



# GRAND PLACE

PENSAMIENTO Y CULTURA  
PENTSAMENDUA ETA KULTURA

Diversidad  
Dibertsitatea



# GRAND PLACE

PENSAMIENTO Y CULTURA  
PENTSAMENDUA ETA KULTURA

**6 zk.**

2016 abendua



MARIO  
ONAINDIA  
FUNDAZIOA

Eusko Jaurlaritzako Hezkuntza eta Kultura Sailaren laguntza izan du aldizkari honek  
VITAL KUTXAren laguntza du aldizkari honek.

Grand Place

Mario Onaindia Fundazioaren aldizkaria / Revista de la Fundación Mario Onaindia

Zuzendaria/Director:

Felipe Juaristi

Erredakzio Kontseilua / Consejo de Redacción:

Luisa Etxenike, Iván Igartua, Belen Altuna, Fernando Golvano, Jon Sudupe, Jakes Agirrezabal,  
Gaizka Fernández Soldevilla, Eduardo García

Harremanetarako e-maila / e-mail de contacto

felipejuaristigaldos@gmail.com

Azala / Portada:

Josean Legorburu

Barneko irudiak / Ilustraciones:

Iñigo Ormazabal

Mario Onaindia Fundazioaren

Helbidea / Dirección

Zuberoa kalea, 24

20800 Zarautz

© Artikulugileek, testuena / De los textos, los colaboradores

© Iñigo Ormazabal irudiena

ISSN: 2386 - 429X

Legezko Gordailua: SS - 992/2014

Harpidetza / Suscripción

info@marioonaindiafundazioa.org

Maketazio eta inprenta lanak / Maquetación e impresión

Itxaropena, S.A.

Araba kalea, 45. 20800 Zarautz

itxaropena@itxaropena.net

# GRAND PLACE

PENSAMIENTO Y CULTURA  
PENTSAMENDUA ETA KULTURA



# SUMARIO / AURKIBIDEA

EDITORIAL / EDITORIALA .....	7
NORTE / IPARRA	
El fenómeno migratorio en el discurso soberanista vasco <i>ANDREA RUIZ BALZOLA</i> .....	11
Federalismo: Unión de la diversidad <i>CARME VALLS LLOBET</i> .....	23
La frontera de la identidad. El nacionalismo vasco radical y la figura del "otro" <i>RAÚL LÓPEZ ROMO / GAIZKA FERNÁNDEZ SOLDEVILLA</i> .....	37
Reflexiones en torno a la diversidad <i>JOSEBA ARREGI</i> .....	53
Cacereño de Guerra Garrido .....	63
Guipuzcoa, años 60 <i>JOSÉ LUIS LÓPEZ DE LACALLE</i> .....	65
Cacereño <i>MARIO ONAINDIA</i> .....	69
La nueva diversidad religiosa <i>VÍCTOR URRUTIA ABAIGAR / GORKA URRUTIA ASUA</i> .....	71
OESTE / MENDEBALDEA	
Charles Taylor, Quebec eta federalismoa <i>JON SUDUPE</i> .....	83
Luis Castells sobre Juan Pablo Fusi <i>EN LA ENTREGA DEL PREMIO MARIO ONAINDIA</i> .....	97
The future is now. De cómo se instrumentalizó el movimiento musical undergroundvasco en la década de 1980 <i>DAVID MOTA ZURDO</i> .....	103
ESTE / EKIALDEA	
Ángelus del Ángel <i>ANAISABEL ZUBIRI</i> .....	117
Más allá de la ciudad <i>MARTÍN MENA</i> .....	121
Clase de historia / Historiari buruzko klasea <i>FELIPE JUARISTI</i> .....	127

## SUR / HEGOA

### Euskal sinboloak

*FELIPE JUARISTI* ..... 133

### La voluntad (y el talento) del historiador

*F. JAVIER MERINO* ..... 137

### “¡Qué asco de vasco!” Unas memorias reivindicativas

*BELÉN ALTUNA* ..... 141

### Contar las verdades incómodas

*JAVIER MARRODÁN CIORDIA* ..... 147

## LOPE AGIRRE

*JESÚS EGIGUREN* ..... 153

## ENTREVISTA A JOSÉ ÁLVAREZ JUNCO

*ANTONIO RIVERA* ..... 167

COLABORADORES / PARTE HARTU DUTE ..... 179

# EDITORIAL / EDITORIALA

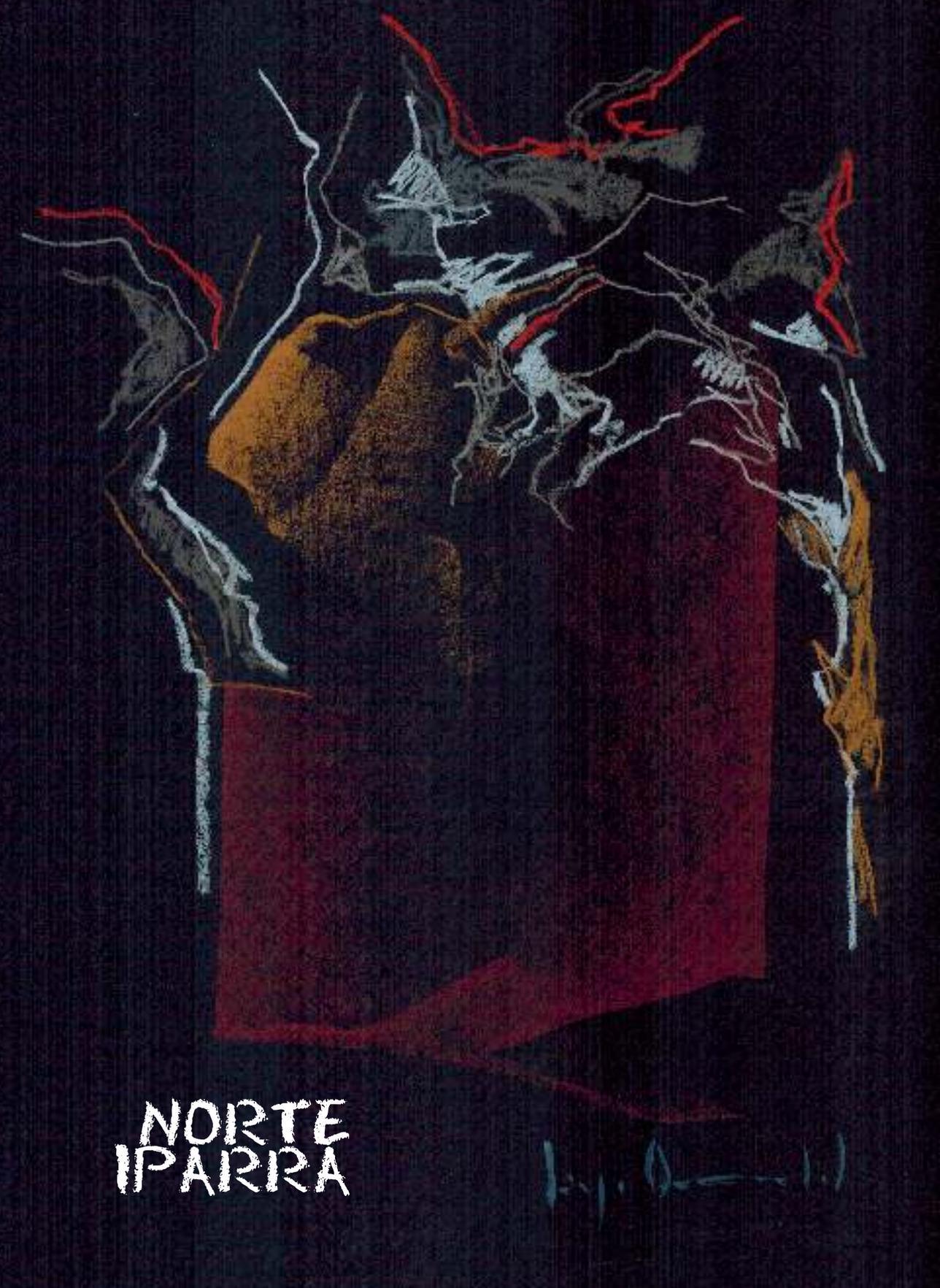
Dibertsitatea adierazteko ere hitz asko ditugu: aniztasun, ugaritasun, oparotasun, joritasun, narotasun, etab. Anitzak gara geure baitan: bihotza eta gainerako pasioak lehia bizian, batzuetan ados jarririk, besteetan, ezin. Anitzak gara kanpotik ere: arrazoimena gainerako gorputz-atalen aurka, batzuetan; elkarturik edo lagun eginik, besteetan. Anitzak gara, gugandik kanpo ere, asko baikara, eta asko izateak askatasuna ekar lezake, askoren artean akordioak egin baitaitezke. Bestela, ezin.

Aniztasuna bera ere anitza da. Askotariko aniztasuna da inguruan duguna. Ez dago bertako eta kanpokoaren arteko istilu edo liskarrik; denok kanpoko baikara, bertako bezain. Ez dago bitasunik. Egon daiteke kontrarioen arteko batasunik, baina ez du betirako irauten. Ez dago *gu* eta *bestearen* arteko borrokarik, *gu* ere besteak baikara, eta besteak *gu* ere baitira, neurri handian. Eta horrela bereiz gaitzake, *gu* horretatik *nia* den aniztasunera iritsiz.

Hay muchas palabras que expresan lo que se quiere dar a entender con la diversidad: pluralidad, heterogeneidad, multiplicidad. Incluso multitud es una palabra afín, si prescindimos de las condiciones peyorativos con las que se ha ido cargando con el paso del tiempo. Ya en nuestro interior somos diversos: el corazón y las demás pasiones en pugna siempre; en profunda concordia, a veces, en lucha eterna, otras. Somos diversos y plurales también en nuestro exterior: la razón contra de las extremidades, que buscan prevalecer o simplemente darse a conocer; o buscando acuerdo. Somos plurales y diversos fuera de nosotros, porque somos muchos, y el deseo de libertad nos empuja a convivir, a desear para los demás lo que para nosotros queremos.

La diversidad es asimismo diversa. La sociedad en la que vivimos (aquí y allá) es una diversidad plural. No hay conflicto entre *fuera* y *dentro*, porque todos tanto somos de fuera como de dentro. Se busca la unidad de los contrarios, aunque se sepa que dicha unidad será efímera. No hay lucha entre *nosotros* y *ellos*, porque nosotros somos ellos, y ellos son nosotros, al menos en cierta medida. Y de esa manera nos diferenciamos, yendo de ese *nosotros* a ese *yo* plural; y viceversa, claro.





NORTE  
IPARRA

*[Handwritten signature]*



# EL FENÓMENO MIGRATORIO EN EL DISCURSO SOBERANISTA VASCO

ANDREA RUIZ BALZOLA

## Introducción

Quizás por la mirada estatocéntrica que ha predominado en los estudios sobre los movimientos migratorios contemporáneos, en pocas ocasiones se han vinculado los procesos de diversidad que, en ocasiones, operan simultáneamente en una parte de un Estado: los procesos migratorios y los procesos de construcción nacional puestos en marcha por las minorías nacionales que gobiernan en esa parte. Aunque, en los últimos años, casos como los de Flandes, Cataluña o Quebec han sido considerados y analizados en esta línea, en el País Vasco sigue siendo una cuestión pendiente.

Las políticas y discursos relativos a la inmigración, especialmente aquellas que hacen referencia a los procesos de integración, son una herramienta clave para establecer la diferencia y construir un sujeto interno frente a un sujeto externo cuya figura ha de ser constantemente señalada y diferenciada. Desde esta óptica, y para desarrollar y construir la percepción que una comunidad nacional tiene de sí misma, la gestión de la inmigración se convierte en uno de los fundamentos que legitima las demandas

de autogobierno<sup>1</sup>. Y es que, tal y como establece Sayad<sup>2</sup>, las políticas de integración son políticas de construcción nacional; una afirmación relevante tanto para los Estados-nación como para las minorías nacionales que aspiran precisamente a contar con un Estado propio.

Desde esta consideración, planteo al lector un análisis de las narrativas que el movimiento soberanista vasco ha llevado a cabo sobre la figura del inmigrante. Al referirme al movimiento soberanista, haré referencia principalmente a la denominada izquierda abertzale y a la expresión violenta de la misma: ETA. Para ello, me baso principalmente en una serie de entrevistas semi estructuradas realizadas a intelectuales y organizaciones vinculadas al mundo soberanista<sup>3</sup>.

Para abordar este objetivo, propongo partir de una mirada compleja que sitúa el ámbito de lo nacional, lo cultural y lo identitario en el marco de procesos históricos y relaciones económicas y políticas concretas. Desde aquí, entiendo que ese Otro, en este caso, el inmigrante *“no está nunca afuera o más allá de nosotros; emerge necesariamente en el discurso cultural, cuando pensamos*

que hablamos más íntimamente y autóctonamente entre nosotros"<sup>4</sup>. Así, se trata de ir más allá de la dicotomía interior/exterior para entender el binomio como mutuamente constitutivo<sup>5</sup>. Por ello, al hablar de cultura e identidad, haré referencia, siguiendo a Appadurai, a una dimensión que se refiere a diferencias, contrastes y comparaciones. Esto permite ir más allá de un concepto esencialista, fijado en el tiempo y en el espacio, para entender el ámbito de lo cultural como "el subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con objeto de articular la diferencia"<sup>6</sup>.

Para enfrentar este análisis parece imprescindible echar la vista atrás e introducir una mirada histórica. Por ello, en primer lugar, expondré las narrativas que acerca del Otro se generaron desde fines del XIX y en el XX, a partir de los movimientos migratorios que se dieron dentro del propio marco estatal. En una segunda parte abordaré los incipientes discursos que en torno a la inmigración actual extra estatal se están generando desde la izquierda abertzale. Finalizaré con una serie de reflexiones que tan sólo pretenden abrir el debate.

## Los procesos migratorios en el País Vasco y la construcción nacional

Durante el último cuarto del siglo XIX y el tercer cuarto (1950-1975) del XX, el País Vasco, en pleno proceso de industrialización, fue escenario de sucesivas llegadas de población de otras zonas de España. Un fenómeno que alteró y transformó a la propia sociedad vasca y que, desde el inicio, se constituyó como un importante elemento en la propia génesis del nacionalismo vasco, en la medida en que éste construyó una

identidad nacional vasca en oposición a los inmigrantes en general y a su condición de origen (España) en particular<sup>7</sup>. La persona de Sabino Arana y la fundación del PNV (Partido Nacionalista Vasco) supusieron, en términos discursivos y simbólicos, una afirmación identitaria que por primera vez en la historia se realizaba sobre la negación del otro. Tal y como señala Castells: "el dilema pasaba del cómo estar al ser, de la manera de estar integrados en España a no ser España"<sup>8</sup>. Este no ser España que venía a definir el nosotros vasco tomaba cuerpo en la figura del inmigrante, a quien desde el discurso aranista se estigmatizó y menospreció con el término "maketo". En el discurso sabiniano era la ascendencia familiar, demostrada a través de los ocho apellidos vascos, la que marcaba el criterio que definía el nosotros vasco.

Durante las décadas de los 50 y los 60, en un contexto marcado por el régimen dictatorial, el desarrollo económico del País Vasco y la mísera situación del mundo rural provocan la segunda oleada de población inmigrante procedente de Castilla, Andalucía, Extremadura, Galicia y Cantabria. El aumento de población fue espectacular y la sociedad vasca se transformó de tal manera que, para 1970, el 40% de la población que vivía en el País Vasco había nacido fuera. En este contexto, el inmigrante siguió provocando el rechazo social y sentimientos xenófobos, y así al término "maketo" se le añadieron otros nuevos como "coreano" o "manchurriano". Sin embargo, las ideas sabinianas centradas en la existencia de una raza vasca eran políticamente inoperativas en una sociedad en la que tal requisito era cumplido en su pureza tan sólo por una minoría.

En 1959 aparecía ETA (Euskadi Eta Askatasuna) en el escenario político y social ¿Qué lugar ocupa la figura del inmigrante, una figura que no podían obviar, en el discurso nacionalista radical? Como ya hemos señalado, las ideas sabinianas resultaban, vista la composición de la sociedad vasca, cada vez más peregrinas. A ello se sumaba un contexto internacional de desacreditación y denuncia de las teorías racistas. Por todo ello, el elemento que se constituyó como clave de la identidad nacional vasca para el nuevo movimiento fue la lengua autóctona: el euskera. Y, en la medida en que se convirtió en elemento central para la definición de un nosotros, marcó la frontera frente a los Otros, unos Otros en los que no sólo se encontraban los inmigrantes sino parte de la población autóctona que era monolingüe castellana. Por tanto, ser considerado vasco desde la izquierda abertzale pasaba, tanto para el inmigrante como para el castellano parlante, por el aprendizaje del euskera. Sin embargo, seguir como criterio exclusivo de distinción el de la lengua llevaba, tal y como había ocurrido con el criterio racial, a considerar como vascos tan solo a una minoría de los habitantes.

De este modo surgió un nuevo criterio de delimitación del nosotros, el criterio político de adscripción étnica: vasco será el nacionalista, y no vasco lo será el no nacionalista. En la V Asamblea de ETA (1966-1967), se acuñó el término de “Pueblo Trabajador Vasco”: aquel proletariado vasco con conciencia nacional de clase. Por tanto ser vasco quedaba ahora definido por un criterio de adscripción política, un criterio que posibilitaba la apertura de ese nosotros a los miles de inmigrantes que se habían asentado en el

País Vasco. Se trataba de la “*identificación compensatoria para lograr la plena aceptación en la comunidad de adopción*”<sup>10</sup>.

Sucedó así que los movimientos de población han sido un elemento fundamental tanto en la aparición del nacionalismo sabiniano como posteriormente en la aparición del nacionalismo vasco radical en el último tercio del siglo XX. En ambos momentos históricos existió un sentimiento agónico de pérdida o de disolución de la comunidad tradicional ante la masiva llegada de personas de fuera. En ambos se generaron un discurso y unos criterios de demarcación del nosotros que, a su vez, fueron cambiando con el tiempo: del primer criterio racial/étnico, a los posteriores criterios lingüístico y político de adscripción étnica. En este sentido, el nacionalismo ha sido y es, siguiendo a Hall<sup>11</sup>, una estructura del discurso y la representación que intenta expulsar simbólicamente al Otro. Pero, ¿qué ocurre a día de hoy con la que podríamos denominar una nueva etapa migratoria –por primera vez no generada en España– en un contexto socio político muy diferente?

## **Los procesos migratorios actuales**

Desde finales de la década de los noventa, la sociedad vasca ha experimentado un nuevo flujo migratorio, caracterizado no tanto por el volumen, si lo comparamos con los que hemos visto anteriormente, sino por la procedencia no española, o internacional si se quiere, de la mayoría de sus protagonistas. A datos del 2016, la migración en el País Vasco representa un 8,6% de la población total y procede principalmente de Marruecos, Colombia y Rumanía<sup>12</sup>.

Hay que señalar que las competencias relativas a la inmigración y la extranjería son áreas de intervención exclusiva del Estado y que, por tanto, la Comunidad Autónoma del País Vasco no tiene competencias en este ámbito<sup>13</sup>. Pero bajo el ambiguo título de “políticas de integración” se insta a los poderes públicos a promover la integración dentro de unos principios. Con este marco legal, en el 2001 el Gobierno Vasco, formado entonces por el PNV, EA (Eusko Alkartasuna) e IU (Izquierda Unida), crea la Dirección de Inmigración, elabora diferentes Planes y nacen organismos como el Ikuspegi (Observatorio Vasco de Inmigración), Heldu (Servicio de atención jurídico-social a personas extranjeras) y Biltzen (Servicio vasco de integración y convivencia intercultural). Asimismo, y como parte estratégica del Plan de Inmigración, ciudadanía y convivencia intercultural 2011-2013, se llevó a cabo, bajo el gobierno socialista, un Pacto Social por la Inmigración en el 2011. Tras las elecciones autonómicas del 2012 y con el retorno del PNV al gobierno, el área de migraciones se encuentra integrada en la Dirección de Política Familiar y Desarrollo Comunitario en el Departamento de Empleo y Políticas Sociales.

Las elecciones municipales y forales del 2011 supusieron la victoria de la coalición BILDU<sup>14</sup> en la Diputación Foral de Gipuzkoa. Dentro del área general de la misma se crea el cargo de director general de inmigración y diversidad. En las elecciones autonómicas del 2012, la cuestión de la inmigración y la diversidad aparecía en el programa electoral de la formación abertzale. Por otra parte, la necesidad de abrir o construir un nuevo paradigma en torno a la inmigración ya había quedado explicitada por parte de

la Diputación cuando explicaba su negativa a sumarse al proceso participativo sobre el Pacto Social. Se consideraba desde BILDU que el fenómeno de la inmigración había de ser tratado teniendo como marco y referente al pueblo vasco<sup>15</sup>. En el 2012 nacía también desde el ámbito gipuzkoano *HamaikaKolare*, una iniciativa ciudadana para impulsar el debate sobre la diversidad de orígenes, partiendo del enriquecimiento que la misma puede suponer para la cultura y la sociedad vasca. En términos generales, tanto la incorporación en el programa de BILDU de la cuestión de la diversidad y la inmigración, como la aparición de *HamaikaKolare* se enmarcan en la necesidad manifestada por la izquierda abertzale de vincular directamente su política nacionalista con la política de inmigración. En su opinión, la gestión de los procesos migratorios en Euskal Herria tendría unas características propias, en tanto que ésta es una nación minoritaria política y culturalmente y por lo tanto:

*“...hay que saber incorporar a las personas que han venido de fuera al proceso de construcción nacional y que identifiquen ese proceso de soberanía como algo positivo y que sea beneficioso para todos”.*

Un punto de partida claro desde la izquierda nacionalista es el rechazo del lugar de nacimiento como criterio de categorización de quién es vasco. En este sentido, se afirma que: “*todos los que vivimos en este pueblo somos ciudadanos vascos independientemente del lugar donde hayamos nacido*”. Asimismo, se realiza una apuesta por la diversidad y por el hecho de que cada

persona pueda mantener su identidad, cultura e idioma, sin que ello pueda suponer obstáculo alguno para ser ciudadano de pleno derecho. Garantizar y fomentar la igualdad en un contexto de igualdad de derechos y oportunidades se convierte en uno de los ejes centrales de su propuesta. En este sentido, el nacionalismo de izquierdas se aleja de elementos primordiales y apuesta por una base territorial. Esta evolución del nacionalismo vasco desde concepciones más primordialistas y esencialistas de la identidad abandonando los etnicismos ha sido subrayada por los entrevistados:

*“...se está estableciendo un tipo de nacionalismo integrador que no tiene nada que ver con aquello que precisamente desde posiciones no nacionalistas se acusa al nacionalismo vasco: lo identitario, limpieza étnica, etc. Absolutamente alejado de esos parámetros”.*

*“Lo que sí se ve es que en el camino para conseguir la soberanía política no debe haber una homogenización cultural (...) Creo que el conjunto del nacionalismo vasco, con matices y diferencias, va en la línea de que ganar la nación implica reconocer la diversidad cultural”.*

Sin embargo, de forma paralela, se subraya la necesidad de establecer mecanismos para cohesionar la diversidad existente y se establece que el euskera será el elemento común para esa cohesión y, en definitiva, para propiciar construcción nacional. La introducción de un elemento primordialista como la lengua para la cohesión, sumado

al hecho de que sea una lengua minoritaria, minorizada, en el País Vasco introducirán, como veremos más adelante, tensiones en la narrativa nacionalista.

Parece que estamos en los primeros momentos de una reflexión teórica, así como de las primeras iniciativas institucionales y sociales en un área que, por el momento, no parecía haber preocupado en exceso al nacionalismo vasco en general y al de izquierdas en particular. Parece que tanto el hecho de que la procedencia de las personas no fuese del ámbito estatal, como el de que las llegadas no fuesen excesivas en términos numéricos, motivó que la nueva inmigración no fuera un eje de especial reflexión para el nacionalismo vasco:

*“La procedencia es muy diversa, no es sólo española y una de las características del nacionalismo ha sido el ir en contra de alguien, en contra del nacionalismo español o de España. Entonces a España se le ve como un enemigo mil veces mayor que a Ecuador o Senegal (...) El nacionalismo vasco entiende que los flujos son obligados y prefiere gente que viene de otros países que sí sabe que está acudiendo a un país extranjero que no una afluencia masiva de gente que piensa que se está moviendo en su país”.*

Y es que, desde esta mirada histórica que conecta los antiguos movimientos migratorios con los actuales, se puede constatar la existencia de dos lógicas, según se tenga como marco de referencia el marco territorial de España o del País Vasco. Así, para

algunos la inmigración de los años 60 tiene la consideración de una inmigración interna que se produce en el marco de un Estado compartido y que con el transcurrir del tiempo hace mucho que dejó de serlo. Para otros, sin embargo, aquella inmigración es, al igual que la de ahora, una inmigración externa que se instala en un ámbito político, territorial y cultural diferente. En este último caso, los dos momentos son comparables, mientras que desde el otro punto de vista, la inmigración actual es incomparable a la que se produjo antaño. Estas dos miradas nos muestran que existe en el País Vasco, tal y como ha señalado Zapata-Barrero<sup>16</sup> para el caso catalán, una “disputa de tradiciones” que resultará clave a la hora de elaborar una vía propia en la gestión de la diversidad y los movimientos migratorios.

Ya he señalado que la necesidad de incorporar a los recién llegados a un proyecto político de construcción nacional trae consigo a la hora de hablar de políticas de gestión de la diversidad la consideración del euskera como elemento central de las mismas. El euskera debe ser, de este modo, para muchos de los entrevistados, el eje vehicular, tanto si se habla de políticas de gestión de la diversidad como si se expresa en términos de políticas de integración:

*“Hoy en día ser vasco hegemónicamente es ser euskaldun. Entonces, para mantener esa posición hegemónica de lo que hoy en día se entiende por ser vasco, el euskera y la integración en los valores de la cultura vasca +el discurso político que ha de ser integrador y otra cosa es que puedas abstraerte del hecho*

*de que la integración no debe ser solamente política, sino que además tiene que ser una integración que suponga que la gente que es ciudadana vasca es una gente que al mismo tiempo comparte los elementos que se entienden como definitorios de lo que hoy en día es ser vasco”*

*“Yo creo que el euskera es posiblemente el mayor instrumento para la integración y para poder mantener la diversidad con un elemento en común (...) el euskera sería uno de los mayores elementos para poder integrar a la gente, que luego cada cual pueda mantener su cultura, su identidad, pero manteniendo algo en común”.*

Se constata entonces una clara vinculación de las políticas de integración con la política lingüística, de manera que la integración se entiende en términos de adquisición y práctica del euskera. Y en este sentido, aunque aún no estén articuladas, las propuestas de la izquierda abertzale se acercan y miran al modelo catalán o al modelo de Quebec. En el caso catalán, Zapata-Barrero ha expuesto cómo una política propia que vincule el autogobierno con la migración ha de jugar en dos niveles: el de las competencias y el de la identidad. Y en esta última dimensión, la de la identidad, el desarrollo de políticas lingüísticas es clave en la medida en que es la lengua el principal elemento en torno al cual se construye la identidad propia. En el caso de Quebec autores como Kymlicka<sup>17</sup> han subrayado también la importancia fundamental de contar con una lengua común en la vida pública. La población inmigrante,

establecen, aprenderá la lengua de la minoría nacional, en la medida en que vean que es la lengua mayoritaria de los sectores públicos y si les proporciona posibilidades de movilidad social.

Es desde este último punto de vista, el de la movilidad social, que se argumenta la necesidad de que el euskera sea la lengua vehicular o eje de las políticas de integración. En la medida en que el euskera es necesario para acceder laboralmente al sector público, muchas personas que vienen de fuera se encontrarían en una situación de desventaja respecto a una parte de la población autóctona. Pero digo “una parte” de la población, porque, a diferencia de otros contextos de minorías nacionales, la diversidad sociolingüística del País Vasco es muy amplia y vuelve aún más complejo el panorama. Baste reflexionar sobre la circunstancia obvia de que la lengua común de los vascos es el castellano, no el euskera. Desde hace 30 años se viene desarrollando en el País Vasco una política lingüística que, arrancando del derecho de la minoría euskaldun tradicional a mantener su peculiaridad lingüística, ha extendido la (re) euskaldunización en lugares donde el euskera se había dejado de hablar o a lugares donde nunca se ha hablado.

El panorama en la actualidad es complejo: el modelo de escolarización íntegro en euskera es cada vez mayoritario entre la población autóctona y el modelo en castellano está en claro retroceso. Sin embargo, entre la población de origen extranjero se elige mayoritariamente el modelo en castellano, aunque los modelos B y D tienen porcentajes de elección importantes, en torno al 30%<sup>18</sup>. De cara al futuro, la percepción de algunos

de los entrevistados es que si bien las primeras generaciones no aprenderán euskera, sus descendientes lo irán haciendo paulatinamente al igual que en su momento lo hicieron muchos de los hijos de la inmigración de la década de los 50 y 60.

Cuestión diferente es la del uso social del euskera en los espacios de trabajo, ocio y en el hogar. Como con acierto me preguntó una persona de origen extranjero a la salida de un acto académico: “¿por qué tengo que aprender euskera si tú, que eres de aquí, no lo hablas?”. Y creo que esta pregunta abre una cuestión previa fundamental: la convivencia que erosiona el euskera no es la que podamos tener con personas venidas de fuera en estos últimos años, sino la que tenemos entre los propios vascos.

