

La metamorfosis de las voces ancestrales en la mitología nacionalista vasca: Los ídolos de la tribu en el nacionalismo vasco.

Jose txo Beriain
Universidad Pública de Navarra

“Estamos experimentando a escala universal masiva un apiñamiento compulsivo de gente en torno a innúmeras clases de agrupamiento –tribales, raciales, lingüísticas, religiosas, nacionales. Es una gran comunión separadora que improvisará, -así se cree-, asegurará o extenderá cada poder o lugar grupal o lo mantendrá seguro o más seguro del poder, amenaza o hostilidad de los otros”
Harold Isaacs

En este trabajo analizo tres tipos ideales sociales que comparecen sucesivamente en el centro de la mitología nacionalista vasca –el baserritarra (el aldeano), el gudari y el “terrorista-nihilista” (el soldado-guerrero-creyente), y el “hereje-ciudadano”- que describen la metamorfosis que experimenta el discurso nacionalista como producto de los diferentes contextos sociales e históricos en los que construye sus ideas-fuerza, sus mitomotores, que le sirven de legitimación dentro de sociedades cada vez más diferenciadas en su estructura social y simbólica y que construyen los diversos mecanismos de inclusión/exclusión social.

1. El *baserritarra* y la mitología monoteísta

“Los ídolos de la tribu tienen su fundamento en la naturaleza humana misma, y en la tribu o raza de hombres... Todas las percepciones, así como el sentido del espíritu, funcionan según la medida del individuo y no según la medida del universo. Y el entendimiento humano es como un falso espejo que recibiendo los rayos irregularmente distorsiona y confunde la naturaleza de las cosas mezclándola con su propia naturaleza” *Francis Bacon*

El nacionalismo vasco, por boca de su principal creador, Sabino Arana, en el contexto de una **crisis de identidad**¹ del Pueblo Vasco producida por el choque entre **tradición y modernidad**, visible en la colisión entre la emergencia de la “cuestión social” y la inmigración (inherente a la industrialización del País Vasco) y el mundo social comunitario tradicional², proclamará en 1893, en el célebre manifiesto intitulado: *Bizkaia por su Independencia*, a través de una invención social de la tradición, de un

¹ Ver sobre el concepto de crisis de identidad en el plano colectivo: A. Schlesinger, “Nationalism in the Modern World” en M. Palumbo, W. O. Shanahan, (Edits.), *Nationalism: Essays in Honor Louis L. Snyder*, Westport, Connecticut, 1981, ix.

² J. Juaristi ha puesto de manifiesto la importancia de la crisis de las colonias, sobre todo Cuba y Filipinas, lo que se ha venido en llamar *crisis del 98*, en la específica articulación del discurso del primer nacionalismo vasco: *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, Madrid, 1997. Esta misma conexión entre surgimiento del nacionalismo y los procesos de descolonización –en Cuba, Vietnam, Argelia, etc.- también se pondrá de manifiesto en los albores, estrategia y organización del nacionalismo postarquista de ETA.

reencantamiento político, que bebe en las fuentes del movimiento romántico, la independencia política del País Vasco peninsular. El acontecimiento apropiador que segrega el *humus* sociocultural que servirá de catalizador para el surgimiento del nacionalismo vasco será la abolición foral expresada en la Ley Abolitoria de los Fueros de 1876. Sabino se presenta como el profeta regenerador de lo que se representa como el pueblo vasco agonizante, el Mesías redentor³ que procede a una renovación carismática de la vieja mitología foral de “Dios y Fueros” (“*Jaungoikoa eta Foruak*”) en donde estos ya serán códigos nacionales, es decir, no mera tradición recuperada sino tradición imaginada, inventada, “Dios y Leyes Viejas” (“*Jaungoikoa eta Lagizarrak*”) y en donde el criterio diferenciador del grupo se determinará por una concepción genealógica de la raza. En el movimiento nacionalista aparece un nuevo criterio de etnicidad vasca basado en la raza, la religión y la comunidad doctrinal y ritual con el universo simbólico elaborado por el Partido Nacionalista Vasco.

No obstante, existen tres líneas complementarias que en el País Vasco van configurando a lo largo del siglo XIX los temas y los argumentos de la síntesis nacionalista⁴:

a) El fuerismo político, que en especial desde 1838 insiste sobre el conflicto entre el régimen constitucional español y la organización propia del país en el Antiguo Régimen. Aquí se inscribe la obra del jesuita Manuel de Larramendi, *Corografía de Guipúzcoa*, de 1754, en donde se apunta el origen divino del poder y la diferencialidad de la provincia de Guipúzcoa, basada en su entramado fuerista, frente al Rey español.

b) La literatura costumbrista, de gran difusión en la España isabelina a través de publicaciones como el *Semanario Pintoresco*, y que mediante autores como Antonio Trueba da forma al “tipo vasco” y a la correlativa imagen armónica del régimen de producción agrario y preindustrial.

c) La fusión de una historiografía romántica nacionalista con la narración de corte legendario, destinada a proyectar hacia el pasado las virtudes del estereotipo nacional según un esquema dual nacional/extranjero. Aquí se inscribe el gran antecedente del polifacético zuberotarra Joseph Augustin de Chaho que, en su libro de viajes *Voyages en Navarre pendant l'insurrection des basques (1830-1835)*, escrito en 1835, procede a una idealización de los “euskerianos”, en supuesta insurrección por defender sus fueros. Chaho no sólo cubre de leyendas el pasado vasco, creando así la protocomunidad imaginada de referencia, empezando por el mito de Aitor⁵, sino que presenta, a modo de testamento político de Zumalacárregui, el tema de la necesaria unidad de los vascos de España y Francia, incluso el viejo sueño larramendiano de la eventual independencia en el seno de una federación cantábrica⁶. En esta línea, en 1879, Francisco Navarro Villoslada, ex secretario del pretendiente carlista en Vitoria,

³ Ver el trabajo de J. Aranzadi: *El escudo de Arquilloco. Sobre Mesías, mártires y terroristas, Vol. 1: Sangre vasca*, Madrid, 2001, 512 y ss., en donde se encuentra un interesante análisis deconstructivo del concepto de etnicidad vasca.

⁴ A. Elorza los recoge en su trabajo: “Los orígenes literarios del nacionalismo vasco”, *Un pueblo escogido*, Barcelona, 2001, 41 y ss.

⁵ A este mito le ha dedicado probablemente su investigación más consistente J. Juaristi: *El linaje de Aitor*, Madrid, 1987.

⁶ A. Elorza, opus cit, 46-47.

aunque natural de Viana, publica *Amaya o los vascos en el siglo VIII*, una novela histórica que se convierte en uno de los textos de mayor eficacia en la formación de la conciencia nacionalista retomando de Chaho, a quien conoció, el mito de Aitor y situándolo como el sujeto histórico singular vasco, como el Abraham vasco.

Toda sociedad, desde el presente, recurre selectivamente a la tradición, al pasado, para hallar un determinado sentido al futuro, toda sociedad debe establecer un nexo, de alguna manera, entre el espacio de experiencia del pasado y el horizonte de expectativas del futuro, el espacio de configuración del presente se articula en la conexión entre el espacio prefigurado del pasado y el espacio refigurado del futuro y aquí es donde el nacionalismo reduce la contingencia⁷ del futuro al proyectar la necesidad, si no el destino, como contextura temporal de referencia en la que comparecen los ídolos de la tribu, las voces ancestrales, cuya “llamada” se manifiesta en símbolos, rituales colectivos, canciones, monumentos, composiciones literarias, etc.

Frente a la absolutización del pasado presente que procura el nacionalismo tenemos que afirmar que la autoalteración perpetua de la sociedad es su ser mismo, que se manifiesta por la posición de formas-figuras relativamente fijas y estables y por el estallido de estas formas-figuras que jamás pueden ser otra cosa que posición-creación de otras formas-figuras⁸. Por tanto, nunca debemos pensar que las significaciones imaginarias son dadas *ab origine, in hilo tempore*, por Dios o por la naturaleza o por el rey, y que permanecen inmutables determinando el curso de lo social-histórico desde fuera; es más bien lo social-histórico como auto-alteración, como devenir, como cambio, el que engendra todo el proceso de metamorfosis, de historicidad, de las significaciones imaginarias sociales. Así, en la modernidad el Prometeo de Esquilo se transforma en el Fausto de Goethe y Mann y este en el Ulrich (“hombre sin atributos”) de Musil. En definitiva, **“en el ser por hacerse (o haciéndose) de lo social-histórico emerge lo imaginario radical, como alteridad y como origen perpetuo de alteridad, que figura y se figura; es al figurar y al figurarse, creación de “imágenes” que son lo que son y tal como son en tanto figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido”**⁹.

Frente a este devenir histórico contingente Arana bendice la tradición, más específicamente “lo bueno de la tradición” en forma de usos y costumbres. Como en el siglo XVI fue utilizado el mito igualitarista por la clase ascendente contra los parientes mayores, así Arana lo retomará como una defensa de los intereses de los pequeños y medianos campesinos, cuya entidad como grupo social se hallaba amenazada por la sociedad burguesa. El aldeano, el baserritarra, el natural de las anteiglesias es el único, el verdadero vizcaíno. El comunitarismo ruralista de Arana se manifiesta en que para él (siguiendo al P. Larramendi), **baserri y baserritarra**¹⁰ son el paradigma de la nobleza vasca e incluso de “lo vasco” en cuanto tal, a diferencia del trabajador asalariado

⁷ B. Anderson en su celebrado: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, D. F., 1993, 29, ha apuntado la idea que el nacionalismo transforma el azar en destino.

⁸ Para una genealogía del imaginario nacionalista ver las excelentes contribuciones de F. Colom: “*E Pluribus Unum: La gestión política de la etnicidad*” en, *Razones de identidad*, Barcelona, 1998, 235-283, así como: “El nacionalismo y la quimera de la homogeneidad” en *El espejo, el mosaico y el crisol*, (F. Colom, Editor), Barcelona, 2001, 11.33.

⁹ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, 1989, Vol. 2, 327. Al respecto ver también el interesante ensayo de Hugo Zemelman: *Necesidad de conciencia*, Barcelona, 2002.

