o las trágicas circunstancias que rodearon la muerte de un puñado de jóvenes católicos en los años más turbulentos de los *problemas irlandeses*. Es un intento de comprensión y análisis del imaginario republicano radical irlandés, sus aspectos culturales y metafóricos, a partir de la poética y los escritos políticos de Bobby Sands. Un sentido de *irlandesidad* concebida y vivida como una *tradicción*, o quizás como una *religión política*, por muchos en Irlanda.

Abstract: This article does not give account of the the republican hunger strikes, its causes or its polemic history that surrounded the tragic episode of the death of a bunch of catholic youngster in the middle of the Irish troubles. It is an attempt of explaining the cultural and metaphorical aspects of the Irish Republican ideology focus on Bobby Sands poetry and its political writings. A sense of *irishness* understood and experienced as *old tradition* or more accurately as a *political religion* by many in Ireland.

Palabras clave: Tradición martiroológica naciona. Ejército Republicano Provisional Irlandés (IRA). Prisioneros de guerra. Filosofía Política. Literatura.
Irish martyrdom. Provisional Irish Republican Army. Irish Troubles. POWS. Philosophia. Politic. Literatur.

“La violencia mítica en su forma original es pura manifestación de los dioses. No es medio para sus fines, apenas sí puede considerarse como manifestación de sus voluntades. Es ante todo manifestación de su existencia” (Benjamin, 1991).

“Los ojos de abalorio que me escrutaban/ Había llegado la hora de ser/ De andar el camino solitario/ Como el del Calvario/ Y cargar la cruz de los irlandeses/ que han alcanzado la libertad”¹.

En Irlanda, el mito de las huelgas de hambre es más poderoso que la propia historia de las huelgas de hambre. Fusiona antiguos elementos de la Irlanda precristiana con el sistema legal gaélico de las leyes Brehonas, por el que se regulaba el derecho a la huelga de hambre, en caso de protesta por una injusticia real o imaginaria. Engarza a su vez con la mística de la abnegación y redención, propia del catolicismo, y con la idea de persistencia y sacrificio característica del nacionalismo irlandés. Para comprender la gestación de las modernas huelgas de hambre republicanas, convendría, no obstante, remontarse al 1 de Marzo de 1976. Fecha en la que el Gobierno Británico revocó la categoría de *status especial* conferida a prisioneros republicanos y lealistas, concentrados fundamentalmente en un nuevo complejo carcelario construido en Belfast, y conocido por el nombre de Long Kesh/ Maze.

Para el IRA, el status especial era una poderosa arma de propaganda política. Permitía articular las coordenadas del conflicto dentro de la propia terminología republicana. Los POWs (prisioneros de guerra) eran prisioneros políticos en una guerra de liberación nacional contra el Imperio Británico. La clasificación de estos como *criminales comunes* se concebía dentro de la estrategia de *Ulsterización/ criminalización* lanzada por el Gobierno británico, a mediados de la década de los setenta. Ciaran Nugent fue el primer militante del IRA que se negó a aceptar la nueva legislación dentro de las prisiones de Irlanda del Norte. Rehusó llevar el uniforme de prisión, para pasar a vestirse con una simple manta. Nugent hacía de esta manera honor a los antiguos militantes fenianos de la IRB, que también rechazaron el uniforme de prisión en las cárceles Victorianas, al considerarse prisioneros de guerra del Imperio y soldados de honor de la imaginaria República irlandesa.

Cerca del 50% de prisioneros republicanos en Long Kesh tomaron su ejemplo, reclamando que el Gobierno británico reintrodujese la legislación que, a su entender, les reconocía como prisioneros políticos. La protesta, conocida como la *blanket protest* (protesta de la manta), se convirtió con el tiempo en la *dirty protest* (protesta sucia), en marzo de 1978. A fines de 1979, los prisioneros republicanos sintetizaron sus reivindicaciones en cinco demandas, las famosas *cinco demandas*: derecho a no llevar el uniforme de la prisión, derecho a no realizar trabajos en la prisión, derecho a asociarse libremente con otros prisioneros, derecho a una visita semanal, recepción de un paquete y actividades de tipo recreacional y educativo, y derecho a la restauración de remisión de penas, perdida por la protesta. Tras cuatro años de protestas en las cárceles, el Gobierno Británico seguía dispuesto a no ceder en una sola de las reivindicaciones. Por otra parte, la atención de los medios de comunicación había menguado considerablemente y la movilización católica a favor de los POWs era básicamente inexistente.

A mediados de 1980, Bobby Sands, portavoz de los POWs en Long Kesh, se muestra favorable a iniciar una huelga de hambre. Iniciativa que en principio contaba con la oposición frontal del propio IRA, ante el fracaso evidente de cuatro años de lucha en las cárceles y la necesidad de concentrar las energías del movimiento en la nueva ofensiva militar iniciada en 1979. La planificación de la primera huelga se llevó a cabo contando con la oposición del propio IRA. El 27 de Octubre de 1980, declarando que no existía ninguna perspectiva

¹ Bobby Sands, tras su segunda detención por posesión ilícita de armas en 1976.

de compromiso en el horizonte, siete prisioneros republicanos, Raymond Mc Cartney, John Nixon, Sean Mckeena, Brendan Hughes, Leo Green, Thomas McFeeley y Thomas McKearney, iniciaron una huelga de hambre hasta la muerte: “*Dejando nuestras vidas en manos de la nación irlandesa y nuestras almas en manos de Dios*” (O’Malley, 1990: 29). Los detalles y la secuencia dramática de la huelga fueron planificados cuidadosamente, con el objeto de establecer un vínculo psicológico/emocional con la minoría católica de Irlanda del Norte.