*“Es el problema que tiene el nacionalismo vasco. Es un problema no resuelto y que, por tanto, cuando tienes que decirle a la gente que viene de fuera que aprenda euskera, pues te encuentras con esa contradicción. Pero esa contradicción es antigua y con esa vives”.*

Sin embargo, la utilización real del euskera en los espacios de ocio y en el hogar no parece que tiene la misma relevancia para el discurso nacionalista que su aprendizaje o su reconocimiento como elemento de identidad, de construcción de comunidad y al mismo tiempo de marcador de quienes pertenecen o no a dicha comunidad. El euskera aparecería así en su “forma más epidérmica y cosmética”<sup>19</sup>:

*“Si tú preguntas en Bilbao a mucha gente que no habla euskera, va a*

*entender que para definirse como vasco hay que saber euskera. Es un instrumento para construir comunidad política. Luego, en algunos espacios no es un elemento funcionalmente necesario. Pero que no sea funcionalmente necesaria para la vida cotidiana no significa que no sea necesaria para la construcción de la comunidad política (...) el resultado de este discurso hegemónico es que la gente matricula a sus hijos en el modelo D (...) porque saben que para llegar a ser vascos de primera hay que saber euskera”.*

Pero, aun dicho lo anterior, si parece existir y sobre todo en relación a la población procedente de Latinoamérica, una preocupación en el sentido de que se pueda producir un importante retroceso en los avances conseguidos por las políticas lingüísticas y paralelamente una castellanización del espacio público. Así lo manifiestan algunos de los entrevistados:

*“El elemento de conflicto que puede surgir con la población latinoamericana es que, por un lado, es su único bagaje lingüístico y, por otro lado, están trabajando en espacios de comunicación, de atención a las personas (...) en zonas vascófonas, muchos trabajos son de atención al público, bares y hostelería, ha habido una bajada en el uso del euskera evidente”*

En definitiva, y con matices, el euskera ha de ser para la izquierda abertzale la lengua

común y el eje vehiculador de las políticas de gestión de la diversidad. Lo que supone que el euskera, además de esa hegemonía simbólica en la definición de qué es lo vasco, tiene una función demarcativa fundamental. Y es interesante que, vista la diversidad lingüística del País Vasco, el énfasis absoluto de la izquierda abertzale en el euskera en la definición de lo vasco para el recién llegado, muestra a modo de espejo a quienes, a pesar de nacer, vivir y residir en el mismo lugar, no forman parte de ese ser vasco: los vascos monolingües castellanos. Y es que tal y como ha señalado Albite en el escenario vasco: *“nos encontramos no con una construcción social bipolar (“nosotros-los otros”), sino transitiva (“nosotros-vosotros-los otros”)*<sup>20</sup>. Esto es, según el autor, el núcleo central de la diferencialidad vasca.

## **Reflexiones o puntos para el debate**

Las personas que en la actualidad vienen de fuera, de países muy lejanos, no parecen constituir mayor problema para el nacionalismo de izquierdas. Así, los discursos son aperturistas, muy respetuosos con la diversidad cultural e identitaria, y giran alrededor de la convivencia y de la igualdad de derechos y oportunidades. Pero siempre, en un marco de elaboración propio, es decir, siempre que esté en manos de Euskal Herria la capacidad de integración y de cohesión en torno a un proyecto nacional común que garantice la continuidad de su existencia. Y, en esta pervivencia de Euskal Herria como nación, el factor lingüístico se constituye en el elemento fundamental que permite la continuidad de la misma. Y en este sentido, para la izquierda nacionalista la política de integración y/o gestión de la diversidad em-

pieza a ser concebida, definida y defendida como política lingüística.

Para el nacionalismo de izquierdas hablar de inmigración/diversidad en el País Vasco implica dos cuestiones: por una parte, un marco de derechos e iguales oportunidades. Por otra, como naciones minoritarias o minorizadas, la inmigración ha de suponer también un lenguaje de identidad que, en el caso vasco, implicará la necesidad de vincular inmigración y proceso de normalización lingüística. La propuesta a priori parece generosa, de cara a las personas que llegan en la actualidad a la sociedad vasca y, en este sentido, hay que mencionar que en los estudios que se han llevado a cabo sobre la percepción de la sociedad vasca acerca de la inmigración, son las personas de voto nacionalista de izquierdas y de izquierda las que muestran una mayor apertura<sup>21</sup>. Sin embargo, tal y como señaló en su día Linz, la postura de la izquierda abertzale también puede implicar: *“que todos los residentes del territorio tienen que identificarse con y ser leales a la comunidad emergente”*<sup>22</sup>. De esta manera se invisibilizaría la existencia de otra comunidad.

Otra característica del discurso de la identidad de la izquierda abertzale es que asume un sujeto fijo. Pero tal sujeto no existe. Como hemos visto, la consideración histórica del Otro por parte del nacionalismo vasco, del inmigrante que viene de fuera, ha sido parte sustancial en la construcción de las narrativas y discursos de la izquierda abertzale en la definición de quien es vasco. Esto significa que, históricamente, la identidad nacional vasca se construye frente a un otro español que encarna en la figura del inmigrante. Ahora bien, si entendemos la identi-

dad como algo relacional, de lo que se trata es de ver cómo ese Otro a partir del cual me defino y al que construyo a través de una serie de marcadores (étnicos, lingüísticos, culturales, etc.) forma parte de mi propio proceso de autodefinición, de mi propio yo. Tal y como establece Hall: *“Otra cosa crítica sobre identidad es que es en parte la relación entre uno y el otro. Solamente cuando hay otro puede uno saber quién es uno mismo”*<sup>23</sup>.

En la medida en que esto es así, creo que el hecho de que en la actualidad se siga utilizando la palabra inmigrante en relación a los movimientos de las décadas de los 50 y 60, revela hasta qué punto ese nosotros vasco nacionalista necesita seguir operando en una relación de marcaje y delimitación identitaria para, de algún modo, seguir sabiendo quienes son ellos. Creo que esto explica en gran medida el que, en general, se prefiera hablar y actuar desde el paraguas de la diversidad, en la medida en que bajo él mismo no sólo se sitúa al recién llegado, sino también a las generaciones de aquellos que llegaron hace ahora 40 años. En principio este hecho no tendría que ser negativo per se, pero uno de los interrogantes que me sugiere el que se opere bajo el título de la diversidad (y no de la inmigración) en el caso concreto vasco es si no servirá para seguir reproduciendo simbólicamente a un Otro que permite saber quiénes conforman lo vasco y cómo seguir reproduciéndolo en contextos socioculturales cada vez más complejos. Pareciese, en resumen, que hay en el nacionalismo de izquierdas una cuenta pendiente y es la de la asunción sincera de la diversidad que nos constituye.

## NOTAS

<sup>1</sup> Zapata-Barrero, R. (2008): *La inmigración en naciones minoritarias: Flandes, Quebec y Cataluña en perspectiva*. Barcelona: Icaria.

<sup>2</sup> Sayad, A. (2010): *La doble ausencia*. Barcelona: Anthropos.

<sup>3</sup> Estas entrevistas, doce en total, fueron realizadas entre enero y junio del 2014 en el último año de investigación postdoctoral que, gracias a la beca postdoctoral del Gobierno Vasco, la autora estaba desarrollando en el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto.

<sup>4</sup> Bhabha, H. (2000): "Narrando la nación" en: Fernández Bravo, A. (comp.) *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a HomiBhabha*. Buenos Aires: Manantial, p. 216.

<sup>5</sup> Gil Araujo, S. (2010): *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*. Madrid: Iepala.

<sup>6</sup> Appadurai, A. (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Ediciones TRILCE-FCE.

<sup>7</sup> En 1980 el 59% de la población de Bizkaia era nativa del País Vasco. En 1990 la proporción era del 51% y en las zonas obreras había pasado del 48% al 38%. Véase: Linz, J.J (2008): *Obras escogidas*, Vol. 2, nación, estado y lengua. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

<sup>8</sup> Castells, I. (2014): "Euskadi-España en su perspectiva histórica", en: Arregi, J. (coord.) *La secesión de España. Bases para un debate desde el País Vasco*. Madrid: Tecnos, p. 148.

<sup>9</sup> Para un análisis en profundidad véase el trabajo de Fernández Soldevilla, G. y López Romo, R. (2011): "El nacionalismo vasco radical antes los inmigrantes", en: Barrio Alonso *et. al.* *Nuevos horizontes del pasado. Culturas, identidades y formas de representación*. Actas del X Congreso Asociación de Historia Contemporánea de Santander: Universidad de Cantabria.

<sup>10</sup> Linz, J.J (1986): *Conflicto en Euskadi*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 518-519.

<sup>11</sup> Hall, S. (2010): *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos.

<sup>12</sup> Datos del Ikuspegi@k (Observatorio de Asuntos Sociales).

<sup>13</sup> Véase la Ley Orgánica 4/2000 de 11 de enero sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social.

<sup>14</sup> La coalición BILDU estaba formada por EA, Alternatiba (una escisión de IU), HerritarronGaraia y personas independientes.

<sup>15</sup> El Correo, "Bildu rechaza el plan de inmigración por negar al pueblo vasco su derecho a decidir", 16/02/2012.

<sup>16</sup> Zapata-Barrero, R. (2005): "Construyendo una filosofía pública de la inmigración en Catalunya: los términos de un debate". *Revista de Derechos Migratorio y Extranjería*, Nov., pp.9-37.

<sup>17</sup> Kymlicka, W. (2001): *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.

<sup>18</sup> Etxague, X., Cenoz, J. y Uria, M. (2010): "Inmigración, lenguas oficiales y educación en el País Vasco", *Segundas lenguas e Inmigración en Red*, 3.

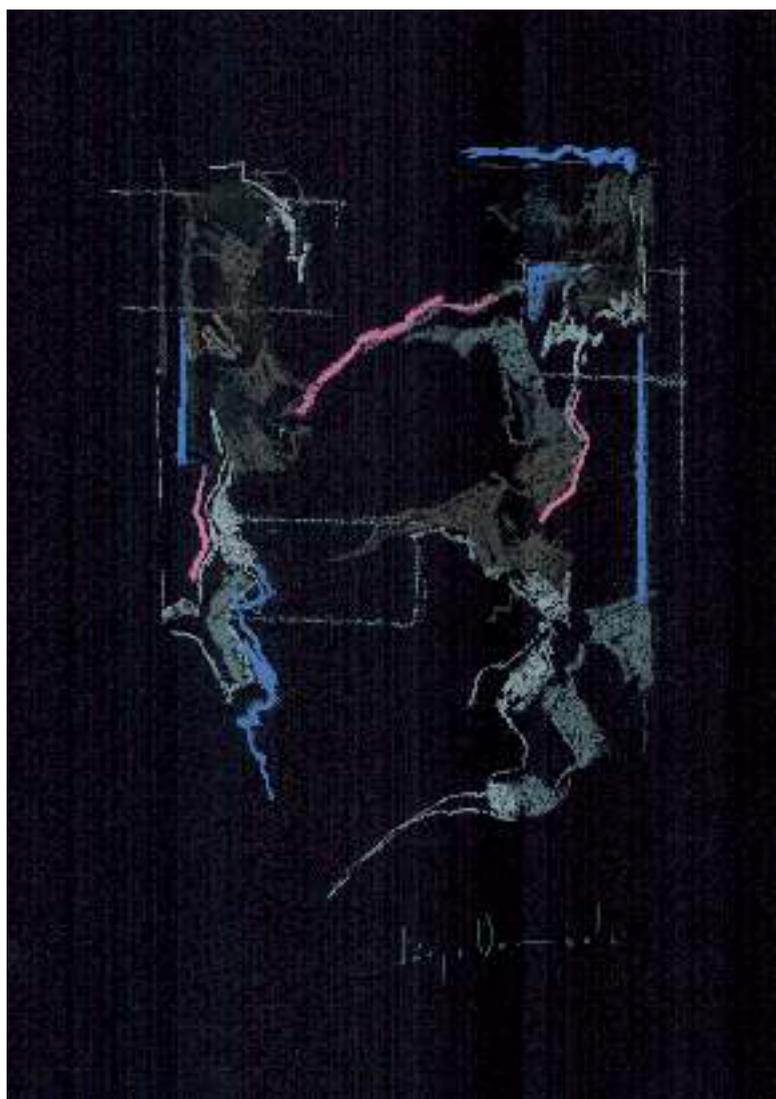
<sup>19</sup> Múgica, M. (2014): "Lengua y secesión: política lingüística y futuro en el País Vasco" en: Arregi, J. (Coord.) *La secesión de España. Bases para un debate desde el País Vasco*. Madrid: Tecnos.

<sup>20</sup> Albite, P. (2011): "La construcción social de la inmigración extranjera en Hego Euskal Herria". *Revista Mugak*, nº2, p. 1.

<sup>21</sup> Véase el trabajo de Aierdi, X. (2007): "La traductora de GerdBauman. Notas sobre etnicidad y actitudes ante la inmigración en el País Vasco" en: Igartua, J.J y Muñoz, C. (eds.) *Medios de comunicación, inmigración y sociedad*. Salamanca: Universidad de Salamanca. También los Barómetros que el Ikuspegi@k lleva elaborando desde el 2007.

<sup>22</sup> Linz, J. J (2008): *Obras escogidas, Vol. 2, Nación, estado y lengua*. Madrid: centro de Estudios Políticos y Constitucionales, p. 147.

<sup>23</sup> Hall, S. (2010): p. 344.



# FEDERALISMO: UNIÓN DE LA DIVERSIDAD

CARME VALLS LLOBET

*“Las personas como los pueblos son plurales sólo los totalitarismos pueden pensar que son idénticos”*

Hannah Arendt <sup>1</sup>

*“El federalismo no es solo un diseño jurídico-constitucional; es una cultura política necesaria para la vida y el desarrollo de las federaciones”*

Miquel Caminal

## Federalismo como modelo de organización

El federalismo es un modelo de organización política e institucional y una cultura que permite la convivencia de la diversidad. Como sistema de gobierno y modelo de organización territorial e institucional, se adecua especialmente a la gestión de las diferencias que existen en la sociedad, tanto entre grupos constituidos, como entre la ciudadanía, lenguas, culturas, etnias y territorios que la componen. Combina la fuerza de la unión con el respeto a la diversidad. Frente a la política conservadora basada en la autoridad jerárquica y la disciplina vertical, el federalismo se basa en el *Faedus* (Pacto) y en el *Fides* (Confianza).

Frente a la Unidad de la Uniformidad, el federalismo defiende la unión de los diferentes y consolida los derechos a las diferencias. Su fórmula política es UNION EN LA DIVERSIDAD, que es también el lema de la Unión Europea. El federalismo no es una estructura cerrada, sino un proceso que se desarrolla en función de las características de cada federación y que pone en práctica un pacto libre entre iguales. Como forma de organización

política, evita la opresión y la dominación de una parte de la sociedad, etnia o grupo social sobre otros y respeta las diferencias. El federalismo no es tan sólo una forma de organizar el gobierno territorial, sino que constituye un sistema social entero que se extiende a todos los ámbitos de la cultura, la economía y la sociedad. Como sistema político no jerarquizado y que pone en práctica el principio de subsidiariedad, permite resolver con mayor eficiencia los problemas locales, sociales y territoriales y luchas con más eficacia contra todo tipo de corrupción.

El federalismo gestiona la diversidad de la sociedad desde el pacto, el respeto mutuo, la transparencia de gestión, la racionalidad, la solidaridad, y el principio de confianza, lealtad y respeto mutuo. La mayor parte de la ciudadanía que vive en democracia lo hace en federaciones, lo que constituye más de un 40% de la población mundial.<sup>3</sup> Las federaciones constituyen una fórmula de gobierno innovadora, que permite beneficiarse de las ganancias de la diversidad sin caer en los inconvenientes de la fragmentación.

Existen muchas definiciones para el federalismo y todas tienen aspectos comunes,

aunque difieran en las formas organizativas que se dan en los diversos países en que se ha organizado más del 40 por cien de la humanidad, incluyendo una gran diversidad de etnias y culturas. Como dice Victoria Camps: *“La solución federal responde a la necesidad de los pueblos y comunidades diversas de mantenerse juntos para conseguir un fin común al tiempo que se preserva la identidad de cada uno de ellos. Es el proceso por el que un conjunto de pueblos decide construir instituciones comunes para fortalecerse mutuamente y respetarse en lo que les distingue. Un modelo federal puede adoptar formas variadas, siempre con un denominador común: el encaje del autogobierno de las partes en un gobierno compartido por todas ellas”*.<sup>4</sup>

El federalismo conjuga el autogobierno y el cogobierno y, por ello, es la mejor manera de organizar el espacio público en un mundo de interdependencias crecientes y soberanías compartidas.

## **Federar es compartir**

Frente al ejercicio del gobierno de los estados por medio de jerarquías, que provienen de las épocas en que gobernaban los reyes poseedores de la soberanía absoluta, traspasada al ejercicio del poder de los estados con formas jerárquicas y absolutas, el federalismo permite el ejercicio de gobierno compartido a todos los niveles. El federalismo supera el enfrentamiento entre soberanías, abriendo pasos a soberanías compartidas, precisamente para acceder a la solución de problemas que superan el estrecho marco de las naciones. La federación permite la gobernanza con la máxima calidad democrática.

Como hemos visto en el proceso de constitución de la Unión Europea, la complejidad de las necesidades y problemas de la ciudadanía, desde las económicas, las estructurales o las medio ambientales, ponen de manifiesto que existen crecientes interdependencias en el mundo en que vivimos. No se pueden encontrar soluciones a problemas globales con formas organizativas que sólo sean locales. La complejidad de la gobernanza exige soluciones federales, porque sólo estas soluciones permiten resolver las necesidades locales, provinciales, nacionales y probablemente a largo plazo mundiales. Los acuerdos sobre el cambio climático conseguidos en la cumbre de París por más de 183 países, para rebajar dos grados el calentamiento mundial ha sido un proceso laborioso, no concluido, pero que demuestra una voluntad para tomar medidas de gobierno compartido a escala mundial, a la máxima escala conseguida hasta la actualidad.

Pero la construcción de los espacios federales no son tan sólo tareas de legisladores expertos constitucionalistas. Hace 135 años, Francisco Pi i Margall, defendiendo la autonomía y autogobierno de los individuos y comunidades, afirmaba que la construcción del federalismo empieza en el municipio. En su carta a los demócratas de Valencia el 20 de Enero de 1881 decía: *“Nosotros, los demócratas históricos, proclamamos además la autonomía política, administrativa y económica del municipio y la provincia. Todo ser humano, individual o colectivo, por su carácter de racional y libre, tiene, según nosotros, derecho propio a regirse por sí mismo en todo lo que no afecta la vida de otros seres”*. En la carta continuaba afirmando que los pactos, la

negociación y los convenios deben regir las relaciones entre todas las unidades de representación municipales, provinciales y hasta que queden patentes las interrelaciones en la Constitución del Estado. *“Unimos así por la vida de relación lo que por la vida interior aislamos; subordinamos unas a otras las diversas entidades políticas en lo que tienen de común, y las dejamos libres e independientes en lo que tienen de propio. No se presentará, a buen seguro, sistema de gobierno más lógico y más acomodado a la naturaleza del hombre.”*<sup>5</sup>

La constitución de los ayuntamientos democráticos en el Estado español han empezado a hacer realidad el deseo del Presidente de la Primera República española, y se han constituido muchas fórmulas de coordinación y gobernabilidad desde los ámbitos municipales. La constitución de consorcios, consejos locales de urbanismo o de salud, con la participación de asociaciones ciudadanas y con el ejercicio de consultas locales a la ciudadanía para la toma de decisiones, han permitido iniciar prácticas de gobierno compartido a nivel local. Pero el Estado de las Autonomías tiene todavía carencias para convertirse en un verdadero estado federal.

Cuáles son las características principales de una federación:

–Existencia de distintos niveles de gobierno, Gobernanza multinivel, todos ellos rindiendo cuentas directamente a la ciudadanía, de forma que los problemas sean gestionados en el nivel más apropiado posible en cada caso..

–Fortalecimiento del autogobierno mediante una definición clara de las compe-

tencias en cada nivel, con objeto de evitar duplicidades y promoviendo la distribución de competencias en red. Permite acabar con la soberanía jerárquica de un estado sobre los demás.

–Gobierno compartido para aquellas cuestiones que afectan al conjunto, a través de instituciones de soberanía compartida donde las entidades federadas pueden participar decisivamente en todo aquello que les afecta. Es la coordinación no jerarquizada de la gobernanza. Para ello precisa del ejercicio de una colaboración generosa y leal entre las partes federadas, y la constitución de un verdadero Senado que represente las necesidades y diversidades de lenguas y territorios y permita resolver sus conflictos. Las conferencias sectoriales y las conferencias de presidentes permiten priorizar las políticas públicas, establecer los niveles de financiación y establecer las bases de la solidaridad interterritorial y la prevención de ayuda frente a catástrofes naturales.

–La federación permite también el reconocimiento oficial de la diversidad lingüística y cultural en todos los territorios federados.

## **Federar exige pactar y negociar con lealtad**

Para poder federar se ha de ejercer una nueva metodología en la forma de encontrar soluciones eficaces a problemas complejos. Frente a la imposición desde un gobierno central, a través de sus ministerios o departamentos, el proceso federal empieza a caminar por la negociación y el pacto. Frente a la idea única o a la suposición de que no hay solución frente a los conflictos, se abre

el camino institucionalizado del debate y el diálogo, con claridad en los términos y con la intención de llegar a un acuerdo.

En política, el diálogo en sí mismo es estéril, si no trabaja en conseguir un acuerdo (un *compromise*). A diferencia de lo que han afirmado algunos representantes políticos que, después de una mayoría absoluta, dicen propugnar el diálogo, nadie se debería sentar a una mesa de negociación con líneas rojas previas y esperando partir de consensos de entrada. Quizás se podrá llegar a conseguir un acuerdo de mínimos, moderado o en pocos casos máximo, pero el consenso ha de ser la final del proceso de negociación en el que se puedan objetivar los conflictos, en lugar de introducirse en la mesa de negociación con decisiones subjetivas previas.

*“La aceptación de la diversidad requiere una aproximación equilibrada de building-outi building-in. El concepto de building-out implica acomodar las demandas del poder regional. El concepto de building-in implica asegurar que las minorías clave son integradas en los símbolos, las instituciones y las políticas del gobierno central, así como en otras previsiones constitucionales.”*<sup>6</sup>

Acomodar la construcción de un estado federal, teniendo en cuenta las necesidades regionales, nacionales y las del estado federado, exige el ejercicio de la lealtad federal por triplicado.

## **Pactos y contractualidad**

*“Habría, pues, una capacidad, universalmente extendida, de distinguir entre el bien y el mal, que tendría una función adaptativa. La capacidad de reconocer normas de conducta en la sociedad y aplicarlas a los*

*demás y a sí mismos –se dice– ayuda a sobrevivir y prosperar.”*<sup>7</sup>

*“Una neuropolítica pensada en serio apoyaría el contractualismo político y, prolongando esa línea, la democracia en algunas de sus versiones, como la deliberativa, como la forma más adecuada de organización política.”*<sup>8</sup>

Las deliberaciones previas y los debates que se realizaron antes de la elaboración de la Constitución americana y el excelente estudio preliminar del Profesor Máiz, en el libro *El Federalista* nos muestra que la constante preocupación de los constituyentes fue la de generar un sistema de convivencia que se enfrentara a todo tipo de totalitarismos y al sistema jerárquico y unitario de gobierno: *“el sistema federo-republicano de gobierno se deriva de que, mostrándose más eficaz contra los peligros externos, proporciona asimismo una mayor seguridad interna contra la formación de mayorías opresoras”*. Los constituyentes trabajaron de lleno en las fórmulas que permitieran una máxima representación, deliberación y participación, analizando a fondo las diferencias entre la democracia deliberativa y la asamblearia, con una sorprendente claridad de argumentos que quizás necesitemos en este momento en España. Madison se enfrentaba al concepto presidencialista y elitista que defendía Hamilton. La cultura federal se basa en el control popular y es el conjunto de valores y actitudes que favorecen el buen funcionamiento de una federación. Por un lado, la unión natural de la ciudadanía a sus estados respectivos; y, por otro, los lazos que vinculan a los estados con la Unión. *“Es precisamente esta doble lealtad federal, simultánea, al respectivo Estado y a la Unión, la que*

*proporciona la urdimbre cultural (axiológica pero también actitudinal) que socializa a la ciudadanía en un ethos federal indispensable para el buen funcionamiento de la maquinaria institucional de la Federación. Pero esta cultura cívico-federal suministra, además, otro elemento clave: el umbral de lo permisible en caso de invasión competencial de un gobierno sobre otros”, en palabras de Ramón Máiz.*

## **El Ethos y la cultura federal**

La existencia de una federación exige, no sólo cambios en las instituciones y las formas de gobierno, sino que se desarrollen nuevas formas de convivencia y relación entre la diversidad de la ciudadanía. Partiendo de la base que denominamos *ethos* al conjunto de conductas y actitudes de una persona o de una colectividad, es necesario reflexionar cómo construimos la “urdimbre cultural axiológica y actitudinal”, que permita crear las condiciones que socialicen a la ciudadanía, para que en lugar de retroceder y volver a la tribu, se sienta integrada en un *ethos* federal, como nos pedía Ramon Máiz.

La cultura federal debería permitir entender, reconocer y gestionar la diversidad. En lugar de la violencia con la que habían malvivido muchos pueblos y estados en el pasado, la cultura federal debería facilitar el respeto y la convivencia entre las y los diferentes, y estimular la participación ciudadana en la vida de la comunidad. La cultura nacionalista se ha construido siempre contra enemigos externos para lograr una cohesión interna, mientras se mantiene una ambigüedad en cuanto a los objetivos a conseguir en el interior de “su nación”, incluso puede

llegar a decir que no tiene ideología. En términos más claros, que no es ni de izquierdas ni de derechas.

El *ethos* federal precisa la creación de la ciudadanía activa. La religión genera fieles, la monarquía genera súbditos; y la república federal, ciudadanos y ciudadanas. Hemos de revalorizar que la convivencia ciudadana va más allá de la simple convivencia humana. No tan sólo somos vecinos casuales, sino que ejercemos el derecho a construir y decidir sobre los espacios comunes de convivencia, basados en nuestro derechos de ciudadanía y no en derechos derivados del nacimiento en lugares determinados, de la posesión patriarcal de la tierra, y de supuestas historias más o menos manipuladas. La construcción de un *ethos* federal exige cambios culturales y éticos, en los que quizás los avances en el conocimiento científico a las que han contribuido las últimas investigaciones neurocientíficas. En muchos países con organización federal longeva, las mismas instituciones han contribuido a la creación del *ethos* federal. En España, los intereses políticos electoralistas de los diversos gobiernos hasta la actualidad han convertido al estado de las Autonomías, en pequeños reinos de taifas que compiten en lugar de naciones y regiones que construyen cooperando un futuro común.

Federar permite la unión en la diversidad.

Ya nos advirtió Hannah Arendt que sólo los totalitarismos pueden pensar que las personas y los pueblos son idénticos, cuando en realidad son plurales. Plurales en sus identidades, en sus deseos y en su creatividad, y ninguna identidad es superior a las demás.

La federación es la organización política que da categoría a las diferencias y la diversidad. Se enfrenta al totalitarismo, a la uniformidad y a la exclusión de los diferentes. Respeta a las minorías, a las diferencias por etnia, opción sexual, lengua o religión, incluyendo sus reivindicaciones como derechos de ciudadanía dentro de una sociedad plural.

La diversidad y las diferencias son una riqueza, pero muchos gobernantes están estimulando el miedo al otro, al diferente, al emigrante, a los refugiados, como si de ellos fuese la culpa y la causa de la crisis económica y del empobrecimiento que viven las clases medias y bajas. La diversidad genera riqueza, tanto para la vida humana como incluso la vegetal. Los pueblos en que se ha cultivado el mestizaje, y se han cruzado con otras etnias diferentes han mejorado su supervivencia por incremento de su inmunidad, y por la disminución de las enfermedades congénitas y hereditarias. En cambio, los pueblos que han permanecido encerrados en sí mismos y sólo se han cruzado entre ellos mismos, tiene el índice mayor de enfermedades congénitas. Incluso los bosques con mayor biodiversidad son los más productivos según un estudio realizado por la plataforma "Global Forest Biodiversity Initiative"<sup>10</sup>, que además contradice la idea de que los monocultivos forestales son más rentables. Incluso, en este caso, la pérdida continuada de la diversidad contribuye a grandes pérdidas económicas, que ahora se han podido calcular.

Para el añorado Miquel Caminal, incluso la calidad de la democracia, que a veces se ha querido sustituir sólo por el gobierno de las mayorías, tiene como base el respe-

to a la pluralidad en todos los ámbitos de las relaciones: *"Nos hemos acostumbrado a identificar democracia y regla de la mayoría, cuando lo previo y fundamental es la identificación entre democracia y pluralismo. El pluralismo antecede a la regla de la mayoría y está por encima de ésta. La democracia necesita para vivir del pluralismo en la libre circulación de ideas y de los valores; del pluralismo en el reconocimiento de las distintas identidades comunitarias culturales y lingüísticas; del pluralismo en los medios de comunicación que constituyen la ágora o plaza pública de la democracia deliberativa; del pluralismo en la organización y composición de los poderes públicos; del pluralismo asociativo como motor de la vida democrática en la sociedad civil; del pluralismo territorial como reconocimiento de la plurinacionalidad del demos"*.<sup>11</sup>

España plural, como proyecto compartido<sup>12</sup>, es el deseo de muchos grupos sociales y de las bases de muchos partidos políticos, aunque sus dirigentes crean que la unidad expresada como identidad sea un bien superior. Francisco Caamaño, cree que *"es posible construir un concepto no nacionalista de nación, ni étnico, ni exclusivamente cívico, sino político-cultural y republicano. Un concepto altusiano, pluralista y democrático de nación fundado en la institucionalidad, en la participación y en una democracia deliberativa e inclusiva como la que el federalismo propugna"*.<sup>13</sup>

## **Federar permite el respeto a las diferencias y la participación de las y los diferentes**

La acción sin pensamiento ha vaciado el discurso, es el vacío del discurso. La

carrera electoral sin límites, a provecho de la perpetuación de los mismos partidos, el terrorismo, o el pensamiento único que sustenta la hegemonía neoconservadora no tiene discurso. En realidad, es el pensamiento único el que lleva al terrorismo. Quien actúa sin comprender la diversidad y la complejidad de las sociedades humanas y sólo con planteamientos hegemónicos basados en la guerra y en la destrucción del adversario, crea las condiciones para el terrorismo de la desesperación. El discurso de la guerra es simple, el discurso de la negociación y de la mediación es complejo. Para construirlo se necesitan un nuevo tipo de habitantes de la polis, capaces de dar contenido a un discurso político de la complejidad. Reducir la política a lo “que preocupa a la gente”, cuando hemos reducido la gente a nada, es reducir la política a preocuparse de la nada. La política reducida a las miras pequeñas acaba exaltando sentimientos nacionalistas, excluyentes y separadores.<sup>14</sup>

Dado que la sociedad patriarcal había relegado a las mujeres en los espacios privados, éstas se habían visto obligadas a desarrollar un *ethos* para la supervivencia corporal y biológica con la máxima calidad posible. Fueron las primeras sanadoras y las primeras recolectoras, cuando los hombres se dedicaban a la caza o a la guerra. Pero las cualidades de las mujeres, habitualmente despreciadas por la sociedad, transformarán el *ethos* cultural de la vida cotidiana y podrán colaborar en la transformación del *ethos* político federal. Rosi Braidotti<sup>15</sup>, subraya que la fuerza del pensamiento feminista ha colaborado en la liberación de las mujeres en el deseo de libertad, de ligereza, de justicia y de realización personal

y en la incorporación política de la máxima de que “todo lo privado es público”. La profesora fundadora del Centro para las Humanidades en la Universidad de Utrecht propone que “*las condiciones para una renovación ética y política... deben ser generadas afirmativa y creativamente a través de proyectos orientados a la constitución de futuros, a la movilización de los recursos y de las visiones aún no explotadas, a través de su concreción en prácticas cotidianas de interconexión con la alteridad. La confianza en los poderes creativos de la imaginación es parte integrante de la fe que el feminismo coloca en la experiencia vivida y en las raíces corpóreas de la subjetividad*”.<sup>16</sup> Las políticas públicas y federales han de tener en cuentas las vidas y la vida misma, y entre ellas la de vivir las diferencias de sexo y opción sexual, con igualdad de derechos como permite la vivencia cultural federal. Sin la aportación de las mujeres y de los hombres, evolucionados de su etapa anterior de no-mujeres y no-hombres, no será posible afrontar los retos políticos que nos plantea la realidad.