¹⁰ Ver esta idea en A. Elorza, “El mito rural sabiniano” en *Un pueblo elegido*, opus cit, 198.

industrial moderno descrito por Max Weber como “especialista sin espíritu y hedonista sin corazón”, como “mercancía” por Marx o como “hombre-masa” por Ernst Jünger. Los usos tradicionales del endogrupo (*folkways*), recogiendo un viejo término acuñado por el sociólogo norteamericano W. G. Sumner¹¹ a comienzos de siglo, son socialmente aceptados como el modo bueno y correcto de entenderse con las cosas y los semejantes. Se los presupone porque han sido confirmados hasta el momento, y, como son aprobados socialmente, no les exige explicación ni justificación. Estos usos tradicionales representan la herencia social que se transmite a los niños que nacen y crecen dentro del grupo; el extraño que se acerca al grupo y desea ser aceptado por él tiene que aprender, al igual que el niño, no sólo la estructura y significación de los elementos a interpretar, sino también el esquema de interpretación que rige en el endogrupo y es aceptado por este sin discusión.

El primer nacionalismo vasco de finales del siglo XIX logra construir como problema social relevante en la esfera pública las distinciones directrices de “**nosotros-ellos**” y de “**adentro-afuera**” frente a la distinción directriz “arriba-abajo” que ya había producido el movimiento obrero. La atadura primordial sobre la que se estructura la idea que la sociedad **tiene que tener** sobre sí misma es *Jaungoikoa* (Dios celeste, Señor de Arriba), afirmándolo explícitamente: “Si en las montañas de Euskeria, antes morada de la libertad, hoy despojo del extranjero, ha resonado al fin en estos tiempos de esclavitud el grito de independencia, **sólo por Dios ha resonado**”¹². Arana construye un nivel de trascendencia en tres planos que se recoge en el acrónimo GETEJ (recogido en nota a sus “Apuntes Intimos”): *Gu Euzkadirentzat ta Euzkadi Jaungoikoarentzat* (**Nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios**)¹³. El imaginario social religioso católico (*Jaungoikoa*) sirve de elemento simbólico de legitimación, en última instancia, para configurar una comunidad imaginada política (*Euzkadi*, el pueblo elegido) a su servicio, en la cual están integrados los miembros (los euzkos). A juicio de Arana existe una fuerza en muchos casos inmaterial –podemos decir “imaginal”¹⁴– que funda lo sociopolítico, le sirve de certidumbre y de legitimación a lo largo de las historias humanas. Esto producirá una sacralización de la política que se observa en la vinculación incuestionable entre religión y política (*Jaungoikoa eta Lagizarrak*). Sabino es enemigo de toda diferenciación funcional de tareas, poderes, estilos de vida y formas de pensar. Su remedio radica en un **reencantamiento simbólico unificador** basado en ataduras primordiales como la raza, la tradición y la lengua. Estos son los patrones de significado que configuran la “cultura vasca” en libertad. La modalidad de identidad que emerge de este planteamiento está fundada en instancias “más allá” de la voluntad humana, es decir, en Dios y en la “naturaleza”. Es un tipo de identidad colectiva prerreflexiva cuya plausibilidad se sitúa “fuera” del horizonte de la acción y decisión humanas.

Para Arana la raza es la primera y la más importante característica nacional, si se pierde la raza se pierde la patria. El importantísimo papel de la unidad y pureza de la sangre era

¹¹ W. G. Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*, Boston, (1902), 1940.

¹² Sabino Arana, *La patria de los Vascos* (Edición de A. Elorza), Donostia, 1995, 168.

¹³ Sabino Arana, opus cit, 20. Antonio Elorza apunta cómo recientemente otro gran especialista de la historia del nacionalismo, Javier Corcuera, ha descubierto el significado del acrónimo: “**Gustija Errijarentzako ta Errija Jaungoikoarentzako**” (Todo para la patria y la patria para Dios).

¹⁴ Sobre esta idea se puede consultar el trabajo de M. Maffesoli, “La fuerza”imaginal” de lo político” en *La política y su doble*, México D. F. , 1992, 2-12.

“uno de los fundamentos políticos” imprescindibles en la recuperación de Euskeria, por cuanto la “diversidad de las razas determina la diversidad de caracteres, de hábitos y de costumbres”. En la reflexión racial-integrista de Arana está presente el siguiente enmarcamiento interpretativo: el “**adentro-natural-auténtico**” y el “**afuera-extraño-inauténtico**”¹⁵ configuran la construcción social de límites socio-espaciales que operan como categorías de normalidad/patología moral. La raza para Arana es una cierta aptitud religioso-moral definida sobre todo **negativamente** en relación con los defectos de la raza española. La decadencia histórica del pueblo vasco, manifiesta a su juicio en la degradación social, cultural y étnica, tiene su explicación en la mezcla racial, en la pérdida de pureza de sangre, debido al contagio con el pueblo español. Recordemos su expresión de que “si no hubiese **maketos** no habría huelgas”. El “maketo” que todo lo invade es el enemigo del pueblo vasco, independientemente de su clase social, pues todos “nos aborrecen a muerte y no han de parar hasta extinguir nuestra raza”. “Es nuestro dominador y nuestro parásito nacional..”. “El *maketo*, ¡he ahí nuestro enemigo!”¹⁶

Arana realiza una “**proyección de la sombra**”, usando los términos del mitólogo judío-alemán Erich Neumann, en torno al “maketo”, proyecta las causas de la crisis de identidad en un colectivo que forma parte de la propia sociedad, presentándolo como una “sombra peligrosa”, como el “hermano oscuro”, este es el “maketo”. Esta “sombra” contradice los hábitos de la propia sociedad, no es aceptada como una contradicción inherente a la propia estructura social (la existencia de obreros nativos e inmigrantes) y es proyectada hacia fuera y experimentada como extraña a la propia estructura. Tal “sombra” es considerada como la negatividad de “lo externo-extraño” y no como lo que realmente es, la negatividad de “lo interno-propio”¹⁷. Hemos pasado del “**hermano**” que caracterizaba a la relación con el otro dentro de la comunidad tribal al “**extranjero**” que funge como enemigo característico de la relación con el otro dentro de la comunidad nacional¹⁸.

2. El *gudari* y el “terrorista-nihilista” en la mitología ethno-teísta

“El maestro dice que morir por **la Fe** es una cosa gloriosa, y papá dice que morir por **Irlanda** es una cosa gloriosa, y yo me pregunto si hay en el mundo alguien que quiere que vivamos” *Frank McCourt*

Lo que el nacionalismo radical vasco posterior a Arana, sobre todo a partir de 1960, sacralizará como “**pueblo de la nación**”, como quintaesencia de la identidad colectiva vasca, como algo construido, pero hipostasiado, permanece para Arana ligado a un horizonte de sentido supramundano. Los epígonos del aranismo proceden a secularizar el núcleo del imaginario social central que legitimaba el mito nacionalista con su correspondiente historia o narrativa. En el lugar de *Jaungoikoa* aparecerá *Euskadi*, o *Euskalherria*, es decir, el pueblo de la nación vasca será el *macro-sujeto* al cual

¹⁵ Ver al respecto: M. Douglas, “External Boundaries”, “Internal Lines” en *Purity and Danger*, Londres, 1966, 114; ver asimismo: E. Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Frankfurt, 1990, 41ss.

¹⁶ Sabino Arana, opus cit, 155-6.

¹⁷ Ver E. Neumann, opus cit, 38ss.

¹⁸ Sobre este respecto se pueden consultar los extraordinarios trabajos de B. Nelson, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago, 1949 y de Z. Baumann, *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991.

quedarán referidas todas las ataduras primordiales que estaban anteriormente vinculadas a Dios. En su obra *Nostalgia del Absoluto*, George Steiner recurre a las expresiones: “credo sustitutivo” y “teología sustituta” para referirse a “sistemas de creencia y de razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero, cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos”¹⁹. Pero veamos con más calma cuáles son los hitos fundamentales de esta mutación semántica.

El sociólogo Émile Durkheim en su estudio: *Las formas elementales de la vida religiosa* de 1912 propuso una interesante interpretación del totemismo. “El tótem (decía) es ante todo un **símbolo**, una expresión material de alguna otra cosa, ¿pero de qué?. Del análisis al que hemos dedicado atención se desprende que tal símbolo expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes: por un lado, constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o **Dios** totémico, Pero, por otro lado, constituye el símbolo de esa sociedad determinada llamada **clan**. Es su bandera, es el signo por medio del cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que llevan sobre sí todos aquellos que forman parte del clan en base a cualquier título, hombre, animal y cosas. Así pues, si es a la vez el símbolo de **Dios** y de la **sociedad**, ¿no será porque el Dios y la sociedad no son más que uno?...El Dios del clan no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem”²⁰. Eso que Durkheim observa en el simbolismo de las primeras sociedades humanas lo podemos trasladar al nacimiento de la realidad nacional, al calor de la revolución francesa, por ejemplo, a la definición de la nación como forma de identidad colectiva moderna que realiza el abate Sieyes en su celebrado *Qu'est ce que le Tiers Etat?* de 1789, y nos daremos cuenta que se ha producido una **transferencia de numinosidad** de “lo absolutamente otro” (Dios, Jaungoikoa) al “otro generalizado” (el pueblo de una nación, al clan en los términos de Durkheim), se ha sustituido la presencia de seres sobrenaturales por una sacralización del constructo social del “pueblo de una nación”, éste comparece como el **nuevo dios** secularizado de nuestro tiempo, como nuevo objeto de culto, que generará sus propios altares sacrificiales, como muy bien han apuntado R. N. Bellah²¹, E. Gellner²² y J. R. Llobera²³. El *leitmotiv* del abate Sieyes era situar a la nación como entidad moral preexistente a todo fenómeno social y a toda institución social. “La nación es antes que todo. Es el origen de todo. Y siempre será legal, es la ley misma... La imagen de la *Patrie* es la única a la que es permisible tributarle culto”²⁴.

Según Durkheim lo que adora la sociedad en el culto religioso es su propia imagen hipostasiada. Lo que define al fenómeno religioso no es el contenido sino la forma, por tanto, lo que es relevante no es tanto la presencia o ausencia de seres sobrenaturales sino el **potencial religador** de determinados símbolos para todos los miembros del grupo. Del imaginario social de la revolución francesa emerge una nueva fe cuyo objeto de culto es la nación. Esta comparece como “nuevo dios” secularizado. El movimiento

¹⁹ G. Steiner, *Nostalgia del Absoluto*, Madrid, 2001, 16 y 19, citado en el libro de I. Sáez de la Fuente, *El movimiento de liberación nacional vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, 2002, nota 8, página 62.