La huelga se comenzó en Octubre para que el desenlace del drama, probablemente la muerte, se produjese en Navidades. La elección de siete huelguistas pretendía fusionar el drama de los POWS, con el de los siete signatarios del Gobierno Provisional de la Republica imaginada por Pearse en la Pascua de 1916. El sincretismo religioso de la causa nacionalista se ponía otra vez de relieve: muerte de la vanguardia apostólica y resurrección/redención de la nación irlandesa. Las posiciones de los huelguistas y la del Gobierno británico parecían irreconciliables, cuando no antagónicas. Al *a crime is a crime* (un crimen es un crimen) acuñado por Margaret Thatcher (en el poder desde Mayo de 1979) se le contraponía el *I am a political prisoner* (soy un prisionero político) de los republicanos. Contrariamente a lo esperado, en Diciembre parecía llegarse a un principio de acuerdo sobre el reconocimiento de las cinco demandas.

Bobby Sands hizo un llamamiento al cese inmediato de la huelga, cuando en lo sustancial, retórica aparte, el Gobierno británico no concedió ni una sola de las demandas (las ropas de civil seguirían siendo suministradas por las autoridades carcelarias). Ante tal situación Bobby decide reiniciar las huelgas de hambre el 1 de Marzo de 1980, aniversario de la revocación del *status especial*. Dos prisioneros del IRA, además de Patsy O’Hara del INLA, seguirían a Bobby en la Huelga a intervalos fijos, con el fin de mantener una máxima presión sobre el Gobierno. Bobby Sands muere el 5 mayo de 1981, tras sesenta y seis días de huelga de hambre. A él se le sumaron otros nueve prisioneros republicanos hasta el cese definitivo de las huelgas en Octubre.

La figura sonriente de Bobby, como si del eterno retrato juvenil de Dorian Gray se tratase, aun es retratada en Belfast Oeste, el corazón de la Irlanda republicana. Curiosamente, su retrato parece seguir la misma suerte que la del personaje de Wilde, no sólo a cuenta de las atrocidades cometidas por el IRA, sino de la nueva andadura iniciada por el Sinn Fein veinte años después de la muerte, junto con Pearse, uno de sus mártires más laureados². En 1997, su hermana Bernadette declaraba abiertamente que “*mi hermano no murió por un cargo ministerial británico*” (O’Brien, 1997: 345). La pregunta es entonces, ¿quién era Bobby Sands?, y sobre todo ¿por qué murió Bobby Sands? ¿Murió por las cinco demandas, fue víctima de la intransigencia del Gobierno Británico o fue víctima de sus propios mitos y los de toda una generación de jóvenes educados en la humillación, el resentimiento y el odio? Probablemente por la conjunción de todos estos factores, pero la clave hay que buscarla, a nuestro entender, en el sentido que Sands quiso dar a su propia muerte, y el sentido último de ésta se halla descifrado en su poética y sus escritos políticos, de los cuales se desprende una narrativa identitaria que concibe la muerte no solo como un destino inexorable, sino incluso necesario.

Convendría retornar un instante a los comienzos de la década de los 70. Por aquel entonces, en Irlanda del Norte era común que los jóvenes norirlandeses se enrolasen en una u otra organización paramilitar, ante la amenaza percibida proveniente de *la otra comunidad*. Sands provenía de una familia católica asentada en un área de población mixta denominada Rathcoole (Norte de Belfast). En esta área, como en muchas otras de Belfast, se acometió entre 1969 y 1973, un auténtico proceso de limpieza étnica. Todas las familias católicas

² Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Grey*, Penguin Books, London, 1997. Se da la circunstancia de que Sands era un gran aficionado a la lectura de Oscar Wilde, y que en sus escritos políticos llegó a identificar su propia vida con la de este ilustre literato irlandés.

fueron obligadas a desplazarse de la zona por los *Tartan Gangs*, comandos de la UDA integrados por los mismos vecinos protestantes que, años antes, tomaban el té, iban al colegio o jugaban al fútbol con Sands. La familia de Bobby fue expulsada del área en 1972 y obligada a reinstalarse en Twinbrook (Belfast Oeste), donde el vecindario protestante fue *limpiado* de la misma forma que el católico en Rathcoole. Sands, a la sazón un adolescente de 18 años, recuerda estos sucesos como una experiencia especialmente traumática y humillante:

“Todo mi mundo y mi entorno, sucumbió, explotó alrededor de mi. Había visto demasiados hogares destrozados. Padres e hijos arrestados, vecinos heridos, amigos asesinados. Demasiados tiroteos, demasiado gas y sangre. La gran mayoría inflingido a mi gente. Cuando tenía dieciocho años me alisté como voluntario en el IRA” (escribiría años más tarde en el periódico republicano *An Phoblacht/ Republican News*. Bishop, 1987: 345).

Si *humillación* es una de las claves que acuña Isaiah Berlin (1990) para explicar la vigencia del nacionalismo romántico decimonónico en la sociedad contemporánea, tal pudiera ser el sentimiento que llevó a Bobby a enrolarse en las filas del IRA en 1972. Sentimiento que irá unido crecientemente, tras su paso por la cárcel, a una creciente frustración e idealización/victimización narcisista de su propia persona. En plena *protesta de la manta* (blanket protest), dejará impreso en su diario: “*estoy alimentando un resentimiento que a veces me asusta*” (Sands, 1977: 134).

En 1972 Sands es detenido, tras apenas dos meses de militancia activa en el IRA. Entre 1972 y mediados de 1976, adquiere una formación intelectual e ideológica superior a la media de militantes del IRA. Se convierte en un estudiante aventajado de gaélico, que pasará a dominar perfectamente, y toma contacto con los principales teóricos e ideólogos de la revolución colonial/tercermundista. El Che Guevara, Camilo Torres y Frantz Fanon entre otros. A ello se une todo el historicismo nacionalista feniano, 1916 y Pearse. Como diría Gerry Adams, que cumplía condena en Long Kesh en el mismo periodo, “*en la cárcel nuestros referentes eran 1916 y el Che Guevara*” (O'Malley 1990: 234).