### **Federar contribuye a la construcción social de la confianza y la fraternidad**

La construcción del *fides*, de la confianza en el Otro, es una de las bases de la cultura federal, frente al afianzamiento del egoísmo del grupo cercano, del miedo al otro y de la desconfianza sobre el diferente. El federalismo permite la construcción del espacio común de la convivencia, la mesa en que entablamos las negociaciones, en visión de Hannah Arendt. Es la mejor fórmula para la construcción política y social de la

confianza. *Confidere*, fiarse del otro y construir con la otredad.

El experto canadiense en filosofía del derecho Jean Leclair<sup>17</sup> desmenuza en una profunda reflexión los motivos de la desconfianza. La desconfianza dirigida al encuentro del Otro, y además la desconfianza dirigida al propio Yo, ya que al considerarse a uno mismo con una sólo y única identidad, niegan su propia pluralidad como ser humano.

Frente a las actitudes políticas excluyentes de la diferencia, competitivas, generadoras de odio, desconfianza, y cálculos económicos interesados, el federalismo se acerca en sus raíces culturales a los valores y actitudes que habían defendido los primeros socialistas y los movimientos obreros de emancipación. Crea condiciones materiales, organizativas e institucionales, para ejercer la solidaridad y la fraternidad de forma organizada, con un federalismo fiscal justo; está abierto al respeto mutuo y acepta las lenguas y las identidades diversas, porque considera la uniformidad como un retroceso y la diversidad como una riqueza humana.

Hace más de 116 años, ya Francisco Pi i Margall, dirigiéndose a los obreros de toda España el 28 de Abril de 1900, les hacía propuestas de contenido fraternal: *“Será ilusoria la libertad mientras no haya igualdad de condiciones. Preparaos a conseguirla... ¿Queréis combatir con suerte? Poned todos los días más alto el nivel de vuestra propia cultura, protestad contra toda guerra de conquista, negaos a pelear por toda causa que no sea justa, no favorezcáis jamás las rivalidades entre naciones, no des-canséis hasta hacer de todo nuestro linaje*

*una familia y de la tierra la patria de todos los Hombres”*.<sup>18</sup>

En palabras del Profesor Manuel Cruz<sup>19</sup>, el federalismo constituye el sustrato organizativo de la “Fraternidad materializada”, como expresión incluso superior a la solidaridad. En algunos procesos secesionistas, como el que vivimos en Catalunya, para justificar la separación entre naciones se expresan metáforas matrimonialistas y se habla de divorcio, porque ya no es posible continuar la relación, pero el profesor Cruz, subraya que lo que somos en realidad es una especie humana, con lazos de hermandad, fraternidad proviene de hermandad, y los hermanos y las hermanas, no dejan de serlo por el hecho de que se alejen o de que tengan divergencias. En un mundo que ya vive la globalización en tiempo real, la declaración de independencia de unos hermanos y hermanas hacia otros, pierde sentido, y es además contrario a los intereses de especie humana.

La fraternidad humana líquida, en parte, el concepto de soberanía, cuando se utiliza para enfrentarse a otros pueblos y naciones, separando lo que en realidad la misma naturaleza ha unido. Por la misma razón, es vano el intento de levantar muros y fronteras, para contener la emigración o para contener a un posible adversario. El continuo levantamiento de muros (Israel, Austria) o sus propuestas (Trump), es la máxima representación física de que se quiera valer el estado-nación obsoleto, en lugar de abrazar abiertamente la fórmula política federal que le permitiría superar conflictos sin levantar barreras.

Tal como propone el economista federal Francisco Trillas: *“Las propuestas del federalismo no crean incertidumbre, sino que sa-*

tisfacen de forma sólida un deseo muy compartido de cambio, respeto por el autogobierno y reforma, y pueden servir para que las políticas públicas en el terreno económico se adapten a su ámbito geográfico óptimo, permitiendo un grado amplio de cooperación, solidaridad, flexibilidad, innovación institucional, experimentación limitada y control democrático. Lo que el eurodiputado Ramón Jauregui llamó en una ocasión “federalismo de muñecas rusas” recoge la idea de que el federalismo español y europeo es parte de un mismo proyecto, con un mismo objetivo: Institucionalizar y hacer irreversible la fraternidad”.<sup>20</sup>

### **Federar es crear espacios para el desarrollo de emociones políticas positivas**

Estamos viendo a escala nacional e internacional, como se instiga con mentiras y falsa propaganda el odio y el rencor contra lo que podría ser la extensión y profundización de los lazos fraternales. Los populismos de derecha han conseguido hacer brecha en las nuevas formas de convivencia que nos habíamos dado en Europa para superar las guerras fratricidas que supusieron la primera y segunda guerras mundiales. Gertrude, una veterana austríaca que había sobrevivido al Holocausto, ante las elecciones presidenciales de 2016, ha dicho en un reciente video<sup>21</sup>: “Insultar, increpar y hablar mal de otros, saca lo peor de la gente, nada positivo; y esto ya lo viví una vez”.

Sólo las emociones negativas pueden ser utilizadas en la política? ¿Es posible que los acuerdos sólo económicos, militares y de seguridad hayan hecho olvidar a los políticos y políticas de izquierda que la empatía y la

compasión son emociones humanas que se pueden generar y potenciar?

En su libro sobre emociones políticas, Martha C Nussbaum se pregunta: “¿Por qué el amor es importante para la justicia?”. Y añade: “Si las personas interesadas en la paliación de la pobreza, la justicia para las minorías, la libertad política y religiosa, la democracia y la justicia global evitan los símbolos y la retórica porque temen que toda invocación de la emoción y la imaginación sea inherentemente peligrosa e irracional, otras personas con propósitos menos agradables monopolizarán esas fuerzas en detrimento de la democracia y de las personas mismas”.<sup>22</sup>

Es cierto que el miedo, la envidia y la vergüenza, el odio y el rencor pueden limitar la predisposición a trabajar para el bien común y estimular el propio egoísmo personal y colectivo, atizado por propaganda interesada, por parte de los que quieren acceder al poder alentando bajas pasiones. La igualdad política no sólo depende de las leyes y de las políticas públicas que se promulgan, sino también de las condiciones sociales que permitan observar el bien común como un bien necesario para todos y todas, que supera los intereses muy particulares. Promover las emociones políticas positivas sólo es posible si estimulamos la participación ciudadana y la democracia deliberativa y pública, forma positiva de crear entornos que promuevan el desarrollo afectivo hacia los demás.

Quién piense que es muy poco realista hablar del amor en relación con la política, en un momento en que sólo las guerras y la violencia aparentemente rigen las relaciones de la mitad de los países del planeta, Mar-

tha Nussbaum contesta: *“Quien esto objeta piensa que las naciones necesitan unos cálculos técnicos: un pensamiento económico, un pensamiento militar, un buen uso de la informática y la tecnología. Entonces, ¿las naciones precisan de estas cosas, pero no del corazón? ¿Precisan de conocimientos técnicos, pero no de la emotividad cotidiana, la simpatía, las lágrimas y la risa que se requieren de nosotros mismos como padres, amantes y amigos, ni de ese asombro con el que contemplamos la belleza? Si las naciones son así, tal vez nos interese más vivir en otro sitio”*.<sup>23</sup>

¿Existen tan sólo disposiciones innatas en nuestro cuerpo y cerebro para que sólo sobreviva el más fuerte? De hecho, se ha malinterpretado la teoría de Darwin, ya que en realidad lo que afirmó es que mejor sobrevive quien sabe adaptarse al medio, y muchas veces la adaptación exige convivencia en lugar de violencia. Los nuevos estudios psicológicos y neurocientíficos nos han descubierto la existencia de la empatía, que es una predisposición innata de los seres humanos y especies animales para la convivencia, la cooperación y la vida en comunidad. De hecho se ha de forzar negativamente la propia naturaleza del cerebro humano para dedicarse a excluir a los demás y contemporizar con las desigualdades y las injusticias. Hemos nacido con la empatía colocada y predispuestos a la colaboración y por ello hemos sobrevivido como especie humana. La base neurobiológica de la empatía fue descubierta casi de forma casual por un grupo de investigadores italianos.

Giacomo Rizzolatti<sup>24</sup> que dirigía una investigación, en la universidad de Parma,

sobre las neuronas motoras de los monos macacos, descubrió las “neuronas espejo” que se activan de manera automática tanto al realizar una acción como al ver a otra persona que lleva a cabo la misma acción.

*“Las neuronas espejo se activan al observar una acción que tiene una intención: por ejemplo la acción de coger un alimento con la mano para llevarlo a la boca. En este caso, una determinada neurona espejo sólo se activará si el observador detecta que la intención que subyace en coger el alimento es la de llevárselo a la boca, y, en cambio, no se activará si la intención es la dejar un alimento en un recipiente. Otra característica es que esta neurona espejo se activará en el instante de percibir la acción de la mano en coger el alimento, por lo tanto unas décimas de segundo antes de que se confirme la intencionalidad de llevar el alimento a la boca. Lo que me interesa resaltar es que la capacidad que tenemos de leer la mente de los otros está muy focalizada en la lectura de las intenciones”*. Las personas pueden sentir o reproducir en su interior el dolor o los sentimientos de otra persona a la que ve sufrir de alguna manera. Lo puede sentir más en función de la gravedad de los problemas que presencien, o en función de la proximidad de las personas sufrientes a sus vidas.

Como afirma Antonio Damasio: *“La existencia y localización de tipos comparables de neuronas se ha establecido. Dichas neuronas pueden representar en el cerebro de un individuo, los movimientos que este mismo cerebro ve en otros individuos, y producir señales hacia estructuras sensoriomotrices de manera que los movimientos correspondientes previstos, como si de una*

simulación se tratara, se producen en su interior aunque no sean realmente ejecutados<sup>25</sup>. Lo que podemos sentir en el propio cuerpo, es un como si, como si pudiéramos sentir lo que siente la persona o personas que están sufriendo o que han padecido algún problema grave ( hambre, desnutrición, catástrofes). Y esta sensación predispone a la ayuda, aunque no determina que se ponga en práctica.

El psicoanalista Ramón Riera<sup>26</sup> nos da más datos sobre la importancia del sistema emocional para la toma de decisiones: *“Gracias, entre otros a Daniel Stern, hoy en día sabemos que no se puede considerar que el sistema racional sea más maduro que el sistema emocional, y que en contra de la que parecía hasta hace poco tiempo, el sistema emocional tiene una enorme importancia en la toma de decisiones complejas (lo que se suele denominar inteligencia emocional). Antes se consideraba que las emociones interferían en las capacidades de nuestra inteligencia. Hoy sabemos que la emoción es el instrumento más poderoso y rápido que tenemos para evaluar las situaciones antes de la toma de decisiones”*. Pero, a mi modo de ver, lo más interesante es que la existencia de un *ethos* favorable, de un entorno con verdadera cultura federal puede modificar incluso la estructura cerebral, por medio de la educación y el aprendizaje: *“Después de un proceso de aprendizaje por sensibilización (un proceso similar al condicionamiento) que crea memoria a largo término, hay un cambio anatómico ( el número de terminaciones nerviosas de una neurona sensorial se duplica), y también hay un cambio funcional ( las sinapsis activas aumentan un 50 por cien). A mí estos datos*

*me parecen impresionantes, me parece que produce un gran impacto pensar que cada vez que aprendemos algo que no se olvida cambia la anatomía de nuestro cerebro”<sup>27</sup>*. Se calcula que el cerebro social se empezó a formar hace unos 3 millones de años, cuando los primeros homínidos abandonaron la selva, donde vivían en pequeños grupos nómadas, y tuvieron que desarrollar nuevas aptitudes, que tuvieran en cuenta a grupos de congéneres más amplios, lo que desarrolló la complejidad de sus mentes. La empatía fue un instrumento para sobrevivir.

El psicólogo Daniel Kahneman, el autor de *Pensar rápido, pensar despacio*<sup>28</sup>, ya ganó el premio Nobel de Economía, que no era su primera ciencia al demostrar que las decisiones que tomamos, ya han sido decididas por nuestro inconsciente, por nuestra propia biografía, segundos antes de que nos parezca decidir las libremente. Por lo tanto, no es de extrañar que otra autora Tania Singer<sup>29</sup>, investigadora del Instituto Max Planck de Neurociencias cognitivas en Leipzig (Alemania), neurocientífica social, basándose en la posibilidad de pasar de la empatía a la compasión, ha construido toda una teoría de la economía del cuidado, que presentó en el Foro Mundial de Davos 2015. Sus estudios ya han podido demostrar qué circuitos de neurotransmisores diferenciados se crean, según la empatía se ejerza a la espera de recompensa (dopamina) o según se ejerza hacia personas cercanas, la red de afiliación (oxitocina, endorfinas). Ella cree que puede promover la compasión de seres humanos hacia otros, a base de cambios del entorno y cambios personales. Estos estudios quizás se pueden considerar una base biológica de la cultura federal.

## ¿Podría mejorar el federalismo la convivencia en España y en Europa?

España es casi el único país en que federar se hace sinónimo de separar. El obús en la línea de flotación que provocó el cantonalismo y el levantamiento de Cartagena, a la novísima Constitución redactada por Pi i Margall y su partido durante la brevísima Primera República, dejaron un regusto amargo, y fue aprovechado por los recentralizadores y los representantes de la derecha política, para hacer sinónimo el federalismo como separación. Pero la redacción de la Constitución vigente, después de la recuperación de la democracia, constituyó un acuerdo entre unidad y diversidad como no se había alcanzado nunca en la historia de España: *“La acreditada ecuación entre autonomía y gobierno compartido abrió por fin la senda de la negociación política. Es precisamente la voluntad de convenir y pactar la inductora de la estabilidad institucional del denominado Estado de las Autonomías”*.<sup>30</sup>

Pero en la medida en que el Estado de las Autonomías no se ha convertido realmente en un estado federal, y partiendo de la base de la pluralidad del estado, con naciones y regiones que no han sido plenamente reconocidas, el conflicto territorial se ha desarrollado, ante el silencio del gobierno imperante. España necesita un cambio de las actitudes y de las formas de hacer política y debe desarrollar la forma de llegar a acuerdos. Para José Antonio Pérez Tapias, el federalismo es el proyecto de convivencia para una España diversa: *“La complejidad de la realidad política española reclama que se la piense de forma tal que sus distintas naciones, partien-*

*do del reconocimiento de su existencia como tales, puedan verse albergadas en un Estado común. Éste ha de ser capaz de ofrecer institucionalmente la traducción jurídico-política de la realidad de una España plural, de la que se pueda decir que es una “nación de naciones” y que, de todas formas, debe articularse como Estado plurinacional. La pluralidad nacional ha de ser, pues, la malla sobre la que se rediseñe el armazón institucional de un Estado asentado sobre un pacto ciudadano con voluntad de perdurar desde lo que supone la lealtad constitucional que todo federalismo implica”*.<sup>31</sup>

*“Lo que la izquierda no puede hacer es defender el Estado de las Autonomías, propugnar su desarrollo y su plenitud en sentido federal y mantener al mismo tiempo un concepto –el derecho de autodeterminación– que cambia este modelo político y puede llegar a destruirlo. O una vía o la otra, pero no las dos al mismo tiempo. Si los que se proclaman nacionalistas pueden mantener la ambigüedad en este tema es porque saben que ellos no tienen la responsabilidad principal ni definitiva en la construcción del Estado de las Autonomías como un sistema general. Pero las fuerzas de izquierda sí la tienen y por eso no pueden permitirse la más mínima ambigüedad al respecto.”*<sup>32</sup>

Siempre es posible y nunca demasiado tarde. Solo nos falta la “voluntad federal” de la que nos hablaba Miquel Caminal. En su memoria las y los federalistas continuaremos la andadura, continuaremos construyendo una cultura federal que nos permita enlazar las ciudadanas y ciudadanos de España y Europa.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*.
- <sup>2</sup> Caminal, Miquel (2002): *El Federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional*. Paidós: Barcelona.
- <sup>3</sup> [www.federalistesdesquerres.org/es](http://www.federalistesdesquerres.org/es)
- <sup>4</sup> Camps, Victoria; Botella, Joan y Trillas, Francesc (2016): *¿Qué es el federalismo?*. Ed Catarata, p 11.
- <sup>5</sup> Pi i Margall, Francisco. *A los demócratas de Valencia*.
- <sup>6</sup> Anderson, George (2008): *Federalisme: una introducció*. Institut d'Estudis Autònoms: Generalitat de Catalunya, p 96.
- <sup>7</sup> Cortina, Adela (2011): *Neuroètica y neuropolítica*. Tecnos (Grupo Anaya): Madrid, p 71.
- <sup>8</sup> Ibid 122.
- <sup>9</sup> Máiz, Ramon. EL FEDERALISTA.
- <sup>10</sup> Cerrillo, Antonio, *La Vanguardia*, 15 Octubre 2016, p 28.
- <sup>11</sup> Caminal, Miquel. FEDERALISMO Y DIVERSIDAD: LA España plurinacional y la Reforma constitucional. En materiales de debate de la Fundación Catalunya Segle XXI.
- <sup>12</sup> España ¿un proyecto compartido? Fundación Catalunya Segle XXI, Barcelona 2008. (Corresponde a la mesa redonda celebrada en Círculo de Bellas Artes de Madrid el 7 de diciembre de 2007 con participación de Miquel Caminal, Luis Moreno, Javier Pérez Royo, Xavier Rubert de Ventós y Carme Valls-Llobet).
- <sup>13</sup> Caamaño, Francisco (2014): *Democracia federal. Apuntes sobre España*. Turpial: Madrid, pp 147-8.
- <sup>14</sup> Valls-Llobet, Carme (2006) : *Por una España, plural, social y Federal*.
- <sup>15</sup> Braidotti, Rosi (2004): *Feminismo, Diferencia sexual y subjetividad nómada*. Editorial Gedisa.
- <sup>16</sup> Braidotti, Rosi (2015): *Lo posthumano*. Gedisa: Barcelona, p 227.
- <sup>17</sup> Leclair, Jean. Capítulo 9, *Le fédéralisme comme refus des monismes nationalistes*. En *La dynamique Confiance et méfiance au Canada*. pp 209-243.
- <sup>18</sup> Pi i Margall, Francisco (1908): *Carta a obreros de toda España*. 28 Abril 1900. p 269. En ARTÍCULOS de F. Pi i Margall. Tip. L'Anuari. Barcelona.
- <sup>19</sup> Cruz, Manuel: Intervención en II Convención Federalista. 11 Noviembre 2016. Barcelona.
- <sup>20</sup> Trillas, Francesc. Libro Camps Victoria, Botella Joan y Trillas Francesc (2016): *¿Qué es el federalismo?*. Ed Catarata. Capítulo 3º, p 121.
- <sup>21</sup> *La Vanguardia*, 30 Nov 2016. Video Gertrude A: 222, lavanguardia.com
- <sup>22</sup> Nussbaum, Martha C (2014): *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós, p 309.
- <sup>23</sup> Ibid. 479.
- <sup>24</sup> Rizzolatti, G y Sinigaglia, C (2006). *Las neuronas espejo*. Barcelona: Paidós.
- <sup>25</sup> Damasio, Antonio (2003): *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Edición original *Looking for Spinoza*. Edición colección Booket Cienci, p 132.

<sup>26</sup> Riera, Ramon (2010): *La connexio emocional*, p 269.

<sup>27</sup> *Ibid*, p 264.

<sup>28</sup> Kahneman, Daniel (2015): *Pensar rápido. Pensar despacio*. Debate.

<sup>29</sup> [www.project-syndicate.org](http://www.project-syndicate.org)

<sup>30</sup> Moreno, Luis (2008): *La federalización de España. Poder político y territorio*. Madrid: Siglo XXI, XIV.

<sup>31</sup> Pérez Tapias, José Antonio (2013): *Invitación al federalismo. España y las razones para un Estado plurinacional*. EdTrotta, p 39.

<sup>32</sup> *Ibid*, p 158.

# LA FRONTERA DE LA IDENTIDAD. EL NACIONALISMO VASCO RADICAL Y LA FIGURA DEL “OTRO”

RAÚL LÓPEZ ROMO

GAIZKA FERNÁNDEZ SOLDEVILLA

Este artículo es una reflexión acerca del nacimiento y el desarrollo del nacionalismo vasco radical desde la perspectiva de sus sucesivos criterios de exclusión étnica. En ese sentido, aquí se analizan las representaciones construidas acerca del “nosotros” y del “otro”, así como la creación de límites para separar una figura de la otra a ojos de la rama más extremista del abertzalismo. En otras palabras, desde el punto de vista de este movimiento, ¿quién quedaba (y queda) fuera y quién dentro de las fronteras de la identidad vasca?

Existe un hilo radical dentro del nacionalismo vasco, presente desde sus orígenes hasta la actualidad. Esta secuencia ha estado políticamente articulada en torno a la intransigencia independentista, el irredentismo territorial, la renuencia a establecer pactos o simplemente colaborar con formaciones consideradas “españolas” (no nacionalistas vascas) y, a partir de cierto momento, la legitimización y luego la utilización de la violencia. Bajo la etiqueta de ultranacionalismo vasco incluimos aquí a su fundador, Sabino Arana (1865-1903). En segundo lugar, a las escisiones ortodoxas del PNV durante los años veinte y treinta del siglo XX: *Aberrri* (Pa-

tria) (1921-1930) y *Jagi-Jagi* (Arriba-Arriba) (1934-1937). Y finalmente, desde la década de 1960 hasta la actualidad, a ETA y su primer brazo político, la coalición HB.

En las conclusiones planteamos la necesidad de completar las interpretaciones del porqué del surgimiento y el desarrollo del nacionalismo vasco que privilegian los factores socioeconómicos y el desarrollo del proceso político. Defendemos que es preciso combinar dichas lecturas con una visión enfocada en lo cultural, que ponga en primer plano la importancia de las representaciones que los diferentes agentes hacen de su contexto cambiante y de los que consideran sus amigos y enemigos. Sin tener en cuenta todo ello, la aparición del terrorismo en los años sesenta corre el riesgo de ser interpretada de forma teleológica.

## Sabino Arana ante la inmigración

Sabino Arana consideraba que *Euzkadi* (un neologismo de su invención, que definía como “pueblo de raza vasca”) era una patria supuestamente perdida que había redescubierto a través de su hermano Luis (1862-1951). Pero en su propuesta políti-

ca, al igual que en todos los nacionalismos, hubo más de creación de su objeto (para posteriormente pontificar sobre él) que de hallazgo. En realidad, no es que Arana forjase una nación desde la nada. Lo que hizo fue reinterpretar elementos precedentes, como la intensa religiosidad, los fueros o el euskera, que los carlistas o los escritores románticos vascos del siglo XIX habían ido connotando como representativos de lo vasco, y los integró en un discurso de nuevo cuño.

Sabino Arana fundó el PNV en 1895 e inventó una bandera de *Euzkadi* (la *ikurri-ña*). En los orígenes del nacionalismo vasco también se encuentra, como en muchos otros movimientos de este tipo, una tendencia a presentarse ante la audiencia como la opción natural para un país determinado, no como una alternativa más. Y, por lo tanto, a sostener que los vascos no alineados con la causa nacionalista permanecerían en una suerte de falsa conciencia (sin darse cuenta de lo que como pertenecientes a una etnia *en sí* les correspondería, que era convertirse en una etnia *para sí* abrazando el nacionalismo), de la que se esperaba que un día fuesen a despertar y salir.

Otros habitantes del País Vasco, sin embargo, quedaban deliberadamente excluidos de la nación. La posesión de apellidos autóctonos era para Arana la prueba definitiva de la vasquidad de una persona. Era un criterio imposible de cumplir para los miles de trabajadores que, al hilo de la industrialización (a finales del siglo XIX y comienzos del XX), habían migrado al País Vasco procedentes de otras regiones españolas. Arana tachó de *maketos* a esos inmigrantes. Otras corrientes políticas contemporáneas, como

el carlismo, también empleaban el mismo término de forma peyorativa. Sin embargo, sólo la tendencia apadrinada por Arana lo colocó en el centro de su doctrina, cerrando las puertas de la integración en la pretendida comunidad nacional a una porción de los vecinos del País Vasco. Arana ansiaba una *Euzkadi* libre de *maketos*, a quienes consideraba pertenecientes a una raza física y moralmente degradada en comparación con los superiores y piadosos vascos. Arana llegó a afirmar que la presencia de los primeros alejaba a los segundos de Dios. En este último sentido, diversos historiadores han puesto de relieve que el aspecto religioso fue determinante en estos inicios del nacionalismo vasco.

La forma de demostrar la pertenencia a la raza vasca era a través de los apellidos. En la prensa nacionalista se expresaba que el que tuviera apellidos euskéricos sería automáticamente vasco “*aunque haya nacido en Japón, lo mismo exactamente que el de la raza judía, sajona o eslava*”.<sup>1</sup> Arana ensayó con esa idea a pequeña escala. Entre las condiciones para que un candidato pudiese afiliarse al *Euskeldun Batzokija* (el primer círculo nacionalista, fundado oficialmente en Bilbao en 1894) figuraba la posesión de los cuatro primeros apellidos vascos. Arana dedicó las dos únicas obras de teatro que escribió, *De fuera vendrá...* (1897-8) y *Libe* (1903), a condenar, entre otras cosas, los matrimonios mixtos. Estos, bajo su punto de vista, no harían sino degradar y contaminar su *Euzkadi* soñada: “*Nosotros, los vascos, evitemos el mortal contagio, mantengamos firme la fe de nuestros antepasados y la seria religiosidad que nos distingue, y purifiquemos nuestras cos-*

tumbres, antes tan sanas y ejemplares, hoy tan infestadas y a punto de corromperse por la influencia de los venidos de fuera". Esa agresividad antiespañola quedaba clara en otras proclamas, como: "Euskeldunes, para amar el Euskera tenéis que odiar a España".<sup>2</sup> Agresividad que quedaba revestida de victimismo, una de las constantes en el nacionalismo radical, al considerarse que, en realidad, eran los pensados como enemigos internos (en este caso, los *maketos*) los verdaderos agresores, dado "el odio miserable e inveterado que a todos los vascos nos profesan".<sup>3</sup>

Sabino Arana se convirtió a partir de 1898, cuando fue elegido diputado provincial de Vizcaya, en un político más pragmático. Incluso al final de su vida quiso fundar una Liga de Vascos Españolistas (1902-1903) de corte regionalista. Tras su muerte en 1903 las dos alas del PNV, la autonomista y la independentista, irían contrabalanceando el "péndulo patriótico" del partido. Inmediatamente tras la desaparición del fundador del nacionalismo vasco, la ortodoxia propia de los primeros años de agitación política de Sabino Arana quedó en manos de otros protagonistas que reclamaron ser los continuadores de la pureza de la doctrina original.

## **El neoarrianismo. *Aberri* y *Jagi-Jagi***

Durante el primer tercio del siglo XX el PNV estuvo estancado ideológicamente y mantuvo intacta la doctrina de Arana. La línea divisoria entre vascos y no vascos continuó siendo la raza, por lo que los inmigrantes procedentes del resto de España eran considerados enemigos internos. El PNV

no permitía que ingresaran en sus propias filas, ya que, entre otras cosas, exigía por lo menos un apellido autóctono a aquellos que deseaban militar en el partido. No hubo ninguna apertura hasta el nuevo reglamento aprobado durante la II República (1931-1936), según el cual, aunque para afiliarse había que "ser oriundo vasco", se admitían excepciones concretas siempre que concurrieran "especiales circunstancias" y que los candidatos fuesen aprobados por los dirigentes locales o regionales. Aunque luego se relajara el cumplimiento de la normativa, el partido no abandonó oficialmente el criterio racial de discriminación hasta la Asamblea de Pamplona de 1977.

Aunque, en teoría el PNV era fiel a la doctrina de Arana, su actividad política se fue tornando progresivamente posibilista y pragmática. Este camino, comenzado con las campañas autonomistas de la década de 1910, culminó durante la II República. Así, gracias a la colaboración entre el PNV de José Antonio Aguirre (1904-1960) y el PSOE, liderado en Euskadi por Indalecio Prieto (1883-1962), se aprobó el Estatuto de autonomía en 1936, ya en plena Guerra Civil.

El realismo del PNV y su acercamiento a fuerzas no nacionalistas escandalizaron a su facción más extremista, que se escindió en dos ocasiones. En primer lugar lo hizo el PNV-*Aberri*, cuya trayectoria se vio interrumpida por la dictadura de Miguel Primo de Rivera (1923-1930). Este partido acabó reuniéndose con el sector moderado del nacionalismo en 1930. Parte de los exmilitantes de *Aberri* conformaron *Jagi-Jagi*, un pequeño colectivo bautizado con el nombre de su periódico, que se nutría de la Federa-

ción de *Mendigoxales* (Montañeros) de Vizcaya (luego de Euskadi). Ambas disidencias estuvieron lideradas por Elías Gallastegui (*Gudari*) (1892-1974) y apoyadas *a posteriori* por Luis Arana, el hermano de Sabino. Gallastegui era un ferviente seguidor de Sabino Arana, que defendía el independentismo a ultranza, el integrista católico, el puritanismo moral y el *antimaketismo*. Creía que el inmigrante era un invasor sucio, analfabeto y bárbaro, que estaba cegado por su odio hacia la superior raza vasca y que fomentaba los vicios y la inmoralidad (la prostitución, el baile agarrado, el alcoholismo, etc.). Pero lo que más parecía obsesionarle era el mestizaje, por el que sentía auténtico terror. En sus escritos son constantes las llamadas a preservar la virtud de las jóvenes vascas autóctonas acechadas por los lascivos y libertinos *maketos*.