²⁰ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 194.

²¹ R. N. Bellah, “Civil Religion in America” en *Beyond Belief*. Nueva York, 1970, 175ss.

²² E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, 1988, 20.

²³ J. R. Llobera, *The God of Modernity*, Londres, 1995, 187, 206, 221.

²⁴ E. Sieyes, *Qu'est ce que le Tiers Etat*, Ginebra, 1970.

nacionalista radical vasco de mediados de la década de 1960 redefine el mensaje al pasar a convertirse en una **religión sustitutiva**²⁵ en donde el “pueblo” funge como entidad sacral, sujeto nacional orgánico, supraindividual e intergeneracional y en donde la comunidad religiosa se ha convertido en comunidad nacionalista de creyentes que veneran al nuevo ídolo de la tribu –el pueblo de la nación, Euskadi- y escuchan la voz de su autoproclamado portavoz e intérprete: ETA. La religión política inaugurada por Sabino Arana hace cien años ha dejado en el camino algunos de sus elementos primordiales como Dios y la raza, pero no es menos religión política porque ha substituido a Dios y la raza vasca por Euskadi y por el euskera como nuevas promordialidades.

ETA adoptará este planteamiento y lo hará realmente visible a través de las siglas que sirven para identificar al grupo nombrándolo: *Euskadi ta Askatasuna*: Pueblo Vasco y Libertad, *Jaungoikoa* ha sido substituido por *Euskadi* -marcando una diferencia con el discurso de Arana-, un pueblo todavía sometido al yugo de la invasión -manteniendo esta semejanza con el discurso de Arana-. Cualquier medio será bueno con tal de acabar con el yugo de la colonización. El discurso de ETA es **fundacionalista y fundamentalista**. Hace *tabula rasa* de toda interpretación previa y se convierte en el nuevo profeta y guardián de una nueva identidad vasca renacida, reinventada, nuevamente. El problema no es que lo haga, esto hoy día resulta evidente, el problema radica en que lo hace monopolizando la representación de la identidad vasca por el recurso al terror y la violencia; es decir, ETA hace suya esa moderna antimodernidad que procede también de la Revolución Francesa y que se manifiesta en su vertiente **jacobina, totalista, participatoria y totalitaria**²⁶. Esta racionalización política limitada que considera al “pueblo de la nación” como el portador indiscutible de la soberanía nacional subyuga las contingencias derivadas de una democracia deliberativa y la pluralidad de los actores potenciales a las demandas de un guión escrito por un sujeto político hipostasiado que actúa en nombre de un *Ethnos*, de una Muumbi, la nacionalista, pero que pretende representar a todas las otras Muumbis. El problema central radica en que el nuevo imaginario social central, el “pueblo de una nación”, existe más allá de toda duda, aspecto este difícilmente justificable, cuando lo que caracteriza a la modernidad es precisamente el haber institucionalizado la “duda”, la posibilidad de falsación argumentativa como pretensión de validez y en definitiva como *modus operandi* específicamente moderno. Todos sabemos que el sustantivo pueblo se puede adjetivar de muchas maneras y para conseguir muchos fines, no todos ellos generalizables. Así se manifiestan las adjetivaciones étnicas o territoriales o lingüísticas que al representar valores sólidos incuestionables conformarán etnomanías, topomanías y linguomanías.

La exorcización de la violencia es el acto fundacional universal de constitución de la sociedad como lo han puesto de manifiesto Hobbes, Kant y más recientemente el antropólogo René Girard. ETA, de forma ininterrumpida, trata de construir sociedad violentamente. La violencia constituye el acta de su nacimiento y su exclusivo y permanente mecanismo de autoafirmación. “ETA no es una organización política que practica la violencia sino un grupo armado que racionaliza políticamente sus acciones

²⁵ Tomo el término del excelente trabajo de I. Sáez de la Fuente: *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de substitución*, Bilbao, 2002.

²⁶ Al respecto ver el clásico e imprescindible trabajo de Jacob Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Nueva York, 1960 y el no menos imprescindible de S. N. Eisenstadt: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Londres, 1999.

violentas”²⁷. ETA define esta violencia²⁸, autoadjudicada en régimen de monopolio frente al monopolio de la violencia ejercido por Estado, como “una violencia pegajosa, demoledora, crónica, rentable, que nos haga cotizables”, “no puede haber terror revolucionario sin una preparación escénica de tragedia, sin romanticismo de la muerte. El poder se toma por fascinación... sólo la invocación y el hecho inminente de una gran tragedia colectiva es capaz de suscitar tal fascinación”, “Euskadi se halla en estado de guerra contra España y Francia”. ETA adopta la violencia no sólo por razones de eficacia política sino también por su eficacia mágica, por su **eficacia icono-política**. Georg Simmel en su trabajo sobre la lucha²⁹ conflictiva retrata esta situación con gran acierto: “Los grupos, y especialmente las minorías, que viven en conflicto... a menudo rechazan las aproximaciones o la tolerancia procedentes del otro bando. La naturaleza cerrada de su posición, sin la cual no pueden seguir luchando, se haría borrosa... En el seno de ciertos grupos puede que incluso sea una muestra de sabiduría política encargarse de que haya algunos enemigos con el fin de que la unidad de los miembros sea efectiva y para que el grupo siga siendo consciente de que esta unidad es su interés vital”.

El “pueblo de una nación” se apoyará, fundamentalmente, en un atributo primordial, la lengua. Después de Auschwitz y la espantosa *Shoah* no es posible ya adjetivar al pueblo de una nación a través de la raza sin herir la conciencia de cualquiera en su sano juicio³⁰. Así lo pone de manifiesto Federico Krutwig en su obra *Vasconia* de 1962, situando al euskara como el atributo que llena de contenido a la pretendida autoimagen colectiva vasca, en cuyos presupuestos se apoyarán los porqués y los para qué de la acción de ETA. “El euskera era la fuerza motriz que impulsa al euskaldún a conservar el sentimiento de hermandad que lo liga a las comunas... El euskera era el símbolo de la autonomía y fraternidad libertaria... El castellano suponía el régimen del explotador”³¹. Como ha apuntado recientemente Mikel Azurmendi, en ésta variedad de “Nacional Social-vasquismo” se ha presentado al euskera como aquél atributo que hace a uno/a vasco/a, por tanto, “sin euskara no hay pueblo vasco”³². Krutwig va a proporcionar al nacionalismo radical una afinidad electiva forzada entre la liberación nacional y la liberación social de clase en donde el pueblo vasco aparece readjetivado como **pueblo trabajador vasco**, otro macrosujeto colectivo que se proyecta como portador salvífico de emancipación social y nacional, nueva tropa de elegidos para catalizar el agonismo revolucionario violento. *Argala*, dirigente de ETA en esa época y con estudios de sociología realizados en la Universidad de Deusto, hará suya esta propuesta de Krutwig, *Vasconia* se convierte en el catecismo político del soldado-creyente de ETA.

Pero, lo que de ninguna manera debemos olvidar es que en la formación de la identidad de una sociedad lo importante no es la masa de individuos que la componen, ni el territorio que ocupan, ni la lengua (en este caso, el euskera) que hablan o la religión que

²⁷ J. Aranzadi, *El escudo de Arquiloco*, Madrid, 2001, Vol. 1, 523.

²⁸ Estos fragmentos se encuentran en diversos *Zutik* de los años sesenta y en el folleto: “La insurrección en Euskadi”. De todo ello encontramos extensa documentación en el trabajo de G. Jáuregui: *Ideología y estrategia política de ETA*, Madrid, 1981.

²⁹ G. Simmel, “La lucha” en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, 1977, Vol. 1, 265-355. Ver también el importante trabajo del simmeliano L. Coser: *The Functions of Social Conflict*, Nueva York, 1956.

³⁰ Ver A. Elorza en la Introducción a *Sabino Arana. La Patria de los vascos*, 15ss.

³¹ F. Sarrailh de Ihartza, (Seudónimo de Federico Krutwig), *La Nueva vasconia*, San Sebastian, 1979, 40-41.

³² M. Azurmendi, *La herida patriótica*, Madrid, 1998, 117.

profesan o la sangre que recorre sus venas y arterias, sino más bien, la **idea, hoy sólo esbozable en común, sin exclusiones, que la sociedad tiene sobre sí misma**³³, la **autoimagen colectiva**³⁴, en los términos de Norbert Elias. Toda identidad nacional puede sobrevivir a alteraciones substanciales en el lenguaje, la religión, el estatus económico o cualquier otra manifestación tangible de su cultura³⁵.

El nacionalismo postarriano, es decir, ETA y el MLNV, dos caras de un mismo fenómeno, ha sustituido el tipo social característico de los usos tradicionales del endogrupo del primer nacionalismo, el **baserritarra**, por unos nuevos tipos representados en el **gudari** (el guerrero vasco) y el **terrorista-nihilista**. Mientras el baserritarra se limitaba a imitar y reproducir un modo de vida que había recibido, el gudari está galvanizado por una actitud “frente a”, recordemos la famosa palabra con la que ETA se presenta en sociedad: “**zutik**” (En Pie). Aunque cronológicamente nace durante la guerra civil de 1936, es ETA quien va a desarrollar ésta variedad de militante-creyente-soldado. No debemos pasar por alto que ETA nace a comienzos de la década de los sesenta, época en la que la libertad está cercenada en todos los ámbitos debido a la dictadura franquista. El **gudari** representa un modelo de actuación basado en la confrontación física. Para él son importantes palabras como “**indar**” (fuerza), “**ekintza**” (lucha), “**ez**” (no)³⁶, que denotan el choque de culturas adversarias, o politeísmo beligerante. Su universo de discurso se caracteriza por la ausencia de la ambivalencia, es decir, de la posibilidad de afirmación y negación; las bases culturales se reducen a una: la negación mutua de los contendientes en la *ekintza* militar. En su universo de discurso se ha procedido a una suspensión teleológica de las convicciones éticas que determinan la diferencia entre lo justo y lo injusto (no matarás) en aras de un bien superior, es decir, de aquello que aparece como lo bueno, lo deseable, a su juicio. El modelo aquí es Abraham, en quien encontramos el ejemplo más impresionante de nuestra propia tradición cultural tal como nos lo narra el Génesis: “Y Dios puso a prueba a Abraham y le dijo, coge a Isaac, tu único hijo, a quien más amas, llévalo al país de Moriah, y ofréceme ahí, en la montaña, su sacrificio” (Génesis, 22, 1-2). Abraham no llega a consumir el mandato divino porque el mismo Yavé detiene su mano asesina justo cuando iba a asestar la puñalada mortal a su hijo (“sangre de su sangre”). J. Zulaika y W. Douglass³⁷, apoyándose en la exégesis veterotestamentaria de Kierkegaard, apuntan que Abraham no se rigió por el baremo crítico de la razón sino que no sintió la necesidad de ir más allá de la fe, algo que para nosotros nunca puede ser aceptable. Abraham no es un héroe trágico sino algo bastante diferente: “**o bien un asesino o un creyente**”³⁸. Y en medio de esta paradoja es donde se sitúa la ortopraxis del gudari, agente provocador, terrorista. Aunque el moderno terrorista, magníficamente radiografiado por primera vez por Joseph Conrad en *The Secret Agent*³⁹, haya substituido el “reino de Dios” por el “pueblo de la nación” y le haya transferido a éste una buena parte de la numinosidad de aquél, su modelo de acción social sigue siendo un

³³ E. Durheim, opus cit, 394.

