

ETNICIDAD Y VIOLENCIA EN EL SUELO VASCO¹

Nikel Azurmendi

«La guerra aceleró el proceso hasta entonces subterráneo, permitió la eclosión del sentimiento nacional; el término “ruso” recuperó sentido. (...) Pero una vez nacido, el sentimiento nacional aguardaba el día del triunfo militar» (Vassili Grossman, 1952, Vida y Destino, 1985, Seix Barral, pg.602)

«Se necesita sangre y tiempo para hacer un pueblo» (Peixoto, ex militante etarra y líder carismático de HB)

En suelo vasco ha habido muchas identidades vascas. De entrada, hablar de «**suelo vasco**» es ya una opción identitaria, pues es un punto de vista narrativo que evita reificar el proceso vital y experiencial de cuantos a través de los tiempos nos hemos ido reconociendo como vascos. Se trata de una perspectiva que revisa las nociones de identidad vasca de buena parte de historiadores, etnólogos y antropólogos que han hablado o siguen hablando de «etnia» y «etnicidad» vascas considerándolas como una entidad ontológica con contenidos fijos e inmutables (tales como ciertos rasgos biológicos, lengua, costumbres, instituciones, etc) que posibilitarían al humano de aquí ser un vasco, concebido siempre como no-español o en abierta lucha con lo español. En cambio, referirnos al «suelo vasco» sólo supone denotar un determina-

(1) Buena parte de la apoyatura argumental de este artículo está en la investigación conjunta que efectuamos sobre las metáforas fundantes del nacionalismo vasco y cuyo fruto han sido los libros *Nombrar, Embrujar* (Mikel Azurmendi, Alberdania, 1993), *Casa, Povia, Rey* (C.Martinez Gorriarán, Alberdania, en imprenta) y *El espacio como trama narrativa en el arte moderno vasco* (I.Agirre Arriaga, en preparación).

do **lugar de existencia**, y con ello estaríamos mostrando las coordenadas esenciales de la cultura vasca; a saber, desde el s.XVI al XIX, un ligamen imaginario (ético, estético y político) entre un determinado lugar, una casa y un morador, atados con un mismo y único nombre, promoviendo unas disposiciones comunitarias en los sujetos con vistas a que sus intereses personales fuesen siempre los del conjunto del solar; y durante el s.XX, un atípico lugar en el mundo donde de manera repetida y obsesiva se asiste a una articulación discursiva sobre qué constituye eso que nos hace ser vascos, iguales a nosotros mismos pero diferentes a los demás, y con qué programa de actuación lograremos ser cualitativamente más vascos.

Durante ese primer período, toponimia y apellido señalaron que era en calidad de la vinculación a un determinado nicho ecológico como el humano de aquí captaba sus relaciones sociales y que ser sujeto de aquí consistía en ser un pertenecido a la casa común o solar (*etxe*); fue en torno a este imaginario doméstico como se constituyó una específica formación social vasca. Más tarde, a partir del XIX, y con ese modelo en crisis, el denotador cultural «suelo vasco» comenzó a ser captado, principalmente por las clases cultas, bajo formas simbólicas nuevas: el suelo llegó a ser entonces repensado como pretexto, argumento o motivo para propugnar diferentes proyectos políticos. Entre las gentes cultas ya no se miró más al suelo y al solar para entenderse uno a sí mismo según marcaba límites para el-otro, sino para probar que los proyectos de unos tenían más derechos y estaban más justificados que los de otros. Pero de entonces acá cualquiera que sea el proyecto de algún vasco para el conjunto de los vascos no verá con disgusto llamarse proyecto del suelo vasco o para el suelo vasco. Los apelativos de Euzkadi, Euskadi², Territorio Histórico, etc. están ahí para probarlo.

Para resumir esa evolución cultural de los vascos que afecta a su identidad, operaré una partición analítica en cuatro momentos del discurso de los propios vascos sobre la diferencia del colectivo vasco. Son como cuatro fotos fijas de una paloma volando que pretenden dar cuenta del vuelo mediante el artificio de esquematizarlo.

Los vascos identificándose como comunidades solariegas

Desde finales del s.XV hasta finales del XVIII, se formó y consolidó una formación social única, con una cultura que mantenía dos identidades netamente diferenciadas: una rural, ágrafa y monolingüe euskérica, como era la cultura de la inmensa mayoría de la población (alrededor de 250.000 habitantes), y otra urbana, la de una élite culta que, además de hablar euskara, hablaba y leía el castellano (y también el gascón en Donostia). Las numerosas pero exiguas aldeas y villas de tierra adentro

(2) El sufijo *-di* es un derivativo local que denota abundancia, así *urkidi* (lugar de mucho abedul), *aranzadi* (lugar de mucho espino), etc. El primer nacionalista vasco, Sabino Arana, fue quien inventó el término *Euzkadi* (lugar de los vascos) para nombrar la patria vasca.

fueron ruralizándose paulatinamente hasta conformar, a fines de este período, un todo compacto con el *ethos* campesino. Sólo Bilbao y San Sebastián, sin superar nunca los 15.000 habitantes cada una, emergieron como auténticos focos urbanos con una burguesía comerciante y terrateniente.

La economía de autarquía asentaba sobre dos patas: una en el caserío autosuficiente, arrendado y con producción agrícola-ganadera, excedentaria en fuerza de trabajo pero deficitaria en cereal; y otra, marítima y comercial, que detentaba el monopolio del comercio americano, con puerto franco en Bilbao y San Sebastián pero aduanas con Castilla en los puertos de montaña. Una política audaz de apoyo a la monarquía le posibilitaba a la nobleza terrateniente practicar en suelo vasco un paternalismo económico puesto que, importando grano sin aranceles ni impuestos, lograba no sobreexplotar a la población campesina, y exportando el excedente humano hacia América y la Corte española, aparecía ante sus paisanos como el remedio del empleo y seguridad de su descendencia. Esta política, cimentada tiempos atrás, allá cuando las nacientes urbes vascas y los monarcas castellanos se necesitaron mutuamente para combatir a la nobleza linajuda de los Viejos Parientes vascos (*Ahaide nagusiak*) y disgregar así la comunidad gentilicia feudalizada, fue hábilmente reciclada mediante la ideología solariega que fabricó la élite culta urbana en beneficio del conjunto de la formación social vasca, pero que consumió también el conjunto de la élite dirigente española.

Esta ideología, según parece mediante viejos retales de la tradición rabínica³, recomponía por primera vez una historia vasca señalando los episodios que, tras la dispersión de Babel, hacían llegar a España a sus primeros pobladores, vascos hablando vascuence, nietos de Noé y cristianos que jamás dejaron su religión por ninguna otra. De ahí su incontaminación pagana o hereje que llamaban “limpieza de sangre”, esto es, sin mezcla de religión judía, mahometana u otra y, por consiguiente, la suposición de que fueran todos de la casta cristiano-vieja y sin necesidad de tener que probar su hidalguía o nobleza linajuda. Bastaba con que uno mostrara su apellido vasco, esto es, entroncado metonímicamente al suelo, a alguna casa o solar para demostrar que uno era vasco, noble e igual a cualquier otro vasco, rico o pobre; o sea, el vasco era de por sí hidalgo. Al identificar también a los vascos como los primitivos cántabros, esta ideología asentaba la monarquía castellana como de derecho natural y divino y a los vascos como sus más fieles servidores por la raigambre secular de su libertad. Libertad que el rey castellano, por supuesto, siempre garantizaba. Con esta ideología se justificó la destacada participación de los vascos en la construcción y expansión del Imperio español.

La identidad de los vascos urbanos que se había gestado al socaire de la Realeza castellana y navarra y contra la «tierra llana» dominada por los Señores Banderizos

(3) Para el entronque de esta ideología con la tradición rabínica consultar J.JUARISTI (*Vestigios de Babel*, 1992, s.XXI) cuya tesis principal mantiene que ésta fué la protoideología legitimadora de la monarquía católica y unitarista castellana en beneficio de la casta cristiano-vieja

era, por su pragmatismo, muy similar a la existente en los burgos de Europa. Pero las amuralladas Bilbao y San Sebastián habían logrado ya para fines del s.XVI tomar el mando del conjunto de la formación social vasca, comprendida toda la «tierra llana» —es decir, no amurallada, y en nuestro caso, montañosa— constituyéndose en núcleo de una política autónoma. Para ello esas dos ciudades habían integrado dentro de su recinto a la nobleza banderiza propietaria de la tierra llana y desintegrado de contenido democrático las instituciones centrales de gobierno, tanto las Juntas generales como las Municipales⁴. Emergió así en estas ciudades una élite culta que gestionaba el conjunto de los intereses vascos, gobernabilizando culturalmente a la tierra llana.