Al contrario que *Aberri*, los *jagi-jagis* no llegaron a formar un nuevo partido. En realidad, se asemejaban más a una organización paramilitar, ya que algunos iban armados y protagonizaron choques violentos con grupos juveniles de izquierda. Como se podía leer en uno de sus boletines de 1932, "*mendigoxale: tú no eres un deportista. Óyelo bien: tú eres un soldado de la Patria*".<sup>4</sup> Por dicho motivo, y su extremismo, se les considera habitualmente el precedente histórico de ETA. Ahora bien, pese a sus proclamas y a la admiración de Gallastegui hacia el movimiento republicano irlandés, con el que tenía cierta relación, no llegaron a poner en práctica una estrategia terrorista o insurreccional.

Los *jagi-jagis*, como antes había hecho *Aberri*, se autoerigieron en guardianes de la ortodoxia. Así, debajo de la reproduc-

ción en su periódico de uno de los textos más racistas de Sabino Arana, Gallastegui advertía que "desfigurar tan alto pensamiento es traicionarlo". Por supuesto, la narrativa sobre un supuesto conflicto secular entre la nación vasca y la española fue asumida en su totalidad. Otro de los líderes del grupo lo resumía como una "*lucha de razas (...). La lucha de siempre se ha convertido hoy en odio de razas, y quien de esta lucha desiste, por muy grandes que sean las razones, es un traidor a la patria*". Contra estos "traidores" (los vascos autóctonos no nacionalistas) había declarada una "franca guerra". "*Batamos en todos los rincones de nuestros pueblos, montes y valles de la patria al hermano traidor, capaz de vender su libertad y la nuestra por un plato de lentejas*". Esta animadversión se extendió, a partir de 1936, a los nacionalistas moderados, quienes se habían negado a formar un frente independentista con los *jagi-jagis*<sup>5</sup>.

La mala situación socioeconómica tras el crack de 1929 y la conflictividad obrera sirvieron a los *jagi-jagis* para relacionar a la inmigración con la crisis y el paro. Se identificó a los inmigrantes con las izquierdas, especialmente con el socialismo, y a éstas con la persecución sectaria de los "vascos" por medio del "pistolero" y la arbitrariedad gubernamental. Se culpaba de la "invasión" de los *maketos* al "capitalismo vasco", calificado de "antivasco", "antipatriótico", "anticristiano" y "profundamente egoísta y españolista". Los *mendigoxales* exigían una "*¡Euzkadi para los vascos!*" con el argumento de que los inmigrantes estaban quitando el trabajo a los autóctonos. Los empresarios y las administraciones públicas

debían reservar los puestos laborales para los miembros de la raza vasca, marginando a los "extraños enemigos". También se tenía que dar prioridad a los autóctonos en las casas de alquiler y potenciar tanto la compra de productos "vascos" como el boicot a los productos "españoles". Incluso se sugirió redactar una "lista negra" con los nombres de los "vascos degenerados" que no diesen preferencia a sus "compatriotas". Por último, como argumento para defender sus posiciones *Jagi-Jagi* llegó a recurrir a la religión: Dios, que había creado las razas humanas, había querido que fueran diferentes. Éstas debían respetarse mutuamente... desde la distancia, sin mezclarse, cada una en un estado independiente y racialmente homogéneo<sup>6</sup>.

El *antimaketismo* sólo fue cuestionado por uno de los dirigentes de los *mendigoxales*, Manuel de la Sota (*Txanka*) (1897-1979), que se definía a sí mismo como "mestizo". Sota propuso que la raza fuera sustituida por la ideología política como elemento constituyente de la nación vasca. De esa manera, los inmigrantes que abrazasen el patriotismo podrían ser considerados tan vascos como los autóctonos. Para intentar convencer a sus compañeros utilizó argumentos como la historia, el "misterioso poder" de la tierra vasca para "asimilar" a los "extraños", el humanismo y la religión, que era incompatible con el "odio destructor", ni siquiera "al español". Como colofón de sus discursos, Sota siempre recordaba a Ángel Acero y Juncosa, "el primer español que ha dado su vida por *Euzkadi*". Se trataba de un obrero inmigrante que había abrazado el patriotismo vasco, el cual –según la versión de *Jagi-Jagi*– había sido asesi-

nado por un militante de izquierdas el 9 de noviembre de 1931. En opinión de Sota, los "enemigos más acérrimos de la personalidad vasca" eran los vascos autóctonos no nacionalistas mientras que, contradiciendo los principios de Arana, algunos inmigrantes podían convertirse en aliados del movimiento independentista<sup>7</sup>.

La de Sota fue una postura aislada que, aunque puede considerarse un antecedente del criterio ideológico de exclusión que ETA adoptó en los años 60, no tuvo ni aceptación ni continuidad dentro del nacionalismo vasco radical de su época. Como prueban los artículos que aparecieron en *Jagi-Jagi* como respuesta a los suyos, el *antimaketismo* era mayoritario entre los *mendigoxales*. Contra la mezcla se citaba a Arana, subrayando que "la raza es *Euzkadi*". Se exigía no hacer "ensayos" sobre el mestizaje: los poseedores de sangre mixta podrían "aprovecharse", pero al inmigrante, incluso al nacionalista, "¡no incorporarlo nunca, por matrimonio a la gran familia vasca!". En vez de respetar a los *maketos*, se defendía un "odio purificador" y "sobrehumano" contra ellos. No sólo se negaba el "misterioso poder" de la tierra para asimilar a los recién llegados, sino que tal cosa se consideraba indeseable. En definitiva, se confirmaba la vigencia del criterio racial de exclusión<sup>8</sup>.

## La lengua como base de la etnia. *Txillardegi y Krutwig*

Tras el corte que supuso la Guerra Civil, el independentismo prácticamente desapareció de escena hasta ya avanzada la dictadura de Francisco Franco (1939-1975).

Se trató de una ruptura sin solución de continuidad. Cuando surgió en los años 50, la nueva generación de ultranacionalistas estableció vínculos muy ténues con Gallastegui, los *jagi-jagiso* sus continuadores en el exilio. Estos jóvenes respondían a circunstancias históricas muy distintas y se caracterizaban por un ansia por “hacer” frente a la pasividad e inoperancia del PNV en el exilio.

ETA fue producto de la coincidencia histórica de cuatro elementos. Primero, la doctrina de Sabino Arana, que fue interpretada en clave bélica como una sucesión de invasiones “españolas” y derrotas “vascas”, la última de las cuales sería la Guerra Civil. En segundo término, como apunta Gurutz Jáuregui, un contexto que la hacía creíble y verosímil. Por una parte, parecían repetirse las circunstancias que rodearon la vida (y la obra) de Sabino Arana: una rápida industrialización, una masiva oleada de inmigrantes, los prejuicios xenófobos y el retroceso del euskera. Por otra parte, había una dictadura caracterizada por su centralismo, su ultranacionalismo español y su autoritarismo. En tercer lugar, el abertzalismo fue capaz de transmitirse a una nueva generación, que no había experimentado la guerra e hizo una lectura literal del relato aranista. Siguiendo la lógica interna de la saga y el impulso propio de la juventud, se adjudicó a sí misma el deber de continuar (o reactivar) la lucha de los heroicos *gudaris* (soldados nacionalistas vascos durante la Guerra Civil). Cuarto, dicho empeño chocó con la apatía del PNV y con la alianza transversal que mantenía con las izquierdas en el Gobierno vasco en el exilio, provocando serias desavenencias, que, al agravarse por

la desconfianza, la falta de información y el choque generacional, llevaron a la ruptura.

ETA había adoptado una versión extremista del nacionalismo vasco, pero renunció a algunos de los principios de Sabino Arana, como el integrismo católico. El *antimaketismo* se mantuvo oficiosamente como uno de los ingredientes de la ideología de muchos de los activistas y dirigentes etarras. Así, la línea mayoritaria en ETA percibió como una nueva y peligrosa invasión a la segunda oleada de inmigrantes que desde el resto de España se asentaron en el País Vasco al hilo del nuevo desarrollo industrial que experimentó el país durante los años 50 y 60 del siglo XX. Los recién llegados no sólo eran vistos como “españoles”, es decir, colonos extranjeros, sino también como enemigos declarados de la nación vasca. Ya en los *Principios* aprobados en su I Asamblea (mayo de 1962) ETA advertía a “los elementos extraños al país” que serían segregados o expulsados si se oponían a “los intereses nacionales de *Euzkadi*”. Y es que, como escribía en 1965 uno de los fundadores de la organización, José Luis Álvarez(*Txillardegui*) (1924-2012), ETA veía a los inmigrantes como “una Quinta Columna eficaz contra nuestra liberación”<sup>9</sup>.

Sin embargo, a esas alturas el nacionalismo radical no podía mantener el criterio racial de exclusión. Primero, la existencia de una supuesta raza vasca pura y homogénea era ya poco creíble. Segundo, el genocidio de seis millones de judíos por el régimen nazi de Adolf Hitler y sus aliados había desprestigiado el racismo en Europa. Tercero, a consecuencia de la masiva inmigración, un creciente porcentaje de la población vasca no habría cabido en

la utopía racista de Sabino Arana, como tampoco lo hubieran hecho algunos de los más significados dirigentes de la banda, como José Luis Álvarez o luego Federico Krutwig (1921-1998), quienes no cumplían el requisito de los apellidos autóctonos. Por todo ello, ETA abandonó este criterio de exclusión, aunque el sentimiento de superioridad, el antiespañolismo y los prejuicios xenófobos se mantuvieron intactos.

Descartada la raza, se necesitaba otro factor que discriminara quién era vasco y quién no lo era. El criterio elegido fue la lengua y, por tanto, el objetivo de lograr una Euskadi independiente y racialmente pura fue sustituido por el de una Euskadi independiente y monolingüe en euskera.

Sus máximos promotores intelectuales, Txillardegí, un "mestizo", y Krutwig, de origen familiar italo-germano, compartían dos rasgos muy reveladores: ambos fueron estudiosos del euskera, pero Arana nunca los habría considerado vascos. Álvarez Enparantza fue el adalid de una corriente interna de la organización caracterizada por el etnonacionalismo, el frentismo y el antimarxismo. Muy influenciado por las teorías del estructuralismo lingüístico, mantenía que la organización del idioma determinaba la forma de pensar y de ver el mundo del que lo usaba, por lo que el hablar euskera establecía la particular cosmovisión del vasco parlante que era incompatible con la del castellanoparlante. Álvarez Enparantza ha sido uno de los intelectuales nacionalistas vascos que más abiertamente han expresado ideas xenófobas.

Krutwig bebía de fuentes tan dispares como el maoísmo y Jean Mirande (1925-1972), un nacionalista vascofrancés con

simpatías por el nazismo. En su libro más conocido, *Vasconia* (1963) criticaba duramente a Sabino Arana y al PNV por haberse ofuscado con la cuestión racial y las listas de apellidos autóctonos. Para este autor, lo que diferenciaba a la "etnia vasca" de otras "etnias" era el uso del euskera. *"El idioma es algo así como el termómetro del sentimiento nacional. Quienes lo desatienden están des-nacionalizándose, quienes lo olvidan no corresponden, en realidad, ya a su nación"*. En consecuencia, el vasco es el vasco parlante y, quien no lo habla se convertía, en el mejor de los casos, en "un vasco cortado, castrado". O un traidor. Por ejemplo, según Krutwig, Jesús María Leizaola (1896-1989), el lehendakari (presidente del Gobierno vasco) en el exilio, era un "falso nacionalista" por no enseñar euskera a sus hijos. Sin embargo, en *Vasconia* seguía habiendo un poso de racismo. En sus páginas se argumentaba que "difícilmente se podrá tratar de vasco a un negro".

El ultranacionalismo de base lingüística suponía una renovación del pensamiento de Sabino Arana pero era únicamente parcial. Dicho de otro modo, aquel criterio daba lugar a una postura solo un poco más abierta e integradora que el *antimaketismo*. Es cierto que, si bien no puede cambiar de raza a su elección, un ser humano es capaz de aprender un nuevo idioma, pero, en realidad, esa posibilidad no suponía en absoluto el fin de la discriminación étnica, sino que esta se había transferido. En vez de excluir a los *maketos* directamente por sus apellidos, ahora se excluía a los castellanoparlantes, categoría a la que pertenecía la mayoría de los autóctonos... y la totalidad de los inmigrantes.

Para desgracia de los adalides de un nacionalismo de base lingüística, tanto inmigrantes como autóctonos (por no hablar de muchos de los mismos ultranacionalistas) siguieron (y han seguido) hablando en español, lo que reducía la utilidad que ETA pudiera ver en el criterio lingüístico de exclusión étnica. Al igual que había pasado con el racismo, seguir esta teoría hasta sus últimas consecuencias sólo permitía considerar como vascos a una minoría de los habitantes de Euskadi y provocaba, en cambio, que la mayoría castellanoparlante rechazase el nacionalismo radical que intentaba marginarla.

### **Vasco = nacionalista vasco**

Teniendo en cuenta las circunstancias del País Vasco en ese momento, segregar a los habitantes del País Vasco y Navarra atendiendo a factores presuntamente objetivos, como los apellidos y la lengua, parecía una apuesta errónea para comenzar una guerra revolucionaria, tal y como deseaba ETA. Hubo de recurrir al criterio ideológico de exclusión étnica, una solución muy parecida a la que había propuesto Manuel de la Sota en los años 30. Las ideas políticas se convirtieron en el factor de discriminación. Vasco era el patriota y no vasco era el no patriota. ETA abrazó esta tesis en su V Asamblea (1966-1967), en la que, alejándose definitivamente del PNV, se intentó llegar a una síntesis entre el marxismo y el ultranacionalismo. La organización se definió como "Movimiento Socialista de Liberación Nacional" y adoptó un ambiguo "nacionalismo revolucionario". Se acuñó entonces un nuevo sujeto, el "Pueblo Trabajador Vasco":

aquel "proletariado vasco con conciencia nacional de clase" y, por tanto, doblemente oprimido (por ser miembro tanto de la clase obrera explotada como de la nación vasca "invadida")<sup>10</sup>. Descontentos con la nueva orientación ideológica, Txillardegui y la mayoría de los fundadores de ETA abandonaron la organización.

Este paso transcendental sólo fue posible porque los nuevos dirigentes de la organización se habían acercado al socialismo. El marxismo era incompatible con la exclusión de una parte de la población local por su raza o su lengua. El sujeto indiscutible de dicha ideología era la clase obrera, que en Euskadi estaba compuesta en gran medida por inmigrantes. Cuando los jóvenes líderes de ETA, miembros de una nueva generación (y mayoritariamente castellanoparlantes), siguieron profundizando en las ideas socialistas resultó que éstas también resultaban difíciles de casar con el propio nacionalismo radical. En 1970 ETA se dividió en tres grupos: el núcleo terrorista y ultranacionalista (ETA V), que mantuvo las históricas siglas, y dos escisiones "obreristas" y no nacionalistas: las Células Rojas y ETA VI, que se acercaron a la extrema izquierda, siguiendo una evolución paralela a la de la rama oficial del *Sinn Féin* y del IRA.

A pesar de esta salida, el movimiento independentista mantuvo el criterio ideológico de adscripción étnica. Era una herramienta muy útil, ya que se transformó en la llave que abría las puertas de la comunidad del *nosotros* a los miles de trabajadores inmigrantes (y castellanoparlantes) que se habían asentado en el País Vasco. Se iniciaba así una auténtica estrategia de

asimilación, primero política, después cultural. A partir de entonces un inmigrante recién llegado no tenía más que declararse patriota vasco –y actuar como tal– para ser visto oficialmente como vasco por muchos nacionalistas radicales. La táctica que ETA empleó con los inmigrantes fue la de combinar intimidación e incentivos para la asimilación. En el primer sentido podemos destacar algunas de sus campañas terroristas que crearon un ambiente propicio para el silencio de aquellos que no abrazaban el nacionalismo vasco, muchos de ellos inmigrantes. En el segundo sentido, en 1972 la organización llegó a exigirles directamente: "1º, una mayor comprensión del problema vasco y, 2º, un apoyo ante los posibles acontecimientos que puedan ocurrir en adelante".<sup>11</sup>

La mejor forma de convencer era presentar un ejemplo a seguir: Juan Paredes Manot (*Txiki*), militante etarra nacido en el suroeste de España en 1954 que fue ejecutado el 27 de septiembre de 1975 por la dictadura franquista al ser declarado culpable de asesinato. La autodenominada "izquierda abertzale" no dudó en usar propagandísticamente su figura, como ha estudiado Jesús Casquete, convirtiéndolo a él en el primer mártir inmigrante de ETA y a la fecha de su muerte en la celebración del *Gudari Eguna* (Día del Soldado Nacionalista Vasco). Telesforo Monzón (1904-1981), líder carismático de *Herri Batasuna*, fue uno de los defensores del criterio ideológico de exclusión ("para mí lo que cuenta es si un señor es patriota o no es patriota"<sup>12</sup>) y el que más se ocupó de instrumentalizar la ejecución de *Txiki* en beneficio del nacionalismo radical. Así, le dedicó una canción

en la que invitaba explícitamente a todo joven inmigrante ("Tú también eres vasco de sangre,/ que también es sangre el sudor") a que se alistase en ETA: "Tu hermano Txiki fue nuestro hermano./ Ven a suplirlo con devoción".

Cierta cantidad de inmigrantes, sobre todo entre los recién llegados y los hijos de los ya asentados, se sintió atraído por el nacionalismo vasco radical. Su adhesión respondía a su necesidad de contar con una "identificación compensatoria para lograr la plena aceptación en la comunidad de adopción", en palabras de Juan José Linz 1986. Según los datos de Fernando Reinares, uno de los motivos principales por el que un buen número de inmigrantes ha ingresado en ETA ha sido su intento de ser admitidos como vascos por la comunidad nacionalista, muchos de cuyos miembros mantenían prejuicios xenófobos. Incluso no era extraño que citaran la influencia directa del ejemplo de *Txiki*. Así desde 1970 ha aumentado la proporción de etarras sin apellidos vascos o con uno solo entre sus dos primeros.

El mismo criterio ideológico que podía incluir al inmigrante patriota en la nación vasca funcionaba de manera inversa para excluir al autóctono no nacionalista. Éste perdía su condición de vasco y se convertía en un "español" y, por tanto, en un enemigo. Por ejemplo, un dirigente de HB, advirtió a los vascos que votaran afirmativamente en el referéndum constitucional de 1978 que serían considerados "extranjeros en Euskadi".<sup>13</sup> En la primera campaña de ETAm (ETA militar) contra los supuestos confidentes policiales, desarrollada entre 1975 y 1977, el colectivo elegido como víctima fue el de los

autóctonos militantes en la derecha vasca no nacionalista, que podían disputar al nacionalismo el exclusivismo simbólico de lo vasco. De igual manera hay que interpretar los atentados terroristas contra políticos vascos no nacionalistas, casi siempre autóctonos: por una parte, alcaldes franquistas y supuestos militantes de la ultraderecha y, por otra, afiliados a partidos democráticos como las secciones vascas y navarras de la UCD y AP, que prácticamente fueron borradas del mapa.

Durante el tardofranquismo y la Transición (1975-1979) el nacionalismo vasco estaba dividido en diversas organizaciones, a veces enfrentadas entre sí. Coherentemente con el criterio ideológico de exclusión étnica, algunas de ellas intentaron crear un frente independentista que uniese a los nacionalistas vascos excluyendo a los vascos no nacionalistas. El proyecto más importante fue “la Cumbre Vasca” auspiciada por Telesforo Monzón, que consistió en una serie de reuniones celebradas en el hotel Chiberta (Bayona), en el País Vasco francés, entre abril y mayo de 1977. Participaron todas las fuerzas patrióticas. Los partidos no nacionalistas, por supuesto, no fueron invitados. El objetivo de ETAm era arrastrar al PNV a sus posiciones rupturistas e imponer su caudillaje militar al resto de partidos políticos. Uno de los muchos motivos por los que los dirigentes del PNV no se dejaron seducir por la idea frentista fue que en esos mismos momentos estaban perfilando una coalición electoral para el Senado con el PSOE, la principal formación vasca no nacionalista. Al fin y al cabo, el PNV y los socialistas eran viejos aliados que habían compartido trincheras durante la Guerra ci-

vil y después cuarenta años de Gobierno vasco en el exilio.

## **Exclusión étnica en la historia reciente**

En este apartado nos centramos en la historia más reciente, desde la muerte de Francisco Franco (1975) hasta el presente. El principal actor que identificamos como nacionalista vasco radical para esta época es el conglomerado sociopolítico articulado en torno al autodenominado Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV), que ha incluido, entre otras organizaciones, a la banda terrorista ETA militar y a la coalición HB.

Durante la Transición y la democracia, sobre todo durante sus primeros años, los abusos policiales y parapoliciales (detenciones arbitrarias, muertos en controles de carretera, torturas en comisaría y terrorismo auspiciado desde ciertas instancias de la Administración: los Grupos Antiterroristas de Liberación, GAL, activos entre 1983 y 1987) provocaron el mismo efecto que la anterior represión franquista: indignar a una parte de la sociedad vasca y engrosar las filas de ETA. Segundo, ETA disponía en Francia de un refugio cercano, que hace frontera con el País Vasco español. Sus autoridades no hostigaron a los etarras hasta después de finalizada la Transición. Tercero, faltaba unidad política para afrontar el problema del terrorismo desde unos mínimos compartidos por las fuerzas democráticas. Cuarto, todavía existían casos internacionales próximos en los que inspirarse, con los que se compartía una misma terminología: pueblos oprimidos y procesos

de liberación nacional. La referencia era sobre todo Irlanda del Norte, donde el IRA seguía inmerso en una intensa campaña de violencia. Quinto, la respuesta pública y organizada frente al terrorismo era algo excepcional y minoritario. En líneas generales puede afirmarse que la sociedad vasca permanecía silente y atemorizada. Y sexto, una parte de los líderes y militantes del nacionalismo moderado tenía una posición ambigua respecto a ETA.

El nacionalismo vasco radical tomó la forma de una religión política. Dicha religiosidad, más que al catolicismo, se refiere a una forma de comprender los asuntos públicos como una misión con un caudillo carismático, ETA, y un ente colectivo elevado a los altares: la patria. El entorno civil de ETA fue robusteciendo su identidad mediante la repetición de convocatorias cotidianas organizadas desde abajo: manifestaciones, fiestas, bares, etc. Según afirmaban sus participantes, el pueblo vasco expresaba en dichos eventos su voluntad de futuro, confundiéndose así la parte con el todo. Como inmediatamente comprobaremos, dentro del nacionalismo vasco radical ligado a ETAm persistía una idea de exclusión étnica, y no necesariamente de forma más velada que en fechas anteriores. La respuesta la encontramos en dos ámbitos interrelacionados en la práctica del MLNV: las propuestas civiles y las acciones terroristas.

La obsesión por el lugar de origen, aunque aparentemente se ha ido superando con el tiempo, ha permanecido latente en el nacionalismo radical. Por ejemplo, en el proyecto de Estatuto de Autonomía que HB presentó en 1979, se dividía a los habitan-

tes de Euskadi en dos partes. Los nacidos allí y sus descendientes eran considerados automáticamente "nacionales vascos" (con todos los derechos). No corrían la misma suerte los inmigrantes (sin derechos pero con deberes), independientemente del tiempo que llevaran en el País Vasco. Si habían llegado "por necesidades de trabajo", se les permitía solicitar la nacionalidad vasca. Dicha posibilidad les estaba totalmente vedada a los funcionarios estatales, identificados como represores de lo vasco.<sup>14</sup> El mencionado proyecto sirve para ilustrar una forma de maximalismo excluyente, pero resultó políticamente irrelevante. Las fuerzas democráticas impulsaron y la ciudadanía vasca aprobó en referéndum en 1979 el Estatuto de Autonomía de Guernica, según el cual vasco es todo aquel que vive en Euskadi, al margen de su ideología o lugar de nacimiento.

El nacionalismo vasco radical no aceptó este Estatuto ni la Constitución española (1978). ETA emprendió una intensa campaña terrorista para alcanzar sus demandas de máximos. Cada vez que la banda ha asesinado en el nombre de su patria a un vecino de Euskadi, ha colocado explícitamente fuera de la nación vasca a la víctima. Entre 1968 y 2010, ETA y otras organizaciones terroristas afines causaron 845 víctimas mortales. El 95% de las mismas fueron asesinadas tras la muerte de Franco, en paralelo con el proceso de democratización. Las organizaciones terroristas parapoliciales y de extrema derecha fueron responsables de 62 asesinatos, un 7% de los cometidos en relación con el caso vasco, frente a un 92% obra de ETA, cuyas amenazas obligaron a marchar al exilio a

un número de personas imposible de determinar con precisión.

ETA lanzó un claro mensaje pedagógico basado en el miedo. La selección de las víctimas reflejaba con nitidez quiénes serían para ETA los excluidos de su nación: miembros de las Fuerzas de Orden Público, integrantes de organizaciones políticas no nacionalistas vascas (AP, UCD, PSOEo PP), supuestos confidentes de la Policía, personas a las que relacionaba con el tráfico de drogas, jueces, funcionarios de prisiones, empresarios que se resistieron a pagar la extorsión, periodistas e intelectuales disidentes, terroristas reinsertados, etc. Este criterio de exclusión étnica basado en el asesinato del pensado como enemigo ha persistido hasta fechas recientes. La práctica homicida de ETA en ningún momento ha sido condenada públicamente por el nacionalismo vasco radical, que ha valorado las posturas del PNV como escasamente patrióticas y ha calificado de traiciones sus pactos institucionales con partidos "españoles".

## Conclusiones

En el surgimiento y desarrollo de ETA entraron en juego factores como los que hemos ido desgranando en estas páginas, fruto de un contexto muy diferente al del paso entre los siglos XIX y XX: la represión de la dictadura franquista, el modelo de los movimientos anticolonialistas, la percepción de la pasividad del PNV, una relectura de la guerra civil como una contienda inacabada o el miedo a la extinción de la cultura vasca, el retroceso del euskera y la llegada masiva de inmigrantes, todo lo cual contribuyó a la

radicalización de una nueva generación de militantes abertzales.

Ni Arana ni las escisiones radicales del PNV en las décadas de 1920 y 1930 fueron un precedente directo y necesario de ETA. El hecho de que Arana despreciara a España y a los españoles a finales del siglo XIX no anuncia que ese odio reviviría en forma de terrorismo en la década de 1960. Antes de esa fecha, como hemos visto, los nacionalistas vascos radicales no usaron la violencia como un recurso central contra los que consideraron que eran sus enemigos. Es cierto que, cuando los franquistas desencadenaron una guerra civil contra republicanos, socialistas, comunistas y nacionalistas vascos y catalanes, éstos respondieron con las armas, pero en una contienda cuya clave de bóveda fue el choque entre totalitarismos y democracia liberal, no la cuestión nacional.

La propia ETA tardó diez años, desde 1958 hasta 1968, en cometer su primer asesinato, una década durante la cual su opción por la violencia no estaba prescrita. Por poner otro ejemplo, en el interbellum los discursos nacionalistas flamencos más radicales contenían mensajes de similar agresividad que los de sus homólogos vascos de aquel momento, pero en la posguerra no resultaron en el surgimiento de un grupo terrorista como ETA. Un elemento fundamental es que tras la II Guerra Mundial la democracia belga garantizó la expresión de la pluralidad política e hizo menos atractiva la oposición mediante la fuerza. La naturaleza pluralista de las democracias favorece que los conflictos se resuelvan por vías pacíficas y que el uso y la legitimación del terror sean arrinconados.

En este artículo hemos identificado y expuesto, en un lapso cronológico de más de un siglo, los principales criterios de exclusión étnica empleados por diferentes personas y grupos adscritos al campo del nacionalismo vasco radical: la raza, la lengua y la ideología. La mayor parte de los nacionalistas radicales ha interpretado que su nación es una especie de ente que mostraba una personalidad étnica. Esto era ya visible en Sabino Arana y su "cuerpo nacional de Euskeria". Euskadi era, pues, presentada como un colectivo con voluntad propia. Los que no han comulgado con esa visión han sido calificados como extranjeros, gentes extrañas a la realidad del país, para desprestigiarlos socialmente y neutralizarlos políticamente.

Los sujetos analizados (Sabino Arana y su primer PNV, *Aberrri*, *Jagi-Jagi*, ETA y HB), al margen de la coyuntura histórica en la que desarrollaron su actividad, se han autoerigido en representantes e intérpretes del alma del pueblo, en una suerte de profetas de la nación. Con capacidad lo mismo para "inventar" su "tradición" que, como siguiente paso, para dogmatizar sobre quiénes estaban dentro y quiénes fuera de la misma. Así pues, dependiendo del momento, estos encargados de velar por las esencias nacionales han modificado el estatus del enemigo. Y es que España y lo español, el "otro" por antonomasia para todos los nacionalistas vascos radicales desde Sabino Arana hasta la actualidad, no siempre ha sido pensado igual. De modo que cambian los criterios de exclusión étnica, pero permanece inmutable la idea genérica de existencia de una frontera entre "ellos" y "nosotros". Esto no quiere decir que haya

un trasfondo de racismo que atraviese el nacionalismo vasco desde Arana hasta el presente. Ahora bien, la presencia de apellidos de origen eusquérico entre los representantes políticos nacionalistas es mucho mayor que la proporción que existe en la sociedad, donde los apellidos de origen castellano, como resultado de las diferentes oleadas migratorias, son mayoritarios. El nacionalismo vasco, tanto radical como moderado, no descarta a los que carecen de apellidos de origen eusquérico, pero elige sobre todo a los que sí los tienen. El apellido sigue pues teniendo alguna relevancia como marcador étnico.

El discurso y la acción política de la rama radical del nacionalismo, que rechazó dicho Estatuto, han seguido otros parámetros. Un *maketo* socialista y no confesional (para Arana), un castellanoparlante (para *Txillardegui*) o un "españolista" (para ETA y HB). Todos ellos han representado, en diferentes momentos históricos a lo largo del siglo XX, el extraño para la comunidad nacional pretendida por los nacionalistas radicales. En algunas ocasiones, esa consideración de elementos exóticos venía acompañada de su catalogación como extranjeros, inmigrantes españoles en Euskadi. Otras veces los vascos nativos no nacionalistas (y más los ex nacionalistas) ejercían el papel de perfectos traidores. La alteridad, aunque en un momento dado esté muy connotada alrededor de una cuestión concreta, se reinterpreta con el paso del tiempo.