³⁴ N. Elias, *Studien über die Deutschen*, Frankfurt, 1992, 214.

³⁵ W. Connor ha efectuado una importante labor de aclaración semántica del nacionalismo en su extraordinario trabajo: *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton, Nueva Jersey, 1994.

³⁶ Ver sobre la semántica y el uso de estos términos en la sociedad vasca: J. Zulaika, *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, 1990.

³⁷ Ver sobre ésta interpretación del sacrificio de Isaac el excelente texto de J. Zulaika y W. Douglass, *Terror and tabu. The Fables, Fables and faces of Terrorism*, Londres, 1996, Cap. 5, 123ss.

³⁸ S. Kierkegaard, *Temor y temblor. Diario de un seductor*. Madrid, 1975, 95ss.

³⁹ J. Conrad, *The Secret Agent*, Nueva York, 1983.

“**juego profundo**”⁴⁰, un juego sagrado en el que se dramatiza ritualmente el sentido de la vida y de la muerte propia y de los demás. En éste juego se juega con la “experiencia límite”, con la muerte, con la posibilidad de la absoluta imposibilidad. Su acción se sitúa en lo que Michael Walzer⁴¹ llama “compromiso cultural profundo” (matarás en el nombre de...) frente al más “débil procedimiento ético” (no matarás en nombre de nada ni de nadie). Ahí radica su grandeza y al mismo tiempo su tragedia.

En la objetivación de este “juego profundo” tiene especial relevancia el despliegue pautado de un calendario litúrgico en donde “un pueblo en lucha” dramatiza y muestra sus “heridas” en lo que Pierre Nora ha llamado los “*lugares de la memoria*”⁴², que en nuestro caso se manifiestan en los homenajes a los así llamados mártires, en los funerales por los caídos, en los presos, en definitiva, en el despliegue de una peculiar **comunidad de símbolos, recuerdos, amores y odios**, todo aderezado en el seno de un *collage* totalizador y totalitario.

Este núcleo no racional de la nación ha sido alcanzado y desencadenado a través de símbolos nacionales, de la poesía nacional, de la música y también del uso de metáforas familiares donde aparece la “**llamada**”⁴³ de los “fantasmas”, de los “ídolos de la tribu”, cuyas voces, representando a seres míticos de la propia memoria colectiva, pretenden evitar la amnesia de la propia historia. Así sucede con *Cathleen ni Houlihan*, el trabajo más nacionalista y más propagandista escrito por William Butler Yeats en 1902. A juicio de Conor Cruise O’Brien⁴⁴, ésta es la poesía más impresionante de propaganda nacionalista que jamás se haya escrito. Cathleen ni Houlihan es un ser mítico, el más conocido de un elenco de nombres femeninos usados para personificar en la poesía gaélica a Irlanda. Cathleen adopta la forma de “Una Pobre Vieja”, que visita el hogar de una próspera familia de granjeros católicos, los Gillane, que se preparan para el matrimonio de su joven hijo Michael. La Vieja está ahí para cancelar el matrimonio y reemplazarlo con un sacrificio sangriento dentro de una revolución nacionalista. Así se expresa la Vieja: “Algunas veces mis pies están cansados y mis manos quietas, pero no hay tranquilidad en mi corazón. Cuando la gente me ve tranquila, piensa que he envejecido y que toda emoción se ha evaporado de mí (una referencia a la desaparición aparente del nacionalismo revolucionario en Irlanda a comienzos del siglo XX). Pero si el problema radica en mí debo hablar a mis amigos (a los nacionalistas revolucionarios)”...”Si alguien quisiera ayudarme, debiera ayudarme **a mí** (a Irlanda), debiera dármele **todo** (incluida la propia vida)”. En la obra, las conclusiones finales de

⁴⁰ Zulaika y Douglass adoptan este concepto de Cl. Geertz para ejemplificar el tipo de acción social del agente provocador.

⁴¹ M. Walzer adopta otro concepto de Cl Geertz, el de “descripción densa”, que le sirve para determinar las concepciones “fuerte” y “débil” de la moralidad. Véase: M. Walzer, *Thin and Thick. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Indiana, 1994.

⁴² Reinhart Koselleck (“Kriegedenkmale in Identitätsstiftungen der Überlebenden” en (O. Marquard, K. Stierle, Editores), *Poetik und Hermeneutik: Identität*, Vol. VIII, Múnich, 1979, 255-277) en el caso alemán y Begoña Aretxaga (*Los funerales en el nacionalismo radical vasco*, Donostia, 1988) refiriéndose al caso vasco, han puesto de manifiesto como los lugares de la memoria crean el poso de recuerdos que configuran las distintas estrategias de “nacionalización”.

⁴³ Evidentemente no estamos hablando de la “llamada-vocación” que como una metafísica del heroísmo humano dirigida por una voluntad faústica y orientada a la acción intramundana le lleva al burgués-puritano, a finales del siglo XVII en Europa occidental, a crear lo que se ha venido en llamar primera modernidad. Así lo expresan Max Weber a comienzos del siglo XX y Charles Taylor más recientemente.

⁴⁴ Las referencias a *Cathleen ni Houlihan* de W. B. Yeats las tomo de C. Cruise O’Brien, *Ancestral Voices. Religion and Nationalism in Ireland*, Dublin, 1994, 61ss.

Cathleen exponen las condiciones de su servicio y cómo el servicio puede ser recompensado. Esto se pone de manifiesto cuando ella abandona la casa de los Gillane entonando la siguiente canción:

“Ellos serán recordados siempre,
Ellos vivirán siempre,
Ellos hablarán siempre,
La gente los oirá siempre”⁴⁵

La Pobre Vieja, *Cathlen ni Houlihan*, no sólo expresa, a través de una **metáfora**, a la nación irlandesa herida sino que además funge como **sacramento**, como la llamada al ritual, al sacrificio que suture la herida en el nombre de la patria. Yeats, por supuesto, no inventa a Cathleen ni Houlihan; ella ha estado ahí, siglos y siglos, en poemas e historias. Yeats la trae a la vida- a un tipo de muerte en vida- a través de su escenificación teatral. El espíritu de Cathleen ni Houlihan reaparecerá unos años después en los escritos y sobre todo en la praxis política de una de las personalidades más carismáticas y extraordinarias del siglo XX, el alma del levantamiento irlandés de 1916, Patrick Pearse⁴⁶. Según él, el pueblo, que será señor en Irlanda cuando ésta sea libre, englobará a aquellos que hayan obedecido las voces convocantes de ciertos fantasmas privilegiados: los fantasmas de los muertos que nos han legado una confianza, una fe, a los vivos... fantasmas de la nación. Pearse reinterpreta el sacrificio de Cristo, dentro de un contexto nacional. El sacrificio redimirá a la nación como Cristo redimió al mundo. Pero, para ésta nueva misión sacrificial será preciso disponer de un Mesías colectivo, que no puede ser sino el pueblo. En el nacionalismo postarcanista vasco no faltarán tampoco los “soldados-mártires” que encarnen éste nuevo papel en la convicción de que ante Dios o ante la nación nunca serán héroes anónimos, como acertadamente ha puesto de manifiesto el análisis de Jon Juaristi en *El Bucle Melancólico*⁴⁷. Dentro de este destino fatídico elegido no viene mal recordar que la muerte adquiere sentido en y por la vida, como con gran elocuencia lo pone de manifiesto el premio Pulitzer de literatura Frank McCourt, refiriéndose al caso irlandés: “El maestro dice que morir por **la Fe** es una cosa gloriosa, y papá dice que morir por **Irlanda** es una cosa gloriosa, y yo me pregunto si hay en el mundo alguien que quiere que vivamos”⁴⁸. Pues si, hay alguien que quiso que vivamos y lo ejemplificó magistralmente, el antihéroe griego Arquíloco y su defensa inequívoca de la vida frente a los ardores heroico-patrióticos de Pericles: “Algún Tracio se ufana con mi escudo, arma excelente que abandoné mal de mi grado junto a un matorral. **Pero salvé mi vida**: ¿qué me importa aquel escudo?. Váyase enhoramala: ya me procuraré otro que no sea peor”⁴⁹. A pesar de los cantos de las sirenas con sus voces ancestrales, el héroe-gudari puede devenir antiéroe y exorcizar el *fatum* que le acecha.

Volviendo al relato veterotestamentario, el supremo acto de fe ciega de Abraham (o de los autoproclamados Mesías individuales posteriores que comparecen en el nacionalismo revolucionario) tiene su contraparte en la pérdida de fe de Isaac. La

⁴⁵ C. C. O'Brien, opus cit, 66ss.

⁴⁶ Sobre el nacionalismo místico de Patrick Pearse ver asimismo C. C. O'Brien, opus cit., 96ss.

⁴⁷ J. Juaristi, opus cit, 1997.

⁴⁸ F. McCourt, *Las cenizas de Angela*, Madrid, 1997, 120.