La característica común a Guevara o Fanon, que influyeron decisivamente en Sands, es que la percibida opresión de *unos* sirve de marco para un desarrollo teórico / dialéctico en el que todo se reduce a la bondad absoluta de *nosotros* (oprimidos) y la maldad absoluta de *ellos* (opresores). Un imaginario dualista de connotaciones religiosas. Una pugna entre el bien y el mal absoluto, y en donde la violencia es sacralizada. La violencia como instrumento que purifica al nativo de la opresión cultural, política y económica, y como ritual sacramental que lo traslada al mito de una arcadia nacional perdida. Para Guevara: “*la muerte es la realidad, la victoria el sueño*”³. Para Fanon (1976: 124): “*la violencia únicamente, la violencia perpetrada por el pueblo, organizada y educada por sus líderes, hace posible que la masa entienda la realidad social y les otorgue la llave para su comprensión. La violencia es una fuerza purificadora. Libera al nativo de su complejo de inferioridad, de la desesperación, de la inactividad. Le libera de la mascara del miedo y restaura su propia estima*”. Las analogías con Pearse son sorprendentes: “*La violencia es santificadora y purificadora [...] una nación que considera que el derramamiento de sangre es algo horroroso, ha perdido su virilidad*” (Mac Aonghusa, 1979: 67). Tras su salida de la cárcel en 1976, Sands vuelve a Twinbrook y se convierte en cabeza visible de una unidad del IRA en el área, pero pocos meses más tarde será detenido nuevamente y encarcelado en Long Kesh, donde su carisma le convierte en portavoz de los POWs en plena protesta por el reconocimiento del *status special*. Desde la soledad de su celda Sands comienza a escribir un diario, que

³ Sobre las teorizaciones en torno a la guerra revolucionaria véase los escritos de Régis Debray, en donde las menciones a Guevara son constantes. Régis Debray, *La guerrilla del Che*, Seuil, Paris, 1972.

podríamos dividir en dos partes.

La primera hace referencia a su experiencia personal como parte integrante de la lucha en las cárceles, es decir, como *blanket man* (*hombre de la manta*) en plena protesta sucia (negativa a cuidar de la higiene personal). La segunda parte comienza el 1 de marzo de 1980 y da cuenta de sus primeros diecisiete días de huelga de hambre (de un total de sesenta y seis) que finalmente le llevarían a la muerte. Una primera aproximación a su poética y prosa de la primera parte de su diario deja entrever una creciente frustración. Frustración centrada en la monotonía, la rutina, el aislamiento, el decaimiento emocional y psicológico por la prolongación de una lucha que no ofrece rédito político alguno; en la *Batalla por sobrevivir* escribe:

“La mayor parte de cada aparentemente eterno día al que debo enfrentarme lo tengo que llenar con pensamientos. No tengo nada más para hacer frente a largas e interminables horas de confinamiento. La soledad y el aburrimiento son cosas terribles. De forma continuada y sin descanso. No tengo sino un arma para batirlos. Mis propios pensamientos” (Sands, 1997: 151).

El segundo aspecto reseñable es el marco en que Sands concibe su lucha. Una lucha que trasciende con mucho el reconocimiento del status de prisionero político, para concebirse dentro de una lucha perenne entre dos culturas y dos ideologías antagónicas. Materialismo imperialista protestante/británico (*ellos, opresores*) versus virtuosidad espiritual celta / católica irlandesa (*nosotros, oprimidos*), reforzada por la lectura de obras como *Trinity* de Leon Uris (versión romántica del pueblo irlandés, católico se entiende, en lucha agónica con Inglaterra) y de la que Bobby conocía pasajes de memoria:

“Ellos [los británico] se vanaglorian de todo su poder y gloria/ Este Imperio una vez tan vasto/ Con sus sangrientas flotas y sus miserables proezas/ que construyeron sin descanso/ Pero por muchos tanques o pistolas que tengan/ No tienen suficiente para poder deshumanizar a los hombres de la sábana” (Sands, 1997: 151).

En otras ocasiones Sands recurre a la reconstrucción literal de pasajes de la novela de Uris:

“Era muy duro, muy duro realmente, pensé, el estar tumbado en mi sucia y húmeda manta. Pero un día la victoria será nuestra y nunca más habrá ningún otro irlandés o irlandesa pudriéndose en cárceles inglesas. Éste es otro día más cercano a la victoria, pensé hambriento. Era un esqueleto en comparación con lo que un día fui antes de entrar aquí. Pero nada importaba excepto el mantenerse firmes. No tienen nada en todo su arsenal Imperial que pueda acabar con el espíritu de un prisionero de guerra republicano” (Sands, 1997: 153).

Nuestra capacidad de sufrimiento, *nuestro* martirio, *nuestra* resistencia en condiciones materiales tremendamente adversas es una muestra de la superioridad moral de *nuestra* causa, y una metáfora del triunfo de *Irlanda* sobre *Inglaterra*. Las reflexiones de Sands guardan una similitud sorprendente con un pasaje de Uris (1976) en el que se argumenta que el martirio redentor es lo que finalmente derrotará a los británicos:

“Los británicos no tienen nada en todo su arsenal de poder Imperial para hacer frente a un hombre que se niega a someterse. La lengua irlandesa, el sacrificio irlandés y en última instancia el martirio irlandés son nuestras armas. Debemos

desarrollar la capacidad de aguantar tanto sufrimiento que llegue un momento en que ellos sean incapaces de inflingírnoslo a nosotros. Esto es lo único que les llevará a la derrota final. Nuestro martirio”.