Los nacionalistas vascos radicales, recurriendo a diferentes discursos (que han puesto el énfasis en el monolitismo religioso, racial o lingüístico) y métodos (que han llegado a incluir el terrorismo) han interpretado que

la única forma de ser vasco es proclamarse nacionalista vasco y que la realidad del país reflejaba sus particulares proyectos políticos para el mismo. A pesar de tales pretensiones uniformizadoras, la historia contemporánea

de Euskadi se ha caracterizado por la pluralidad política, la mezcla demográfica, el bilingüismo y la coexistencia de identidades territoriales múltiples.

## BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, José Luis (1997): *Euskal Herria en el horizonte*. Tafalla: Txalaparta.

Aranda, José (1998): "La mezcla del pueblo vasco", *Empiria*, nº 1, pp. 121-77.

Aranzadi, Juan, Juaristi, Jon, and Unzueta, Patxo (1994): *Auto de terminación. (Raza, nación y violencia en el País Vasco)*. Madrid: El País Aguilar.

Beriain, Jostetxo (1997): "La construcción de la identidad política vasca", en Cruz, Rafael y Pérez, Manuel (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Madrid: Alianza.

Casquete, Jesús (2009): *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical*. Madrid: Tecnos.

Chacón, Pedro José (2006): *a identidad maketa*. San Sebastián: Hiria.

Corcuera, Javier (2001): *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*. Madrid: Taurus.

Domínguez, Florencio (2003): *Las raíces del miedo. Euskadi, una sociedad atemorizada*. Madrid: Aguilar.

Elorza, Antonio (1978): *Ideologías del nacionalismo vasco, 1876-1937: de los "euskaros" a Jagi Jagi*. San Sebastián: Haranburu.

Fernández Soldevilla, Gaizka (2016): *La voluntad del gudari. Génesis y metástasis de la violencia de ETA*. Madrid: Tecnos.

Fernández Soldevilla, Gaizka y López Romo, Raúl (2012): *Sangre, votos, manifestaciones. ETA y el nacionalismo vasco radical (1958-2011)*. Madrid: Tecnos.

Gallastegui, Eli (1933): *Por la libertad vasca*. Bilbao: E. Verdes.

Granja, José Luis de la (2003): *El siglo de Euskadi. El nacionalismo vasco en la España del siglo XX*. Madrid: Tecnos.

Granja, José Luis de la (2015): *Ángel o demonio, Sabino Arana: el patriarca del nacionalismo vasco*. Madrid: Tecnos.

Hobsbawm, Eric J. y Ranger, Terence (eds.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hordago, Equipo (1979-1981): *Documentos Y*. San Sebastián: Hordago. 18 vols.

Jáuregui, Gurutz (1985): *Ideología y estrategia política de ETA. Análisis de su evolución entre 1959 y 1968*. Madrid: Siglo XXI.

- Krutwig, Federico (2003): *Vasconia*, Buenos Aires: Norbait.
- Linz, Juan José (1986): *Conflicto en Euskadi*. Madrid: Espasa Calpe.
- López, Raúl (2015): *Informe Foronda. Los efectos del terrorismo en la sociedad vasca*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Mata, José Manuel (1993): *El nacionalismo vasco radical: discurso, organización y expresiones*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Micciché, Andrea (2012): "Lingua, razza ed evoluzione dell'identità vasca. Come cambia un nacionalismo: Il caso del Partido Nacionalista Vasco", *Spagna Contemporánea*, nº 41, pp. 79-98.
- Montero, Manuel (2015): "Etnicidad e identidad en el nacionalismo vasco", *Sancho el Sabio*, nº 38, pp. 137-167
- Monzón, Telesforo (1993): *Hitzeko gizona*. Bilbao: Anai Artea.
- Pablo, Santiago de (coord.) (2016): *100 símbolos vascos. Identidad, cultura, nacionalismo*. Madrid: Tecnos.
- Pablo, Santiago de, Mees, Ludger., and Rodríguez, José Antonio (1999): *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco. I: 1895-1936*. Barcelona: Crítica.
- PNV (1933): *Organizaciones: Confederal Vasca y Regional bizkaina del Partido Nacionalista Vasco*. Bilbao: PNV.
- Reinares, Fernando (2001): *Patriotas de la muerte. Quiénes han militado en ETA y por qué*. Madrid: Taurus.
- Tápiz, José María (2001): *El PNV durante la II República (organización interna, implantación territorial y bases sociales)*. Bilbao: Fundación Sabino Arana.
- Zabaltza, Xabier (2005): *Mater Vasconia: lenguas, fueros y discursos nacionales en los países vascos*. Alegia: Hiria.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Patria*, 13 septiembre 1903.

<sup>2</sup> La primera cita en *La Patria*, 20 julio 1902; la segunda en *Bizkaitarra*, 28 julio 1895. Ambas de Sabino Arana.

<sup>3</sup> *Patria*, 22 mayo 1904, artículo sin firma.

<sup>4</sup> *Jagi-Jagi*, 24 septiembre 1932.

<sup>5</sup> *Jagi-Jagi*, 1 abril 1933; 9 mayo 1936; 16 mayo 1936 and 6 junio 1936.

<sup>6</sup> *Jagi-Jagi*, 8 octubre 1932; 29 octubre 1932; 10 junio 1933; 9 junio 1934; 28 junio 1934; 4 agosto 1934; 9 mayo 1936; 16 mayo 1936 and 20 junio 1936.

<sup>7</sup> *Jagi-Jagi*, 24 septiembre 1932; 18 febrero 1933; 25 marzo 1933; 8 abril 1933 and 8 julio 1933.

<sup>8</sup> *Jagi-Jagi*, 8 octubre 1932; 4 marzo 1933 and 1 abril 1933.

<sup>9</sup> Hordago 1979, vol. I: 427 y 532.

<sup>10</sup> *Zutik* 44, enero 1967. Hay precedentes aislados de esta postura en *Zutik* 11, abril 1963.

<sup>11</sup> Hordago 1979, vol. XII: 429.

<sup>12</sup> *Punto y Hora de Euskal Herria*, 15 diciembre 1976.

<sup>13</sup> *Egin*, 5 diciembre 1978.

<sup>14</sup> *Egin*, 18 febrero 1979.

# REFLEXIONES EN TORNO A LA DIVERSIDAD

JOSEBA ARREGI

En los tiempos que vivimos, no precisamente adecuados para una reflexión tranquila, cuando se le pide a alguien que escriba algo sobre un tema, es preciso comenzar por preguntarse cuál es la razón que hace de ese tema digno de la atención de los proponentes. Puede ser que el concepto señale la existencia de un problema en la sociedad, puede ser que se haya convertido en marcador de una opinión generalizada, puede ser que, además de las dos razones anteriores, sea una tercera la que juegue un papel aún más importante: la intuición de que el término, el concepto, señala un lugar clave en la crisis que está atravesando la política en los países occidentales y modernos.

Es evidente que la diversidad goza, por un lado, de buena prensa: es preciso defender la biodiversidad; es peligroso que la diversidad de las especies implique un crecimiento de la exposición humana a las enfermedades; la diversidad cultural, en forma de multiculturalismo, es la palabra de la época, y en el panorama español la reclamación de reconocimiento de la plurinacionalidad parece que no puede ser negada.

Según lo anterior, no corren buenos tiempos para lo contrario: la unidad, para los

conceptos que señalan generalidad, abstracción, capacidad de servir para describir cosas, fenómenos y situaciones diferentes. Si uno recurre al término o al concepto *unionismo* sabe que se encuentra en aguas peligrosas, que ese término posee hoy connotaciones negativas en lugar de positivas. No se lleva la agregación, sino la desagregación; el pluralismo gana en valor a la unidad; cada día ve el nacimiento de una nueva diferencia que reclama reconocimiento junto con una nueva condena de todo lo que pueda sonar a homogeneidad.

Claro que en esta división de honores, honor para la desagregación y la diferencia, deshonor para la unión y la agregación, siempre queda la duda de cuál es el marco referencial dentro del que se aplica, o con respecto al cual se aplica la división. Pues lo normal suele ser que el honor de la diferencia y la desagregación se aplica a algún marco de referencia que se considera exterior, y al que se le imputan voluntad de *unionismo* y agregación homogeneizadora, mientras que para el arco de referencia propio, interno, vale normalmente lo contrario: unidad, agregación, negación del pluralismo y sus consecuencias efectivas.

Esta última referencia pone con claridad de manifiesto que la cuestión de la diversidad no se puede plantear en abstracto, sino siempre en relación a un campo de referencia, y teniendo en cuenta la situación concreta en la que vivimos. En este sentido, me atrevo a afirmar que plantear hoy la cuestión de la diversidad nos conduce a plantear necesariamente la raíz de la crisis del sistema político de representación, que ha sido el que hemos recibido y heredado de la Ilustración y de las revoluciones liberal y francesa. Todo lo que decimos sobre la desafección a la política, si se toma en serio y no sólo como una reacción primaria a los casos de corrupción, está relacionado con lo que significa, lo que implica y con las consecuencias de la primacía del término y del concepto diversidad en el debate actual.

Manteniéndonos aún en el plano general y abstracto, cabría afirmar que, cada vez que se dice diversidad, debiera también decirse unidad, y a la inversa: cada vez que se dice unidad debiera decirse también diversidad. Con ello debiera quedar claro que el verdadero problema no reside ni en la diversidad ni en la unidad, o viceversa, que el verdadero problema, la verdadera cuestión a dilucidar es el de la relación entre ambos, que la verdadera cuestión radica en entender que sin diversidad no hay unidad, ni hay diversidad sin unidad. Si se habla de unidad, ello implica la existencia de realidades diversas que se deben conducir precisamente a la unidad. Si se habla de diversidad, es preciso, por otro lado, tener en cuenta que si no existe referencia a un horizonte de unidad, en lugar de diversidad lo que existe es una mera yuxtaposición de elementos extraños entre sí.

En este nivel general se puede afirmar que la diversidad se opone a la pureza, a la homogeneidad, mientras que la unidad se opone a la desintegración y a la incomunicación –entre los elementos extraños entre sí de una yuxtaposición no es posible la comunicación–. Si no se tienen en cuenta esas cosas, es fácil reclamar diversidad hacia fuera –de un grupo, de un colectivo sea cual sea su marca configuradora–, y rechazarla hacia dentro. Por ejemplo, en el panorama español, es muy fácil reclamar la plurinacionalidad para el conjunto, desde Euskadi o Cataluña hacia el exterior que consideran los nacionalistas España; pero se escucha un profundo silencio sobre la plurinacionalidad de las sociedades vasca y catalana, unidades que se entienden homogéneas, elementos claramente definidos frente al exterior España.

Por todo ello, es preciso indicar, cada vez que se habla de unidad, cuáles son los elementos que constituyen la unidad. Igualmente es preciso indicar, cuando se habla de diversidad, los elementos constitutivos de la misma. Es precisamente el *en qué* de lo unitario o de lo diverso lo que constituye el meollo de la cuestión, ni la unidad *per se*, ni la diversidad *per se*.

Sería preciso, manteniéndonos aún en un plano general, avanzar un paso más. Desde que la naturaleza inventó la reproducción por medio del encuentro sexual de dos individuos sexualmente diferenciados y distintos, y desde que el ser humano salió de África y se extendió por todo el mundo –el ser humano es el primer producto globalizado por decirlo en terminología actual–, todas las unidades humanas y sociales a las que se pueda apuntar son mestizas, casi por defi-

nición. Es decir: una combinación necesaria de unidad y diversidad, de diversidad y unidad, siendo el individuo o el colectivo correspondiente el resultado de una tensión interna y de un equilibrio interno entre la unidad y la diversidad. Biológicamente, cada individuo es mezcla de distintos códigos genéticos; culturalmente, las influencias mixtas nunca pueden ser descartadas.

A partir de determinado momento en la historia de la humanidad, evitando hablar del inicio mismo, por prudencia, cada unidad cultural es producto de mezcla: las influencias mutuas, por cercanía, por importación debida a individuos concretos, por invasión, por comercio, por contagio; las unidades culturales y las lenguas dan fe de su realidad mestiza desde tiempos inmemoriales –valgan como ejemplo la afirmación crítica respecto a la originalidad de la Biblia de que muchos de sus elementos son importados de otras religiones, o la afirmación de Levi-Strauss de que todos los mitos cuentan el mismo mito de formas distintas, pero siempre de nuevo sobre el mismo material–. Cada lengua no solamente es una ventana abierta a otras lenguas, sino producto de la confluencia de varias de ellas, de las culturas expresadas en esas otras lenguas.

Esta realidad del mestizaje, de la diversidad estructural de cada individuo, sea persona individual o grupo colectivo, puede ser visto y analizado desde una perspectiva antropológica. Partiendo de la definición de que el ser humano es el ser indefinido por naturaleza, el animal que ha sido cargado con la herencia de su indefinición, en su dotación instintiva, por la propia evolución natural hace que el hombre sea, al mismo tiempo, abierto a todo lo nuevo, por falta de fijación instintiva de su comportamiento;

pero necesitado de dotarse de cierres propios culturales-lingüísticos-religiosos, para no terminar ahogado en la infinitud de los estímulos a los que está entregado por la falta de filtros instintivos. Esta estructura biológica del ser humano lo convierte en un ser sometido necesariamente al cambio y a la renovación permanente, a pesar de todos los esfuerzos culturales por crear sistemas cerrados inamovibles a lo largo del tiempo, e identidades cosificadas de los miembros de cada cultura. La maleabilidad biológica del hombre termina por superar cualquier corsé cultural que pretenda imponersele. La única forma de sobrevivir posible, para las unidades culturales, reside en su capacidad de adaptación, que es lo mismo que su capacidad de absorción de influencias en principio ajenas y extrañas.

La impureza es dato primario para entender al hombre y la cultura, considerada la impureza como mestizaje y mezcla, como diversidad estructural dentro de cada unidad, y no como yuxtaposición de elementos extraños entre sí. Por esta razón, el debate, más que entre diversidad y unidad, debiera centrarse en la comunicación como carácter estructural del hombre –Arnold Gehlen subrayó que lo que caracteriza al hombre no es la visión, su capacidad de contemplación del *logos* racional en el universo en el cosmos, sino la capacidad de escuchar lo que dicen los demás, la comunicación del grupo y, aumentando su reflexividad, la escucha de la propia palabra pronunciada–.

Comunicación sólo existe si se admite la diversidad de partida y la necesaria unidad de llegada. La unidad que se basta a sí misma en su homogeneidad y pureza no necesita comunicación. La diversidad radical im-

plica incomunicación, en la medida en que implica yuxtaposición de unidades extrañas unas a otras. Sólo en la comunicación se supera la diversidad radical que hace a las unidades extrañas unas a otras. Solo en la comunicación se puede construir la unidad que se reconoce estructuralmente diversa en sí misma, fruto de la comunicación, mestiza y fruto de la mezcla.

La libertad humana reside en este carácter estructural de la comunicación como elemento constitutivo del ser humano. Ningún individuo, concreto o grupal, se basta a sí mismo, debe comunicarse con otros para llegar a ser; es fruto de la comunicación y es diverso en sí mismo para poder comunicarse con otros porque se constituye como una conversación, como comunicación interna dentro de sí mismo.

Todas estas reflexiones generales pueden acotar la cuestión de la diversidad y son necesarias para afirmar que la tensión comunicativa entre diversidad y unidad es constitutiva del hombre y que, en este sentido, es un valor universal. Si la libertad es el fin de la historia como afirma Hegel, y si la libertad es resultado del carácter comunicativo del hombre, la tensión comunicativa entre diversidad y unidad es un valor universal cuya materialización concreta es necesaria para la libertad humana. Materialización concreta significa que las sociedades deben dotarse de instituciones públicas que garanticen la vigencia de ese carácter comunicativo del ser humano y la tensión entre diversidad y unidad: ni unidad uniformizadora ni multiculturalismo relativista.

**2.** Pero, para calibrar en su justa medida las cuestiones que se relacionan con la diversidad en este momento de la historia

de las sociedades llamadas occidentales o modernas, es preciso atenerse a la concreta historia de la que proceden estas mismas sociedades como aquellas en las que de manera más decidida se ha intentado materializar el carácter comunicativo de los hombres y la consecuencia de la libertad para los mismos –la democracia–.

Nos hemos acostumbrado a colocar en la raíz de las sociedades libres y democráticas el impulso de la Ilustración y la revolución francesa. Pero quizá convenga retrotraernos algo más en la historia, para entender en toda su dimensión el significado de ese comienzo raíz de nuestra historia actual. Sobre todo, es conveniente ligar dos procesos e ideas: las guerras de religión que asolaron Europa durante siglo y medio tras las reformas protestantes y la subsiguiente ruptura de la unidad cristiana de occidente, y la idea ilustrada de la autonomía humana y de su fundamento en la razón natural y universal.

El año 1648 se firma la Paz de Westfalia, dando fin a la guerra de los 30 años. Con esta paz se cierra un largo período en el que se trató de definir quién era el Dios verdadero con validez en el espacio público, es decir, el Dios cuya fe era obligatoria para todos en Europa. La consecuencia fue doble, tras articulaciones conceptuales distintas: la cuestión de la verdad de Dios no se puede definir en el espacio público, y a ello corresponde la libertad de conciencia; cada persona decide, en su ámbito interior y privado, a qué Dios debe obediencia y fe. Esta consecuencia concreta de las guerras de religión, la imposibilidad de decidir la cuestión de Dios por la fuerza en el espacio público, y la escuela de la libertad de conciencia, se encuentra con el impulso de la Ilustración

que, en su esfuerzo por fundamentar la autonomía humana, rechaza la religión por su carácter heterónomo, contrario a la autonomía predicada del ser humano, y rechaza también la religión por su realidad plural en la historia de humana; es decir, por su relatividad histórica y geográfica –como dice el cura de la Savoya en el *Emilio* de Rousseau, la fe depende de dónde haya nacido uno–.

Frente a la heteronomía, el ser humano debía fundamentar su libertad en alguna base autónoma, no dependiente de la transcendencia; y, frente a la relatividad histórica y geográfica de las religiones, la libertad debía estar fundamentada en un principio universal. La razón humana natural cumplía para la Ilustración ambos requisitos. Es decir, la Ilustración no rechaza la religión como fundamentación de la filosofía, de la ciencia y de la comunidad humana, sólo por la heteronomía que implicaba, sino también porque no podía cumplir con el requisito de la universalidad. La razón humana era un principio, por un lado autónomo, propio al ser humano simplemente por serlo, por su condición humana, y esa razón era común a todos los hombres, es decir, universal, y así lo eran sus productos.

Sobre este fundamento de doble característica se construye el proyecto ilustrado de las sociedades modernas, también en el campo de la política. El Estado –o la nación política si se quiere– se construye siguiendo los mandatos de la razón humana universal. Las leyes que establece la razón son su fundamento, los derechos humanos proclamados por la revolución francesa son su característica universal. Sobre ambos, leyes y derechos humanos, se erige la comunidad política moderna. Ambos, leyes y derechos

humanos son universales. Por eso la comunidad política es, por principio, una comunidad universal.

Es importante tener en cuenta que, cuando se proclama esta idea del Estado como comunidad política universal sobre el principio de las leyes y de los derechos humanos, las sociedades europeas eran internamente y cultural o lingüísticamente más plurales incluso que las actuales, sin que ello fuera óbice de manera alguna para la Ilustración y para su proclamación del Estado como principio universal. Lo que constituía el elemento nuclear de la universalidad del Estado era el concepto de la ciudadanía: la comunidad política se basaba en la idea del ciudadano, sujeto de la política, y no objeto, como lo había sido hasta ese momento histórico: sujeto de la política, por ser sujeto de derechos y libertades universales, no vinculados a su condición concreta como sujeto de lengua, de cultura o de clase social.

El estado moderno, la política constituida en el espacio público, vaciado de las pretensiones de los dioses particulares y transcendentales, se fundamenta en ese concepto abstracto del ciudadano, como correspondiente al concepto de ley universal y al también concepto abstracto de derecho humano universal. El poder del estado moderno puede tener en la versión continental europea o rousseauiana su legitimación en su origen, el pueblo, no así en la anglosajona, que lo ubica en su limitación y división. Pero aun estando legitimado por su origen en el pueblo, no es ejercido por los individuos particulares de los que procede, sino, al aspirar a un ejercicio universal en intención tiene que superar las particularidades de los componentes individuales del pueblo y actuar por

medio de la representación, es decir, por medio de la abstracción que implica la representación.

Es sabido que al racionalismo de la Ilustración le sucede rápidamente la reacción del romanticismo, que no consiste en otra cosa que en la reclamación del valor de lo individual, de lo particular, de lo concreto, de lo histórico, de lo devenido y su relatividad de nuevo. Pero esta vuelta a la relatividad de lo histórico contra la universalidad de la razón natural, de la ley y del derecho humano, aplicado desde los discursos a la nación alemana de Fichte a la política, conducen al Estado nacional, a dotar a lo relativo por histórico y devenido de la fuerza absolutizante de lo universal del Estado basado en la ley y el derecho humano. A la nación política del liberalismo y la Ilustración, nación revolucionaria, por hurtar al rey la representación del cuerpo social, ubicando esa representación en la nación de los ciudadanos, le sucede la idea de la nación romántica: cuerpo lingüístico y cultural con voluntad de encarnarse en estado, un estado nacional integral que dará paso, en perfecta consecuencia, al estado total de los fascismos y el totalitarismo en Europa.

Habermas describe al Estado nacional como una contradicción en sí misma: una voluntad de universalidad –la ley y el derecho humano– encerrada en el cuerpo particular de una nación histórica, una bomba que explota hacia fuera como imperialismo, y hacia dentro como homogeneización y uniformización.

Además de esta evolución como estado nacional integral, es decir, sobre la base de la fusión de la nación política del liberalismo y la Ilustración y la nación etnolingüística del

romanticismo, también el estado liberal e ilustrado, asentado en los cimientos de la revolución industrial y del desarrollo capitalista, no podía vivir de la simple abstracción de la idea del ciudadano, pues era claro que ese ciudadano era burgués o proletario, y que, como tales, tenían versiones diferentes del significado de la ley y del derecho humano en el contexto de sus intereses económicos y sus condicionamientos sociales. El Estado nacional liberal e ilustrado mantenía la pretensión de su universalidad, en la medida en que era capaz de definir un bienestar común por medio de la negociación entre dos versiones distintas del mismo, la de la burguesía y la del proletariado, una definición negociada del bien común en el horizonte de unos derechos y de unas reglas con pretensión de validez universal y por ello aceptadas por todos.

A esta concreción social de la idea abstracta del ciudadano como sujeto de derechos y libertades, potencialmente universal, es decir, cuya referencia es el estado universal, se le aplica, sin embargo, la universalidad de la proclamación de la revolución francesa que dice: *libertad, igualdad, fraternidad*. Es decir, al ciudadano libre, sujeto de derechos, es preciso aplicarle también una mínima igualdad material para que la libertad no sea hipocresía social, y pueda así abrirse la ventana de la fraternidad, una fraternidad, en cualquier caso, libre de connotaciones religiosas, etnolingüísticas o tribales.

Esta ha sido la idea de Estado nacional a la que ha llegado el desarrollo occidental europeo como cultura moderna, desde la revolución liberal y la revolución francesa hasta el estado de bienestar desarrollado sobre todo tras la segunda guerra mundial. El Estado nacional como estado de derecho, con su

correspondencia del ciudadano como sujeto de derechos y libertades, cuya legitimidad se deriva de los derechos humanos universales, es el espacio público en el que se desarrolla la política cuya finalidad última es garantizar el desarrollo de la autonomía personal. Las condiciones de la política entendida así son la universalidad de la ley y el derecho, de la libertad posible en el contexto de esos derechos y libertades fundamentales, y la autonomía del ciudadano como resultado. El método adecuado para esa forma de entender la política como el espacio público constituido desde la universalidad de los derechos y libertades es la representación política como el mecanismo que transforma la particularidad de los intereses, identidades y creencias de los individuos concretos en el bien común definido por la satisfacción de los derechos y libertades fundamentales. Y no está de más recordar la indicación de Michael Walzer de que los derechos humanos o son pocos o dejan de ser universales.

En este contexto de los valores universales de la política, las particularidades concretas no necesitaban ser negadas, sino ubicadas siempre en un segundo lugar de importancia que no perjudicara la vigencia clara de los valores universales. Como subraya Sartori: diversidad cultural e identitaria, siempre que estén consideradas en el contexto de la unidad del sistema democrático del Estado de derecho, lo que implica que son los valores universales los que constituyen el horizonte de unidad que hacen que la diversidad no sea mera yuxtaposición de elementos extraños que impiden la idea misma de horizonte de unidad.

**3.** Dos procesos han erosionado los presupuestos fundamentales de esta concepción

del Estado de derecho y del ciudadano sujeto de derechos universales, con la consecuencia de la deslegitimación de la política basada en ellos. Por una lado, la transformación del capitalismo de productor en capitalismo de consumo, lo que conlleva el paso de una cultura capitalista centrada en los valores materiales de la solidaridad, la disciplina, la austeridad, el espíritu de grupo y la familia, a los llamados valores inmateriales que implican la búsqueda de la satisfacción de las necesidades subjetivas.

Una de las manifestaciones de este cambio en el sistema de valores implicados en el paso del capitalismo productivo al capitalismo de consumo se ve en la multiplicación de derechos: enmarcados en las declaraciones correspondientes de la ONU, se ha pasado de los derechos de primera generación a los derechos llamados de segunda y de tercera generación, con tendencia creciente. Estos nuevos derechos constituyen nuevos sujetos de derechos: nuevos sujetos de derechos que dejan de ser universales para ser sujetos particulares, como individuos o grupos.

Otros dos conceptos dan cuenta de esta multiplicación de particularidades como sujetos de derechos: la marginación y la multiculturalidad. Las sociedades del capitalismo de consumo se convierten en sociedades a la búsqueda de nuevos grupos de marginados, nuevas causas de marginación que pueden constituir nuevos grupos con nuevos derechos de grupo no universalizables al conjunto de la sociedad. Y sobre la base de la marginación sufrida, o sin esa base, las sociedades del capitalismo de consumo descubren una realidad de dos caras: la existencia de otras culturas, no pocas veces dentro de las culturas hegemónicas de

los estados nacionales, o en los lugares de colonización, o simplemente culturas lejanas que, gracias a las tecnologías de transporte y de información, se vuelven cercanas. Y al mismo tiempo descubren que lo que constituye el Estado de derecho es, en opinión de un número cada vez mayor de líderes intelectuales, ejemplo de una determinada cultura, la occidental-europea, y de ninguna manera algo que pudiera pretender validez universal. Este doble descubrimiento abre la puerta al multiculturalismo, no como simple constatación de la existencia de una multiplicidad y un pluralismo de culturas, sino de la proclamada y celebrada relatividad de todas las culturas, como negación de la pretensión de universalidad de ningún producto cultural, entendiendo que cada cultura es un su interior un valor sustantivo cuya apropiación es necesaria para los individuos que viven en ella, para formar su identidad y personalidad, que además son, en principio, incomunicables entre ellas, de forma que no es posible trazar un horizonte de universalidad potencial, declarando así la imposibilidad de dictar juicios de valores desde una cultura hacia los valores de otra cultura.

Si a estas evoluciones se añade el hecho de que las tecnologías de la computación, la información sobre base digital y de las tecnologías de la información conducen a una creciente subjetivación en la percepción y articulación de la realidad y a una creciente individuación de las personas, incluso en los procesos de trabajo (Richard Sennet), las tendencias apuntadas se refuerzan mutuamente.

En estas nuevas condiciones productivas, culturales y tecnológicas, la idea de política como espacio público, basado en unos

pocos valores universales sobre el eje de los derechos humanos –eje sobre el que se constituye el Estado de derecho y el ciudadano como sujeto de derechos–, complementado con el mecanismo de la democracia representativa, se encuentra horadada por dentro, en la medida en que se multiplican los sujetos de derechos que rompen la abstracción del ciudadano y se encarnan en grupos particulares, marginales o no, representantes de culturas distintas a la homogénea, dentro de una dinámica de multiplicación de esos grupos, de los sujetos con pretensiones de derechos y multiplicación de los derechos mismos, imposibilitando su universalidad. La vicepresidenta del gobierno de Zapatero, María Teresa Fernández de la Vega, proclamó que la política de aquel gobierno buscaba la multiplicación, la ampliación de derechos.

La multiplicación de derechos y de grupos con pretensión de derechos particulares, la multiplicación de discriminaciones positivas que persiguen el sueño imposible de dar como resultado algo parecido a la suma cero –multiplicidad creciente de discriminaciones positivas sin que nadie resulte dañado en sus derechos fundamentales–, revienta por dentro el Estado de derecho basado en la democracia representativa, como transformación del individuo concreto en la particularidad de su identidad cultural, social y económica, en la universalidad de ciudadano de derecho, puesto que sólo puede ser llevada a la práctica mediante una especie de democracia directa, en la que cada grupo es el que decide en lo que le afecta, con independencia de las consecuencias que ello pueda tener para el conjunto de la sociedad: no es la búsqueda del bien común, mediante

negociación por representación, sino el decisionismo de mayorías circunstanciales en torno a cualquier tipo de problema, cuestión y propuesta cuyo resultado solo puede ser la desintegración de la sociedad.

4. Es conveniente tener en cuenta que, esta invasión del espacio público de la política creado por la ilustración y la cultura moderna por parte de identidades particulares multiplicadas hasta el infinito representando infinidad de derechos particulares aunque sean colectivos, se asienta en varias tendencias paralelas que parecen contribuir a su éxito. Por un lado, el desarrollo de las nuevas tecnologías que facilitan la expansión de las llamadas nuevas redes sociales, en las que los individuos actúan con total libertad, o mejor, de forma totalmente desinhibida, creando una atmósfera de comunicación supuestamente social inmediata y directa, pero que no sobrepasa el nivel de la adición de muchas individualidades: suma que puede cambiar de inmediato según la cuestión de la que se trate y suma que dura no más que el instante mismo en el que se crea.