⁴⁹ Arquíloco, fragmento 12 de “Elegías y fragmentos dactílicos” en *Líricos griegos*, Vol. 1, Madrid, 1990, citado en J. Aranzadi, *El escudo de Arquíloco*, opus cit, 1.

idolatría del padre abre los ojos del hijo, la paradoja abre el discurso de la moralidad del asesinato, aprendemos que la rendición a los valores sólidos incuestionables, bien sea en clave religiosa o en clave profana, conduce a la barbarie última de repudiar a la humanidad. Es enormemente arriesgado mantener o escudarse en la premisa de que “Dios o el pueblo están de nuestro lado”. Isaac se libera de la teleología e imaginería de su padre y el nacimiento de una nueva cultura es posible. En su impresionante novela, *Sacrifice of Isaac*, Neil Gordon ha aplicado la parábola de Isaac al ejército israelí. Un hijo reflexiona sobre su padre, Yossef Benami, un profesor y general que es un héroe nacional israelí, y cuyo otro hijo, Danni, ha desertado del ejército durante la invasión del Líbano en 1982. En medio de una discusión familiar, la esposa de Benami le replica: “Yossi, ach, cómo puedes ser tan imbécil?...Tu propio hijo te ha dejado, y tu piensas que se trata de una historia sobre los judíos. Tu hijo se ha ido, Tu hijo se ha ido. ¿Dónde está el jodido simbolismo?”⁵⁰. Más tarde en la novela el “tu hijo se ha ido” se convierte en “tú has matado a tu hijo”. Al final Benami, para quien “no esperar morir por otra cosa que no sea Israel es impensable”, ha sacrificado a su padre, a su mujer y a sus hijos, no a los ángeles enviados por Dios, como aparece en el Isaac de Caravaggio, “sino mucho peor: a una idea, a un país, a un país de soldados”. Como en el Isaac de Kierkegaard, el Danni de Gordon se da cuenta que su padre se ha convertido en un verdugo, y los árabes no se sienten como el enemigo, ellos se sienten como él mismo. Quizás está pensando en lo mismo Amos Oz cuando afirma: “dentro de la sociedad israelí, los territorios (ocupados) sólo son el lado oscuro de nosotros mismos (es decir, de la sociedad israelí)”⁵¹. No es Dios el que pone a prueba a Abraham sino éste el que pone a prueba a Dios.

A partir de 1975, muerte del dictador y, sobre todo, a partir de 1978, promulgación de la Constitución como Carta Magna, existen dos poderosas razones para renunciar a la violencia política, no para renunciar a la construcción nacional vasca, como nación posible, aunque nunca como nación inevitable. En la geografía espiritual de los lugares de la memoria que configuran la iconografía de mártires del nacionalismo radical, antes mencionada, ocupa un lugar destacado, sin duda alguna, la figura de Txabi Etxebarrieta, militante de ETA muerto en un enfrentamiento armado con la Guardia Civil el 7 de junio de 1968, después de que él mismo abatiese horas antes a un guardia civil de tráfico en un control policial de carreteras. Etxebarrieta representa al nacionalista romántico radical que empuña las armas frente a un régimen político de excepción, como los gudaris vascos empuñaron las armas contra las tropas franquistas durante la guerra in-civil, más allá de que la consabida hagiografía nacionalista lo haya investido como mártir. Pero, dirijamos ahora nuestra vista a ese otro icono del gran **panteón vasco** de inocentes que han derramado su sangre, Miguel Angel Blanco, concejal del Partido Popular en Ermua asesinado por ETA después de haber sido secuestrado y percibiremos una importante metamorfosis que nos lleva a través de un juego de espejos del gudari, del héroe militar, al “**terrorista-nihilista**”, la nueva figura, el nuevo tipo social que va a caracterizar la praxis de ETA en los últimos veinte años. Ha tardado veinte años en hacerse plenamente visible tal metamorfosis pero, finalmente, hela ahí.

El activista actual de ETA no es Etxebarrieta, ni Pertur, ni Txikia, ni Yoyes, sino alguien que se asemeja enormemente al protagonista de *El Agente Secreto*, novela donde Joseph Conrad radiografía la auténtica provocación terrorista moderna y que se

⁵⁰ N. Gordon, *Sacrifice of Isaac*, Nueva York, 1997, 60.

⁵¹ A. Oz, *La tercera condición*, Barcelona, 1994, 44.

expresa así: “La locura considerada aisladamente es verdaderamente aterradorante en la medida en que no puedes aplacarla por medio de amenazas, persuasión o sobornos. Además, yo soy un hombre civilizado. Nunca soñaría dirigirte a organizar una mera carnicería, incluso si esperase los mejores resultados de ella. Pero, no esperaría de una carnicería el resultado que deseo. El asesinato siempre está con nosotros. Es casi una institución. La demostración debe ser contra el aprendizaje de la ciencia. Pero no cualquier ciencia sirve. El ataque debe tener todo el sinsentido sorprendente de una blasfemia gratuita. Ya que las bombas son tus medios de expresión, sería realmente significativo si alguien pudiese arrojar una bomba en la matemática pura. Pero eso es imposible... ¿Qué te parece hacerlo sobre la astronomía?... Nada sería mejor. Tal atrocidad combina la mayor atención posible dirigida a la humanidad con el despliegue más alarmante de imbecilidad feroz. Yo desafío el ingenio de los periodistas para persuadir a su público de que algún miembro del proletariado puede tener un agravio personal contra la astronomía. El hambre difícilmente podría servir para tal propósito. ¿Verdad?. Y existen asimismo otras ventajas. Todo el mundo civilizado ha oído hablar de Greenwich... La voladura del primer meridiano está llamada a producir un alarido de horror”⁵². El hiperactivista actual del nacionalismo radical es un “terrorista-nihilista” consumado que no se somete a un trabajo doctrinario, ni es esclavo de una filosofía o de una concepción del mundo, después de la caída del muro de Berlín, **simplemente juega, actúa**. Para él el mundo es un juego de suma cero, la nada no es ahora la negación del Bien –justicia, bienestar, libertad, desarrollo- que postula la democracia liberal como secularización política del Bien en sentido religioso sino la negación del mal que se manifiesta como la contingencia itinerante de enemigos múltiples, aleatorios, arbitrarios y cambiantes. Su juego ya no es el “juego profundo” del gudari sino simplemente el juego por el juego. **Cuando la violencia se rutiniza, el “soldado-creyente” se convierte en “terrorista-nihilista”** porque el combustible que movía a aquél, la metáfora de la sangre derramada por Dios o por la patria, se sustituye por la nihilina, por la dinamita del espíritu. El “terrorista-nihilista” actual ha elegido la intensidad, la eternidad inmediata. En ese brutalmente radical, y por primera vez accesible a cualquiera “mato luego soy”, se hace presente una gran verdad injusta: “muero sin llegar a ser, como consecuencia de tu ser matando”. Como afirma A. Glucksmann, “nueva o vieja idea, la idea no es la que dirige el baile, sino el baile el que hace danzar las ideas, ya dance un campesino iletrado, un noble letrado, un monje-soldado o un libertino”⁵³.

Esta variedad de nacionalismo exige lealtad a valores sólidos incuestionables, a voces ancestrales aporreadas, es decir, exige creyentes, sin caer en la cuenta que en las sociedades modernas diferenciadas lo único que podemos exigir es **lealtad a procedimientos que garanticen la inclusión social de todos/as**, es decir, ni la sociedad ni el Estado pueden aceptar como canónico ningún fin en sí mismo, sino que deben velar por el reconocimiento de todas las culturas, especialmente las de aquellos grupos que están en desventaja. ¿Lo está hoy Euskadi?. Habiéndose declarado la tregua de ETA y habiéndola roto la propia ETA unilateralmente, creo que la respuesta podía ser, paradójicamente, muy semejante a la que daba Sabino Arana hace un siglo: tienen la palabra todos/as los/as vascos/as, pues de su conducta depende su porvenir.

⁵² J. Conrad, *The Secret Agent*, Londres, 1983, 43-44. Sobre el trasfondo nietzscheano del terrorismo actual “como dinamita del espíritu, quizás, una nihilina descubierta recientemente” ver el interesante trabajo de Navid Kermani: “A Dynamite of the Spirit” *Times Literary Supplement*, March, 29, nº 5165, 2002, 13-15.

⁵³ A. Glucksmann, *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, 2002, 145.

3. El “hereje-ciudadano” y la mitología politeísta

¿Hacia donde cabalga el señor? No lo sé -respondí-. Sólo quiero irme de aquí, Solamente irme de aquí. Partir siempre, salir de aquí, Sólo así puedo alcanzar mi meta. ¿Conoce, pues, su meta?- preguntó él. Si –contesté yo-. Lo he dicho ya. *Salir de aquí, ésa es mi meta.* Franz Kafka

“Entre los diversos tipos de culto que prevalecían en el mundo romano, todos ellos eran considerados igualmente verdaderos por el pueblo, igualmente falsos por los filósofos e igualmente útiles por los políticos. Así, a través de la tolerancia, se obtenía no sólo la indulgencia mutua sino también la concordia religiosa”. *Edward Gibbon*

“Vivir, dejar vivir, ayudar a vivir y convivir”. *Javier Osés Flamarique (Obispo de Huesca)*

Este último motto que tomo de una hermosa proclama cultural del ya fallecido obispo de Huesca, Javier Osés Flamarique, y que ha sido recientemente tematizado por el mitólogo navarro-aragonés Andrés Ortiz-Osés⁵⁴, me sirve para adentrarme en lo dramático que resulta expresar la identidad multicultural⁵⁵ de Euskalherria. Qué pena que cuando proclamamos: “nosotros, los vascos”, sin tener un enemigo externo, ni Francia ni España lo son, tengamos que constatar que es una identidad que procede de la *fisión interna*, más que de la *fusión* en torno a algo. La evocación de un enemigo externo, o la invención de un tal enemigo, tanto en el aranismo como en el postaranismo, a través de la profecía que se autocumple, ha creado una realidad de consecuencias inintencionadas para **todos** en Euskalherria, que **todos** debemos ayudar a transformar creando un mínimo común denominador: **poder convivir aquí y ahora**. Para algunos la novedad, gran novedad, por cierto, será vivir (los elegidos como víctimas del terror), para otros será dejar vivir y ayudar a vivir (los verdugos que matan) y sin ninguna duda, para **todos** la novedad será convivir.