Para ello realizó una serie de operaciones:

- salvaguardar las condiciones culturales de bilingüismo tales que el campesino permaneciese inculto en su cultura euskérica, incomunicado de la administración y de todas las redes jurídico-políticas por el uso del castellano, pero comunicándose con él en su propia lengua

- recurrir al aumento constante, incluso antieconómico, de la superficie roturada y a la creación de más y más caseríos, con lo que aparecía como la garante de las pautas culturales de la vida campesina

- encargarse de buscar salida vital y empleo a la población campesina excedente, vertebrándola por supuesto a los intereses de la Corona en calidad de mozos, servidores, soldados, marinos, colonos o misioneros

- utilizar hábilmente el registro religioso de la propia cultura campesina para obtener, hasta con violencia ejercida por sus inquisidores y predicadores, la transformación de determinadas creencias y pautas de conducta rurales que dificultaban la sintonía cultural entre la población ágrafa y la culta (procesos de brujería, de herejía, etc.)

En todo ello había mucho e interesado paternalismo, pero conviene destacar que las intenciones de las clases propietarias respondían a creencias y motivaciones de un *ethos* doméstico; el *jaun* o señor propietario se concebía a sí mismo como auténtico *paterfamilias*, padre de sus diferentes y numerosos renteros (*maizterrak*) de los que personalmente se ocupaba, exigiendo jerárquica sumisión. La ley del mayorazgo que se aplicaba en su propia familia noble la aplicaba también él entre sus *etxenagusi* renteros, de manera que campeaba en sus relaciones mutuas un aire de interés común y de convencimiento de que todos juntos formaban una gran familia. La ley del caserío era la misma que la ley del solar noble, existiendo una homogeneidad simbólica y cultural de domesticidad familiar, pese a que la desigualdad y jerarquía eran la base de la construcción social.

(4) Expulsaron de las Juntas Generales a los representantes directos de los campesinos y artesanos mediante una normativa según la cual para ser diputado juntero había que saber leer y escribir en castellano. Y se hicieron con el monopolio de las Juntas Municipales con la normativa “millarista” o condición necesaria para ser cargohabiente y hasta elector el ser propietario de casas, tierras y cosechas (valoradas en “millares de ducados”)

A diferencia de la urbana, la identidad vasca de los labradores-ganaderos (*baserritarrak*) estaba forjada por modelos metafórico-metonímicos extraídos del nicho ecológico campesino, entre las que la imagen-signo animal desempeñaba un papel preponderante. Sus referencias de alteridad giraron sobre varias cotas de polaridad y condensación simbólicas, siendo las principales: doméstico/silvestre (*Etxebarrena/etxekanpoa*), caserío/ urbe (*etxe/kale*) y autóctono/foráneo (*bertako/kanpoko*). Veámoslas una a una:

1. La construcción cultural o ético-estética de la demarcación «nosotros-otros», modelo del ser campesino y de la sustancia de su acción, suponía una alternancia experiencial del tiempo cíclico (*uda-negu*) y del ritmo cotidiano (*egun-gau*) con una mitología peculiar construida a base de retales de la tradición pastoril y de la cristiana. Genios nocturnos, númenes del bosque, antropomorfia animal, zoomorfia del agente humano, acción brujeril, etc. eran entidades que tipificaban la acción campesina y producían metonímicamente el orden causal y temporal. Un específico ritual doméstico fue el precipitado simbólico construido desde esta base experiencial, logrando un *ethos* que disponía a mantener y salvaguardar el recinto doméstico gracias a imaginar los límites peligrosos del *otro* silvestre. Ante éste no había contestación ni rebeldía posibles, su ley era simétrica a la de su yo-mismo⁵

La comunidad inter-vecinal emergía como un *nosotros* gracias a un totemismo de identidad aldeana (todas las familias de cada aldea, eran o moscas, o limacos, o cuervos, etc. al relacionarse con las otras aldeas): el de fuera no estaba catalogado en aquel zoo del compendio enciclopédico campesino, debiendo tratarse, por tanto, de algún tipo de animal salvaje.

2. La construcción y objetivación de lo social como macrocosmos o agregado de intereses más allá de los propiamente campesinos introducía la imaginación campesina en el mundo-otro de la urbe que ella tipificará peyorativamente como *calle*; es el espacio abierto del intercambio, abastos y del entronque económico con el dueño de su caserío. Territorio que él no amarra bien, pese a que la distancia *etxe/kale* se salva siempre culturalmente, ya que con su dueño o con el vendedor-comprador se comunica siempre en euskara; no obstante es un territorio del que sale desengañado, sea por abusos económicos o por humillaciones. Sin embargo le es un espacio necesario porque de su buena disposición respecto al dueño logrará de éste un apoyo que garantice a su prole la salida del caserío hacia América, Castilla o a la propia ciudad. De cualquier manera será teniendo el mínimo y preciso contacto con ese espacio como creará salvaguardar su integridad. Al de la ciudad, la enciclopedia campesina lo catalogará como *kaxkarin*, cabeza hueca o mente ligera.

3. También construyó el campesino una otredad desde la que verse en peculiar comunidad de vecinos diferente de otros. La religión católica, mediante una portentosa operación simbólica, logró que el recinto eclesial fuera el *topos* de la comunidad

(5) Me he ocupado de este asunto en *El fuego de los símbolos* (Baroja, 1988)

interfamiliar, rompiendo con ello cierta propensión *baserritarra* a un ensimismado aislamiento «yoico». El edificio eclesial era el centro de cualquier ritual de vida y muerte, pero era sobre todo el mapa o cartografía de un *nosotros* aldeano, era el solar por excelencia, aquel en cuyo suelo de piedra aparecía inscrito cada caserío, nombre a nombre. La lápida nominal servía para ocultar a los muertos de cada casa y poner sobre ella el reclinatorio para el miembro de la casa que mantuviera encendida la cera (*argizaiola*) en todo ritual. Desde esa fábrica eclesiástica del *nosotros* intervecinal se limitaba al otro de la otra parroquia⁶ para mostrarlo diferente, pero campesino a fin de cuentas y en abierta competencia. También es desde este solar eclesial desde donde cobró sentido la ideología del *kristau zahar* o cristiano viejo; en base a ella, agotes, gitanos, moros, judíos y negros constituyeron mediante marginación, proscripción, apartheid y xenofobia la vía para realzar esa diferencia identitaria. Con esa clase «foránea» de humanos, no inscritos en el suelo eclesial y que el campesino imaginaba proscritos, se creía en el deber de no compartir ni afinidad conyugal ni tierra, ya de por sí escasa. Bien es verdad que con ellos hubiera podido tolerar la proximidad, pues hablaban la misma lengua o hasta practicaban idénticos ritos (caso de los agotes), sin embargo su relación con ellos fué siempre de dominio y funcionaba sobre todo para, aplastando al otro, hacerse una sombra jerárquica de su propio yo. Es evidente que la ideología cristiano-vieja de la élite culta fue esencial no sólo para consolidar este tipo vertical de otredad entre las masas campesinas, sino para avanzar elementos de unificación de un único discurso identitario de campesinos, comerciantes y nobles vascos, no en vano todos ellos eran de la misma estirpe de *kristau zaharrak*.

No es aventurado afirmar que, durante este período, la formación social en suelo vasco se componía de una cultura sólida y bien cimentada pese a la gran diferenciación social donde el campesino y el propietario noble o ennoblecido⁷ eran los dos personajes de aquella trama, los que condensaban la calidad experiencial humana y la complementariedad de los bienes cuya consecución hacían vasco al humano de aquí. Y era en torno a esos elementos como se definían y adquirían forma los roles sociales de otras gentes, como artesanos, grandes y pequeños comerciantes, escribanos, curas, soldados, criados, marginados y cargohabientes. Había sin embargo, tal proceso de distanciamiento entre el aparato simbólico y los transvases metafóricos y narrativos respectivos de esos dos personajes sociales que, de mediar conflicto entre la cultura escrita o culta y la ágrafa, era de prever alguna fatal escisión identitaria. El diagnóstico y terapia las pudo haber dispuesto la élite culta, tratando de llevar *en douceur* la mayoría ágrafa hacia un sistema de significación, fundamentalmente el libro, que le abriera al campesino nuevos contenidos experienciales, simbólicamente menos vinculados al percepto ecológico y más abiertos a una interiorización cognitiva

(6) Es de este período de cuando datan las enormes y monumentales iglesias de pueblo, construidas con la fundamental aportación de los vascos emigrados.

(7) La mayor parte de ellos disponían de un título honorífico, marqués o conde, concedido por la Monarquía Española

del yo y a una complejización de sus procesos de actancia. Desgraciadamente no se dió este proceso de modernización cultural, y no se dió porque no lo quiso la nobleza propietaria vasca, instruida pero mal llamada ilustrada, quien, porque le era sumamente favorable a sus intereses a corto plazo, prefirió mantener la distancia simbólica, consolidar la diglosia lingüística (el euskara para un mundo cerrado de aldeanos y el castellano para abrir un mundo a los ciudadanos y, de preferencia, nobles) e incrementar el paternalismo cultural que era su forma de dominio.