Por otro lado, ese tipo de comunicación se ubica en una cultura en la que el espectáculo se ha convertido en sustituto casi total de la realidad. La realidad o se conforma como espectáculo, o deja de existir. Y en tercer lugar, la percepción del tiempo que admite la cultura actual es la conjugada como presente, sin que el pasado o el futuro sean referencias válidas. La inmediatez, la espectacularidad, y el engullimiento en un presente devorador de todas las referencias temporales parecen favorecer el juego de la presentación de los sujetos individuales o de los grupos particulares conformados *ad hoc* –en torno a cuestiones que por la razón que sea se convierten

en “virales”– y facilitan la comprensión de la democracia como algo que se produce en un escenario de espectacularidad, de inmediatez y donde los sujetos –individuales o grupales– se presentan y ofrecen a sí mismos en el escenario del espectáculo que sustituye al espacio público de la política ilustrada sin intermediación alguna.

Apoyados por una opinión publicada que ha olvidado en qué consistía la política ilustrada centrada en el espacio público, en el que por representación se negociaba el bien común, a partir del respeto de los derechos y libertades fundamentales garantizados por el Estado de derecho, y que aplaude la democracia supuestamente directa descrita en el párrafo anterior, como lo nuevo y lo único capaz de futuro sobre la base de un diagnóstico equivocado de la debilidad de la política clásica –corrupción, alejamiento de la gente de la calle, elitista, políticos encerrados en su mundo y sin capacidad de empatía– se produce la tan proclamada crisis de la política tradicional.

Pero, de la misma forma en que algunos analistas de la situación de las sociedades actuales dicen que la crisis del continente, el Estado nacional, no puede llevar ni a renunciar a lo que implica el estado, ni a la renuncia a la racionalidad, como exigencia de basar las opiniones en argumentos válidos para el debate (Ulrich Beck/Wolfgang Bonssen, *La modernización de la modernidad*), las debilidades y defectos que aquejan, sin duda, a la política clásica, surgida de los fundamentos de la revolución liberal, de la Ilustración y de la revolución francesa, no pueden conducir a renunciar a las conquistas de su concepción del espacio público y de la política articulado sobre el eje de

los derechos humanos, del Estado de derecho potencialmente universal, del concepto de ciudadanía, que entiende al ciudadano como sujeto de derechos, libertades y obligaciones, si no queremos renunciar a la política lisa y llanamente.

La cuestión, como siempre, radica en buscar el equilibrio de la tensión entre diversidad y unidad. Pero teniendo claro que la diversidad sin horizonte de unidad se convierte en incomunicación, en yuxtaposición de elementos sin conexión alguna entre ellos, en desintegración de la sociedad, en la negación más radical posible de la política. Por esa razón, manteniendo los principios fundamentales y todavía válidos de la política ilustrada y revolucionaria, será preciso

encontrar acomodo a lo que se expresa de manera inadecuada en la explosión de demandas individuales o grupales insatisfechas dirigidas al estado que pueden ser manifestación de problemas reales, pero que no tendrán solución política, si no se consigue encuadrarlas en los mecanismos que busquen su posible universalización por medio de los caminos de la representación institucional, pues de otra manera conformarán un campo de batalla en la que se enfrenten permanentemente demandas de signo contrario con la misma capacidad de reclamarse de algún derecho particular reñido con otros muchos derechos particulares, enfrentamiento que conducirá inevitablemente a la desintegración de las sociedades modernas.

# CACEREÑO DE GUERRA GARRIDO

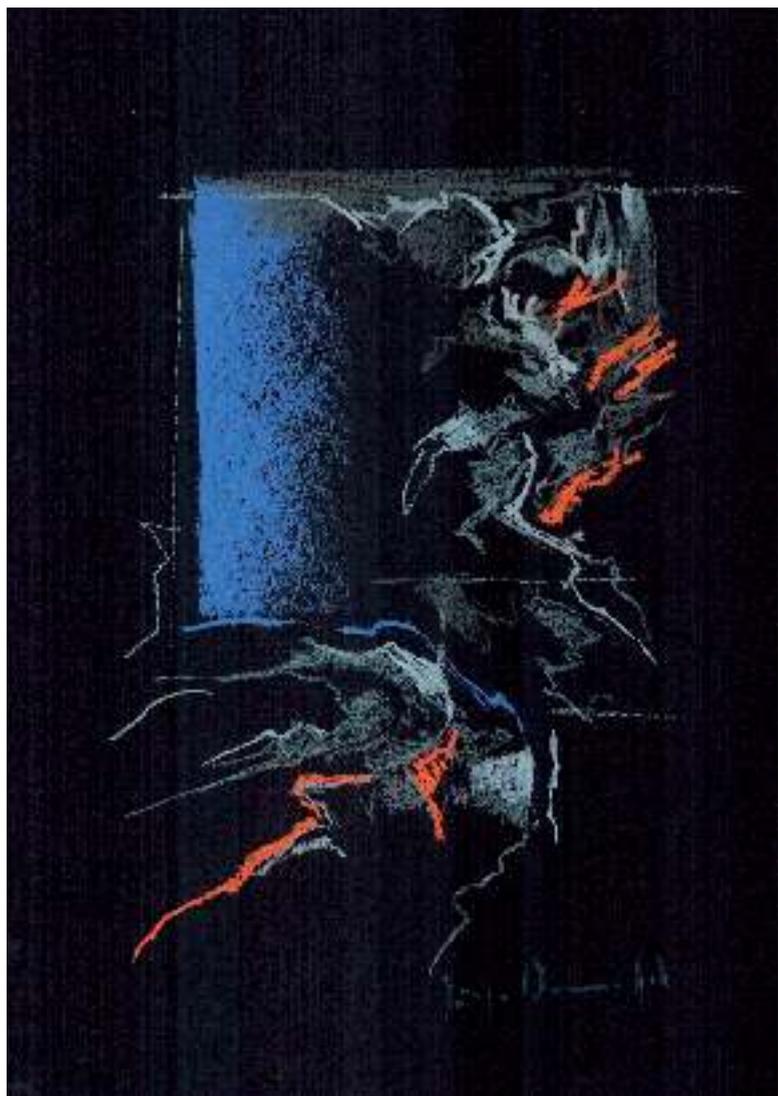
El otoño viene y va; igual que el recuerdo. A veces viene cargado de hojas, de granos de uva; otras, acarrea raíces oscuras, que tienen el color de lo primitivo, de la tierra antigua. A veces viene y deja un premio. Raúl Guerra Garrido escribió *Cacereño*, sobre la inmigración, sobre los millares de hombres y mujeres que dejaron su tierra y se instalaron en País Vasco. Son palabras que traen consigo el viento del olvido y el agua del recuerdo, que traemos a este presente, no para recordar el tiempo pasado, sino para sacar de él alguna consideración o enseñanza.

Muchas heridas ha sufrido el autor en vida, algunas profundas y, por ello, desconocidas; otras, demasiado evidentes, como sombras, como presagios, como señales de que la existencia es dura e inclemente, insólita. *Lectura insólita del Capital*, quizá su libro más conocido.

Este otoño, seco, de amaneceres inciertos, con neblinas delgadas como cortinas de cristal, ofrece el esplendor de lo excepcional, de lo extraordinario, la constatación de una época que se niega a morir. Supervivencia.

Guerra Garrido es, también, y a su modo un superviviente en el difícil y complicado arte de la literatura, que no es otro que el de la vida, llevada hasta su extremo más volátil, dúctil e imaginado. *La costumbre de morir*, escribió. La costumbre de vivir, a pesar de todo, porque lo que vivimos es un regalo, a nosotros y a los demás. Lo que escribe Raúl es para conjurar esa idea de la muerte, esa realidad, por cierto, tan cercana. Se ha matado mucho aquí, lo sabemos.

El otoño que se nos aparece como un animal débil que se arrastra lentamente sobre la hierba reseca de la estación. Otoño, viento sur, mujer airada. *La mar es mala mujer*, escribió, contando rudas historias de marineros vascos. Escribir es su manera de rebelarse contra aquello que le molesta o no le gusta. Escribir es, en su caso, resistir, demorarse y alargar el tiempo. Cacereño.



# GUIPUZCOA, AÑOS 60

JOSÉ LUIS LÓPEZ DE LACALLE

A veces suele dar temor volver a leer una obra literaria que tiempo atrás te había gustado. Como en tantas otras cosas, más puede valer el buen recuerdo. Te preguntas en qué medida habrán cambiado tus gustos, tus enjuiciamientos. ¿La obra tal habrá resistido al tiempo? Cacereño me ha vuelto a gustar. Me ha trasladado a los años 60, a la Guipúzcoa de la época. Aunque no en un sentido unidireccional, los tiempos son siempre de transición. Pero la manida frase referida a esa época adquiere pleno sentido. En ella, de forma tangible, al menos en el plano económico, se fue fraguando, perfilando, la España actual. De un censo de un millón de carros de labranza se pasó al tractor. Avanzó la industrialización. Sobrevino el turismo. Guipúzcoa experimentó un fuerte desarrollo y, consiguientemente, se modificó la composición de su sociedad. Si en las orillas del Nervión, ya el siglo pasado, se habían asentado gentes provenientes del campo español, eso mismo, en términos de intensidad, se produjo en Guipúzcoa en los años 60. Surgen fábricas y talleres por doquier. En Placencia de las Armas había más tornillerías que en toda Alemania. Se daban casos de laminadores de acero que obtenían su producto en

cualquier perfil menos en el propuesto. Pero, sin duda, fueron años de impulso tecnológico. Tiempo de negocios fáciles. Quienes lo practicaban no negaban el ejercicio del tráfico de influencias. Se vanagloriaban de ello. No se ocultaba el viajar a Madrid a realizar engrases a los ministerios. No faltaba la picaresca. Recuerdo a un tipo que se dedicaba a la compra de residuos metálicos para revenderlos como chatarra. Para aumentar su peso los regaba con aceite industrial quemado. Un día conoció a un excelente vendedor y le hizo la siguiente oferta: “Nos tenemos que asociar, tú te ocupas de la parte comercial y yo sigo con el tratamiento químico”.

Situándonos en el final de los 50 y en la primera mitad de los 60, de hacerse un repaso a la lista de empresarios más conocidos de la época, resultaría difícil encontrar en ella a algún antifranquista. Quienes más obreros concentraban en sus fábricas, organizaban viajes al sur al objeto de reclutar la mano de obra que necesitaban. La fuerte inmigración de aquellos años no obedeció a un plan siniestro, calculado, antivasco, del franquismo. En razón de unas necesidades económicas concretas se propició desde aquí. Obviamente fueron años de auge de

la construcción. Surgió la Guipúzcoa suburbial. Entonces, dura, inhóspita. Unos cuantos arquitectos, nada esmerados, monopolizaban el diseño inmobiliario y urbanístico. En este aspecto hay barrios y rincones de Guipúzcoa, reflejo de aquellos años, que podrían vencer en un concurso de disparates urbanísticos. Aún no se conocía el concepto ecología. Una pena. El Oria era uno de los ríos más contaminados del mundo.

La vida de Pepe Bajo discurre bajo aquel tipo de empresas, por aquellas barriadas y también, tras su llegada, en los bailes de las plazas de Rentería y Hernani, lugares de encuentro de la juventud. Campo de escaramuzas eróticas. Sin llegar a más. El amor se practicaba en el sagrado matrimonio. Años atrás habían sido prohibidos los prostíbulos en Donostia, cobijados en hermosos edificios. En los 60 el puterío estaba reducido a algunos cutres establecimientos. Y así estábamos cuando legó el turismo y, con él, las inglesas. Fueron un alivio para la juventud masculina, al menos para la que se movía en San Sebastián. Aquellas mujeres hicieron furor. Merecerían dar nombra a alguna calle o paseo de la ciudad. "Paseo de las inglesas de los primeros años 60". Un poco largo, pero de justicia. Los hay quienes aprendieron el inglés por la bragueta. El pueblo llano iba avanzando en la ocupación de Donostia. Algunos cada vez teníamos más reparos en bañarnos en la playa de Ondarreta, coto de ellos ricos. No hacía muchos años que los zarauzarras, al fin, se habían decidido a bajar a su esplendida playa. Todas estas cosas comenzaron a cambiar. Lo que se llama la nueva moral de los españoles, o la secularización de la sociedad vasca, formas de vida intensamente vivida por la mayoría y

duramente combatidas desde las trincheras tradicionales, tomó impulso en los años 60. Paradójicamente, las bases materiales del fenómeno fueron encauzadas por el Opus Dei.

El famoso Plan de Estabilización que dio pie a los planes de desarrollo mereció la crítica de tres ilustres clérigos: Alberdi, Abaitua y Setién. Su libro *Crítica al Plan de Estabilización*, aquí, fue bastante divulgado. Mi primera lectura de un trabajo de monseñor Setién. Aquellos años, en la vida guipuzcoana, en la medida que cupiera entonces y tratándose de un hombre perseguido, brillaba el doctor Luis Martín Santos, muerto en 1963. Le recuerdo como el único conocedor por estos lares de las corrientes literarias, artísticas, filosóficas, científicas que se daban a la sazón en el mundo. Hablaba de Sartre como si de cualquier cosa se tratara. Magnífico escritor, animó, junto con otros, Recalde, Múgica... la vida cultural donostiarra, la pobre vida cultural de entonces, por las circunstancias y por el hecho de que la única estructura universitaria se reducía a Mundaiz. Bastaba pretender organizar una conferencia sobre Baroja u Ortega, para merecer la atención o la prohibición gubernativa. En los pueblos, desde los púlpitos aún se fulminaba a los jóvenes de malas lecturas. Tres grandes poetas vascos alcanzaban su plenitud creadora: Blas de Otero, Gabriel Celaya y Gabriel Aresti. La represión no ahoga el talento. Surgían escultores y pintores. Eran años en que los interesados por la cultura y la política teníamos que cruzar la frontera para adquirir libros y leer periódicos producidos en régimen de libertad. O para contemplar películas como *Morir en Madrid*, o de otra índole. En el plano cultural, el nacionalismo tradicional, luego llamado democrático, empujaba por la recuperación

del euskera y divulgaba libros, memorias de la guerra civil. En el mastodóntico seminario de San Sebastián cursaron estudios eclesiásticos centenares de jóvenes. Algunos llegaron a ordenarse. La mayoría se fue batiendo en retirada. La nómina de guipuzcoanos ex seminaristas es apabullante. A principios de la década se publicó *Vasconia*, un hito en la historia del nacionalismo radical. Por cierto, a finales del último junio, caminando por las calles de Bilbao en compañía de un bilbaíno, buen conocedor del bocho, se nos acercaron dos personas –una de ellas el autor de *Vasconia*– para, amablemente, invitarnos a una acto cultural sobre la cultura helénica. Excelente iniciativa. Mi sorpresa se produjo cuando mi acompañante me comentó que esas dos personas formaban parte de un grupo constituido para la divulgación y fomento de la cultura griega, y que su entusiasmo es tal que afirman que, hoy en Euskal Herria, es maqueto quien no habla en griego. Si la providencia nos lleva pronto al cielo, aún cuanto nos queda por ver. Algunos han nacido para discriminar e imponer.

En el relato de Cacerño, es comprensible dadas las circunstancias, solamente se apunta alguna expresión de los movimientos políticos y sindicales que empezaron a emerger. En realidad, La Guipúzcoa de los 60m al menos hasta el atentado contra Melitón Manzananas, políticamente era una balsa de aceite. La última vez que vi, a mucha distancia, desembarcar a Franco en el muelle donostiarra fue en el año 1.966. Fue bien recibido, es decir, vitoreado. Es de suponer que entre la multitud habría muchos veraneantes. La colonia veraniega, al decir de los cronistas de sociedad de la época, estaba constituida por gentes que encontraban en

Donostia una ciudad hermosa, distinguida y sobre todo tranquila, en la cual ningún conflicto agobiaba a la vista. Un día de aquel verano, infausto para mí, en cuanto significó mi encarcelamiento, una de las noches que sufría a la Brigada Social, el Gobernador Civil, en ambiente donostiarra, cenaba en una popular sociedad gastronómica de la Parte Vieja. La historiografía oficial-actual habla del combate e este pueblo contra el franquismo. Desde algunos sectores, se llaga a mentar “ríos de sangre. Sería estremecedor saber el número de personas, en los años 60, realmente comprometida contra el franquismo. En el otoño del 66, éramos menos de diez, en total, los vascos encarcelados por motivaciones políticas. Somos más bien escasos los guipuzcoanos vivientes que conocimos a Manzananas *in situ*, en el tercio de varas, sufriendo los humos de sus enormes e inacabables puros. Pero algo se movía. Se fueron constituyendo grupos de carácter sindical. Unos con raíces en la izquierda, otros en el nacionalismo, y también los auspiciados por la Iglesia. La izquierda se iba reorganizando. A su manera, el PNV estaba presente y surgían nuevas organizaciones, radicales, de esta matriz. La tenebrosa deriva de la principal de éstas, ETA, no puede ocultar que desde ese mundo se alumbraron sectores cuyos miembros son hoy demócratas a carta cabal y ciudadanos sin tacha. Se dieron importantes huelgas, como la de la CAF, en 1961, y en otras grandes empresas años después. Quizás por ser tan pocos, los que estábamos realmente comprometidos traíamos en jaque a la policía. Visto desde hoy, resultaba grotesco que la divulgación de 300 ejemplares de una publicación político-sindical en la cual yo participaba en

su redacción, impresión y divulgación, fuera una gran preocupación de aquella brutal pero adocenada policía.

Guipúzcoa no era solamente lugar de arribo de inmigrantes. Era también zona de paso de quienes emigraban a Europa en busca de trabajo. Las estaciones de Irún y Hendaya congregaban a esas gentes. A algunos, el contemplarlo, nos producía honda tristeza, un solidario sentimiento patriótico. Aquella tristeza nos persigue. En términos de generación, hemos sido capaces de dar todo a los jóvenes, todo menos trabajo.

En aquella sociedad, unos, como Pepe bajo, luchaban por instalarse, por hacer en ella su vida. Para otros, nacidos en su seno o con más asentamiento, u otra situación social, sus problemas, los conflictos que generaba su inserción, eran motivo, en pequeños cenáculos, de debates, de crispadas discusiones. Pueden verse las polémicas sobre la cuestión sostenidas en las publicaciones clandestinas *Lan-Deia* y *Unidad y Lucha* y las de la incipiente ETA. Un trabajo en *Arragoa*, una revista que editábamos en París, sobre cuestiones de inmigración y racismo, sustentando tesis que hoy, de buena o mala gana, todo el mundo daría por buenas, originó una gran polémica. Pero convencíamos. ¡Nunca tan pocos influyeron tanto!

Pepe Bajo, un rebelde visualizado como tal por los caciques de su tierra, no entiende su situación en términos políticos. Desprecia

tanto a los dominadores como a los lacayos. Aquí, en tierra vasca, había encontrado trabajo y el amor de una mujer.

En la novela, el relato de los primeros encuentros del inmigrante con la chica euskaldun, de caserío, son de una belleza altamente emotiva. Para Bajo, su trabajo y su mujer, más su hija luego, y el traer a Guipúzcoa el resto de su familia, constituye el núcleo preocupacional de su vida. En su primera experiencia huelguística prevalece en él su situación personal. Da la cara. Más tarde su rebeldía se va "urbanizando", se hace a la fábrica y responde con su resolución y riesgo en los siguientes conflictos. Le cuesta comprender al mundo vasco. <se rebela contra los rechazos que observa. Son rechazos de quienes ven en los de fuera gentes distintas y los temen como competidores laborales. Por su condición de inmigrante no es admitido por la familia de su mujer. Incluso es salvajemente agredido. Se promete a sí mismo que jamás dirá una sola palabra en vascuence. Pero al regresar a San Sebastián, tras un viaje a su tierra –de nuevo había chocado con los caiques–, y al reencontrarse con su mujer y su hija, a ésta le dirige unas palabras en euskera. En este instante, sin renunciar a nada, hace suyo también el País Vasco. Al vascuence no lo amará como si fuera la lengua de sus padres, pero lo respetará por ser también la de sus hijos. Un grano de arena en la crisis del nacionalismo en versión sabiniana. Un símbolo de la Euskadi de hoy.

# CACEREÑO

MARIO ONAINDIA

A la edad de cinco años abandoné la turística y tranquila Lekeitio para ir a vivir a la industriosa y agitada villa de Eibar. La tranquilidad de la villa lekeitiarra apenas se rompía por el rebuzno de los burros de las lecheras. Cuando alguno de los humildes animales de carga lograba liberarse de la rutina y comenzaba la fuga hacia el case-río, los niños nos abalanzábamos sobre él, menos por colaborar con la lechera que por participar en vivo en una película del oeste.

La villa armera, en cambio, era escenario de un fárrago incesante de caballos que llevaban las piezas de las industrias de los portales a las fábricas y de éstas a los trenes. Nunca se escapaba ningún carro; todo lo más podíamos correr tras ellos y engancharnos para poder correr más rápido. Y aún así nos arriesgábamos a que el conductor embutido en unos faldones de mil rayas nos lanzara un latigazo.

Incluso esta pequeña variación de escenario vital, de la apacible Lekeitio a la industrial Eibar, no estuvo libre de problemas y de choques más o menos hirientes.

En primer lugar, la propia lengua. A pesar de ser el sobrino de la maestra de Lekeitio, por lo que recuerdo, mis conocimientos

del castellano eran sumamente elementales, porque al fin y al cabo, las adoquinadas calles lekeitianas sólo oían su cantarín y peculiar euskera. En Eibar, sólo las personas mayores se expresaban en la lengua de Mogel y los niños, al menos en la calle, sólo nos expresábamos en castellano. Decir a lengua de Cervantes sería una enorme exageración, pues utilizábamos más onomatopeyas que conjunciones. Nunca me olvidaré de los agradables ratos que pasábamos contándonos películas en los que, más que el argumento, narrábamos los sonidos especiales. Eso hizo que el primer mote del que tengo memoria fuera precisamente "Urten" ("salir" en euskera lekeitiano), por lo raro que resultaba que un niño gritara a otro en euskera en el patio para que se asomara a la ventana.

Todo ello no impidió que en el primer día que acudí a la destartada escuela nacional de la calle Bidebarrieta, llamada del cuartel viejo, porque los alumnos convivíamos con guardias civiles y policías municipales, un niño eibarrés de toda la vida descubriera que yo no era vasco por apellidarme Onaindia, ya que eso de India le sonaba a castellano. Años después no he dejado de pensar sobre lo que tuvieron que padecer los inmigrantes que procedían de otras zonas más o men-

so lejanas del Estado y que descendían en la estación de Rentería o San Sebastián, por el único motivo de que no tenían dinero para proseguir hasta Alemania, pensando que, como aquello era España, no habría ninguna diferencia entre Beasain y Venta de Baños.

Muchos años después conocí a uno de esos inmigrantes que se había propuesto integrarse en Euskadi. Acusado de ser chivato de la policía por otros taxistas menos trabajadores a los que hacía demasiada competencia, Dionisio, que así se llamaba la víctima, decidió lavarse su nombre de la única manera que conocía: ingresando en un grupo clandestino *abertzale*. Una especie de servicio militar para que le dieran el carnet, e pobrecito. Como si esto de ser vasco fuera un título que se puede conseguir de una vez por todas, como ser paracaidista, piloto de avionetas o licenciado en ciencias exactas, y no una cruz que tengamos que coger cada mañana, sabiendo que antes de que caiga la tarde tendremos que padecer tres pruebas de nuestra vasquidad y siempre –siempre, Señor– habrá alguna que fallemos inevitablemente.

Militó en un grupo autónomo. Al ir a la cárcel se enteró de que aquel grupo no tenía que ver con ETA. Ingresó en esa organización, pero tuvo la desgracia –al menos para sus objetivos– de ingresar en un grupúsculo calificado de españolista por sus adversarios. Se convirtió en el obrero inmigrante integrado realmente en Euskadi sin hacerse nacionalista. Algún militante histórico, cuando los militantes históricos escribían, le dedicó odas a su instinto de clase y coherencia revolucionaria. Al salir de la cárcel, se encontró con que los trosquistas eran más perseguidos que los chivatos de la policía, porque tras la muerte de Franco comenzaron a enarbolar banderas rojas.

Tuvo el suficiente instinto de supervivencia como para abandonar el grupo y dedicarse a hacer una buena obra patriótica al día para ser aceptado como vasco. Sin ningún éxito, claro. Es decir, como el resto de los vascos, tengamos los apellidos que tengamos y hayamos nacido donde hayamos nacido.

B. Atxaga se queja a veces de que su pueblo y su gente no salía en el diccionario ni en ningún libro. Lo mismo les ocurre, nos ocurre a los que antes nos llamaban maquetos, luego cacereños, después españolistas, sucursalistas, centralistas. Incluso alguien tan tolerante como el lehendakari Ardanza, cuando quiere matizar eso de que según el espíritu de Arriaga todos los habitantes de Euskadi son vascos, afirma que unos son nacionalistas y otros nacionalistas españoles que, de pronto, hemos dejado de existir. Es más, sólo hablar del problema, para algunos es como levantar el muro de las dos comunidades que, como todo el mundo sabe, es algo que tampoco existe. Sólo existen los vascos de verdad, y los que no existen.

Que en plena década de los sesenta alguien escribiera sobre este tema y lo hiciera de un modo tan positivo, incluso optimista como lo hizo Raúl Guerra Garrido en *Cacereño*, es algo que los vascos (cualquier cosa que pueda ser a estas alturas de la vida) no podremos agradecer lo suficiente. Es más, le pediríamos que se dejara de wolframios, mares y malas mujeres y escribiera la segunda parte. Aunque sólo sea para comprobar a ver si actualmente somos más tolerantes hacia nosotros mismos y nuestros problemas que hace treinta años.

Raúl, muchas gracias por haber escrito *Cacereño* y habernos enseñado a aceptar al otro, que es lo mejor que puede hacer la literatura.

# LA NUEVA DIVERSIDAD RELIGIOSA

VÍCTOR URRUTIA ABAIGAR – GORKA URRUTIA ASUA<sup>1</sup>

En los últimos años estamos asistiendo a un creciente número de investigaciones, publicaciones y debates públicos relacionados con la diversidad y/o el pluralismo religioso. Desde diferentes perspectivas sociales, culturales y políticas tales como la secularización, la globalización (influencia religiosa Oriente-Occidente), los nuevos movimientos religiosos, las relaciones entre las organizaciones religiosas y el Estado, la laicidad, etc.<sup>2</sup> se plantean nuevos problemas que llaman la atención no sólo de las instituciones políticas sino también de la ciudadanía en general.

## Actualidad y relevancia

Aquella visión, ya histórica (pero no tanto) del nacionalcatolicismo de los años setenta que fue dando paso a una realidad posconciliar de una Iglesia Católica más tolerante y abierta a la sociedad y a su cultura moderna, ha desembocado en una nueva diversidad religiosa. En este tiempo se ha consolidado un pluralismo que afecta a lo que podemos denominar “*sociedad civil eclesial*” (católica) y al conjunto de organizaciones religiosas no católicas. Organizaciones que se han asentado en las últimas décadas producto de su historia anterior a la Transición pero, sobre todo, por el efecto de los Acuerdos de Cooperación de las grandes federaciones representantes de las grandes tradiciones religiosas de notorio arraigo en España (Judaísmo, Protestantismo e Islam) con el Estado de 1992 así como por el marco de libertades derivado de la Constitución de 1978.

En efecto, con la nueva legislación establecida a partir de fuentes democráticas (Constitución de 1978 y Ley de Libertad religiosa de 1980) se hizo posible el pluralismo religioso efectivo. No es que éste no existiera “históricamente” en nuestro país pero lo hacía de manera precaria y con una escasa notoriedad social. Las minorías religiosas resistieron durante siglos el silencio oficial, cuando no la represión, y los estereotipos derivados del sectarismo religioso entre la sociedad civil. Recordemos la expulsión o conversión forzada de “moriscos” y judíos (S. XV) y posteriormente el tratamiento de los protestantes con la contrarreforma desde los siglos XVI al XIX así como las fuertes controversias sobre el encaje constitucional de la religión católica y el anticlericalismo en los procesos constitucionales de las repúblicas hasta 1936.

Payne describe una parte de estos procesos hasta llegar a la definitiva “unificación católica” configurando un largo periodo de cuatro siglos marcados por la intolerancia y la negra imagen de la Inquisición<sup>3</sup>. Es, precisamente, en el momento en el que el Estado democrático se homologa a los países de su entorno europeo y cuando alcanza su modernización plena, cuando el pluralismo religioso se normaliza y, simultáneamente adquiere un relevancia social y política creciente. En palabras de D. Velasco,

*“El debate sobre el pluralismo, su alcance y sus límites en las sociedades modernas, liberales y democráticas, se ha convertido en uno de los más relevantes, hoy. Y no olvidemos que este debate se identifica en gran medida con el debate sobre el derecho a la libertad religiosa y sus límites; sobre la autonomía de la ética social y política respecto de las religiones socialmente relevantes; con la cuestión de la laicidad”.* (Velasco 2009; 35)

En resumen, hablamos de “nueva diversidad” desde el punto de vista de la “nueva” legislación que emana del constitucionalismo democrático y más en concreto de su desarrollo en los ámbitos que afectan a las “otras religiones” no católicas que, desde su notorio arraigo, no pudieron desarrollarse en plena libertad durante varios siglos. La fecha indicativa en la que se rompe este atavismo religioso tiene un carácter simbólico 1992, firma de los Acuerdos del Estado con las confesiones religiosas no católicas anteriormente citado, es decir, el quinto centenario de la expulsión de los judíos de España.

Pero no se trata sólo de una cuestión limitada al ámbito de las ideas, o al encaje jurídico-normativo de la libertad religiosa en la vida cotidiana. El pluralismo religioso tiene, además, una dimensión cultural que concierne a las concepciones de sentido de los grupos sociales y a la percepción social que dicho pluralismo tiene en la ciudadanía. Así, la diversidad adquiere una doble dimensión: la de ser percibida como tal y la de ser asumida socialmente con todas sus consecuencias. Nos referimos a su impacto en la relaciones entre las propias organizaciones religiosas, a su competitividad por el “mercado espiritual”, a la penetración de nuevas cosmovisiones no cristianas y su influjo en los cambios de sentido en las relaciones interpersonales y políticas (nuevas concepciones del mundo, de la historia o de los comportamientos cívicos) y, sobre todo, en la gestión de los conflictos derivados de las prácticas colectivas de los grupos religiosos minoritarios en la vida pública.