Cada sociedad produce su propia forma de violencia y la nuestra no es una excepción. El moderno conflicto vasco no es una expresión de la lucha de clases que se enfrentan entre sí en pos de oportunidades vitales desiguales, tampoco es expresión de la colonización, de la invasión, de la conquista, de un colectivo por otro, como pretende el nacionalismo vasco radical. Más bien, la “herida vasca” es el producto del **choque irreconciliable entre irreductibles constelaciones de valor**, entre culturas políticas adversarias⁵⁶, representadas *grosso modo* en tres ideas-fuerza⁵⁷ con sus correspondientes portadores de acción colectiva: el no-nacionalismo vasco, el nacionalismo vasco moderado y el nacionalismo vasco radical (tres tercios como lo ha apuntado de forma acertada el sociólogo Emilio Lamo de Espinosa). Este choque entre culturas políticas adversarias, no es una novedad: ya era una realidad a finales del siglo pasado cuando

⁵⁴ A. Ortiz-Osés, *De lo divino, lo humano y lo vasco*, Donostia, 1998.

⁵⁵ Ver al respecto la interesante formulación de la afinidad existente entre multiculturalismo y democracia en un texto reciente de N. Glazer: *We All Are Multiculturalists Now*, Cambridge, Mass, 1997.

⁵⁶ Ver el concepto de “guerra cultural” en J. D. Hunter: *Culture Wars*, Nueva York, 1994, que tiene su origen en 1976, cuando D. Bell publica sus “Contradicciones culturales del capitalismo”.

⁵⁷ Tres ideas-fuerza que el decurso de los acontecimientos en Euskalherria parece haber reducido a dos: la gran “cultura cívica” antiviolenta y los portadores de la “gran negación” violenta.

Sabino Arana reinterpretaba los Fueros. Parafraseando el concepto de “lucha entre los dioses”⁵⁸ de Max Weber. Podemos decir que los viejos dioses antiguos reanudan su eterna lucha agónica en la forma de **valores sólidos incuestionables** (frente a los “**valores tenues**”, en los términos de M. Walzer).

No existe **una** cultura vasca, no existe una homogeneidad cultural, una conciencia colectiva unitaria que englobe uniformemente a todos los vascos en torno a la noción de sociedad ideal, sino que coexisten **muchas** culturas vascas, aproximadamente dos millones y medio, tantas como vascos y vascas habitan en la Comunidad Autónoma, sin contar a los vascos y vascas de la diáspora, es decir, la visión de los vascos sobre lo vasco es enormemente plural. La lucha **moderna** entre culturas adversarias se funda en la evidencia social del carácter **socialmente contingente** de las cosmovisiones. Todas ellas son el producto de una **construcción** social y, por tanto, son objeto de una **deconstrucción**, de crítica, de genealogía. *Strictu sensu*, ningún valor ha sido donado por Dios o la naturaleza al hombre o a un grupo de hombres que habitan hoy éste territorio, ayer aquél otro y mañana quien sabe cuál. Fueron hombres, más concretamente, una tribu de pastores nómadas entre los ríos Tigris y Eufrates hace 5000 años, quienes elevaron al cielo una significación social imaginaria, llamada JHWH, que ha funcionado como imaginario central en occidente, al menos durante los últimos 2000 años. Y, también, son hombres quienes construyen la “tradicón vasca” a finales del Siglo XIX y durante el siglo XX, haciendo genealogía de otras genealogías precedentes, es decir, substituyendo un imaginario central, **Dios**, por otro imaginario central resacralizado, la **nación**. **Esta nación hoy no es un panteón monoteísta donde se venera a un Dios o a un sustituto suyo secularizado como la nación o el pueblo de la nación y se sacrifica a los enemigos en su nombre**—como ocurría en las pirámides de sacrificio de los aztecas— **sino un panteón politeísta ante el que la condición de “hereje-ciudadano” deviene normal**⁵⁹. No hay *archetexto* o *archeprincipio* en el ámbito social. Construimos, imaginamos, inventamos, y, hoy más que nunca, sobre las construcciones de otros que a su vez construyeron sobre las de sus predecesores. Como afirma Nathan Glazer, “**todos somos hoy multiculturalistas**” por el hecho de vivir en sociedades multi-culturales, pero, quizás, hemos olvidado, entre tantos olvidos, que **debemos ser demócratas**, como condición de posibilidad de nuestra identidad anterior. El imperativo **herético** politeísta de la multiculturalidad sólo puede sustentarse en el imperativo **categorico** del reconocimiento mutuo.

Si para Max Weber, la pluralidad de cosmovisiones es la nota más significativa del tiempo social moderno, P. L. Berger comparte este diagnóstico weberiano en su obra *The Sacred Canopy* (1967)⁶⁰, y apostilla en una obra posterior, *The Heretical Imperative*⁶¹ que la situación moderna se caracteriza por una “expansión de las opciones disponibles”, es decir, no sólo han aumentado los ámbitos institucionales independientes, sino que han aumentado igualmente las “oportunidades vitales” de

⁵⁸ M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, 1967, 215-217.

⁵⁹ Ver el concepto de “usos de la diversidad” en Cl Geertz, *Available Light*, Princeton, NJ, 2000.

⁶⁰ Traducida al español como *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1971, 184, 194

⁶¹ P. L. Berger, *The Heretical Imperative*, Nueva York, 1980. Esta obra ha sido injustamente olvidada sin caer en la cuenta de que ofrece sugestivos y acertados análisis sobre las estructuras de conciencia de la modernidad.

acceso, o las posibilidades de "inclusión" de toda la población⁶². La conciencia moderna significa un momento de lo social-histórico, no su cumbre o su culminación, o su final, como algunos observadores apocalípticos –desde Comte hasta Fukuyama- han apuntado. La modernidad conlleva como distintivo específico un movimiento que va "**del destino dado al destino elegido**"⁶³. En toda sociedad humana existe una conexión entre la red de instituciones y el repertorio de identidades. En una sociedad tradicional esta conexión es mucho más cercana que en la sociedad moderna. Las instituciones y las identidades tradicionales son consideradas tan objetivas como hechos de la naturaleza. La sociedad y el individuo son experimentados como un destino, así lo pone de manifiesto la noción griega de destino: "*moira*"⁶⁴.

La característica fundamental del pensamiento griego –sobre todo en la tragedia de Esquilo, Sófocles y en las filosofías de Platón y Aristóteles- es el paso de un destino externo al hombre a una concepción de la vida determinable internamente. Aunque no puede negarse que, en gran parte, somos seres necesitados, confusos, incontrolados, enraizados en la tierra e indefensos bajo la lluvia, hay en nosotros algo puro y puramente activo, que podemos llamar "divino, inmortal, inteligible, unitario, indisoluble e invariable". Parece que este elemento racional, el *Logos*⁶⁵, podría gobernar y guiar el resto de nuestra persona, salvándonos así de vivir a merced de la fortuna, del accidente, de la coincidencia, de la contingencia (*Láchesis*). La Razón ocupa el lugar de Zeus como éste había ocupado el de la *Moirá*⁶⁶. Esta esperanza espléndida, frágil y equívoca ha sido una de las preocupaciones centrales del pensamiento griego en torno al bien humano⁶⁷. Lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente **le sucede**, en oposición a lo que **hace**. "En general, eliminar la fortuna de la vida equivaldría a poner esa vida, o al menos sus aspectos más importantes, **bajo el dominio del agente**, suprimiendo la dependencia de lo exterior"⁶⁸. La responsabilidad así radicaría en aquél que elige, Dios queda exonerado de culpa⁶⁹. El fatalismo se transforma en humanismo racionalista e idealista.

⁶² No digo "derechos de inclusión", porque el acceso "de todos a todo" es una tendencia sociológica generalizada, pero no un hecho constatable en cada individuo. Así, en las sociedades occidentales los derechos políticos ciudadanos están garantizados para todos, pero el Estado de Derecho moderno no puede garantizar de igual manera la inclusión de toda la población activa dentro del rol de trabajador. Asimismo, existen muchas colectividades en África, China y el Sureste asiático que no han accedido todavía a los derechos políticos ciudadanos. Por ejemplo, un neoyorkino, un madrileño o un frankfurtiano pueden elegir pasar sus vacaciones en Asia, mientras que un vecino suyo de clase obrera sólo puede elegir pasar sus vacaciones viajando a la costa mediterránea o bien visitar el interior de la península ibérica. Todas estas son opciones posicionales, pero en cuanto opciones caracterizan específicamente a la modernidad.

⁶³ P. L. Berger, opus cit, 10

⁶⁴ W. Greene, *Moirá: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Nueva York, 1963

⁶⁵ Ver los fragmentos de Heráclito contenidos en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1981, Vol. 1, Fragmentos: 639-647, pp: 352-355. El concepto de *Logos* se interpreta como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser, fundamento, proposición (Ver asimismo la crítica de Heidegger en *Sein und Zeit*, Tubinga, 1986, 32ss).

⁶⁶ F. M. Cornford, *De la religión a la filosofía*, Barcelona, 1984, 52.

⁶⁷ M. Nussbaum, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Madrid, 1995, 30ss.

⁶⁸ M. Nussbaum, opus cit, 1995, 31.

⁶⁹ Ver W. Ch. Greene, *Moirá...*, 1963, 9.

La sociedad moderna, continuadora de ésta posición, abre el horizonte de nuevas posibilidades, rompiendo con el mundo de la necesidad. Así se puede elegir entre el divorcio o la continuación del matrimonio, se puede elegir entre el embarazo, la anticoncepción o el aborto, y se puede extender la posibilidad de elección a gran parte de contextos vitales en las sociedades modernas. Según Georg Simmel: "La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida (moderna) empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, satisfacciones en actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y las relaciones"⁷⁰, y Berger se hará eco de esta posición cuando afirma que: "El hombre moderno se confronta no sólo con múltiples opciones sobre posibles cursos de **acción**, sino también con múltiples opciones sobre posibles formas de **pensar** el mundo"⁷¹. Cada individuo puede **elegir** entre un elenco de automóviles, entre diferentes estilos de vida sexuales, entre preferencias religiosas particulares, etc. La modernidad no sólo tiene un elenco plural de instituciones⁷², producto del proceso de diferenciación funcional, sino un elenco de estructuras de plausibilidad o pretensiones de validez, asimismo, plural⁷³. El cambio del destino a la elección está representado en el arquetipo prometeico⁷⁴ descrito por Esquilo y Goethe, ya que el titán-semidios griego "roba el fuego a los dioses", para entregárselo a los hombres. Pero, de ésta acción heroica que busca el calor⁷⁵, la luz, el Logos, el "bienestar" humano, se derivan unas consecuencias perversas para Prometeo que es encadenado a una roca por orden del Dios central del Olimpo, Zeus, debido al favor dispensado por aquél a los hombres, y para estos también, ya que su actitud heroica, subjetiva (en los términos de A. Gehlen) les hace depender de sí mismos, una nueva dependencia, y de un medio, el fuego, factor de des-encadenamiento, de dominio y control de la naturaleza.