El conflicto y la violencia, por ser puntos nodales de la delimitación *nosotros/ los otros*, son una buena muestra de esta complementaridad cultural que aludimos pero también de las fisuras identitarias en ciernes que se comienzan a percibir en esta época. En efecto, cuando artesanos y campesinos desataron su violencia, que de inmediato se extendía como un reguero de pólvora por Gipuzkoa y Bizkaia —caso de las *matxinadak* de 1718, 1755 y 1766— la dirigían únicamente contra algunas personas concretas, cargohabientes, párrocos a su servicio y comerciantes a quienes, a veces, solían asesinar incendiando sus bienes. Pero aquella violencia era una sacudida moral contra determinados abusos, y lo que perseguía no era cambiar el sistema social de dominación sino restaurarlo en su orden y normativa tradicionales (las aduanas, los precios y determinadas jurisdicciones y rentas eclesiásticas). Por éso el grito unánime de las masas amotinadas era «¡Abajo el traidor!». La respuesta represiva urbana de San Sebastián y Bilbao, al ser siempre implacable, mil veces más violenta y cruel que la propia machinada⁸, exacerbaba las distancias culturales entre los dos personajes principales del drama social, antagonizando sus respectivos *ethos*: trabajador de tierra adentro versus ocioso vividor de la urbe costera.

Pero junto a este conflicto existía además el que delimitaba al *otro* como foráneo y extranjero impulsando un generalizado tipo de xenofobia que fué sabiamente utilizado por las gentes urbanas. Las instituciones vascas fueron modélicas en la represión de judíos, moros y gitanos; y pese a que la represión no siempre fuera del interés de las gentes de la ciudad, éstas sabían condescender y proteger al campesino y artesano de una inmigración económicamente peligrosa, manteniendo alta la bandera religiosa de la limpieza étnica. Así, por ejemplo, en 1644, muchas familias propietarias vascas hubieron de echar a la calle y expulsar de la noche a la mañana de su servicio a negros y mulatos⁹. Otro momento de unicidad identitaria fué la represión urbana tras la enorme afluencia de refugiados franceses, escapados de la Revolución Francesa; así desde Bilbao, el año de la hambruna, se expulsó de suelo vasco a un gran contingente de franceses, ingleses, españoles de otras provincias y aun a nota-

(8) Una buena narración de ellas se encuentra en E.Fernández de Pinedo (*Crecimiento económico y transformaciones sociales del País Vasco 1100-1850*, sXXI, 1974:391-421)

(9) Solamente en San Sebastián se contabilizaron 17 moros expulsados, 8 negros -de los cuales 7 eran mujeres- y 5 mulatos. Parece que solo hubo una excepción en la Provincia de Gipuzkoa, al conceder que el azkoitiarra Arriola siguiera poseyendo un viejo matrimonio de negros de 60 años porque, según se adujo, «no había peligro de generación».

bles comerciantes vascos franceses que llevaban afincando varios lustros en Bilbao.

Todas estas estrategias posibilitaban captarse vascos, diferentes del otro e idénticos a sí mismos, pero eran solamente una parte de lo que convertía en peculiares y específicas a las gentes del suelo vasco. Ellas solas no bastaban para que el aldeano construyera un *nosotros* étnico superador del horizonte de la torre parroquial y de las delimitaciones de la cartografía eclesial que le vinculaban a uno-con-casa-y-muertos con los otros parroquianos-con-casa-y-muertos. Tampoco el *nosotros* totémico, que ligaba a un mosca, con un limaco y un cuervo les confería una noción de Pueblo Vasco, sino tan sólo conciencia de vecinos iguales de pueblos diferentes; sólo identidad de campesinos de aquí con una misma y única condición vital, diferentes ciertamente de esas otras gentes de fuera. El *nosotros* étnico que pudo construir el imaginario vasco en aquella coyuntura se fraguó con auténticas destrucciones de *otros*, al calor de mil guerras, expolios, saqueos y otras violencias. Tanto la juventud campesina que debía dejar en masa el caserío por la ley del mayorazgo como la ciudadana tenían una convergencia fundamental con los intereses de la Corona Española y contra los enemigos de ésta. Es así como las diferencias y demarcaciones que configuraban la batalla, la navegación por mares, la conquista de nuevas tierras o la administración de la Corona en cancillerías, encomiendas, virreinos y conventos, contribuyeron a que soldados, colonos, cargohabientes y misioneros vascos se forjasen una identidad común. Un mosca, limaco o cuervo dejaba de ser hijo de campesino o artesano de tal o cual aldea para convertirse por su valía, misión y gestas en un tal de Hernani, un cual de Zaldibia, Zumárraga o Bolivar, un vasco que asimilaba ciertos límites identitarios con el conjunto de los vascos servidores del Rey. Entre la realeza española y el sujeto vasco se había dibujado, por hecho de armas y otras violencias de Estado, la mediación imaginaria de una gran familia, la *nuestra*, más allá del horizonte de *mi* familia y de la *tuya*, pero desde ambas. Esas grandes familias se llamaban Provincias Vascongadas¹⁰

Es así como hasta en sus revueltas, los *matxinos* amotinados lanzaban su grito identitario de «¡Viva el Rey!», única manera de expresar que el desorden de las cosas debía volver a su orden y la nociva novedad volver a reconvertirse en viejo y sano estado de cosas. Evocar al Monarca como personaje central de una justa reconciliación daba identidad a una multitud de gentes amotinadas que, desde Abando hasta Miravalles y desde Ochandiano hasta Mundaca, irrumpían en Bilbao, o desde Escoriaza hasta Tolosa amenazaban a San Sebastián. Solamente esa evocación unitaria del rey posibilitaba unificar plurales vidas, muy diversas experiencias y singulares intereses. Parece ser que sólo evocando al jefe del Estado, y evocándolo al unísono, un cuaderno de quejas se convertía en un documento delimitador de un *nosotros* en el que suponían vincularse campesinos y propietarios, aldeanos y nobles, todos unidos en la

(10) Las élites ilustradas de caballeritos las llegaron incluso a imaginar como familia unificada o país del *Hirurac bat* (las Tres Uno) como rezaba el lema de su *Real Sociedad vascongada de Amigos del País*.

búsqueda de solución. Considerando étnicamente el suelo vasco, se puede hablar de un complejo y vivo proceso de marcar límites y extraer diferencias que confirió cierta cohesión subjetiva que ligaba imaginariamente a los vascos entre sí como formando varias familias en círculos concéntricos, comunidad familiar troncal, comunidad eclesial de vecinos, comunidades provinciales con sus respectivos paterfamilias: el *etxejoauna*, el *jaun* o propietario, el *abade jauna*, dirigidos por uno sólo, el más grande y amado de todos ellos, el rey¹¹.

Vascos concibiéndose como comunidad versus vascos concibiéndose como ciudadanía de individuos

Para el 1800 entró en total crisis el conjunto de aquella formación social vasca, regida por una burocracia hereditaria, municipal y foral, y concentrada en dos docenas de familias vascas que controlaban además la producción de bienes materiales. Aquella autarquía *sui generis* se había hecho inviable sobre todo a resultas de que la Monarquía decidiera cortar el monopolio del comercio ultramarino para cedérselo a otros puertos españoles. En suelo vasco, los precios del cereal se dispararon, el excedente de población se encontró sin la tradicional salida afuera y la tierra no podía nutrir ni a las propias familias campesinas. Las guerras antifrancesas de la Convención endeudaron aldeas, villas y ciudades que hubieron de recurrir a la venta del patrimonio comunal y, en consecuencia, al empeoramiento de las condiciones de vida del campesinado. La cuestión de las aduanas se planteó como el asunto neurálgico y con ella se gestó un nuevo terreno imaginario en torno al que hacer girar el pasado, más feliz que el aciago presente, pero tal vez con capacidad de generar un hermoso proyecto de futuro.

Así, desde sus comienzos, todo el s.XIX fue un enfrentamiento cultural y social entre vascos que dejó diseñadas dos identidades en la más abierta pugna: una mayoritariamente ligada a la tierra (propietarios y campesinos) y otra urbana y ligada al comercio. Ambas dejaron sintetizado su respectivo modelo de ser vasco mediante nueva invención ideológica, la de la **tradición** y la del **liberalismo**, necesitándose ambas para, excluyendo la una a la otra, justificarse cada cual como la auténtica. Ser vasco para ambas implicaba un determinado proyecto de Estado español, sea para mantener el orden de cosas tradicional o bien para efectuar reformas en su seno. Ambas identidades enfrentadas se construyeron dentro de los parámetros culturales de la tradición que oponía *baserri* y *kale* y potenciaban las propensiones y disposiciones a estallar en violencia, tanto por parte de campesinos-artesanos como de gen-

(11) Ahora adquiere contorno más preciso eso que hemos llamado «ideología solariega» porque la muestra como un proyecto estatal, consumible por todos los vascos en calidad de españoles gracias a una narrativa historicista *ad hoc*, es decir, una Historia de España. Esta sería otra perspectiva nueva de la justa intuición de J.Juaristi que la calificaba de protonacionalismo español.

tes urbanas. De ahí que pueda afirmarse que la misma cultura se fue escindiendo en dos, hasta aparecer *de facto* dos culturas vascas, dos modos de concebirse vasco, sin posibilidad de restañamiento mutuo. En la construcción de ambas hubo intervención culta y escrita, y su elaboración fue gradual y diversa en virtud de los materiales retóricos de los que se valieron los expertos, gentes urbanas escribiendo en castellano:

- Los primeros esbozos quedaron ya fijados a finales del XVIII por obra de ideólogos que construyeron dos entidades absolutamente ficticias (Fueros y Libre Cambio, respectivamente) de manera a hacer recaer todo lo bueno y próspero en una y todo lo malo y calamitoso en la otra. Para unos, entre los que destaca Egaña, los Fueros hacían felices e iguales a todos los vascos, incluso a los mendigos (sic), librándolos de «extranjeros incógnitos», en tanto que las ciudades de Bilbao y San Sebastián solamente perseguían intereses egoístas y comerciales. En cambio, para urbanos como Echave, Barroeta, Michelena o Foronda, los Fueros hacían diferentes entre sí a los propios vascos, sacrificando al industrial y comerciante en aras del propietario y agricultor, por lo que era menester nivelar a todos por igual. Estos promovieron empresas tan dispares como el apoyo a Cortes Constituyentes o la separación de España por una unidad republicana con la Francia de Napoleón.