Al mismo imaginario respondería el hecho de que los prisioneros escribiesen palabras en gaélico en celdas impregnadas de secreciones, o que se comunicasen y aprendiesen el idioma de boca en boca. *Nuestra* victimización y martirio es el símbolo de la superioridad espiritual celta, frente a los valores materialistas/imperialistas de *vuestra* civilización. Idea que captó brillantemente Thomas O’Fiach, el Arzobispo católico de Armagh, en su visita a los prisioneros republicanos en 1978:

“No conozco a nadie que pudiera mantener a un animal en tales condiciones, por no hablar de un ser humano. La experiencia más cercana a lo que he visto en las cárceles, fue el espectáculo dantesco de centenares de sin techo viviendo en las calles de Calcuta. Cualquiera que sepa algo de la Historia de Irlanda, sabe cuáles son las raíces de tal actitud en nuestro pueblo. En estado de perpetuo aislamiento y aburrimiento mantienen su cordura estudiando irlandés. Es una indicación del triunfo del espíritu humano en condiciones terriblemente adversas. El hecho de que se comuniquen entre ellos en gaélico, que se canten unos a otros canciones en el mismo idioma y entonces sean escritas con pasta de tubo dentífrico en paredes llenas de secreciones” (Bishop, 1987: 367).

La convergencia de ambos factores, la creciente frustración y el hecho de la noción de que la lucha en las cárceles encapsula la de todo el movimiento, provocan una creciente fascinación por la idea de muerte en Bobby: en *The Things remain the same* (las cosas siguen igual), Sands entiende que la lucha del IRA, la desarrollada en las cárceles y la de todo el movimiento convergen, y que la derrota de una es la derrota de todos. Habría que garantizar el triunfo de todas para la instauración de la República Socialista de 32 condados:

“Sabemos [los prisioneros] que junto a los camaradas del Oglai gh na hEireann [IRA en gaélico] afuera y vosotros, el pueblo revolucionario, podemos conseguir la victoria que garantice la felicidad y la justicia para futuras generaciones, y no la opresión. Realmente nos debemos asegurar de que llevamos nuestra lucha hasta el final con el objetivo de instaurar una República Socialista de 32 condados. De lo contrario las cosas permanecerán igual” (Sands, 1997: 161).

Lo cierto es que en 1979 las *cosas permanecían igual* en las cárceles para los prisioneros republicanos. El Gobierno Británico seguía sin reconocerlos como prisioneros políticos, la atención de los medios de comunicación comenzaba a declinar y la movilización de comunidad católica por la causa de los prisioneros era ciertamente escasa. Conforme avanza la protesta aumentan los componentes escatológicos e irracionales en la poética de Sands. Concibe su celda como una *sucia tumba* que, finalmente, acabará *siendo su sepultura*. Se define como el hombre de *la manta que debe morir y nunca llegará a viejo*, al tiempo que ahonda en la victimización/idealización de su propia persona y el sincretismo religioso de la causa republicana, a la que identifica con un *nosotros* irlandés étnico, de carácter suprahistórico, esencialista y totalitario, en la medida que los *otros*, todos los que no comulgan con la causa (Iglesia católica, SDLP, lealistas, ejército británico, UDR, RUC...) son *enemigos*. El proceso culminará con la identificación de su persona con la de Jesucristo en el Calvario y con la necesidad perentoria de sublimar la realidad fusionándose, a través de su propia muerte, con una comunidad orgánica (*pueblo irlandés en armas*) imaginaria cuya realización plena fue la rebelión de Pascua de 1916. En *Weeping winds* (Vientos de llanto) el componente escatológico anteriormente señalado resulta ya evidente:

“Oh vientos solitarios que caminan por la noche/ para encantar el espíritu de los pecadores/ rezad por mi desgracia/ un pobre muchacho que jamás llegará a viejo/ Rezad por aquellos que yacen en dolor/ el oprimido y el esclavo/ y susurrarles un dulce aliento de Dios/ sobre mi humilde tumba” (Sands, 1997: 869).

El sincretismo religioso de la causa, la muerte como algo deseable y la observación de sí mismo como alguien que va a fusionarse con una comunidad orgánica en lucha perenne con Inglaterra, empiezan a entrelazarse constantemente. Bobby se observa a sí mismo dentro de una larga tradición de mártires, como miembro de una auténtica vanguardia apostólica, cuya muerte ha servido para la resurrección esencialista de la nación irlandesa. Un Cristo, un Mesías redentor feniano:

“Debo resistir, no tengo a dónde ir. Mi tumba puede ser mi sepultura. Estoy rodeado por una jungla de alambres. El monstruo [Inglaterra] ruge, viene a por mí. Jamás saldrás de aquí, si no haces lo que te digo. Recuerdo, y es algo que nunca olvidaré cómo el monstruo [Inglaterra] se llevó la vida de Terence MacSwiney, Michael Gaughan, Frank Stagg y Hugh Coney. No van a destruir mi espíritu, mi identidad, no dejaré que lo hagan. Pueden hacer conmigo lo que quieran, pero jamás les entregaré mi espíritu. Dios, la vida es dura para los oprimidos, pero resistir es vencer. El permanecer imbatido en espíritu es una victoria. Bendito es aquel que mantiene la esperanza [...]” (Sands, 1997: 87)⁴.

Ahonda a su vez en un imaginario dualista religioso en la que la causa republicana, el *nosotros* totalitario irlandés, define una irlandesidad sagrada, única, inmutable, absoluta, y fuera de ella sólo está el *monstruo*, la maldad absoluta, Inglaterra. En *Flores, camaradas, flores*, la fusión entre nacionalismo y religión es evidente: La causa republicana, cristalizada en la verdad patriótica revelada de 1916 y en sus mártires, es elevada a la categoría de religión: La causa de Dios y la causa republicana se funden, son una misma cosa:

“Blanco y amarillo son los colores de Dios y de la Pascua/ Las rosas blancas y amarillas reflejan la pureza de la libertad y su esencia ha sido bebida por el oprimido, elevando su corazón/ Han florecido en la forma de rebeliones asesinadas/ Esas preciosas rosas/ Han sangrado en una piadosa agonía por los mezquinos vientos de una tierra extraña [Inglaterra]/ Son Pearse y Connolly, esta terrible belleza” (Sands, 1997: 97).