La modernidad se caracteriza por ésta "**ambivalencia**"⁷⁶ arquetípica que oscila entre la gran liberación y la angustia, entre el escape del mito y el retorno a él, entre la emancipación y la alienación e incluso el terror. La palabra "herejía" tiene su raíz en el verbo griego "**hairein**" que significa "elegir". Para el hombre premoderno, la herejía es una posibilidad, más bien remota; "**para el hombre moderno, la herejía deviene típicamente una necesidad... La modernidad crea una nueva situación en la que**

⁷⁰ G. Simmel, *Filosofía del Dinero*, Madrid, 1977, 612.

⁷¹ P. L. Berger, opus cit, 15

⁷² Como ha descrito Max Weber con la disolución de la comunidad doméstica, con el desarrollo de la economía de empresa (*Economía y Sociedad*, México, 1978, 306s) y también Emile Durkheim con la división social de trabajo (*La división social del trabajo*, Madrid, 1982, 131-157).

⁷³ G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Bari, 1981, 50, 53

⁷⁴ H. Blumenberg en *Work on Myth*, Cambridge, Mass, 1985 ha analizado con gran acierto el mito de Prometeo en Esquilo, Goethe, Gidé y Kafka.

⁷⁵ Ver Heraclito, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1982, Vol.1, 330-1; ver asimismo M. Heidegger, "Logos" en *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986 (16), 32-34; "Logos" en *Ensayos y Conferencias*, Barcelona, 1994, 179-199

⁷⁶ Z. Baumann, *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991

elegir deviene un imperativo"⁷⁷. La modernidad, en este sentido, significa una universalización de la herejía, de la capacidad de elegir, y así, del destino, ya que la elección es un "**nuevo destino**", puesto que en sus consecuencias se manifiesta como contingente. Podemos condensar lo dicho afirmando que: **elegir representa el destino inescapable de nuestro tiempo**, por tanto, el "hereje-ciudadano" es ese tipo social que debe abandonar su fase de latencia en la sociedad vasca y hacerse manifiesto en todo orden de vida. Gibbon, el historiador británico, en su monumental *Historia de Roma*, describía el politeísmo romano como aquella constelación sociosimbólica en la que la **coexistencia de herejes** estaba garantizada institucionalmente, puesto que: para el populacho todos los dioses eran igual de **buenos y verdaderos**, para los sacerdotes del monoteísmo todos eran igual de **falsos** y para los políticos todos eran igual de **útiles**. Entre la democracia liberal y el politeísmo existe una clara afinidad, puesto que aquella es el régimen político que garantiza la existencia de éste, mientras que todo régimen autoritario, del signo que sea, presupone un unitarismo uniformizador.

Cuando alguien aprieta el gatillo contra un objetivo (juez, *ertzaina*, militar, policía, profesor, periodista, trabajador, ama de casa, etc.) no hay duda sobre quién ejerce el rol de verdugo, sobre a quién se atribuye la **culpa, todos/as** sabemos que **el monopolio del mal tiene un ejecutor único: ETA, aunque ninguno de nosotros logremos tener el monopolio del bien**. Sin embargo, con 43 años, justo los mismos que lleva *Euskadi ta Askatasuna* en el candelero, todavía me asaltan algunas dudas. Muchos, la mayoría, casi todos, dirán, y llevan razón, que entre dejar vivir o matar no hay espacio para la duda, pero, en medio del punto de inflexión marcado por el proceso de movilización colectiva que experimenta la sociedad civil vasca contra la violencia al final del siglo XX, cuando el miedo privatizado se desvanece en el seno de una autoafirmación individual y colectiva antiviolenta, todavía me asalta la duda sobre si este estadio es el ansiado final del túnel, o más bien, el comienzo del fin de la violencia que sólo puede llegar con la **reconciliación**⁷⁸ de todos los vascos. La **luz** al final del túnel sólo se da una vez que el monstruo ha sido exorcizado y sus apoyos han sido socialmente incluidos de *motu propio* en la dialógica del reconocimiento mutuo. La "reconciliación nacional española", que supuso la transición política española jalonada con la Constitución de 1978, se apoyó en una autolimitación racional de todos los actores políticos en liza recurriendo a un cierto "olvido" del pasado como mecanismo de sutura de ciertas heridas nacionales, pues bien, quizás, queda por realizar una "reconciliación nacional vasca", entre vascos y vascas, que bajo un mínimo común denominador político permita convivir en paz a las diversas herejías vascas, que son muchas.

El comienzo del final de todo conflicto violento no puede provenir sino de "**asumir (recíprocamente) el rol del otro**", en los términos de George Herbert Mead⁷⁹, es decir, ponerse en el lugar del otro, en términos religiosos sería padecer lo que padece el otro. Después de la segunda guerra mundial, dos enemigos irredentos, como son las fuerzas del trabajo y las fuerzas del capital, decidieron asumir la perspectiva del otro beneficiándose ambos de tal decisión en lo que se ha venido en llamar la sociedad de suma positiva, no sociedad de suma cero o más bien negativa, como en nuestro caso. Y

⁷⁷ P. L. Berger, opus cit, 25

⁷⁸ Ver el interesante estudio comparativo sobre la cultura de la reconciliación dentro de las grandes civilizaciones en perspectiva comparada: A. Etzioni, D. E. Carney, *Repentance. A Comparative Study*, Oxford, 1997.

⁷⁹ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, 1962, 254.

más recientemente la historia nos ha vuelto a obsequiar con una nueva experiencia similar. En Irlanda del Norte, en una situación con similitudes evidentes aunque no sean casos idénticos, todos y cada uno de los interlocutores válidos, David Trimble, John Hume (galardonados con el premio Nobel), Gerry Adams, Bertie Ahern y Tony Blair, han decidido libremente asumir el rol del otro ante la constatación de la imposibilidad fáctica de imponer el propio *Ethnos*, la propia *Muumbi* sobre los otros. Todos ellos tienen pasados diferentes, como los tenían Sean MacBride, Menahem Beguin, Yasir Arafat o Nelson Mandela, consumados “terroristas” según el “geómetra de todas las perspectivas”⁸⁰, el Estado, a los que más tarde o más temprano se ha reconocido como hombres de Estado y algunos de ellos han sido galardonados con el premio Nobel. Por tanto, todos han decidido **racionalmente autolimitarse** para beneficiarse todos y cada uno de ellos. El beneficio dependerá, evidentemente, del conjunto de posibilidades socialmente disponibles para todos, pero, asimismo, **la autolimitación no será igual para todos**: el que ha ejercido de verdugo sencillamente deberá **reconocer al otro** con todas las consecuencias; dejarle vivir significará dejarle vivir con sus ideas, siempre que estas no impliquen la aniquilación del agente provocador. Esta no es sino la condición de posibilidad de cualquier orden social democrático en una sociedad multicultural o politeísta.

Nunca existirá un consenso real para integrar a unos que signifique la exclusión de los otros. Podremos acelerar o ralentizar el proceso de construcción nacional vasca, pero, nunca de espaldas a una parte o a pesar de ella o contra ella, a menos que queramos transformar el proceso de “*nation building*” en proceso de “*nation destroying*”. La comunidad nacionalista con un concepto de **nación inevitable** deberá tener en cuenta la realidad sociológica de la sociedad vasca con un concepto de **nación posible**⁸¹, no podemos adoptar el criterio de la *pars pro toto*, una parte representando a toda la sociedad. Desde el nacionalismo vasco se atribuye a la violencia el ser la consecuencia de la existencia de un conflicto político todavía irresuelto en Euskadi, pero debiéramos prestar atención a la inversión de las variables, es decir, al hecho de que sea la presencia de la violencia la causa del conflicto político. Quizás hoy más que nunca se hace visible el hecho de que en Euskadi la frontera que crea un abismo insalvable es la cultura de la vida frente a la cultura de la muerte, dejando en una disputa habitual, en un conflicto democrático de interpretaciones, la existencia de luchas por el poder y de diferencias de clase, incluso de diferencias cosmovisionales.

Desde el nacionalismo español, que desde el siglo XIX ha desarrollado una labor de “nacionalización débil”⁸² comparada con las “nacionalizaciones fuertes” y exitosas de

⁸⁰ Tomo la expresión de P. Bourdieu que la retoma a su vez de Leibniz al referirse éste a Dios de ésta manera: *Cosas dichas*, Buenos Aires, 1988, 139.

⁸¹ Ver el trabajo de J. Arregui: *La nación vasca posible*, Barcelona, 2000.

⁸² Para corroborar ésta posición remito al trabajo de J. Alvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, 2001, 568 y ss donde el autor delinea las estrategias de nacionalización “débil” en España comparándolas con los trabajos de Eugen Weber que analiza el caso francés, Georges Mosse que analiza el caso alemán y de Linda Colley que analiza el caso británico. Así afirma que: “cuando en Inglaterra se inventa la orgullosa *Britannia* y en Francia la pura y desafiante *Marianne* –que ya había tenido un precedente pictórico en *La libertad guiando al pueblo* de Delacroix-, los que piensan en España la imaginan con frecuencia como madre plañidera, en un ambiente enlutado..., una madre doliente, que vagaba entre ruinas humeantes y banderas enlutadas, desesperada por la muerte de sus hijos, vejada por aquellos mismos a los que un día dominó. No se trata de algo nuevo en la cultura mediterránea. Era, en definitiva, una trasposición de la tradicional *Mater Dolorosa* del imaginario católico. Para alguien educado en el catolicismo mediterráneo, nada era más fácil de evocar que la madre anegada en lágrimas al pie de la cruz”.