- Otros materiales retóricos a base de simbología ético-estética, dirigidos más bien a las gentes campesinas fueron también inventándose desde comienzos del XIX, sobre todo desde el púlpito y en euskara. Mogel, a quien secundó toda una pléyade de ascetas a lo Fray Bartolomé de Sta. Teresa y de románticos a lo Humboldt, es el primero en utilizar una literatura euskérica para promover dos estereotipos con gran capacidad cognitiva y conativa: el hombre rústico, sano y sabio opuesto al urbanita necio, atolondrado y con una vida insana.

- Hubo también, a raíz de la primera gran guerra civil (1833-39), una retórica con aires historicistas que elaboró una literatura romántica fuerista, en castellano, como la de los Araquistain, Navarro Villoslada y Trueba o con aires líricos en euskara, como la de Elissamburu, Iparraguirre y Bilintx con un aire de familia: unificar la enorme diversidad cultural vasca mediante un revival de signos que generalizaron en el imaginario popular el apelativo *Euskal Herria* o Pueblo Vasco¹².

Ambas identidades se consolidaron gracias a la activación de la violencia: la Zamakolada de 1804 debida a circunstancias específicas vascas, primero, y las dos guerras civiles llamadas carlistas, luego, planteadas ciertamente como cuestión dinástica y no específicamente vasca. Esas identidades enfrentadas consistían en solicitar del sujeto vasco una relación tal entre él y el Estado Monárquico que las dispo-

(12) Para un estudio de los primeros materiales hay interesantes aportaciones en Fernández Albaladejo, 1976, *Algunos textos sobre la polémica entre Libre Comercio y Fueros hacia 1780*, in RSBAP, cdnos. 1 y 2. El libro en prensa de C.Martinez Gorriaran, *La invención de las Vascongadas*, es importante para una aproximación a la imaginación ruralizante de escritores como Mogel. Sigue siendo ejemplar para analizar la literatura romántica fuerista la aportación de J.Juaristi (1987, *El linaje de Aitor*, Taurus).

siciones subjetivas le impulsaran, sea a lo Foronda, a ser actor y agente directo en la participación política, sea a lo Egaña o Mogel, a la solidaridad entre miembros de una misma *communitas* concebida como gran familia unificada bajo garantía y amparo del padre-rey¹³. La mitología liberal concebía como natural la entidad política “nación”; esta otra, en cambio, señalaba como prístina y eterna la entidad “Fueros”; pero ambas fueron planteadas como límites interétnicos o auténticas diferencias en la manera de ser humano, al plantearse como mutuamente excluyentes. De hecho fueron dos constructos ideológicos irreconciliables que, imaginados desde la urbe, mostraban como insalvable la distancia entre **tradición** y **modernidad**. En el curso de las guerras hubo circunstancias que alinearon las diferencias étnicas en torno a la delimitación lingüística (hablar en euskara o en castellano), otras circunstancias las alinearon en el eje religioso (tratarle al otro como energúmeno *cristiano* o como *impío* librepensador). Sin embargo aquel específico modo de guerra guerrillera de los carlistas sirvió para incrementar más aún la conciencia de que era necesaria una mediación social estratificada en círculos concéntricos con la cual mantener unidos familia troncal, mandos eclesiásticos, militares y políticos. La acción de guerrear consolidó en el guerrillero y sus simpatizantes la idea de que Dios amarra al sujeto mediante una cadena sagrada de eslabones diferenciados. En cambio, en el defensor de la ciudad asediada favoreció un proceso laico de liberación de mediaciones sociales estratificadas, de homogeneización igualitaria entre ciudadanos y de anonimato individual. A resultas bélicas, en Bilbao sobre todo, emergió un *ethos* particularmente bien adaptado a la modernidad de la sociedad industrial. Al caer el telón del drama social que opuso bélicamente al urbano y al aldeano (representado éste, curiosamente, por los roles o papeles sociales del propietario noble y el del campesino), hubo un sólo derrotado fáctico, las masas de campesinos y artesanos. Pero éstas, interiorizando la derrota, hicieron lo imposible por mantener en su seno la cultura tradicional o, mejor dicho, retradicionalizada, ya que en ésta, a diferencia de la cultura campesina del período precedente, había sido construida una delimitación étnica nueva: la asimilación de todo lo urbano como impío y enemigo¹⁴, un ligamen más vivo con la

(13) Del jacobino antiforalista alavés, Foronda, señalaré aquella parte de su proyecto apócrifo (1783) que decía: «Yo dividiría la España en 18 secciones cuadradas, que se nombraran: nº1, nº 2. etc. Quitaría los nombres de Vizcaya, Andalucía, etc. como origen de disputas crueles, pueriles y nefastas, pues los españoles debemos ser todos unos y así deben desaparecer las contiendas de qué provincia se haya distinguido más y hecho proezas que asombran...».

Y del foralismo, citaré alguna estrofa de un himno de Navidad (1819) que inventó la hermana de Mogel, Vixenta, y que dice: «Vizcaitar sendo/ viotz andicuacl/ inos macurtu ez diran/ leial, ta senduac/ Izan zare bai betil/ garbi, ta cintzuak/ ez zaitube mendetu/ fede bagacuacl.../ Jesusen leguia/ gure Foru garbijacl/ eta erregia» (Vizcaino fuerte/de gran valor/jamás doblegado/leal y noble/ has sido siempre/ limpio y veraz/ no te han dominado/ esos infieles/.../ La ley de Dios/ nuestros Fueros limpios/ y el rey)

(14) Los epítetos *beltza* y *belarrimotza* (negro y orejas cortas o corto en poder oír, respectivamente) utilizado por los campesinos carlistas para denotar a su enemigo liberal han sido conservados en el caserío hasta la generación de nuestros padres para llamar a todos los urbanos que no se expresan en euskara.

religión y una mediación personal imaginaria con el rey mucho más cercana y substancial. «Dios, Patria y Rey» era el nuevo modo de separarse del *otro* y afirmarse uno como idéntico al de aquella pertenencia al enclave doméstico. Ese eslogan era la afirmación moderna de la ya vieja relación ecológica del vasco con el solar.

La invención de Euzkadi

Abolir los Fueros y plantear de manera nueva las aduanas hizo relanzar la actividad minera e industrial, proceso que, ciertamente, supuso una válvula de escape a la permanente crisis económica y política de aquella formación social culturalmente escindida. Hubo empleo para todos los vascos e incluso fue preciso abrir las puertas al inmigrante español. Si bien la condición del sistema productivo *baserritarra* parecía mantenerse en pie, según comenzaba el presente siglo era un hecho palpable su consumación definitiva, la de su imaginario cultural sobre todo, pues la ciudad disponía esta vez de fuerza suficiente para transformar aquellas formas simbólicas con nueva oferta ética y estética. Porque fue la ciudad lo que realmente experimentó el cambio más radical, al convertirse en zona franca para desconocidas formas de relación productiva. En esa zona el humano, ex-campesino, perdía o —según se quiera mirar— se liberaba de todo su horizonte comunitario y se convertía en individuo libre, sin nada que lo limitara con el otro individuo a no ser el compartido interés de cada cual para sí mismo. Esta era la oferta liberal: una enorme movilidad de gentes con gran versatilidad cultural, donde saber leer y escribir constituía un primer escalafón para que la persona ampliara su capacidad de comunicación. Se hizo necesario el reciclaje del sistema tradicional de signos, muy estable y amparado en el respeto a la autoridad, impeliendo a poner en marcha un proceso de crecimiento cognitivo cuya primera consecuencia fue dudar de la tradicional visión del mundo; muy sólido y estable, lo sagrado empezó a tambalearse. En el drama social, niños y mujeres eran separados de sus familias y trabajaban en la minería, viviendo hacinados en barracones; hombres desarraigándose de una práctica centenaria por construirse a sí mismos según hubieran ido haciendo bien sus labores domésticas, pero hombres en trance de arraigarse en la mera venta de su capacidad humana, útil sólo para obtener dinero, trabajando como asalariados y vendiendo su voto por unos reales. El conflicto cultural y el social tomaron formas absolutamente desconocidas hasta entonces en suelo vasco. Las ideas socialistas prendían de inmediato y hombres y mujeres de diversísima procedencia creían compartir una misma identidad, dada una condición similar que marcaba límites y diferencias infranqueables en las relaciones con sus empleadores, los políticos y, aun muy a menudo, los pequeños comerciantes que les esquilaban.