Si el influjo del poema de Yeats, *Easter 1916, esa belleza terrible*, resulta claro en *Flowers*, la configuración última del psicodrama de raíz pearseana comenzará a resultar cada vez más evidente en otras poesías. En *The Torture Mill* (El molino de la tortura), una serie continuada de poesías poco antes del inicio de las huelgas de hambre, Sands esboza una idea fundamental: la idea que la muerte en la celda no es temida porque *la primavera llegará de todas formas*. Es decir, si mueren en la protesta, ello servirá para aumentar el apoyo del IRA en el exterior, si no, ello supondrá que el Gobierno británico ha cedido a sus pretensiones. La poesía culmina con la identificación de su figura con la de Cristo en el Calvario. La secuencia pearseana es evidente. El Cristo/patriota feniano cuya muerte permite la resurrección/redención de la *nación crucificada*. El componente irracional y mesiánico es muy

⁴ Terence McSwiney fue alcalde de Cork y miembro del IRA. Murió en una cárcel de Brixton, tras cerca de treinta días en huelga de hambre para que se le fuera concedido el status de prisionero político.

similar a la poética de Pearse días antes de la revuelta de la Pascua de 1916. Póngase por ejemplo, *The Fool o The Mother*, o su pieza teatral póstuma *The Synger*:

“iré con las manos desnudas a la batalla/ y permaneceré erguido antes los Gael/
Como Cristo en la cruz [...].”

“La sepultura es profunda, la sepultura es fría/ una tenebrosa tumba de arcilla/
Pero la primavera florecerá pronto/ No nos amilanemos, no nos echemos atrás/
Porque está ahí para cada uno de nosotros.

Digno de misericordia es el hombre solitario/ Que ve las noches pasar/ Que
aguanta los gritos desgarradores del sueño de sus camaradas/ pero destrozado
está ese hombre solitario/ que sabe que tiene que morir.

Bendito es el hombre que permanece al lado de Dios en el dolor/ Y en su
espalda una cruz de dolor/ sus heridas una expresión de vergüenza/ Porque este
hombre es un hijo de Dios/ y su nombre será ensalzado”.

Otra metáfora pearseana es la *leyenda del ruiseñor*, a la que Bobby hace referencia poco antes del inicio de las huelgas de hambre. En concreto Sands recurre a una vieja fábula *contada por su abuelo*, por la que un ruiseñor *enjaulado* por su amo rehúsa a cantar y a comer de la mano de su opresor, como símbolo de no aceptación de su condición apresamiento y sometimiento. El ruiseñor finalmente muere, pero los ruiseñores del exterior, *se vengán y sacan los ojos del opresor*. En la medida en que Sands identifica su situación con la del *ruiseñor enjaulado*, la conclusión es clara. Bobby pretendía que su muerte sirviese para aumentar el apoyo de la comunidad católica al IRA.

“Esta fábula me induce a pensar en mi propia situación. Mi situación es radicalmente opuesta a la de cualquier criminal ordinario. Soy un prisionero político, un soldado republicano que lucha por la libertad de su país, no sólo en cautividad, donde ahora languidezco, sino en el exterior, donde mi país sigue estando cautivo. He sido capturado y enjaulado, pero como el ruiseñor también he visto lo que sucede en el exterior de la jaula. ¿No tenemos aquí suficientes ruiseñores como prueba de lo que digo?. Nuestra historia está repleta de ellos: los MacSwiney, los Gaughans, y los Stagg, ¿saldrán más del H-Block? [Long Kesh para los republicanos]. No concluiré mi relato sin finalizar la historia de mi abuelo. Una vez le pregunté que sucedió con el malvado hombre que enjauló, torturó y asesinó al ruiseñor. Hijo, me dijo, una vez cayó en una de sus propias trampas y nadie le ayudó a escapar. Su propia gente le dio la espalda, y agonizó en la misma tierra que él había sembrado con tanta sangre. Los ruiseñores vinieron, y a modo de venganza le extrajeron los ojos. A partir de entonces los ruiseñores cantaron como nunca. Abuelo, le dije, ¿no será el nombre de aquel hombre John Bull [Inglaterra]? Tíocfaidh ár la [nuestro día llegará].”

Es muy probable que tras el fracaso de la primera huelga de hambre Sands experimentase una *lógica de desesperación* pearseana, un profundo sentimiento de fracaso personal similar al experimentado por Pearse. Esperaba que el Revival Literario celta sirviese para rescatar a una nación que yacía agónica, postrada. Pasada su juventud y llegada su madurez tenía que hacer frente al hecho de que toda una generación nacionalista coqueteaba con la idea de que Irlanda mantuviese, a través del autogobierno, una alianza política con el enemigo metafísico, Inglaterra. Aquello para Pearse suponía la certificación de la muerte de la *nación irlandesa*. Su poética se torna cada vez más irracional, mesiánica, con una atracción obsesiva por la idea de muerte y un culto absoluto a la violencia como instrumento de redención nacional. Se observa a sí mismo, al igual que Sands, como un Cristo cuya muerte sirve

para resucitar y redimir a una nación, que sólo sobrevive en lucha perenne y agónica con Inglaterra. Pearse esperaba, como Sands, que su martirio sirviese para que otra generación siguiese sus pasos e hiciese la guerra a Inglaterra. Tras cuatro años de lucha en las cárceles, Sands había fracasado. Después de haber planificado concienzudamente la campaña de *Smash The H-Block* (destruid Long Kesh) durante cuatro años y no haber conseguido la movilización esperada entre los católicos de Irlanda del Norte. Después de haber tomado la responsabilidad de poner fin a la primera huelga de hambre, diciembre de 1980, cuando en realidad el Gobierno británico se negó a otorgar ni una sola de las cinco demandas. Bobby Sands se hundió: la muerte era la única salida para sublimar una realidad que negaba su propio imaginario.