Hablamos, pues, de la misma democracia, de su consolidación como sistema de convivencia colectiva y para ello de *“la aceptación del pluralismo religioso, sobre todo cuando ha sido fruto de la convicción de que, en las sociedades modernas, ya no es posible que todos compartan una misma cosmovisión comprensiva, religiosa o ideológica, se ha convertido en una garantía de convivencia democrática, libre e igualitaria”* (Velasco 2009; 30)

## **Un contexto de indiferencia religiosa**

En términos generales podemos hablar de un conocimiento y reconocimiento social del pluralismo y diversidad religiosa. Junto con la novedad que apuntábamos a partir de 1992 de su asentamiento jurídico, y de su aceptación política en la esfera pública, cabe señalar una

situación paradójica, cual es el crecimiento de la indiferencia religiosa en un contexto de secularización creciente desde décadas anteriores.

Como podemos observar en las tabla 1 y 2, la autoidentificación religiosa de la población española y de la vasca ha evolucionado sensiblemente desde posiciones más católicas a otras de mayor indiferencia religiosa desde los años ochenta a nuestros días.

Tabla 1. Auto identificación religiosa de la población española (1965 – 2013) (%)

Años	Católicos	Otras religiones	No creyentes e indiferentes (y ateos)	NC/NS	TOTAL
1965	98	0	2	0	100
1975	88	0,2	2,0	4,0	94
1982	89	0,5	9,0	1,5	100
1985	86	1,0	11,0	2,0	100
1988	81	1,0	13,0	5,0	100
2000	83	2,5	13	1,5	100
2002	80	1,5	11,5	7	100
2005	79	2	17	2	100
2007	77	2	19	2	100
2009	76	2	20	2	100
2011	73	2	23	2	100
2013	72	2	24	2	100

Fuente: G. Urrutia, (2016) Minorías religiosas y derechos humanos, pag. 122

En la sociedad vasca el cambio ha sido más reciente y más acusado en cuanto su intensidad. Mientras que la sociedad española, en el año 2013, se declaraba “católica” en un 72%, la vasca lo hacía en un 57%. La indiferencia religiosa en España alcanzaba el 24% en la sociedad vasca el 36%. El comienzo de siglo (2001) establece el punto de inflexión del País Vasco en el que los indiferentes, no creyentes o ateos son un de cada cinco ciudadanos (20%); cifra a la que en España se llega ocho años más tarde (2009). Los porcentajes de creyentes en “otras religiones” se sitúan en el 2% para el ámbito de la población española y el 5% para la vasca.

Tabla 2. Auto identificación religiosa de la sociedad vasca (1987 – 2013) (%)

Años	Católicos	Otras religiones	Ateos, agnósticos, no creyentes	Cristianos/ creyentes en Dios, no en religión	NC/NS	TOTAL
1987	81	1	13	4	1	100
1995	82	1	14	2	1	100
1997	76	1	17	5	1	100
2001	76	1	20		3	100
2002	73	0,5	23,5		3	100
2004	72	2,5	24		1,5	100
2005	72	1,5	26		0,5	100
2007	70	1,5	27		1,5	100
2009	71	1	27		1	100
2010	68	1,5	29		1,5	100
2011	63	4	31		2	100
2012	63	4	29		4	100
2013*	57	5	36		2	100

Fuente: G. Urrutia (2016) Minorías religiosas y derechos humanos, pag. 123

Esta situación de indiferencia religiosa configura, a pesar del sostenimiento (en España) o crecimiento (en Euskadi) de los creyentes en otras religiones (minoritarias) un contexto o clima de relatividad respecto del pluralismo o diversidad religiosa.

## Implantación creciente de las confesiones minoritarias

En este contexto, la evidencia del “nuevo pluralismo” pone de relieve su impulso debido a las oportunidades de los derechos constitucionales, de la tolerancia social y, en la última década, del crecimiento de la inmigración (latinoamericana, magrebí, países del Este y África Subsahariana, etc.).

En las tablas siguientes podemos observar el número de iglesias, confesiones y comunidades minoritarias de la CAPV (tabla 3) y su situación relativa respecto de la Iglesia Católica (tabla 4).

Tres grupos destacan de manera significativa: los evangélicos o protestantes, en sus distintas ramas o confesiones (41,5%), los Testigos de Jehová (22%) y las comunidades islámicas (21,5%). Sobre un total de 295 entidades religiosas inscritas en el País Vasco, 250 pertenecen a esos tres grupos (el 85%).

Tabla 3. Iglesias, confesiones y comunidades minoritarias en Euskadi

Iglesias/Confesiones	Totales	%
Evangélicos	122	41,5
Testigos cristianos de Jehová	65	22
Islam	63	21,5
Budismo	18	6
Ortodoxos	11	4
Mormones	4	1
Otras <sup>1</sup>	12	4
<b>TOTAL</b>	<b>295</b>	<b>100</b>

Fuente: G. Urrutia (2016) Minorías religiosas y derechos humanos, pag. 134

Considerando el conjunto de la estructura organizativa (centros de culto, parroquias, etc.), la Iglesia católica mantiene un elevado porcentaje de presencia respecto del resto de las confesiones minoritarias, pero éstas alcanzan un significativo 24% en la CAPV (tabla 4).

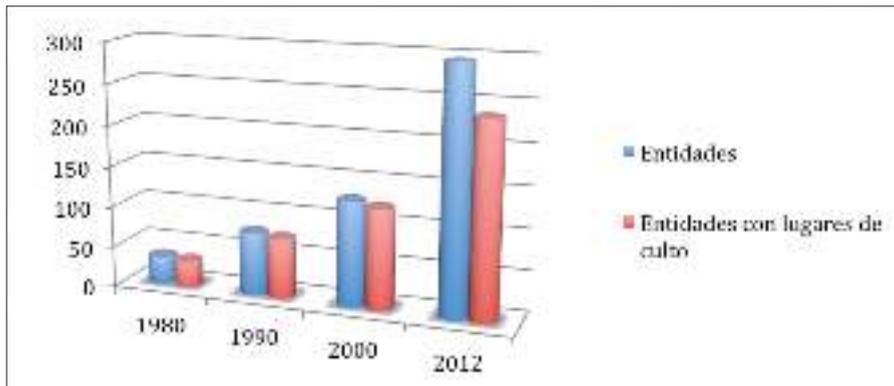
Tabla 4. Iglesias, confesiones y comunidades religiosas en Euskadi

Iglesias/Confesiones	Totales	%
Iglesia Católica (parroquias)	921	76
Evangélicos	122	10
Testigos cristianos de Jehová	65	5
Islam	63	5
Budismo	18	1,5
Otras	12	1
Ortodoxos	11	1
Mormones	4	0,
<b>TOTAL</b>	<b>1216</b>	<b>100</b>

Fuente: G. Urrutia (2016) Minorías religiosas y derechos humanos, pag. 135

La significatividad de las minorías religiosas comienza a ser patente a partir de 1992 (ver gráficos 1 y 2) tanto en lo que respecta al número de entidades como a los centros de culto que éstas van implantando. Es particularmente sintomático el caso de los Testigos de Jehová que, siendo una única entidad jurídica, agrupan a un importante, y creciente, número de centros de culto.

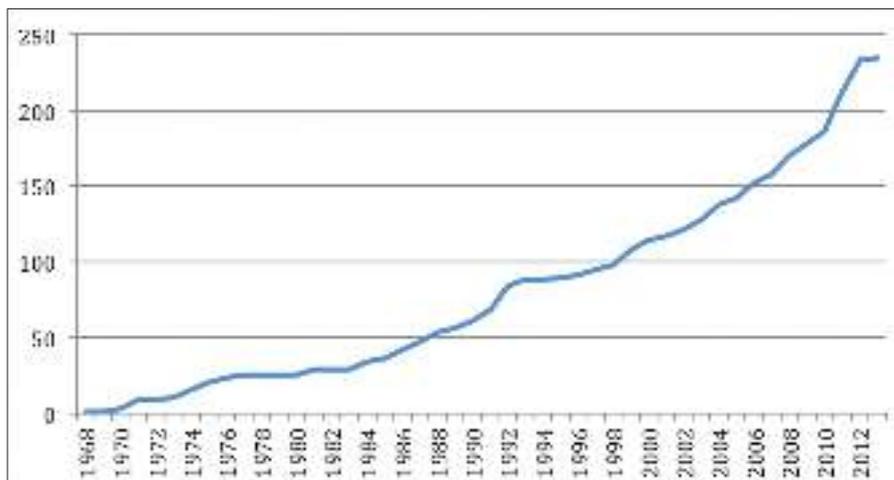
Gráfico 1. Evolución entidades y lugares de culto (1980-2012)



Fuente: G. Urrutia (2016) Minorías religiosas y derechos humanos, pag. 140

En el gráfico 2 podemos constatar el lento crecimiento del pluralismo desde la dictadura (1968) hasta bien entrada la democracia (1988). Es a partir de 1992 cuando ese crecimiento se acelera hasta duplicar, veinte años después, el número de entidades registradas.

Gráfico 2. Evolución de las Iglesias y confesiones minoritarias en Euskadi según año de registro (acumulado) 1968-2012



Fuente: G. Urrutia (2016) Minorías religiosas y derechos humanos, pag. 143

Si nos atenemos al número de fieles de estas confesiones, el total estimado se acerca a los 43.000, un 2% de la población de la CAPV siendo los evangélicos los que aportan el peso mayor (19.500) seguidos por los musulmanes (12.600), los Testigos de Jehová (4.800) y los ortodoxos (2.500) (ver tabla 5).

Tabla 5. Estimación del número de fieles de las religiones minoritarias (2013)<sup>4</sup>

Iglesias/Confesiones	Entidades	Fieles	% Población CAPV
Evangélicos	122	19.500	0,90
Islam	63	12.600	0,57
Testigos cristianos de Jehová	65	4.800	0,22
Ortodoxos	11	2.500	0,12
Budistas	18	540	0,02
Mormones	4	500	0,02
Otras	12	2.300	0,10
<b>TOTAL</b>	<b>295</b>	<b>42.740</b>	<b>1,95</b>

Fuentes: G. Urrutia (2016) Minorías religiosas y derechos humanos, pag. 153

## Percepción social y gestión de la diversidad religiosa

Como ya se ha puesto de relieve en otro lugar<sup>5</sup>, la sociedad vasca “nos ofrece un panorama en el que se destaca un relativo desconocimiento del hecho religioso no católico (confesiones minoritarias) y de la existencia de posturas ambivalentes ante el mismo, es decir, de facilidades para las prácticas de esas entidades, valoración global de las mismas y percepción de su presencia real en términos cuantitativos” (G. Urrutia 2016: 203).

En términos generales, podemos constatar que:

- Las generaciones más jóvenes valoran más positivamente la diversidad de estas confesiones que las más maduras.
- No todas las confesiones o grupos religiosos son percibidos de la misma manera. Los hay que tienen una proyección más impopular o de mayor rechazo: los musulmanes y los Testigos de Jehová. En el caso de los musulmanes podemos ver, cuando se plantea en los sondeos, la conveniencia de autorizar o no centros de culto, las respuestas obtenidas en todas las franjas de edad, manifiestan un rechazo más elevado que a cualquier otro grupo religioso (ver tabla 6). Creemos que en este rechazo hay que considerar que la imagen del islam no se circunscribe únicamente a sus componentes religiosos. Ésta incorpora también otros aspectos culturales o de origen, estrechamente vinculados al fenómeno migratorio que refuerza aspectos estereotipados de la religión islámica.

- Debido a la hegemonía del imaginario católico en la sociedad vasca, la opinión pública refleja una distancia entre la valoración de los derechos de las confesiones no católicas y los deseos que tienen sobre esa relación entre instituciones públicas y las religiosas. Es decir, son más valorados los “derechos de la iglesia católica” que los “derechos de las otras confesiones minoritarias” (G. Urrutia 2016; 205).

Tabla 6. Religiones a las que no debería autorizarse la apertura de centros de culto.

	Totales	Grupos de edad			
		18-29	30-45	46-64	>=65
Islam	49	48	46	59	44
Evangélicos/ Protestantes	4	2	5	5	3
Testigos de Jehová	2	4	2	1	3
Sectas	2	4	3	0	0
Otras	8	10	8	7	8
Ns/Nc	39	34	38	38	43
<b>Total</b>	<b>104</b>	<b>102</b>	<b>102</b>	<b>110</b>	<b>101</b>

Fuente: G. Urrutia (2016) Minorías religiosas y derechos humanos, pag. 193.

Los % no suman 100 porque podían darse dos respuestas.

Con todos sus matices y características (número de fieles, implantación geográfica de sus comunidades, dinamismo religioso, creciente presencia de las confesiones minoritarias) la consolidación del pluralismo religioso es un hecho social en la sociedad vasca. Esta nueva realidad plantea una serie de retos para la gestión pública de la diversidad religiosa. El marco jurídico y de relaciones entre las confesiones y los poderes públicos está caracterizado por cierto grado de formalidad en el que se percibe una falta de secularización institucional, es decir, una falta de posicionamiento imparcial a la hora de relacionarse con todas las confesiones religiosas en igualdad de condiciones. El modelo de laicidad positiva que caracteriza al Estado no se traslada con las confesiones minoritarias de una manera tan nítida como con la Iglesia Católica (G. Urrutia 2016; 297).

De ahí que cada vez se hacen más frecuentes los conflictos entre las entidades religiosas minoritarias y las instituciones en campos de intervención pública como la concesión de apertura de centros de culto, la utilización de espacios públicos para la celebración de fiestas religiosas, la programación de actividades cívicas con proyección pública, etc. Y esto es especialmente común en los ámbitos municipales, donde la aplicación de las normativas generales requiere inmediatez y concreción.

El papel de la “Fundación Pluralismo y Convivencia”<sup>6</sup> y del *Observatorio del pluralismo religioso*<sup>7</sup> es notorio en este campo para el que difunden información actualizada de carácter jurídico así como todo tipo de buenas prácticas en la resolución de problemas de gestión religiosa.

Un nuevo factor, y más en concreto “un criterio”, a la hora de considerar a una entidad como de “notorio arraigo” y, por lo tanto, equivalente a las otras confesiones “históricas” ha venido a ampliar el rango de entidades religiosas “menores”.

Como ya hemos indicado en otro lugar “*el concepto de notorio arraigo social ha servido hasta fechas muy recientes como un factor discriminante para establecer un tipo de relación preferente entre el Estado y las confesiones religiosas acogidas a este calificativo en el que se fundamentan los Acuerdos de Cooperación de 1992 ya citados*” (Urrutia Abaigar 2009:76).

A partir de 2003 se produce un cambio significativo en la interpretación de este concepto al ampliarse a nuevas organizaciones (la Iglesia de Jesucristo de los Último Días –Mormones–, Testigos de Jehová, Federación de Comunidades Budistas de España). En la nueva interpretación se incluyen criterios como el número “importante” de fieles, el tiempo de establecimiento en España de las organizaciones religiosas y su difusión y representatividad social. Salvo el tiempo de establecimiento, el resto de criterios tiene una carga de subjetividad difícil de determinar. En la práctica, esta apertura flexibiliza de tal forma el concepto que elimina su carácter discriminante y, por lo tanto, eleva el rango de las relaciones que el Estado pueda establecer con grupos religiosos escasamente representativos en la sociedad española. Con estas aprobaciones es difícil negar el reconocimiento a cualquier otra confesión religiosa que lo pida y por lo tanto, el propio concepto (de “notorio arraigo”) queda inutilizado.

Todo ello contribuye a la apertura de un pluralismo que, a pesar de las dificultades antes señaladas, se abre paso en nuestra sociedad. Y exige una atención más pormenorizada en su comprensión y tratamiento en todos los ámbitos del conocimiento (de las religiones), de la opinión pública (superación de estereotipos), de la cultura (convivencia y equilibrio entre creencias en el ámbito público) y de las políticas públicas (preferentemente las locales).

## BIBLIOGRAFÍA

- Díaz Salazar, R (2007) *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Taurus.
- Estruch, J y otros (2006) *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*, Madrid, Icaria Pluralismo y Convivencia.
- Payne, Stanley G. (2006) *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta.
- Pérez Agote, A. (2012) *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Madrid CIS.
- Pérez Agote, A. y Santiago, J.A (2005) *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*, Madrid, CIS.
- Ruiz Vieytez, E.J. (2010) (Dir.) *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona, Icaria.

Urrutia Abaigar, V. (2009) *Las minorías religiosas en España* en Revista vasca de sociología y ciencia política INGURUAK sobre: Pluralismo religioso en América Latina y Europa. Nº 46 de septiembre de 2009, pp. 67-80.

Urrutia Asua, G. (2016) *Minorías religiosas y derechos humanos. Reconocimiento social y gestión pública del pluralismo religioso en el País Vasco*. Madrid, Akal.

Velasco, D. (2009) *Pluralismo religioso y sociedades democráticas europeas* en Revista vasca de sociología y ciencia política INGURUAK sobre: Pluralismo religioso en América Latina y Europa. Nº 46 de septiembre de 2009, pp. 27-42.

## NOTAS

<sup>1</sup> Víctor Urrutia Abaigar es Catedrático de Sociología de la UPV/EHU (Grupo Civersity) y Gorka Urrutia Asua, Dr. en Ciencias Políticas y Sociología, Director del Instituto de Derechos Humanos P. Arrupe de la Universidad de Deusto.

<sup>2</sup> De forma indicativa, citamos los más recientes: R. Díaz Salazar (2007) *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Taurus; Joan Estruch y otros (2006) *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*, Madrid, Icaria Pluralismo y Convivencia; A. Pérez Agote y J.A. Santiago (2005) *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*, Madrid, CIS; A. Pérez Agote (2012) *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Madrid CIS; Número monográfico de la Revista vasca de sociología y ciencia política INGURUAK sobre: Pluralismo religioso en América Latina y Europa. Nº 46 de septiembre de 2009; Gorka Urrutia Asua (2016) *Minorías religiosas y derechos humanos. Reconocimiento social y gestión pública del pluralismo religioso en el País Vasco*. Madrid, Akal. La Fundación Pluralismo y Convivencia viene editando una serie de publicaciones sobre la situación de las minorías religiosas en cada una de las autonomías (Cfr. pag. Web) Para el País Vasco: E.J. Ruiz Vieytez (2010) (Dir.) *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona, Icaria.

<sup>3</sup> Cfr. Stanley G. Payne (2006) *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta.

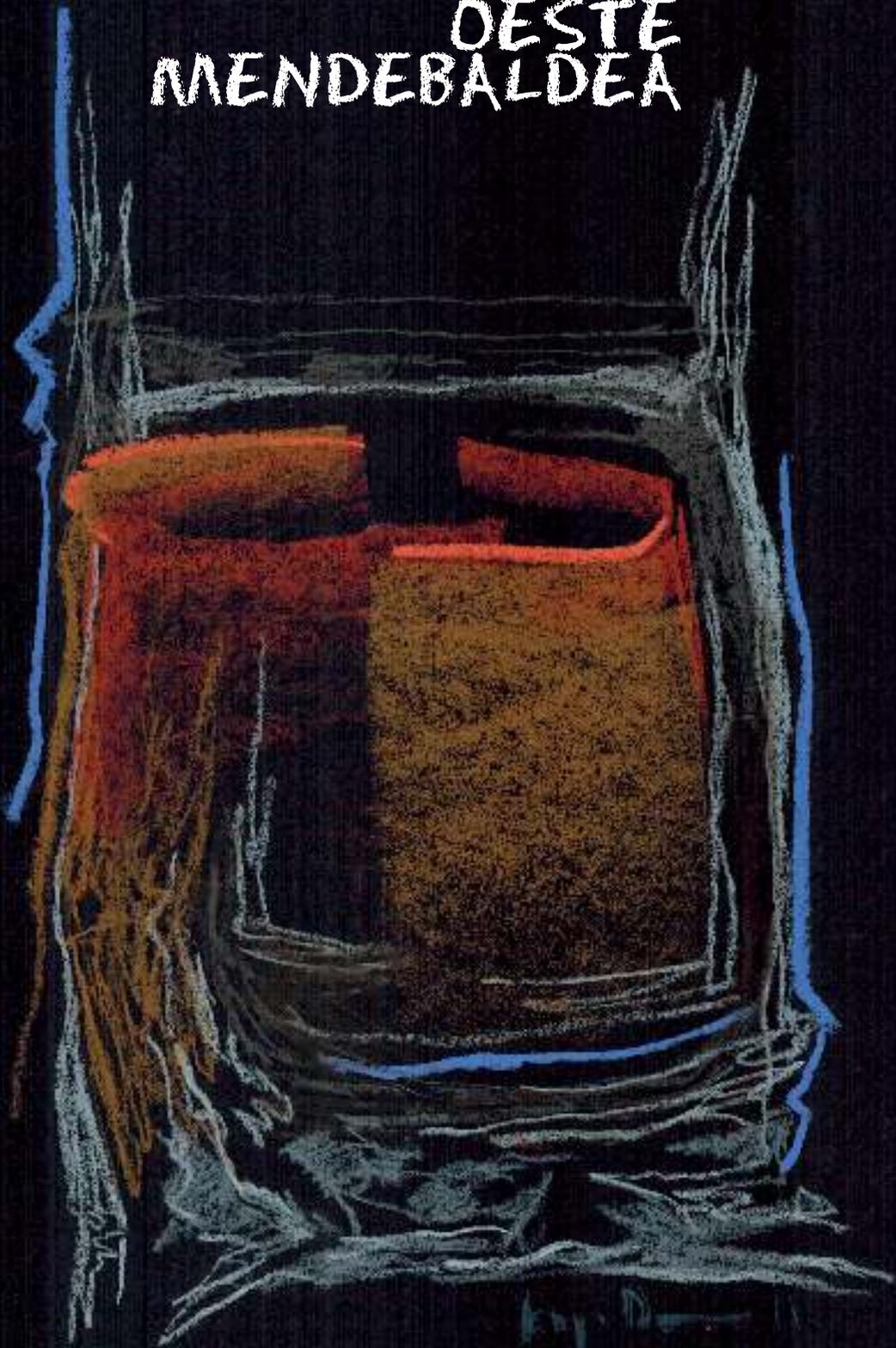
<sup>4</sup> Para el cálculo final de esta tabla se han estimado los datos obtenidos de las diversas fuentes, así como un cálculo pormenorizado con confesiones a partir de los tamaños de las distintas entidades y comunidades religiosas. Es preciso observar que en esta tabla se ha hecho el cálculo del número de fieles "practicantes", personas que asisten al culto o participan de la comunidad religiosa. El potencial de fieles no practicantes podría ser mayor. Así, si tomamos en consideración datos sobre población inmigrante y estimaciones del Ikuspegi y del Observatorio Andalusi la población musulmana podría ascender hasta entre 19.000 y 40.000 personas, y la población ortodoxa a unas 14.000 personas.

<sup>5</sup> Cfr. G. Urrutia (2016) *Minorías religiosas y derechos humanos. Reconocimiento social y gestión pública del pluralismo religioso en el País Vasco*, Madrid, Akal, específicamente el Cap. VI.

<sup>6</sup> Cfr. <http://www.pluralismoyconvivencia.es>

<sup>7</sup> Cfr. <http://www.observatorioreligion.es/>

OESTE  
AENDEBALDEA





# CHARLES TAYLOR, QUEBEC ETA FEDERALISMOA

JON SUDUPE

*That is why federation remains an important option, just as Montesquieu and Rousseau saws two centuries ago, when our modern ideal of self-rule began to establish itself. In the est of all worlds, nations would not have to become states. It should be one of their options (self-determination) but not the top option. A higher aspiration is supranational unity, following the best of the modern political tradition.*

Reconciling the Solitudes, 1993

## KOMUNITARISTAK VS. LIBERALAK

Charles Taylor, Quebecoko filosofo ospetsua, familia aberats batean jaio zen Montrealen, 1931ean. Ama katolikoa eta frantziarra zen, eta, txikitan, frantsesezko ikastetxe katoliko batean ikasi zuen. Unibertsitateko ikasketak, ordea, Torontoko McGill Unibertsitate ingelesean egin zituen. Historian lizentziatu ondoren, Oxfordera aldatu zen, filosofia, ekonomia eta politika gaiak jorratzeko asmoz. Han, Filosofian doktoratu zen Isaiah Berlinen zuzendutako tesi batekin. Sasoi horretan, harremanak izan zituen filosofia analitikoarekin (Ryle, Austin, Kenny), baina berehala ohartu zen haren “eskasiez”.

Orain dela urte batzuk, oihartzun handia izan zuen liberalen eta komunitaristen arteko eztabaidak, Estatu Batuetan bereziki. Charles Taylorrek protagonismo berezia izan zuen debate hartan: komunitarismoaren ordezkari nagusi bezala nabarmendu zen. Ferdinand Tönnies soziologo alemaniarra izan zen “gizartearen” eta “komunitatearen” arteko bereizketa zehatz eta argia egin zuen lehena. Soziologo alemaniarrek bere *Komunitatea eta gizartea* liburuan (1887) bi gizarte bizi mota bereizi zituen: tradizioan

eta balioetan oinarritutakoa (komunitatea) eta lehian eta hitzarmen harremanetan oinarritutakoa (gizartea).

Gizarte tradizionaletik gizarte industria-lerara igarotzea, “komunitatetik” “gizartera” aldatzea zela zioen Ferdinand Tönniesek. Berak uste zuen tradizioan eta balio komunitetan sustraitutako komunitatea uzteak kostu eta ondoez ugari zekartzala, baina gizarte berrian bakarrik bermatzen zirela aurrerabidea eta norberaren askatasuna. Tönnies, sozialdemokrata izanik, industri arora egokitu nahi zituen komunitate tradizionalak. Gizarte modernoetan bi sozializazio modu horiek oreka batera iritsi behar dutela irizten zion.

Modernitatearen diskurtsoak gizabakoari ematen dio lehenetsuna, eta gauza guztien gainetik dagoela esaten du. Ilustrazioarentzat eta Kantentzat “gizakia helburu bat da berez” (ez norbera bakarrik, baizik baita gainerako gizaki guztiak ere). Kantek indibidualismo etikoa garatu zuen. (Jakina, Kant indibiduoaren autonomiaz mintzatu zen, eta ez “indibidualismoaz”). Iraultzaile frantsesek, beren aldetik, morrontza guztietatik askatu nahi zituzten gizon-emakumeak.

Hartara, gizakia eta gizartea ulertzeko era bat nagusitu da mendebaldean: gizabanakoan oinarritu da proiektu modernoak. Gizakia da balio gorena. Pentsaera liberalarentzat indibidua da gizartearen edota balore moralen ardatz nagusi. Horregatik esan zuen K. Marxek XVIII. mendea indibidualismoarena izan zela. E. Durkheimenek ere uste zuen "indibidualismo moralak" dela modernitatearen ezaugarria.

Gaur egungo beste kontzeptzio batzuek, berriz, komunitatea, erlijioa edota ekologia jartzen dute norbanakoen gainetik edo parean. Tradizio humanistaren lehentasun ordena aldatu edo azpikoz gora ezarri behar dela uste dute islamistek, muturreko komunitatezaleek nahiz "ekologista sakonek".

Gizabanakoa eta komunitatearen arteko kontraktotasun hori ederki asko adierazita dago azken aldiko eztabaida ezagun batean: liberalen eta komunitaristen arteko eztabaida politiko-moralean, alegia. Liberalismoak gizabanakoari ematen dio erabateko garrantzia, hots, subjektu autonomoari, eskubide indibidualei, justiziarri. Komunitarismoak, aldiz, komunitateari, gizatalde jakin baten berezitasun eta balio moralei. Indibidualismo liberalaren aldekoak dira batzuk; hiritarren komunitate sustriaren aldekoak, besteak.

Gizakiak bi dimentsio ditu, indibiduala eta soziala (elkarrekin bizi gara eta gizataldeak osatzen ditugu). Subjektuartekotasuna baztertzeko denean, muturreko indibidualismoa nagusitzen da. Baina kolektibotasuna gehiegi indartzeak, gizabanakotasunaren galera dakar. Hala, XIX. mendean, antagonismoa sortu zen indibidualtasunaren eta berdintasunaren artean: Nietzsche alde batetik (berdintasunik gabeko indibidualis-

moa), eta Marx bestetik (indibidualismorik gabeko berdintasuna).

Komunitatearen eta gizartearen arteko kontraktotasun hori ederki asko ageri da aipatu berri dugun eztabaida ezagun horretan: liberalen (J. Rawls, R. Dworkin, B. Ackerman, T. Nagel) eta komunitaristen (A. MacIntyre, M. Sandel, M. Walzer, Ch. Taylor) arteko eztabaida politiko eta moralean. Liberalismoak gizabanakoari ematen dio erabateko lehentasuna, hots, subjektu autonomoari eta eskubide indibidualei. Komunitarismoak, aldiz, komunitate edo gizatalde jakin baten berezitasun eta balio moral konpartituei. Hitz batean, autonomia pertsonala da pentsamendu liberalaren ezaugarria; identitate kolektiboaren ideia, aldiz, komunitarismoarena.

80ko hamarkadan, liberalen eta komunitaristen arteko eztabaidan, John Rawls izan zen liberalen artean buru egin zuena eta Charles Taylor, berriz, komunitaristen ordezkariik puntakoena. Norbanakoari ematen zioten lehentasuna haiek; norbere komunitateko balio eta ohitura moralei, hauek. 1971. urtean argitaratu zuen John Rawlsek hain polemika bizia eragingo zuen *A Theory of Justice (Justiziaren teoria bat)* famatua. Azken bi hamarkadetan ezinbesteko erreferentzia ez ezik, testurik eztabaidatu eta erabakigarriena izan da mendebaleko filosofia moral eta politikoan. Gezurra badirudi ere, liburu luze bezain korapilatsu hau ia-ia *best seller* bat bihurtu zen berehala.

Liberalismoak bereizi egiten ditu esfera etikoa eta politikoa, ongia eta justizia, eta Estatuaren neutraltasuna defenditzen du doktrina moralekiko. Rawlsten liberalismoak bere egiten du Kanten ikuspegia: gizakia autonomoa da, berak hautatzen du zein bi-

zitza proiektu nahi duen, inorekiko mendetasunik gabe. Estatuak arau prozedimental batzuk ezartzen ditu ikuskera desberdinen bizikidetzara posible egiteko. Baina, hori bai, desberdinen arteko elkarbizitza gauzatu dadin, ezinbestekoa da akordio zabal bat iristea justiziazko minimo batzuen inguruan.