Al calor del nuevo sistema liberal de diferenciación social se fabricaron varios modelos de identidad. Uno, socialista, donde ser vasco era un mero adjetivar la condición general de explotación y opresión. Como en muchas otras urbes industrializadas

de España, en suelo vasco los socialistas imaginaron una relación natural entre el sujeto de la comunidad trabajadora y un Estado obrero, entidad última del progreso humano que convertiría en iguales a todos los sujetos y en cuyo seno se creía alcanzar el bienestar personal y general. La nación española constituía el nudo cultural de esa relación desde la que hacer germinar tal macroorganismo esperanzador mediante un sistema de signos abierto, laico, uniforme y homogeneizador para todas las gentes de los más diversos horizontes culturales. La organización autónoma de clase o partido obrero español era el único puente para relacionar a muy diversos sujetos de la nación con su límite identitario, el Estado del progreso, justicia y bienestar. El universo étnico del socialismo vizcaino era bipolar y estaba poblado de buenos y malos; había un enemigo de clase que confería identidad proletaria; la lucha y la disposición a la solidaridad entre miembros explotados era su *ethos* característico, pero también un acusado paternalismo entre el pontífice mediador (partido obrero o sindicato) y el sujeto¹⁵.

A la vez ese salvaje sistema de diferencias sociales, común a otras áreas industriales, estaba consolidando también el sujeto individual, tan común en otras áreas de la Europa industrializada. Éste, más allá de entidades que lo substanciasen con un colectivo humano, se veía únicamente él sólo, despojado y liberado de la constricción comunitarista tradicional, relacionándose con el Estado sin otra mediación que la nación cultural. La Nación española le predisponía a dicho sujeto a ser ciudadano entre ciudadanos, iguales por su autoría en la cosa pública, aunque fuesen desiguales económicamente por circunstancias que atribuía a la diversa valía personal, azar y éxito en la lucha competitiva del mercado. Para este sujeto la solidaridad era una entelequia sin sentido, en cambio sí tenía más sentido ejercitar la ciudadanía igualitaria mediante su participación política. Había empero en las urbes vascas muy poco abanico de posibilidades de «participación» cívica, pues el civismo individualista sólo se mostró como paternalismo ante «gentes tan incultas y poco preparadas» propiciando una política general y municipal, muy poco cívica y liberal, de chanchulleo político y corrupción. Ser vasco para esta identidad consistía fundamentalmente en ser rural valorando la diversidad como de interés arqueológico, folclórico, cuando no algo peyorativo o nocivo para el progreso de los valores de ciudadanía nacional. Esta delimitación de lo vasco fue cobrando fuerza según iba emergiendo otra inaudita manera de considerarse vasco.

En efecto, en el Bilbao de finales del XIX había surgido también otra inesperada respuesta en el sistema de significación de la sociedad. Cierta élite urbana, culta

(15) Recojo esta importante sugerencia de K. Verdery en su discusión con E.J. Hobsbwan sobre la cuestión de etnicidad y nacionalismo en Europa (cfr. *Ethnicity and nationalism in Europe today*, Anthropology Today, vol.8, febr.,1992). La autora subraya que es justamente ese ligamen imaginario con el Estado Obrero y el *ethos* paternalista lo que indujo a las masas soviéticas a aspirar a la distribución compartida del producto social disponiéndolas a la total dependencia del Partido (cfr. la monografía de la autora sobre el modelo rumano, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceacescu's Romania*, 1991, Berkeley)

pero éticamente reacia a la salvaje disolución del cuadro tradicional de vida familiar y profesional, inventó un nuevo modelo para comprender lo que sucedía, valorarlo como calamitoso y proyectar un remedio político pertinente. Sabino Arana, de formación jurídica y cultura foralista recogió de la retraditionalización decimonónica sus valores morales. Su perspectiva reafirmaba el diagnóstico foralista antiliberal de que la urbe es lo malo y de que es en el caserío donde mana el bien; y profundizando en la línea de reflexión romántica de Mogel-Humboldt a Chaho-Elissamburu, replanteó la vieja oposición cultural campo/ciudad (*baserri/kale*) diseñando nuevas metáforas y un montaje alegórico que seguía la retórica historicista y racialista del XIX. El peculiar *nosotros* de caserío-aldea-Provincia lo transformó en un *nosotros* de familia única, prístina y racial, para la que inventó el término **aberri** (lit. gente de la raza) o patria. El tradicional toponímico del apellido lo disolvió en signos de oriundez racial, que llamó **abizen** (lit. nombre de raza) o apellido. Al creyente de este ideario lo llamó **abertzale** (lit. aficionado a la patria) o patriota. Este *nosotros* vasco o de **euzkos** (de ahí **Euzkadi**) fue construido a base de un *otro* simétricamente imaginario, España, lo español, enemigo ancestral, opresor secular y entusiasta etnocida. Era verdaderamente inaudita la propuesta de S.Arana ante el conflicto ético, religioso, político y económico que entrañaba el espectacular cambio de la industrialización en suelo vasco: Euzkadi se concebía como *communitas* secularmente explotada y oprimida en sus valores y modo de ser, y España como el explotador y opresor. Inaudita como propuesta, pero no inverosímil.

Existía un importante punto de contacto entre la construcción imaginaria de las identidades socialista y euzkadiana, a saber, una ontología dualista que postulaba una entidad natural colectiva a la que se estaba impidiendo ser lo que podía y debía ser. Ontología que, mediante bipolaridad ética, disponía contra el otro, considerado enemigo, e impulsaba el odio hacia él y la solidaridad entre explotados-oprimidos. Se le llama étnico a ese *nosotros/los otros* de ambas construcciones identitarias porque contenía un común denominador, la forja imaginaria de un colectivo de semejantes, producido por su exclusión o marginación del sistema social. Ese imaginario funciona gracias a una narrativa historicista que hace verosímil concebir una naturaleza de humanos, libres de por sí, pero impedidos en su ser, vilipendiados y machacados. En una versión, en la socialista, era el proceso histórico del trabajo lo que se imaginaba como causa de un divorcio entre fuerza de trabajo y medios de producción, rompiendo así la naturaleza idílica del colectivo humano y haciendo aparecer la clase económica y políticamente dirigente; la violencia era siempre política, oculta a veces, pero necesaria. Sin embargo con lucha y hasta violencia, también necesariamente irreversibles, la clase-oprimida lograría el nivelador Estado Obrero. El contacto interclasista aparecía como la mayor perversión del explotado, una auténtica traición a la solidaridad. En la otra versión, en la euzkadiana, se forjó el imaginario de otro colectivo étnico, racialmente homogéneo, con su territorio, lengua, costumbres, instituciones, prístinamente puras (pero contaminadas por el enemigo), colectivo que solamente mediante lucha para la obtención de un Estado propio e independiente podría volver

a ser lo que su naturaleza exigía. El odio al otro consistía en abierta xenofobia; y la gran traición al colectivo era mezclarse con el *otro* español, siempre etnocida. La lucha ideológica por una política autónoma independentista aparecía como único remedio para salvaguardar la identidad comunitaria de la raza. Ambas etnicidades, construidas para destruir modelos individuales y liberales de identidad nacional, contaron con sendos rituales de identidad colectiva: mitines, concentraciones y manifestaciones, casi siempre contra algo o reivindicando algo contra alguien.

Ambas versiones de etnicidad concebían la identidad como algo substancial de lo cual uno participaba objetivamente, pese incluso a no ser consciente de ello, algo que podía degenerar y perderse, llegando uno-mismo a ser un-otro diferente y, por tanto, alienado. Sin embargo ambas versiones disponían de retóricas absolutamente diferentes. El campo narrativo socialista insistía en una alegorización de la nivelación igualitaria de los humanos, más allá de fronteras estatales, marcos nacionales y cualquier especificidad cultural, donde «el género humano es la internacional» modulaba un *pathos* sacral, propulsor de éxtasis solidarios. El campo narrativo euzkadiano tenía, en cambio, la enorme ventaja de estar construido con gran parte del simbolismo de la cultura vasca retradicionalizada (un imaginario de oposición bipolar entre cristianos/impíos, raza vasca/desraza española y el maravilloso campo/la infecta urbe) con el que los originarios del país iban a empatizar de inmediato. Porque el ex-campesino y ex-artesano vasco llegado a la mina o al tajo iba a sentir su nueva condición de asalariado y las nuevas experiencias de explotación como originadas más por su condición de extranjería en la urbe y de expolio de pasadas experiencias rurales que en calidad de explotado; máxime cuando con su empleador pudiese comunicarse en euskara y frecuentar tal vez la misma iglesia, no así con muchos compañeros de trabajo inmigrantes. Y precisamente era en contacto con éstos como él experimentaba la urbe. También los miembros de familias urbanas educados en la tradición foralista tenían una mayor receptividad para el nuevo universo étnico euzkadiano; y por supuesto, cuantos vivían aquella situación como crisis de valores tradicionales, fuesen grandes burgueses o prebostes propietarios, veían en los *euzkotarrak* a gentes más próximas y hasta idénticas¹⁶. Sin embargo el campesinado siguió siendo masivamente reacio a cualquier propuesta urbana, socialista o euzkadiana, más aún cuando lograba entender de ellas que su felicidad no estribaba ya más en la garantía monárquica de sus tradicionales fueros, oyéndoselo decir, por descontado, en castellano. Es así cómo el campesino vasco permaneció impermeable a las transformaciones étnicas.