El testimonio de muchos militantes del IRA que sobrevivieron a las huelgas de hambre corrobora esta hipótesis. Liam McClosley, militante del IRA que participó en la *protesta sucia*, afirma que:

“Sands nos confesó que él no estaba dispuesto a morir tan solo por las cinco demandas, sino por algo mucho más importante: Para lograr mayor apoyo para el IRA, por una derrota gloriosa. Él aceptó que iba morir, antes incluso de comenzar su huelga de hambre”.

De acuerdo con Pat McGeown, que acabaría uniéndose a las huelgas de hambre tras la iniciada por el propio Bobby:

“Antes de iniciar su huelga de hambre Bobby se aisló, se encapsuló, se encerró en sí mismo. Diría que tenías la impresión de estar hablando con alguien que ya tenía un pie en la tumba” (O’Malley, 1990: 57).

En Enero de 1981 Bobby muestra su intención al IRA de reiniciar una huelga de hambre que habría de liderar él mismo, aun a sabiendas de no contar con el beneplácito de la Ejecutiva Militar. El argumento de Sands es que la derrota en las cárceles es inaceptable, porque ésta es a su vez una vergonzante derrota para todo el movimiento republicano:

“Aceptamos el derecho del ejército [el IRA] para llevar a cabo operaciones encaminadas a lograr la liberación nacional, de la misma forma que nosotros aceptamos las trágicas consecuencias que pudieran derivarse de esta decisión, y el hecho ineludible de que nuestra propia muerte no garantice la consecución de las demandas. Asumimos que la lucha debe continuar en el exterior. De la misma manera, esperamos que aceptéis que la lucha en los H-Block, como una parte más de la lucha por la liberación nacional, debe mantenerse al unísono” (Tylor, 1997: 237).

Sands inicia su huelga de hambre el 1 de marzo de 1981, coincidiendo con el quinto aniversario de la revocación del status de categoría especial. Durante los primeros diecisiete días de huelga de hambre, Sands escribe un diario donde relata sus sentimientos y vivencias. El tono de los escritos es el de alguien que sabe que su destino está sellado de antemano. Adopta una actitud pasiva, de mero espectador. Es más, intenta de forma obsesiva justificar su propia muerte de cara a una posteridad inmortal de ultratumba. Se fusiona de antemano con todo un elenco de patriotas mártires muertos en el altar sacramental de la imaginaria República de 1916, el “*pueblo irlandés alzado en armas y la dignidad con la que James Connolly afrontó su propia muerte*”. Como en el poema de Patrick Pearse, *The Mother, Lord I not grudge them (Dios, no les guardo rencor)*, Sands también perdona a los irlandeses, que por *no conocerse a sí mismos ni a los británicos* no apoyan la causa republicana, y

por ello tiene que verse, como Cristo en el Calvario, abocado a llevar la cruz para redimir a la nación pecadora, que no combate con suficiente ahínco en la guerra santa contra Inglaterra. En su diario Sands no hace ya ni una sola mención a las cinco demandas. El primer día de su huelga escribiría:

“Estoy en el umbral de otro mundo. Que Dios se apiade de mi alma [...] Soy un prisionero político. Soy un prisionero político porque soy víctima de una guerra perenne entre el oprimido pueblo irlandés y un régimen extranjero opresor que se niega a retirarse de nuestra tierra. Creo en el derecho otorgado por Dios a la independencia de la nación irlandesa y en el derecho de cualquier irlandés o irlandesa a defenderlo a través de una revolución armada. Por eso me encarcelan, me humillan y me torturan. Muero ya no por poner fin a la barbarie que vivimos en los H-Block, o por el derecho a que me reconozcan como prisionero político, sino fundamentalmente porque lo que se pierde aquí es una pérdida para la República y para todos aquellos explotados y oprimidos a los que orgullosamente reconozco como el pueblo irlandés en armas” (Sands, 1997: 219).

La muerte le fusiona con una comunidad orgánica bendita, sagrada, con *las tumbas de los fenianos muertos*. Sands muere para que la República de 1916 viva. El Cristo Sands muere para que la nación se redima, se purifique, resucite. El militante Sands pierde su vida para que el IRA gane la guerra contra Inglaterra. Se fusiona ya con los mártires de la *nación crucificada y perdona a la nación pecadora*, cegada por no seguir con suficiente fervor los designios marcados por la vanguardia apostólica nacionalista, los Wolfe Tone, Robert Emmet, Pearse o Connolly. El nueve de Marzo de 1981 escribe en su diario:

“Puede que sea un pecador, pero moriré feliz porque no tengo palabras para expresar la vergüenza por lo que ellos [los británicos] han hecho con esta antigua nación. Me vienen a la memoria los Thomas Clarke (militante de la IRB ejecutado por su participación en la Rebelión de Pascua de 1916), los Mac Swiney [miembro del IRA muerto en huelga de hambre], los Stagg, Caughan, Thomas Ashe, Mc Caughey. Dios mío, tenemos tantos [patriotas muertos] que parece ser [para ellos] que otro más no significa nada. Pero algún día pagarán. Me apiado de aquellos que no entienden nuestra lucha, porque no conocen a los británicos. Me apiado aún más de ellos porque ni siquiera se conocen a sí mismos. Desafortunadamente la mentalidad de esclavos parece ser perenne en nuestra tierra. ¿Acaso no hubo muchos irlandeses que renegaron [e incluso acusaron] de Tone, Emmet, Pearse, Connolly o Mellows?” (Sands, 1997: 223).