Francia, Inglaterra y Alemania, no se ha ensayado otra estrategia para acabar con la violencia en Euskadi que la solución policial y desde el nacionalismo vasco no se ha visto con claridad que no sólo España es plurinacional o multicultural, sino que Euskadi es, asimismo, plurinacional, pluricultural, mestiza y politeísta. El nacionalismo vasco, mayoritario en la Comunidad Autónoma, preso de una concepción soberanista-terrorista no se ha percatado todavía de que el otro no está en España o en Francia sino en Euskadi, en todos aquellos vascos no-nacionalistas y que con toda legitimidad, y al igual que los vascos nacionalistas, proclaman: nos-otros, los vascos. Estos no son algo externo-extraño sino algo interno-propio de la sociedad vasca, quizás aquello que permite hablar de la existencia de un **nos-otros postmoderno** y no de un **Eth-nosotros premoderno**. Y lo mismo cabría decir, invertidos los roles, al nacionalismo español mayoritario en Navarra: los nacionalistas vascos, minoría en Navarra, también ellos son navarros, frente a todo intento de excluirlos cultural o políticamente.

Hablábamos al comienzo de este trabajo de mitos y lo cierto es que en toda sociedad, mínimamente diferenciada, hay una tensión entre al menos dos mitos directores, en la nuestra hay al menos tres mitos políticos, como hemos afirmado más arriba. Si la sociedad no quiere reconocer esta dualidad, si su "superyo" reprime toda mitologización antagonista, entonces hay crisis o disidencia violenta. Todo autoritarismo nace del exclusivismo y de la opresión -muchas veces con la mejor fe del mundo- que provoca el asentamiento de una sola lógica, y esto sirve para **todos** los presuntos implicados en la resolución del conflicto.

Toda sociedad produce sus representaciones colectivas, es decir, su mundo instituido de significado que incluye todo un conjunto de clasificaciones y representaciones, o si se quiere de "reglas-pautas a seguir", dicho con el último Wittgenstein, que configuran un marco de referencia para todos aquellos y todas aquellas que pertenecen a tal colectivo. En las sociedades tradicionales el propio **cosmos**, la propia imagen del mundo, servía para producir un **nomos**, su propia estructura normativa de orden social, sin embargo, en las sociedades postradicionales, cosmos y nomos están claramente diferenciados, y esto es una garantía de reconocimiento de todas las culturas existentes y de las venideras. La sociedad sólo es posible si los individuos y las cosas que la componen se encuentran repartidos entre diferentes grupos, es decir, clasificados y si esos mismos grupos se encuentran clasificados unos en relación a otros. La sociedad supone, pues, una organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación. **Observamos que sin los "otros" no podemos definirnos a nosotros mismos.** Es decir, el encuentro con el "otro" es un apriori sociocultural inmanente a todo colectivo. Desde las páginas del Deuteronomio veterotestamentario hasta las modernas reflexiones sobre la sociedad multicultural se pone de manifiesto este apriori. En el Deuteronomio se pone de manifiesto que **dentro** de la comunidad hebraica la relación ego-alter es de hermandad tribal, pero no así con **"el exterior"** que son considerados como "otros".

Todas las sociedades han creado y utilizado la distinción axiológica que separa el bien del mal y han asociado el bien a una determinada constelación social de **orden**⁸³, por tanto, de clasificación, y todas las sociedades experimentan, asimismo, más tarde o más temprano una situación de crisis por una lucha cultural (**Kulturkampf**) en torno a la autoimagen colectiva, es decir, en torno al orden instituido, en torno a la clasificación.

⁸³ Ver las interesantes reflexiones al respecto de M. Douglas y A. Widavsky en *Risk and Culture*, Berkeley, California, 1982.

Se produce algo que, siguiendo a Weber y Bourdieu podemos denominar como una **lucha por el monopolio de la representación legítima del mundo sociocultural**. Se produce un cuestionamiento de una visión del mundo por otra visión del mundo, una lucha entre lo instituido y lo instituyente, una lucha entre dos constelaciones de valor inconmensurables que se perciben mutuamente de forma asimétrica. Esta es la tesis del moderno politeísmo sin dioses detectado por Max Weber, o en otras palabras, del antagonismo de valores que recorre la estructura simbólica de las sociedades modernas. Para articular tal antagonismo, las sociedades modernas han desplegado un dispositivo regulativo que permite **creer** a todos/as en algo, pero **creyendo con otros/as** que no creen en eso que yo creo, este dispositivo es el patriotismo de la constitución⁸⁴, conjunto de procedimientos que crean una instancia caracterizada porque no cree en nada y cree en todo, es decir, no adopta ninguna visión del mundo como canónica pero las reconoce a todas como igualmente significativas. Este patriotismo constitucional es un producto histórico y como tal contingente, no es algo dado, “natural”, sino algo producido, y por tanto, objeto de crítica y revisión, sin perder de vista, que cualquier nuevo patriotismo de la constitución que los ciudadanos/as se den a sí mismos/as deberá preservar su carácter vinculante para todos/as con arreglo a la premisa de un orden abierto de inclusión. Como recientemente ha afirmado Xavier Rubert de Ventós, deberíamos poder interpretar la Constitución “como *opera aperta* y no como *stazione termini*: como contenedor más que como tapón, como marco o método más que como diseño acabado”⁸⁵.

Una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que puede cuestionar todo lo que es pre-dado y por la misma razón **libera la creación de nuevos significados**. En tal sociedad todos los individuos son libres para crear los significados que deseen para sus vidas, por tanto, frente a toda posición esencialista, primordialista, que defienda unilateralmente la identidad basada en **lo dado**, presente en nociones como la sangre, la raza, la lengua o la religión, debemos defender el **constructivismo**, la imperdurabilidad de la autoalteración de lo social-histórico, es decir, su constante y perpetua transformación. La realidad no está hecha de fragmentos insulares separados unos de otros, sin ningún tipo de ambivalencia, por límites claramente diferenciados, sino de entidades con contornos vagos y borrosos que a menudo “se vierten” unas en otras. Normalmente se presenta no en blanco y negro, de forma inequívoca, sino con matices grises y con zonas ambiguas así como con esencias intermedias que conectan entidades varias. La labor de segmentación de tales archipiélagos de significado –políticos, económicos, territoriales, religiosos- frecuentemente se apoya en **alguna convención social**, y la mayor parte de los límites son, por tanto, meros **artefactos sociales**. Tales marcos de significación, así como las líneas que los separan, a menudo varían de una sociedad a otra, así como a lo largo de períodos históricos, dentro de una misma sociedad. Por este motivo, la precisa localización –sin hacer mención ya a su existencia- de tales clasificaciones es a menudo **objeto de disputa** dentro de una sociedad dada⁸⁶.

Quizás podríamos finalizar este trabajo aludiendo a la acertada afinidad que establece Richard Rorty entre contingencia y liberalismo con el objeto de apoyar nuestra

⁸⁴ O “pluralismo constitucional” como acierta a proponer Daniel Innerarity en el trabajo: “Pluralismo constitucional”, en J. Beriain y R. Fernández Ubieta, (Editores), *La cuestión vasca*, Barcelona, 1999, 135-148

⁸⁵ X. Rubert de Ventós, *De la identidad a la independencia: la nueva transición*, Barcelona, 1999, 168.

⁸⁶ E. Zerubavel, *The Fine Line*, Chicago, 1992, 62.

propuesta anterior: “concebir el propio lenguaje, la propia existencia, la propia moralidad, y las esperanzas más elevadas que uno/a tiene, como **productos contingentes**, como literalización (como tipificación) de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que le convierte a uno/a en persona apta para ser ciudadano de un estado idealmente liberal... **una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar “verdad” al resultado de los combates (entre hablantes), sea cual fuere ese resultado**”⁸⁷. La cultura no aparece, por tanto, como un puro conjunto de patrones de significado instituidos sino como una contextura espacio-temporal en donde existe una pugna⁸⁸, formalmente democrática, entre actores portadores de interpretaciones alternativas sobre la realidad. Si esto es así la definición de la situación no será algo que precede a tales actores sino el resultado de tal e irrenunciable pugna interpretativa. La sociedad que vota libremente en el presente decide su futuro interpretando su pasado, quizás, debiéramos decir, sus pasados. Cuando los ciudadanos votan se confrontan no sólo comunidades de interpretación sino comunidades de recuerdo, de memoria, que leen, interpretan y viven de diferente forma el pasado. En Euskadi, desgraciadamente, hemos producido otro tipo de comunidad, además de la comunidad de interpretación y de memoria, la comunidad de odio. El consenso real en Euskalherria, desgraciadamente, no está al comienzo, el consenso surge a posteriori, es el producto del dolor. ¿Por qué es así y no al revés?. Buena pregunta a la que Hölderlin en clave poética responde: “Cercano está el Dios (la sociedad justa y buena, el paraíso) y difícil es captarlo. Pero donde hay peligro (sufrimiento) crece lo que nos salva”⁸⁹. La reconciliación, aquí, como en otros lugares y tiempos, tiene un precio inconmensurable, la sangre de los inocentes, de aquellos cuyas voces fueron silenciadas en el nombre de Dios, de la nación, del pueblo, o de un país de soldados o clérigos, siendo conscientes de que tal inocencia nunca podrá ser redimida plenamente, como han afirmado Th. W. Adorno, I. Levinas, P. Levi y E. Wiesel.

La identidad colectiva moderna no puede estar basada sino en el supuesto, empíricamente verificable, de que la moderna conciencia individual surge de la experiencia de pertenecer a distintos órdenes de realidad que se multiplican sin límite: **soy una identidad múltiple, luego existo**: liberal en política, socialdemócrata en economía, conservador en cultura. *Strictu sensu*, en la vida práctica, por tanto, todos somos co-nacionalistas, puesto que comulgamos en el seno de varias comunidades imaginadas, aunque lo hagamos inconscientemente. La democracia es aquella condición de posibilidad que permite el reconocimiento de tal politeísmo cultural. Entre éste y aquella existe una afinidad, mientras que todo régimen autoritario, del signo que sea, presupone un unitarismo uniformizador.

⁸⁷ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1991, 71.

⁸⁸ En las obras tanto de Weber, como de sociólogos contemporáneos nuestros como Bourdieu o Bauman, comparece una visión de la cultura similar a la aquí expresada.

⁸⁹ F. Hölderlin, *Poesía completa*, “Patmos”, Barcelona, 1995, 395.