Hasta la guerra civil (1936-39), estas cuatro versiones de identidad vasca, tres comunitaristas (la etnicidad retradicionalizada del campesino, la etnosocialista y la

(16) De hecho, la estrategia de S.Arana por convencer a los vascos la construyó con una cruda polémica en dos frentes: una crítica al Foralismo como ideario gastado y sin otro recurso que desembocar en el proyecto euzkadiano, y una crítica a la gran burguesía vasca, fenicia, porque con su explotación degradaba el universo moral, disolvía la raza y vendía la patria por unos denarios.

etnonacionalista euzkadiana) y una individual-contractualista, representaron otros tantos roles sociales en el drama social; pero la euzkadiana y la socialista llegaron a convertirse en sus personajes principales, al competir con rudeza por ser la única versión de identidad y hacer del vasco o bien un sujeto culturalmente diferenciado por transformar la nación española mediante solidaridad y lucha generales, o bien un sujeto solidario entre autóctonos en base a un proyecto de reunificación nacional euzkadiana. La rudeza de la competencia mutua desembocaba a menudo en la utilización de la persona como medio para lograr los objetivos fijados: pistoleros sindicales, matones a sueldo, chanchulleo en los comicios, chantaje y otros vicios utilitaristas fueron casi una constante de ambos modelos de etnicidad. El socialismo vasco supo «liberalizarse» e ir amansando su etnicidad, utilizando incluso el propio aparato de Estado para consolidar su modelo estatal; para ello encontró gentes vascas de temple y valía. Porque realmente las luchas sindicales y políticas tuvieron momentos muy álgidos, y ambas ideologías intervinieron en ellas manteniendo sistemáticamente posiciones encontradas. Así, el sindicato *Solidaridad de Trabajadores Vascos* (hoy más conocido por sus siglas euskéricas de E.L.A) posibilitó en el medio urbano vertebrar un interclasismo que acercaba hacia posiciones euzkadianas a diferentes sectores burgueses y propietarios. «Dios y Ley Vieja» fue el eslogan que dio cohesión a múltiples subjetividades ante la crisis de valores.

También el tempranísimo abandono del maximalismo ideológico por parte del partido de S.Arana, el PNV, y su pragmatismo político contribuyeron a consolidar la familia euzkadiana en amplísimos sectores sociales, incluso entre grandes capitalistas. Así es como fue endulzándose su etnonacionalismo integrando cada vez más valores del individualismo. Pero su instrumentación esencial fue la enfervorización de las gentes mediante rituales de identidad euzkadiana: el enorme acierto del P.N.V fue cultural, y consistió en lograr transformar la fiesta anual rural y la romería campesina en un auténtico foco ideológico para gentes urbanas. En los señalados días de la patria, días del partido, fiestas locales, juegos florales, congregaciones folclóricas y culturales, la subjetividad de los allí concentrados se enardecía en un *nosotros* euzkadiano gracias a una sistemática exhibición de lo *jatorra* o autóctono frente a lo *maketo* o extranjero. Para ello había ido diseñándose toda una panoplia estética sobre un determinado tipo facial, un modo de vestir, de consumir comida, bebida, arquitectura, imagería o plástica que servía para singularizar un nosotros diferente de los otros. La etnología, la antropología, la literatura, la plástica y la historia desempeñaron un papel crucial en la fijación del canon estético euzkadiano y de los visos de cientifismo que requería la tramoya euzkadiana.

El azar pudo haber hecho que el levantamiento franquista enfrentase entre sí, en guerra civil, a los partidarios de los universos identitarios socialista y euzkadiano, pues estando ambos bastante avezados en las rudas lides de la mutua oposición y violencia, la sublevación franquista disponía de aspectos ideológicos tales como la defensa de la religión y de determinados valores tradicionales que podía convertir a los euzkadianos en potenciales aliados. Pero existían también en el fascismo español

elementos nacionalistas etnicistas virulentos que les hacían absolutamente irreconciliables con los vascos. El hecho es que el nacionalismo vasco dudó ante la posibilidad de mantenerse neutral en un conflicto que evaluaba como de asuntos nacionales no propios y en pro de un tipo de Estado democrático tampoco muy estimado; además era muy sensible al hecho de que, por fidelidad foralista, una parte importante de los campesinos vascos estaba siendo sumisamente enrolada en el bando faccioso. Es el caso que, con muchísimas reservas y marcándose sutiles e infantiles diferencias militares, a socialistas y euzkadianos les unió un frente de violencia común. Al menos en suelo vasco; luego, los euzkadianos se entregaron con armas y bagages al enemigo, por no creer en la perentoriedad de combatir en suelo extraño. Pese a todo, aquella guerra subrayó y reforzó la afirmación diferencial vasca, pues gracias a ella hubo un Gobierno Vasco formado por representantes de ambos universos étnicos que aceptaban a Euzkadi como proyecto de unificación política de las tres Provincias Vascas. Y logró generalizarse este invento por todo Occidente gracias a la criminal gesta nazi de Gernika. Pero también Euzkadi fue aceptado como específico proyecto de los vascos por el propio campo vencedor, al ser clasificadas Gipuzkoa y Bizkaia como un todo aparte, «provincias traidoras». La posguerra franquista, al discriminarlas con violencia física y cultural, reafirmó aun más esa afirmación de etnicidad euzkadiana.

De los vascos de Euzkadi a los vascos de Euskadi

La sabia táctica de aguantar el chaparrón y esperar a tiempos mejores que puso en marcha el pragmatismo euzkadiano de posguerra tuvo éxito hasta que se inició el salvaje ciclo de acumulación de capital y el desarrollismo franquista de finales de los 50. En la urbe vasca salió entonces de su letargo la identidad, planteándose frente al nacional-catolicismo franquista nuevas cotas de diferencia y demarcación psicológica, ética, estética y política: el sujeto emergente fue forjándose una nueva mediación cultural con el Estado a base de enfrentarse a sus aparatos e imaginar una nacionalidad popular, democrática, polimorfa pero común a todas las regiones. En la juventud del PNV también se planteó la necesidad de vigorizar la diferenciación nacional euzkadiana en esa misma vía. El hecho de que en la Administración franquista en suelo vasco no existieran gentes de etnicidad vasca hizo plausible la idea de que, a resultas de la guerra civil, el país vasco era un país ocupado. Esto impelía a volver al esquema original de S.Arana, reconviendo en que era el franquismo quien hacía más efectiva, si cabe, la ocupación de Euskadi por España. Hubo crisis en el PNV y consolidación de un núcleo para la acción (colectivo *Ekin*) que, escindido, dió lugar a ETA. Esta organización para la regeneración nacional vasca no nació en la sacristía, ni en el ámbito rural, ni en los seminarios, sino en el seno de una joven élite cultural urbana, disconforme con el silencio culpable de sus padres y la interiorización de la derrota. El factor clave que actuaba como marcador de nueva identidad era la dife-

rencia de actitud ante el franquismo: el *etarra* o nuevo joven se diseña a sí mismo como un rupturista radical, un contestador absoluto, un Cristo transfigurado que vuelca las mesas de los mercaderes del templo y los echa a latigazos. La violencia es su diferencia. El gozne simbólico esencial de la etnicidad que modeló ETA y ha hecho que ETA sea lo que hoy es estuvo elaborado y presto para ser consumido ya para inicios de los 60, concretamente en el clandestino libro *Vasconia. Estudio dialéctico de una nacionalidad* cuyo autor era, bajo pseudónimo, el intelectual bilbaíno Federico Krutwig. La V Asamblea de ETA (1966-67), en la que participó también dicho intelectual, trazó la cartografía política de ese modelo etnonacionalista y las disposiciones subjetivas para ponerlo en marcha. Las características esenciales de la inflexión de ETA en la etnicidad euzkadiana pueden resumirse así:

1º. Una **radicalización ética** en la línea de S.Arana pero despojada de toda aquella cimentación en los valores tradicionales (Dios y Ley Vieja) que habían impulsado un *ethos* pragmático, pactista, posibilista y cristianamente conciliador del PNV. Rebelión moral y estética contra la autoridad y acción, puramente acción, son el santo y seña de la juventud intelectual que modeló a ETA. La consecuencia fundamental de esta «nueva» actitud ética será el abandono de cualquier valor trascendente a la propia voluntad humana y, en consecuencia, el más absoluto utilitarismo ético: cualquier medio es bueno para lograr los fines.