El relato de Bobby finaliza el 17 de marzo, deseando que su muerte pudiese servir para lograr la libertad de Irlanda:

“Ésta es mi última respuesta a la inhumanidad de esta cárcel. A pesar de sus risas y burlas [británicas] nuestro gozo será el de la victoria y la liberación de nuestro pueblo. Nuestra venganza será ésa, la victoria final sobre el opresor de nuestra vieja nación” (Sands, 1997: 232).

El martirio de Bobby fue seguido por un goteo ininterrumpido de militantes que se unían a la huelga de hambre. Inicialmente, empero, las huelgas de hambre sólo consiguieron aunar la solidaridad de varios millares de manifestantes en West Belfast. Ante tal disyuntiva, el

movimiento decide formar una plataforma electoral con los POWs en Huelga de hambre. Bobby Sands se presentaría como candidato al parlamento de Westminster en el distrito electoral de Fermanagh/ Tyrone, en un intento deliberado por dar una mayor dimensión propagandística a las huelgas y las reivindicaciones de los prisioneros republicanos. La repentina muerte de Frank Macguire, candidato nacionalista independiente, parecía abrir el camino a la plataforma electoral de los huelguistas, aunque era necesario que el SDLP retirara su candidatura para que la más que probable división del voto católico no impidiese el triunfo de la candidatura.

El SDLP se veía en la difícil encrucijada de hacer honor a sus principios constitucionales y de rechazo a la violencia republicana, o de dar por buenas las reivindicaciones de aquellos que, a pesar de todo, *son de nuestra propia tribu* y espectro electoral. Finalmente prevaleció el segundo criterio y el SDLP retiró su candidatura. Sands logra ser elegido como parlamentario a Westminster, por un estrecho margen de un millar de votos, frente a la candidatura conjunta Unionista encabezada por Harry West. La euforia se desató en las filas republicanas. ¿Cómo iba Margaret Thatcher dejar morir a un representante político de su Majestad?. ¿Cómo iban a presentar los británicos ahora a los chicos del IRA?. ¿Criminales que cuentan con el respaldo electoral de al menos 50.000 católicos en Irlanda del Norte?... Todo parecía jugar a favor de Bobby y la concesión de las cinco demandas, pero Sands mantenía la certeza de que iba a morir: “*Probablemente otros vendrán después de mí. En otras palabras, me voy a morir*” (O’Malley, 1990: 167).

Las apreciaciones de Sands parecieron premonitorias. El Gobierno británico se negaba a conceder ni una sola demanda mientras los huelguistas no desistiesen de su actitud, mientras que los POWs liderados por Sands, se negaban a abandonar la huelga de hambre mientras no se concediesen las cinco demandas en su integridad. Para la minoría católica nacionalista la actitud de Thatcher resultaba incomprensible. La negativa a conceder unas demandas, por lo *demás razonables*, a miembros de *nuestra comunidad*, era una condena a muerte que en la *psique* nacionalista era fácilmente traducible. La superioridad materialista protestante británica, intentando *humillar a los hijos de Irlanda*. Poco importaba que para republicanos y británicos aquella fuera ante todo una cuestión de legitimidad política. Soy un *prisionero político* (Sands), *eres un criminal* (Thatcher). La percepción de la comunidad católica fue esa, y cuando Bobby Sands murió (el 5 de mayo de 1981) cerca de 100.000 católicos acudieron a despedir con todos los honores a un hombre con el que quizás no compartían el credo político, pero sí un común sentimiento de humillación y de renovada anglofobia. Iban de luto por la muerte y el martirio ejemplar de un chico que pertenecía *nuestra* misma clase, a la *nuestra* misma religión, a *nuestra* misma comunidad.

El IRA se opuso a la continuación de las huelgas de hambre tras la muerte de Bobby Sands⁵. La inusitada movilización de la comunidad católica declinó posteriormente, y el goteo ininterrumpido de muertos ponía de relieve el sin sentido de una situación que cada vez tenía menos eco en los medios de comunicación. Si el Gobierno británico se mantuvo firme frente a la masiva presión internacional para negociar con los huelguistas antes de la muerte de Bobby, tras la muerte de Sands era de suponer que los huelguistas estaban condenados a muerte de antemano. Desde el microcosmos de la cárcel, los huelguistas republicanos observaban la situación de otra manera. La solidaridad y determinación de grupo aumentaban con la muerte de cada huelguista, y lo paradójico del caso es que los intervalos de adscripción a la huelga entre uno y otro huelguista resultaban tan cortos que hacía de todo inviable otra estrategia política que no fuera el del *todo o nada* de las cinco demandas. Según Terence Mckeown (superviviente de las huelgas):

⁵ El propio Gerry Adams afirmó en 1981: “Estamos política, estratégica y moralmente en contra de las huelgas de hambre” (O’Malley, 1990: 187).

“Estábamos firmemente comprometidos a no hacer nada a no ser que alguien nos viniese y nos dijese: Bien, no tenéis que llevar el uniforme de la prisión, ni hacer el trabajo de la prisión. Aquí tenéis todas vuestras demandas. Llegados a ese punto era el todo o nada. El hecho de que estuviese muriendo tanta gente por ello nos reafirmó aún más en nuestras propias convicciones” (Tylor, 1997: 234).

Idea que junto con Sands, compartía Gerard Hodgkings (otro superviviente de las huelgas) “ceder era perder la guerra contra Inglaterra”:

“Las huelgas de hambre comenzaron como una lucha en las cárceles para lograr el reconocimiento del status de prisionero político, para finalmente encapsular toda la lucha del movimiento. Teníamos la certeza de que si cedíamos perderíamos la guerra y todo lo que ello suponía. Es decir, el sacrificio de tantos años de lucha hubiera sido en vano. Creíamos con certeza que ante todo no podíamos ceder” (Tylor, 1997: 212).