2º. Una **revisión de la política** abertzale en la teoría y en la práctica: revisión de la «etnia vasca» suprimiendo el factor raza y su secuela xenófoba de entre los constituyentes étnicos; sólo la lengua hace vasco al vasco pero vuelve también vasco al castellano o a cualquier otro extranjero. La **Euzkadí** de los **euzkos** y **euzkotarras** que proponía S.Arana queda transformada en la **Euskadi** de los hablantes en lengua **euskara**. Un único objetivo práctico: la independencia nacional, rechazándose de raíz, por revisionista, la propuesta euzkadiana de ir reformando el Estado en una vía de autonomía política. Las limitaciones en la extensión y uso del euskara son diseñadas como derivándose de la opresión política; y en ésto consistiría esencialmente España, en un diseño estatal de opresión.

3º. Una crítica de la estética *jatorra* (kaiku, chistu y tamboril) como contenido del ritual colectivista abertzale, rechazando como folclóricas y de «jebos» las concentraciones peneuvistas. El único ritual apto es la acción y todas aquellas formas estéticas que impulsen a luchar. Búsqueda de nuevas formas, he ahí el nuevo contenido estético: la belleza es risueña porque busca oponiendo y luchando. HB lo formuló lapidariamente con su lema de «juventud alegre y combativa».

4º. Aceptación de la **lucha armada** y de todo tipo de violencia para reconciliar al militante y al Pueblo Vasco consigo mismos volviéndolos ellos-mismos, esto es, vascoparlantes en un Estado independiente euskaldun. La propuesta de guerra de guerrillas y de asfalto del libro *Vasconia* la adaptó la V Asamblea según un proyecto violento de acción-represión en espiral, con la esperanza de que, gradualmente, fuera afectando a más amplios círculos de la ciudadanía con vistas a su concienciación.

5º. Una constante fluctuación entre el universo étnico abertzale y el

etnosocialismo. El peligro de balanceo entre ambos universos se debía a la propia substancia de *communitas* que se defendía contra el individualismo «liberal» y que afloraba sobre todo a resultas de la presencia de los militantes y simpatizantes etarras en las luchas obreras y sindicales, a su oposición a los prejuicios racialistas y a cierto realismo que les hacía comprender la imbricación estructural de la formación social vasca en el Estado español. Es así como desde el interior de ETA han ido desgajándose sistemáticamente núcleos militantes que impulsaban modelos radicales de lucha por el socialismo, casi siempre de variante marxista-leninista y trotskista¹⁷. No es paradójico que *Euskadiko Ezkerra* se haya desglosado a su vez en dos núcleos, engrosando uno de ellos el socialismo, para buscar el otro un nexo de unión con el euzkadianismo tradicional.

Pero estas características no sólo no alteraron el viejo molde de la ontología dualista del etnonacionalismo sino que acentuaron más aún los tradicionales límites del *nosotros/los otros* al radicalizar el enfrentamiento Euskadi/España en el foco neurálgico del Estado franquista, a saber, la violencia legitimada del aparato militar. A ello impulsó no poco la extensión de las guerras de liberación nacional en los países colonizados a lo largo de los años 50-60; sin la interiorización de la violencia anticolonialista por parte de la juventud vasca no se podría entender la revisión ideológica del abertzalismo de ETA: ya el libro *Vasconia* había tomado a Mao Tse Toung como guía de la guerra de guerrillas y en la V Asamblea fue fundamental la escenografía de los cuatro Frentes autónomos de lucha del vietnamita Truong Ching; pero el libro de F.Fanon fue el breviario del militante. La raigambre lingüística de la etnicidad cobró, en consecuencia, una insospechada radicalidad que hacía irreconciliable la oposición castellano/euskara. La acción militar le dió no sólo legitimación a la defensa y recuperación del euskara, sino sobre todo le dió verosimilitud: parecía que la heroicidad etarra se mostraba en lo heroico de hacerse vascoparlante. El violento comunica el mismo mensaje que quien, abandonando el castellano, se arropa en el euskara. La xenofobia se recicló en odio al contubernio entre las dos lenguas en suelo vasco, en horror a una cultura bilingüe. Su máximo exponente podría ser un militante etarra juzgado por un tribunal militar sumarísimo al que niega jurisdicción y responde en euskara; pero buen exponente son también un militante que aprende euskara y,

(17) ETA-Berri, SAIOAK, ETA-VI y ETA-PM son las más características. Este ininterrumpido fenómeno de escisión ha sido vivido como de máxima traición, tachándoseles a sus representantes de españoles. La substancia de «traición» denota al tráfuga que deja la comunidad de auténticos y puros por otro modelo político, y éste, sea cual fuere, es asimilado siempre a algún coto del enemigo. De ahí que abandonar la comunidad de juramentados en la violencia se viva desde dentro como un renegar de la identidad para ir a adquirir otra, española evidentemente. ¿Merece la muerte el traidor? Esta ha sido una pregunta a la que en todas las escisiones los juramentados han debido responder con un sólo monosílabo.

Que yo conozca, únicamente de la escisión SAIOAK (1970) emergió una crítica radical a la utilización de la violencia, etarra o cualquier otra, para lograr objetivos políticos; el resto de grupos escindidos siguió impulsando y practicando ciertos modos de violencia.

por sistema, deja de hablar en castellano, o también el movimiento de *ikastolas* que generalizan desde los 70 la enseñanza exclusivamente en euskara o el nuevo «movimiento» nacional de gentes que, desde los 80, se mueven, caminan y corren (*Kilometroak, Korrika, Bai Euskarari, Nafarroa oinez*, etc.) para lograr fondos para subvencionar centros de enseñanza en euskara. Una retórica historicista reconvirtió la historia sagrada euzkadiana de manera a ocultar el tradicional y secular bilingüismo de sus gentes y resaltarlo como satánica y estatal. No es exagerado afirmar que esta radicalidad étnica del factor lingüístico ha constituido el mayor triunfo de ETA hasta nuestros días, puesto que el amplio espectro de la etnicidad abertzale se ha tenido que referir a ella: el universo de la nación-vasca lo ha hecho suyo pero también el de la nación-española lo ha tenido que integrar de alguna manera. Además es esta radicalidad lingüística de las señas de identidad lo que ha posibilitado una paulatina pero completa integración del campesinado en el campo euskadiano, logrando reconvertir el viejo foralismo carlista del caserío en etnonacionalismo abertzale y recogiendo también mucha savia joven baserritarra para el martirio etarra.

ETA ha llevado adelante el cuadro metafórico aranista hasta convertirlo en metonimia: su interpretación del español como enemigo se convierte tan literal que substancia nueva motivación y nuevas experiencias personales. Esta nueva persona busca más el enfrentamiento que la síntesis, imagina estar en guerra, cree formar parte de un MLNV y se evanece en efervescencia de *gudari*. La militancia la requiere de manera tan literal que su expresión perfecta llega a ser lo militar. Un militante muerto aparece como la prueba irrefutable de que sus ideas son verdaderas. Tanto el viejo *Eusko gudariak gara!* como el moderno *Gora Eta militarra!* son el nuevo sensorio del abertzale radical, talante épico y premonición de martirio. ETA ha asesinado, torturado y ejercido el máximo posible de violencia, infligiendo enorme dolor, sin controlar su terror dentro de los cauces del aparato del Estado. La represión en forma de exilio, cárcel, tortura, asesinato y hasta pena de muerte han sido la respuesta estatal al militante etarra, y un sufrido dolor pervive hoy en el amplísimo círculo de encarcelados y exiliados, así como de sus familiares y amistades. Pero aparte de la violencia de ETA, de suelo vasco ha salido abundantísima militancia que, engrosando el modelo étnico socialista (y no sólo del FRAP o del GRAPO) asintió con abierta simpatía la violencia etarra y participó directamente en el robo, asesinato, extorsión y terror de las gentes¹⁸. Tampoco la violencia de Estado ha estado siempre configurada por la democracia y el respeto a los derechos humanos (como lo demuestra la vigente Ley Antiterrorista) ni controlada en todo momento por las instituciones democráticas, ni tampoco aparecen legitimadas múltiples formas de su ejercicio, pues sigue siendo razonable, aún hoy, seguir dudando de las «versiones oficiales» que atañen a alguna sospechosa circunstancia de maltrato al ciudadano, en general, y al etarra, en

(18) Resulta esencial la lectura del documento autobiográfico de F.Noales (*El tazón de Hierro*, 1990, ed.Crítica) para comprender cuán fácil un muchacho vasco de los años 70-80 podía empuñar las armas para matar, creyendo con ello luchar por el socialismo.

particular¹⁹. Esta múltiple violencia la han interiorizado culturalmente las gentes vascas, es decir, ha confluído en el sentido de la polaridad dualista de su universo étnico, profundizándola más y confiriéndole a este su imaginario todos los visos de realidad sumamente real. La oposición entre vascos y españoles se ha convertido en «naturaliza misma de las cosas»; es propio de sujetos vascos creer irremediable esa oposición en base a su respectiva pertenencia nacional, Euskadi o España. La violencia etarra ha generado etnicidad, creencia irrefutable en que los vascos estamos oprimidos. Cada acción violenta es un comunicado de ello; a cada acción sigue como sombra su comunicado en EGIN.