El problema era que el gobierno británico también percibía que *ante todo no podía ceder*, así que el goteo de muertos continuó hasta Agosto. Todas las mediaciones resultaron infructuosas. La de la Iglesia católica, la de la ICJP (Comisión irlandesa por la Paz y la Justicia), la del SDLP, la del NIO (Northern Ireland Office). Según el mediador de la Iglesia católica irlandesa, el Padre Denis Faul: “*Bobby y otros huelguistas se observaban como auténticos Mesías, como el Cristo redentor, tenían una ciega determinación por seguir adelante*” (Bishop, 1987: 235). Los familiares de los huelguistas, sobre todo las madres, se veían atrapados en un triángulo de muerte. Por un lado la firme determinación de los huelguistas de seguir adelante, la convicción de James Prior (Secretario de Irlanda del Norte) y Margaret Thatcher de no conceder ni una sola demanda mientras no cesasen las huelgas, y la necesidad del movimiento republicano de dar un sentido político a una dinámica que comenzaba a asemejarse a un suicidio en serie.

Irónicamente, el papel central de la madre en los funerales de los huelguistas hacia honor a todo el arsenal mitológico de la Irlanda católico nacionalista. En primer lugar, la Virgen María, que como madre de Dios llora la muerte del Mesías redentor en el Calvario de la cruz. En segundo lugar, la madre patria (*Mother Ireland*) cuyo dolor ensalza las virtudes del guerrero celta. El primer culto, comenzó a popularizarse en la Irlanda católica tras el desastre de la gran hambruna. El segundo hace mención al honor del guerrero en la mítica Arca dia nacional gaélica. Se trata de un recurso lírico celta de origen medieval, por el que bardo ensalza las virtudes y el poder del jefe del clan, muerto o caído en desgracia, poniéndolo en relación con el grado de soledad y el desgarró de *Erin*, que en la antigua poesía gaélica era representada como una joven rescatada por el poderoso guerrero del clan.

Los propios huelguistas confeccionaban pañuelos, en los que se representaban a si mismos como Cristo en la Cruz. En los guetos católicos comenzaron a proliferar murales en los que los huelguistas descendían de la cruz envueltos en un sudario con los colores de la tricolor republicana, mientras que la madre, como la Virgen María, sostenía el cuerpo del militante del IRA muerto; del Mesías redentor que rescataba a la *nación crucificada*. La causa republicana se sacralizaba y se descifraba dentro de un código entendible para la comunidad en la que encontraba espacio político y social: el del sistema litúrgico/ devocional católico. Mientras militantes del IRA despedían con salvas de fuego el cuerpo de Bobby en el cementerio de Milltown (Belfast Oeste) ante la atenta mirada de decenas de miles de vecinos católicos de Belfast Oeste, el padre Owen Carron se dirigía a la madre de Bobby en los siguientes términos:

“Alguien dijo un día que es difícil ser la madre de un héroe. Nadie sabe eso mejor que la señora Sands, que tuvo que soportar la visión de ver diariamente crucificado a su hijo durante sesenta y seis días hasta ser finalmente asesinado. La señora Sands simboliza a todas las madres irlandesas que generación tras generación ven a sus hijos partir para luchar por la libertad de Irlanda” (O’Malley, 1997: 125).

De las tumbas de los fenianos muertos emergen naciones vivas, dijo Patrick Pearse ante la tumba de O’Donovan Rossa en 1915. Aquel día de Mayo, al igual que le sucedió a Patrick Pearse en la Navidad de 1915, todos *los fantasmas de la nación irlandesa* se reunieron en Belfast Oeste⁶. A la muerte de Bobby Sands le sucedió la de Francis Hughes el 12 de Mayo. La de Patsy O’Hara y Raimond McCreeh el 21 de Mayo. La de Joe Mc Donnell el 8 de Julio. La de Martín Hurson el 13 de Julio. La Kevin Lynch el 1 de Agosto. La de Kieran Doherty el 2 de Agosto. La de Tom Mc Elwee el 8 de Agosto. Y la de Micky Devine el 20 de Agosto. En Septiembre, las familias de los huelguistas intervienen retirando a los presos de las huelgas cuando éstos pierden la consciencia producto del prolongado ayuno. Nueve mártires más que dieron su joven vida en nombre de la República ensoñada por Patrick Pearse. El 3 de Octubre de 1981, tras 217 días de huelga de hambre, los prisioneros republicanos en Long Kesh abandonaban su ayuno. Días más tarde, James Prior, Secretario para Irlanda del Norte, concedía la práctica totalidad de las demandas exigidas al inicio de las huelgas.

Bibliografía

- BENJAMIN, W. (1991), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
- BERLIN, I. (1990), *El fuste torcido de la humanidad (Capítulos de historia de las ideas)*, Barcelona, Península.
- BISHOP, P. (1987), *The Provisional IRA*, London, Corgi Books.
- FANON, F. (1976), *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press.
- MAC AONGHUSA, P. (1979), *Quotations from H.P. Pearse*, Cork, Mercier Press.
- O’BRIEN, B. (1997), *The Long War (The IRA and Sinn Fein)*, Dublin, O’Brien Press.
- O’MALLEY, P. (1990), *Biting at the grave (The Irish Hunger Strikes and The Politics of Despair)*, Boston, Beacon Press.
- SANDS, B. (1997), *Writings from Prison*, Cork, Mercier Press.
- TAYLOR, P. (1997), *Provos (The IRA and Sinn Fein)*, London, Blomsbury.
- URIS, L. (1976), *Trinity*, New York, Doubleday.

b a

⁶ En la Navidad de 1915, Pearse escribe el poema *Ghosts* (fantasmas). En él habla de la necesidad de luchar y morir por Irlanda para *aplacar* a los fantasmas de la nación.