Está también en el haber de ETA que se haya constituido la violencia en el factor causal que más ha intervenido para que los partidos políticos, tanto del etnonacionalismo abertzale como del «liberal»-nacionalismo español, asentasen aquí su representatividad ciudadana para validarla, según conveniencia, en el aparato central del Estado. Pero el máximo éxito de ETA reside, sin duda, a nivel simbólico, al haber logrado, 1º/que el abertzalismo se haya visto constantemente impelido a definirse política e ideológicamente en torno a las cuestiones que plantea ETA, haciendo que sean los valores de ésta el criterio para medir la pureza abertzale; así es como ETA impide al PNV reconvertir su etnonacionalismo en «liberal»-nacionalismo, y 2º/que aquí se haya borrado del consciente colectivo la palabra «España» y, en su lugar, únicamente se pronuncie «Estado», y éso en los medios de comunicación, centros de enseñanza, Parlamento vasco y en la calle. Este es un lugar donde un funcionario estatal del Gobierno Vasco, un enchufado a dedo en la radio o televisión vascas, en la Administración o en una ikastola, se refiera a ciertos deportistas o profesionales como vascos discriminados de otros, que quedan calificados como «del Estado». La aberración semántica llega a extremos patéticos cuando se nos refieren «sucesos ocurridos en Euskadi» que se distinguen de otros «sucesos ocurridos en el Estado», como puede ser la muerte de un desdichado heroinómano en Carabanchel o alguna paliza a los gitanos en cualquier punto de la geografía española. Lo que es **territorio**, país con paisaje y paisanaje incluidos se transforma en supuesto nido de pertenencia nacional de *los otros* y, como en los rituales de pureza y contaminación, queda transformado sacramentalmente en lo peor de todo, el **Estado**. Y así, el Estado español, de ser una institución de violencia legitimada que logra la reafirmación cultural de muchísimos españoles y vascos mediante la ficción de la entidad «nación», es colocado en el imaginario étnico como nombre mismo de cualquier lugar del enemigo.

La radicalidad de ETA ha logrado además una extensa empatía juvenil gracias a su sistemático desprestigio de la ley y de la autoridad; y es así como entre los jóvenes no está tan mal visto robar a las instituciones, destruir los bienes públicos o sabotear a los empresarios, equiparándolo todo ello con el rechazo a la mili o a la destrucción del medio ambiente. Existe una marcada propensión a desvalorizar la

(19) Escribiendo ésto llegan noticias de la muerte en sendas comisarías policiales de dos supuestos militantes etarras, M.G. Yanci y M.Galparsoro

vida humana, a practicar macabros rituales de muerte y exaltación heroica del martirio, a valorar positivamente la desintegración de la persona en vahídos de calimochos y rock. Y porque ETA es el gran competidor del Estado, ha logrado, además, que los cenáculos de la etnicidad del socialismo izquierdista basculen hacia ella: troskismo y marxismo-leninismo piden en los comicios electorales el voto para el universo pro-etarra.

El amplio universo étnico que empatiza, si no con toda la violencia de ETA, sí al menos con la radicalidad cultural de su ideario, ha entendido que su derrota militar puede ser paliada con una victoria simbólica, la negociación política con el Estado Español. Entonces la derrota sería sólo aparente pues convertiría también la trayectoria etarra en otra similar a la del resto de partidos democráticos abertzales, al ser reconocida explícitamente como otra vía más su vía de integración del sujeto vasco en el Estado; se cumpliría con ello la vocación estatalista de ETA al hacer casar la realidad con su idealidad de nación-Euskadi, también su mediación cultural entre el sujeto y el Estado sería tenida entonces en cuenta.

El suelo vasco ha llegado a ser ciertamente un territorio histórico donde en conflicto y violencia se han construido varias identidades vascas. Las actuales son ciertamente urbanas, modernas y nacionalistas entre las que predomina la **abertzale**, con común denominador étnico, esto es, una legitimidad dualista: hay enemigo, hay necesidad de resistirle y de luchar contra él para no dejar de ser idéntico y el mismo pueblo y, en consecuencia, existe un permanente temor a la existencia del traidor²⁰. Además de ésta, se da otra identidad vasca, no etnicista y culturalmente mediada por la nación española, que acepta a Euskadi como país con autonomía política, pero sin considerar necesario otro marco estatal que el actual; el socialismo tradicional, sobre todo desde su presencia directa en la gestión del Estado, ha reconvertido aquella su tradicional etnonacionalismo en este tipo de identidad no etnicista, «liberal»-nacional, común en Europa a la mayoría de las poblaciones, que subraya la actoría del individuo-ciudadano, homogéneo culturalmente en las diferentes regiones. La competición identitaria por la representatividad estatal de los sujetos vascos hace que en el conjunto del sistema cultural de hoy predomine la ideología como forma simbólica y, en consecuencia, sea la política el precipitado empírico que coloca y clasifica a las gentes²¹. De ahí que cualquier contexto cultural quede planteado en Euskadi al estilo de una elabo-

(20) Es un hecho bastante reciente que el PNV haya reconocido la legitimidad de ser vasco sin ser abertzale; el abertalismo radical, en cambio, vive como traición esa posición del PNV, pero sobre todo la de cualquier miembro de la intelligentsia cultural euskérica que se declare no abertzale.

(21) En las márgenes de esta hiperpolitización cultural están emergiendo respuestas de rechazo a toda forma de violencia, a utilizar al otro como medio, y de apoyo de formas de diálogo y hasta de intervención participativa de los propios actores sociales (diversos grupos por la paz, colectivos antimilitaristas, objetores de conciencia, etc.). Parece que todo ello converge en una especie de coherencia identitaria que, absorbiendo incluso a una parte del pasotismo apolítico juvenil, plantea formas activas de ligamen no institucional entre los sujetos, más allá por consiguiente de los límites de cada cultura nacionalista, abertzale y española.

ración discursiva que, en referencia al pasado, emplaza siempre a uno bajo alguna proyección de futuro. Resulta de ello que todo asunto relativo a la cultura vasca (arte, literatura, enseñanza, bilingüismo, medio ambiente, ocupación del ocio, etc) esté condenado a ser un asunto político donde el discrepante es un presunto enemigo y la discusión misma un trasunto del enfrentamiento Euskadi/España. Tal vez por éso no sea exagerado afirmar que, en suelo vasco, el cementerio esencial esté en el pensamiento, la enfermedad crónica resida en la cultura y la muerte más substancial sea la del espíritu.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Aranzadi J., 1987, *Etnicidad y violencia en el País Vasco*, ed. Colegio Doct. y Lic. de Bizkaia.

Azcona J., 1984, *Etnia y nacionalismo vasco*, Anthropos. Barcelona.

Caro Baroja J., 1984, *El laberinto vasco*, ed. Txertoa.

Crowley J. 1991, *Ethnicité, nation et contrat social*, in Gil Delannoi & P-A Taguieff (edit.) "Theories du nationalisme. Nation, Nationalité, Ethnicité", ed. Kimé, Paris.

Douglass W.(ed.)1985, *Basque Politics: A Case Study in Ethnic Nationalism*, Reno, Nevada.

Gellner E. 1987, *Culture, identity and politics*, Cambridge Univ. Press (decisivo su primer cap. "Nationalism and the two forms of cohesion in complex societies").

Greenwood D.,1977, *Continuity in Change: Spanish Basque Ethnicity asan Historical Process*, in Esman M. (ed.): "Ethnic Conflict in the Western World", Cornell Univ. Press, Ithaca, pp.81-102.

1989, *Etnicidad, identidad cultural y conflicto social: una visión general del pensamiento de J. Caro Baroja*, in "J. Caro Baroja: Premio Nacional de las Letras Españolas 1985, Anthropos, pp.12-33.

Hagendoorn L. 1993, *Ethnic categorization and outgroup exclusion: cultural values and social stereotypes in the construction of ethnic hierarchies*, in ETHNIC AND RACIAL STUDIES, n.16 ,january:26-51.

Perez Agote A. 1984, *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*, sXXI, Madrid.

Sanmartín R., 1993, *Identidad y violencia en Euskadi*, in *Identidad y Creación*, 41-82, edit. Humanidades.

Smith A. 1971, *Dual Legitimation: the matrix of ethnic nationalism*, (in *Theories of Nationalism*, 230-254) London, Duckworth.

Unzueta P., *Los nietos de la ira. Nacionalismo y violencia en el País vasco*, ed. El País

Zulaika J., 1990, *Violencia Vasca. Metáfora y Sacramento*. edit. Nerea.