Rawlsek "gizarte ongi antolatua" nahi du, justizia printzipioek kudeatutako gizarte. *Justice as fairness*, hau da, "justizia ekitate bezala" ulertzen du berak. Honako galdera honi erantzun nahi dio: nola eraikiko genuke pertsona libre eta berdinen gizarte idealki justua? Rawlsten arabera, hutsetik abiatu beharra dugu horretarako, "jatorrizko egoera" hipotetiko batetik, inolako aurreuposizioerik eta interes pertsonalik gabe, gizarte horretan zer leku hartuko dugun jakiteke ("ezjakintasunaren estalkia"). Eta, hala, justiziaren gutxieneko bi printzipioak hautatuko genituzke guztiok: askatasuna eta berdintasuna.

Justizia da, beraz, gaurko filosofia politikoaren gai nagusia. Eta, berarekin batera, legitimitatearen eta Konstituzio idealaren gauzapena. *A Theory of Justice*, ordea, ez da liburu politikoa, filosofiko eta morala baizik. Rawlsek berak aitortu du 1971eko bere justiziaren teoria idealista dela, utopikoa, are metafisikoa ere. Hutsune hori zuzendu nahi izan du bere bigarren lan handian, 1993an plazaratutako *Political Liberalism* delakoan. Justiziaren teoria politiko egokia diseinatu nahi izan du errejimen politiko liberal eta demokratikoa duten gizarteentzat. Moralean edo "doktrina orohartzaillean" ez baino, kontzepzio politikoan oinarritzen da "azken Rawlsten" egitasmoa ("*political not metaphysical*", dio behin eta berriz).

"Doktrina orohartzaille arrazoizkoak" (*reasonable comprehensive doctrines*) dei-

tzen die Rawlsek balio moraletan oinarritutako teoria filosofiko eta etikoei. Egiaren jabe direla uste duten mundu-ikuskerari erlijioso, filosofiko eta moralek sakonki banatutako gizarteetan bizi dira egungo hiritarrak. *A Theory of Justice* ere teoria metafisikoa horietako batean oinarriturik dagoela esan du Rawlsek, eta proiektu utopiko eta eginezina gertatzen dela gizarte moderno, demokratiko eta pluraletan. Horregatik, justiziaren teoria osatu eta, neurri batean, zuzendu egin behar izan du, gaur egungo doktrina erlijioso, filosofiko eta moral elkartzinen "pluraltasun arrazoizkoari" erantzun betea emateko. Pluralismoa "ez da pasadizo historiko pasakor hutsa; kultura publiko demokratikoaren ezaugarri iraunkorra da

Elkarbizitza eratzea da demokrazia liberalari sortzen zaion arazoa: nola bizi daitezke elkarrekin doktrina txit kontrajarri baina arrazoizkoak, guztiek erregimen konstituzional bat beraren kontzepzio politikoa onartuz? Erakunde liberalen defentsa pragmatikoari tinko eusten dio Rawlsek. Kultur aniztasunaren sendotasuna ikusita, "bizitza onari" buruzko inongo doktrina orohartzailak ez dezake zeharoko kontsentsurik ez ahobateko onarpenik erdietsi. Horregatik, gizarte liberalak ez du bizitzari buruzko ikuspegi substantiborik ezarri behar.

Liberalen arabera, Estatuak ideologien neutraltasuna bermatu behar du, ez du "doktrina orohartzaille" jakin baten alde egin behar. Gizarte pluraltasunetik abiatuta, justiziazko minimo batzuk adostea da kontua. Jatorriz eta kulturaz desberdinak diren hiritarrek elkarrekin lan egin dezakete gizarte zuzen baten eraikuntzan. Baina komunitate integratua eratu nahi badugu premiazko da Rawlsek "kontsentsu elkargurutzatua" dei-

tzen duena. Desberdintasun guztien gaine-  
tik, adostasunik zabalena gutxieneko komun  
batzuen inguruan.

Charles Taylor ez dator bat gai horretan.  
Bere komunitatearekiko harremanak era-  
tzen du norbanakoaren identitatea. Norbere  
buruari leial izatea nire komunitate propioari  
leial izatea esan nahi du. Identitate kolekti-  
boa eta haren errekonozimendua elkarren  
eskutik doaz. Kultur komunitate bakoitzak  
errekonozitua izateko eskubidea du. Nola-  
baiteko autonomia politikoa zor zaio. Horre-  
gatik, legeak ez direla neutralak dio Taylo-  
rrek: talde bakoitzak bere berezko helburu  
eta balioak hautatzeko eskubidea du, eta  
legeriak bermatu egin behar du aukera indi-  
bidual soilaren mende utzi gabe.

Kontzepzio etiko eta filosofikoz blaitua  
dago Taylorren komunitarismoa. Zinez axo-  
la zaio bere komunitatearen egoera. Hiritar  
jatorra bere komunitate politiko eta moralaz  
interesatzen dena da, bere arrakastekin go-  
zatu eta porrotekin sufritzen duena da. Hi-  
ritar liberalaren etikak min hartzen du bere  
komunitate politikoak gizabanakoen eskubi-  
deak urratzen dituenean. Denok nahigabe-  
tzen gara geure komunitate politikoak egoki  
funtzionatzen ez duenean.

Liberalen eta komunitaristen arteko ezta-  
baidaren azken partean, hala ere, ikusmol-  
de biak elkarrengana hurbildu ziren, neurri  
batean: bi muturretatik ihes eginez, komuni-  
tatearekiko sentibera den liberalismoa de-  
fenditu zuten batzuek. Duela gutxi hil den  
Ronald Dworkin filosofo estatubatuarra izan  
da gizarte liberalaren eta komunitatearen  
idea uztartzen saiatu den pentsalarietako  
bat. Pentsamendu politiko liberalari komuni-  
tate nozioa berreskuratzea komeni zitzaio-  
la uste zuen Dworkinek. Haren "komunitate

liberala" ez da komunitate homogenea  
bere oinarri kultural eta etikoetan, baizik eta  
plurala bere balio, egitura eta funtzioetan.  
Ez da bereziki definitzen bere ezaugarri his-  
toriko eta linguistikoengatik, baizik eta bere  
egitura politikoengatik.

Liberalismo "prozedimentala" bateraga-  
rria izan daiteke eskubide kolektiboen de-  
fentsarekin, hots, herrialde bateko gutxiengo  
autoktonoen eskubideen defentsarekin (Will  
Kymlicka). Adiskidetze hori egia bikoitz ba-  
ten aitortzen zen: liberalismoak bere egia  
eta mugak ditu, komunitarismoak bere egia  
eta mugak dituen bezalaxe. Komunitaris-  
moari ez zaio proposamen interesgarririk  
falta. Adibidez, leialtasuna morala zor zaio  
komunitateari, subjektu etiko bihurtzen gai-  
tuen kultur tradizioari. Pertsona bakoitza  
bere sustraietan, bere iraganean, bere hiz-  
kuntzan eta talde balioetan errotua dago.  
Hor badago egiazkoa den zerbeit.

Alde batetik, argi dago komunitate ze-  
hatz baten baitan osatzen dela subjektuaren  
identitate morala. Baina ukaezina da, beste-  
tik, subjektu horren identitatea plurala dela,  
gizarte moderno konplexuan bizi denez  
gero. Horregatik, komunitarismoan bada  
alderdi kezkgarririk. Ez dago bere talde-  
kideen "normalizazioa" bilatzen ez duen  
komunitarismorik. Horrela, hasiera batean  
ezaugarri bereizgarrien aldarrikapena  
zena, uniformetasunerako aitzakia bihur  
daiteke. Askotan, komunitatearen barruan  
ez da diferentziarik onartu nahi izaten. Iden-  
titate nozio homogenea hori kritikagarria  
da, jakina. Egon ez baitago gaur egun gi-  
zarte monolitikorik alderdi etniko, linguistiko  
eta kulturaletik begiratuta.

## Subjektu modernoaren identitatea

Charles Taylorren jarrera politikoa aipatu nahi nuke gaur hemen. Baina, horretarako, ezinbestekoa da bi hitz esatea haren pentsamendu filosofikoaz. Alde biak elkarri lotuta baitaude erabat. Isaiah Berlinen filosofo dizipulua izan zen Oxforden, eta ezkerreko sozialdemokrazia eraikitzen lan egin du Quebecen. Kanadar pentsalari handiak 85 urte ditu orain. Filosofiako irakasle emeritua da Montrealgo McGill Unibertsitatean. Hamar liburu gogoangarri idatzi ditu, gutxienez. Hegeli buruzko lan batekin ekin zion, eta hizkuntza izan du hizpide azkenekoan. Sari ugari jaso ditu azken urteotan, eta horien artean Berggruen delakoa, aurten bertan.

Modernitatea, sekulartasuna eta etika dira Charles Taylorren arretagai nagusiak. Subjektu modernoaren identitateaz hausnartu du, guztiz sakonki. Niaren iturri moralen bila ibili da. Ahaztutako iturburu moral horiek berreskuratzeko, identitate modernoaren hiru alderdiotan jarri du arreta: giza barnetasunean, bizitza arrunta baieztean eta moralaren iturri den naturan. Haren ustez, gaurko gizakia ulertzeko ezinbestekoa da bai ilustrazioa eta bai Erromantizismoa. Identitatearen arazoa gizaki modernoaren kontua da, Erdi Aroan ez zen halako gairik planteatzen.

Tradizio indibidualistarekiko kritiko izan arren, modernitateari irekitako komunitatea proposatzen digu Taylorrek. Bereztasun pertsonal nahiz kulturalak oso aintzakotzat hartzen baditu ere, erlatibismo moralaren kontra dago. Moralaren izaera "kokatua" aitortzeak ez omen du esan nahi, inola ere, kontestualismoak etikaren azken irizpidea izan behar duenik. Joera kontraerrien ar-

tean zubiak ezartzen ahalegindu da beti Taylor,: Ilustrazioa eta erromantizismoa, arrazoia eta fedea, filosofia eta ekintza politikoa, filosofia analitikoa eta filosofia kontinentala uztartzen saiatu da.

1986ko *Sources of the Self (Niaren iturriak)* haren lanak erabateko garrantzia du gaurko filosofian. Identitate modernoaren historia idazten saiatu da bertan; modernitatea birpentsatu eta haren iturri moralak azaltzen ditu. Modernitatearen defendatzaileak adina kritikatzeko ditu haren maiseatzaileak. Gaurko gizarteari mehatxatzen dioten arriskuei ezikusiarrena egitea egozten die haiei; erdietsitako lorpenen handitasuna ez ulertzea leporatzen die hauei.

Bi urte geroago, *The Ethics of Authenticity (Autentizitatearen etika)* liburuskak ikusiko du argia, aurreko lanaren epilogotzat hartu ohi dena. Hasiera batean, *The Malaise of Modernity (Modernitatearen ondoeza)* zuen izenburua, modernitateko hiru gaitz nagusiak aztertzen baitzituen: 1) bizitzaren zentzurik eza dakarren indibidualismo modernoa, 2) helburuak baztertzen dituen arrazoi instrumentalaren nagusitasuna, eta 3) komunitatearekiko konpromisorik eza eragiten duen gizarte loturaren zatiketa. Taylorren ustez, gaurko gizartearen halako ondoez sakon batek jota dago. Indibidualismoa, arrazionaltasun instrumentala eta burokrazia dira, funtsean, modernitateko *malaise* horren eragileak.

Charles Taylor "atomismo indibidualistaren" kritikatzaille zorrotza da. Nia -dio berak- komunitateari lotuta dago esentzialki. Horregatik, binomio moduko bat ezartzen du gizabanakoaren eta komunitatearen artean, eta haien interakzioa nabarmentzen du behin eta berriz. Subjektu moralaren kontzepzio liberala mamigabetzat dauka

Taylorrek. Abstraktu eta sustraigabetzat jotzen du liberalismoaren gizakia. Pertsona bakoitza bere sorlekuan, bere tradizioan, bere iraganean, bere hizkuntzan eta talde balioetan errotuta dago. Kultur berezitasuna funtsezko gauza da komunitate bateko bizitza politikoaeren eraikuntzan.

Gizarte demokratiko batek eman al diezaieke tratu berdina bere kide guztiei berorien kultur identitate berezia aintzat hartu gabe? Ba al dago kultur talde gutxituen biziraupena ziurtatu beharrik? Funtsezkoa ote da errekonozimenduzko politika pertsonaren duintasunerako? Hona hemen oinarritzko galdera batzuk kulturazko aniztasunaren aitortpenari buruzko egungo eztabaida politikoan. Besteak beste, galdera horiei erantzuteko idatzi zuen Charles Taylorrek, 1992an, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* izeneko saiakera ezaguna.

Gizataldeen elkar errekonozimendua funtsezko elementua bihurtu da politika modernoan. Herri subirano baten parte izateak herritar berdin eta autonomoen kide izatea esan nahi du. Errekonozituak izatea nahi dute guztiek. Kideen talde bat beste talde handiago baten menpekoea bada, ez da berdintasunik izango. Herrialde bat –arrazaz, kultura, erlijioa edo beste arrazoi bategatik– bi talde desberdinez edo gehiagoz osatua dagoenean arazoak sortu ohi dira. Herrialde baten historia diskriminazioz eta bidegabekeriaz beterik baldin badago, independentzia eske hasten dira herritarrak. Injustizia sentimenduak hausturara eramán gaitzake. Horixe da Kanadan (edo hemen, gurean) gertatzen ari dena.

1994an, Taylorrek berak bi urte lehenago idatzitako *The Politics of Recognition* (Errekonozimenduaren politika) saiakera

eman zuen argitara Amy Gutmanek, zenbait filosofo ezagunen (M. Walzer, J. Habermas, A. Appiah...) komentarioekin. Hain pentsalari ospetsuren arteko debateak berebiziko zirrara eragin zuen arlo filosofikoan. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* klasiko bat bihurtu zen berehala, eta multikulturalismoari buruzko gaurko ikerketen erreferentziatzat jotzen da geroztik. Kultura ezberdinen identitatearekiko begirunea aldarrikatzen du Taylorrek.

2007an, Taylorren "erlijiorako itzulera" hasten da, biraketa itxuraz bat-batekoa, baina logikoa dena haren pentsaeran, katolikotzat baitu bere burua. *A Secular Age* (Aro sekularra), bere azkenaurreko lan mardulean (1200 orrialde baino gehiago ditu), Mendebaldearen sekularizazioa aztertu du. Bere ustez, nahiz eta sinesmen eta praktika erlijiosoak nabarmen gutxitu diren, gaurko mundu "sekularren" ezaugarria ez da erlijiorik eza, baizik eta aukera espiritual berrien gorakada. Ez gara mundu sekularrean bizi benetan, baizik eta aro post-sekularrean, J. Habermasen esamoldea erabiltzearren. Erlijiotasuna, espiritualtasuna ez da hil. Sekularizazioaren garaia amaitu egin dela uste du Taylorrek.

Aurten kaleratu da haren azken saiakera, *The Language Animal* izeneko, gure artean oraindik itzuli gabe dagoena. Europan ikasle zelarik, Taylorrek kidetasun handia sentitu zuen pentsamendu nazionalista modernoaren sortzaileetakoa den Herder aleman filosofoarekiko. Gogoeta asko egin zituen hizkuntzaz eta hizkuntzen arteko desberdintasunez. Hizkuntza ez da pentsamendua adieraztera mugatzen; esanahia eratzen du, eta, funtsean, forma ematen dio giza esperientziari. Hizkuntzak sortu eta

eraikitzen du gure gizatasuna, dio Taylorrek. Hamann-Herder iraultzaren ildotik, hizkuntzak gizakion identitatea taxutzen duelakoan dago.

Gizakientzat –dio Taylorrek– hizkuntza edo kultura da euren identitatearen funtsezko osagaia. Hizkuntza komunitatea nahitaezkoa da giza subjektu osoak izateko. Quebecoko nazio identitatearen sentimendua, beraz, hizkuntza nazionalean –are gehiago, hizkuntza mehatxatu batean– oinarritzen da. Mehatxu hori dela eta, hizkuntzari eustea izango da kanadar frankofonoen helburu garrantzizkoenetako bat.

### Quebec, “gizarte desberdina”

Politika praktikoan, Taylorren ideiak bat datoz bere konbikzio teorikoekin: pluraltasuna, multikulturalismoa, elkarbizitzarako era hoberenak baitira. Pluralismoaren defendatzaile irmoa da, politikan zein filosofian. Pluralismoak, ordea, ez du zertan erlatibismora eraman. Kultur aniztasunari buruzko haren ideiek eragin itzela izan dute.

Gure identitatea, batik bat, komunitatearen identitateak definitzen duela dio Taylorrek. Komunitate linguistikoaren garrantzia azpimarratu du, guztiz bereziki. Hizkuntzak moldatzen du, funtsean, komunitatearen identitate kolektiboa. Hizkuntzak markatzen gaitu. Gutxiengo nazionalen biziraupen kulturala –bere kasuan, Quebecoko frantseseko kultura– funtsezko balioztat dauka. Quebec frantses-hiztunaren identitate propioaren aldele sutsua da. Ingeles deitura duen arren, quebecar izateaz harro dago.

Estatuari, nazioari eta nazionalismoari buruzko Taylorren gogoetek Quebecoko eta Kanadako kasuan dute aplikazio

zuzena. Quebec frankofonoaren identitate propioaren aldeko sutsua da. Esku-hartze zuzena izan du quebecar auziari buruzko debatean, bai teoriarari politiko bezala bai aktore politiko bezala. Quebecoko *New Democratic Party* (PND) edo Alderdi Demokratiko Berriaren zuzendari eta presidenteordea izan zen 1966tik 1971era. PND Alderdia- ren hautagai izan zen, eta lau hauteskunde galdu zituen jarraian.

Horrek –idatzi du Taylorrek– anglo-kanadarren eta franko-kanadarren arteko adiskidetasun ahaleginen porrota ere adierazten du, neurri batean. 1982ko Eskubideen Kartak Kanadaren jatorri kultural bikoitza aitortu zuen, baita hizkuntza bien (frantse- saren nahiz ingelesaren) ofizialtasuna ere. Baina, Kanadako herrialde biek oso desberdinki ikusten dute euren egoera, euren dilema, euren herria. Hugh MacLennanen “bi bakarkadeak” egia izaten jarraitzen dute. Gerora, Quebecoko politikan esku-hartze aktiboa izateari utzi eta McGill Unibertsitate anglofonoko irakaslea izan da luzaroan (1995ean, Quebecoko independentziari buruzko bigarren erreferendumean parte hartu zuen). Baina horrek ez du esan nahi, inola ere, pentsamoldez aldatu denik.

Kanadako federalismoaz eta nazionalismoaz saiakera bat argitaratu zuen 1993an, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (*Bakarkadeak hurbiltzen. Federalismoa eta nazionalismoa Kanadan*), garai ezberdinetan idatzitako artikulu bilduma. Autodeterminazioa, subiranotasun politikoa, naziotasuna eta eskubide kolektiboak aztertzen ditu bertan. Arretaz irakurtzea merezi duten testuak dira, inolaz ere. Haren ustez, gizabanako bakoitzari berezkoa zaion hizkuntz komunitatea

da “zentzu komunitatea” ematen diguna. Norbere komunitatearen nortasuna aitortu beharraz mintzo da. Era horretan, identitate ezberdinen errekonozimendu politikaren alde dago erabat.

Taylorrek defenditu duenez, modernitatea bizitzeko era asko dago, eta demokrazia liberalaren izpirituak ez dio norbanakoei zein herrien identitateari uko egitea eskatzen. Gobernuaren politikak ezin du inpartziala izan: Quebecentzat ezinbestekoa da frantses kulturaren biziraupena. Kanadaren liberalismo “prozedimentalak” –Eskubideen Kartan adieraziak– ez ditu komunitarismo quebecarraren eskakizunak asetzen.

Nazionalismoa, sentimendu zaharkitu edo aurremodernoa izatetik urrun, modernitateari berezkoa zaion ezaugarritzat dauka Taylorrek. Zentzu horretan, kultur identitate tradizionala mehatxatzen duen olatu modernizatzailearen aurka, “desberdintasunerako dei” bat bezala definitzen du. Hasieran, etniko eta defentsiboa izan zen Quebeceko nazionalismoa, komunitate frankofono homogeneoa lortu nahi zuen, baina Kanadatik banandu gabe. Orduko Quebec katolikoa eta tradizionalista zen. 1960az gero, “Iraul-tza Lasaia” delakoaren ondoren, gauzak aldatu egin ziren: quebecar identitate berri bat sortu zen, eta independentziaren aldeko joerak indarra hartu zuen.

Jendeari identitate nazional bakarraren ikuspegia ezarri beharrean, batzuen eta besteen nazio pertenezaren sentimendua aintzat hartu beharra dagoela dio Taylorrek. Hizkuntz talde minoritario bati, Quebeci, edota herri autoktonoei trataera desberdina ematea ez da tradizio liberalarekin bateraezina. Liberalismoak norbanakoen eskubideak ez ezik, komunitate ezberdinenak ere

kontuan hartu behar ditu. Taylorrek dioenez, “gutxiengo linguistikoak ez dira besterik gabe zapaldu behar”. “Gizarte bakoitzean, gutxiengoa den hizkuntza batek estatutu bereziaz gozatu behar du”.

Taylorrek uste du quebecar identitateak ez duela oraindik bere forma definitiboa aurkitu. Quebecarrak ados daude identitate kolektiboak hiritargoan oinarritu behar duela, eta ez pertenezia etnikoan. Baina, konpondu gabe daude oraindik quebecar identitateari buruzko aspektu batzuk: haren autodefinizioa, haren espresio politikoa, haren erlazioa Kanadarekin, etab. Kanadarrak zein quebecarrak behartuta daude pertenezia aniztasunaz eztabaidatzera.

Elebitasuna eta kultur aniztasuna indarrean daude Kanadan, eta frantsesa da hizkuntza ofiziala Quebecen. Administrazio-rako, irakaskuntzarako, lanerako eta komunikaziorako hizkuntza komuna da. Frantsesa babesteko legeria berezia dago. 2007an, Gobernu kanadarrak “Bouchard Taylor Bartzordea” sortu zuen kultur desberdintasunek eragiten dituzten desadostasunak kudeatzeko asmoz. Taylor filosofoa izan zen buru, Bouchard soziologoarekin batera. Kontuan hartu beharra dago, baita ere, frantses-hiztunak ez direla hango jatorrizko biztanleak, creek, dené eta gainerako indigena amerindiarrak baizik.

Kanadarra eta quebecarra batera, Taylor federalista da (“ezin dut ezkutatu nahiago dudala irtenbide federala”). Federalismo asimetrikoaren teorizatzailea izan da Kanadan. Eredu federalak, lehenik eta behin, komunitate linguistiko eta kulturalaren eskubide kolektiboak ziurtatuko lituzke. Bigarrenik, quebecarren garapen sozio-ekonomikoarentzako irtenbiderik mesedegarrie-

na izango litzateke. Hirugarrenik, erabateko subiranotasun politikoa nahi dutenen "ultranazionalismoa" espiritualki suntsigarria gerta liteke, nazioaren ikuspegi behartua ezartzen duelako (FLQ talde armatuak Pierre Laporte hil zuenean, herritarren babes guztia galdu zuen indarkeriak). Independentzia ez zaio aukerarik egokiena iruditzen. Ez du *belle province*-a Kanadatik banandu dadin nahi. "Quebeceko independentistak" adina kritikatzan ditu "One Canada"-ren aldekoak. Ez du nazionalismoa idealizatzen, baina ez du lotsagarri uzten ere. Nazionalista "moderatu" da, hitz batean.

"Zergatik behar dute nazioek estatu bihurtu?", galdetzen du Taylorrek *Reconciling the solitudes* liburuan. Dioenez, naziotasunaren aldeko politikak ez darama derrigor Estatu propio bat sortzera. Federalismoak bermatzen ditu bai komunitate bakoitzaren identitate berezia eta bai hiritar guztien eskubide indibidualak. Horrek komunitate anglofonoaren eta frankofoñoaren arteko bizikidetzak ahalbidetuko luke. Era horretan, "gizarte desberdinaren klausulak" Quebecen eta Kanadaren arteko harremanak eta "integrazioa" erraztu ditzake. Sakoneko dibertsitateak abiatuta soilik berreraiki ahal izango da Kanada federal batua.

Federazioak, beraz, aukera garrantzitsua izaten jarraitzen du, Montesquieuk eta Rousseauk orain dela bi mende ikusi zuten bezala. Mundu hobeago batean, nazioek ez dute estatu bilakatu beharrik izango. Autodeterminazioa aukeretako bat da, baina ez da hauturik onena, dio Taylorrek. Xederik nobleena nazioz gairikiko batasunera jotzen duena da, tradizio politiko moderno hoberearen ildotik. Taylorrek federalismo asimetrikoa nahi du, estatutu berezi bat Que-

becentzat, kanadar federazioaren baitan. Horregatik, Taylor "federalismo berrituaren" filosofo politikotzat jo izan da.

1990eko Meech aintzirako akordioa oso garrantzitsua izan zen, lehen aldiz Kanadaren bitasuna eta Quebecen berezitasuna onartzen baitzituen. Quebeci "gizarte desberdinaren" estatutua aitortzen zion Meecheko akordioak porrot egin ondoren, 1867ko Konstituzioa aldatu beharra zegoela adierazi zuen Taylorrek. Bestela, hustura etorriko zela zioen. Berak uste zuen, parte-izate nazionalaren sentimendu ezberdinak aitortu ezean, kanadar itsasontzia hondoratu egin zitekeela "dibertsitate" sakonaren haitzetan. Hitz bakar batean laburbiltzen zuen haustura arriskuaren arrazoi nagusia: "errekonozimendua". Quebeceko herritarrak ez zuten euren helburu nazionalak osoki ezagutzen ez zituen egitura batean bizitzen jarraitu nahi jada.

Orain arte bi erreferendum egin dira Quebecen, 1980an eta 1995ean, eta biak galdu ditu independentismoak (1980an, % 40,44 lortu zuen baiezkoak; 1995ean, berriz, % 49,42). Kanadako Federazioan jarraitzearen aldekoak atera ziren nagusi. Kanadako Parlamentuak Argitasunaren Legea onartu zuen 1999an. Lege horrek dioenez, argia izan beharko du galderak, eta baiezkoak gehiengo nahikoa lortu beharko luke. Azken hauteskundeak Quebecen Alderdi Liberal federalistak irabazi ditu gehiengo osoz. Ez dirudi, bada, hirugarren erreferenduma eginez gero, sezesionistak nagusituko direnik. Edozein modutan, ez dezagun ahaztu Quebecen baduela jada estatutu berezi bat.

Kanadak 35 milioi biztanle ditu eta Quebecen 8 milioi. Duela urtebete, Justin Tru-

deau liberal aurrerakoiak irabazi zituen Kanadako hauteskondeak. Hilabete geroago, honako hitz hauek esan zituen: "Ez dago Kanadaren identitate intrintseko edo ohizkorik. Balio komunak daude: irekitasuna, errespetua, errukia, gogor lan egiteko jarrera, solidaritatea eta berdintasunaren zein askatasunaren bilaketa. Balio horiek lehen Estatu postnazionala bihurtzen gaituzte". Gauza asko aldatu dira azkenaldian. Gaurko Kanadak gero eta etorkin gehiago ditu, eta identitate pluraltasun handiagoa du. Baina, itxaropez begira diezaioke etorkizunari.

## Federalismoaren irtenbidea

Alain Renaut frantziar filosofoak unibertsaltasunaren eta partikularitasunaren matza askatzen laguntzen digu bere azken liburuan (*Un humanisme de la diversité*, Flammarion, Paris). Unibertsaltasun abstraktuaren harrokeriaren eta berezitasun sektarioaren gehiegikerien artean, hirugarren bide bat proposatzen digu berak: aniztasunera irekitako humanismoa. "Ideologia" berri honek teoria politiko osoa irauliko duelakoan dago.

Identitateen baieztapenetik aniztasunaren sustapenera pasatu gara. Aniztasuna, batzuetan, berdintasunaren kontra joan daiteke; identitate arazoak, sarri askotan, arazo soziala ezkututzen du. Eta, hala eta guztiz ere, aniztasunaren humanismoa aldarrikatzen du A. Renautek. Giza identitatea intrintsekoki desberdina da eta ezin daiteke duintasunez tratatu aniztasuna aintzat hartzen ez bada.

Nola bizi kulturalki, erlijiosoki, etikoki edo sexualki diferenteak direnekin batera? Aniztasuna filosofiazko kontzeptu mailara

igotzea da A. Renauten saiakera bikainaren asmoa. Horretarako, ideia berri horren genealogia azaltzen du egileak. Aniztasunaren ideologiak "kontzientzia modernoaren damua" adierazten omen du. Azkenean, deskolonizazioak eta mundu bipolarren amaierak posible egin dute biraketa berria (*le tournant "diversitariste"* deitzen dio). Gizateria, bat-batean, plurala esnatu da.

Frantziari dagokionean, aniztasunaren gaiak mesfidantza izugarria sortu izan du beti. Frantses jakobinismoak arrisku "hilgarritzat" jo izan du multikulturalismoa (2004ko lege batek debekatu egin zuen fular islamiakoaren erabilera eskolan). Diferentzia kulturalen defentsak arriskuan jartzen ote ditu, bada, printzipio errepublikanoak? Inola ere ez, erantzuten du A. Renautek. Estatuak, hiritar onen eta txarren artean bereizkuntza egin beharrean, bere identitatea hautatzeko aukera eman beharko lioke norbanako bakoitzari.

Ilustrazioaren unibertsalismo dogmatikoaren eta erromantizismoaren diferentzialismo erradikalaren artean, hirugarren jarrera bat ageri zaigu: identitatearen paradigma kritikoa. Berezitasunak aitortuaz batera, gizaki oro berdin tratatu beharra dago. Nahiz eta kulturalki diferenteak izan, juridikoki berdinak gara guztiok. Zer egin mundua bere osotasunean justuagoa izan dadin aniztasun kulturalari dagokionean: horra hor justizia (global) etnokulturalaren erronka berria aurrerantzean.

Desberdintasunarekiko sentibera den humanismoari "kosmopolitismo sustraitua" ere dei dakioke (K. A. Appiah). Aniztasunera irekiriko humanismoan estuki gurutzatzen dira balore unibertsalak eta berezitasun kulturalak. A. Renautek bi adibide jartzen dizkigu paradigma berriaren eredu gisa: Antilletako

kreoleen kasua (Edouard Glissant idazle martinikarra hartzen du eredutzat) eta genero identitatea. Harrigarria bada ere, hitzik ez Hexagonoko herrialde gutxituez!

Liburuaren bukaeran kontatzen digu egi-leak nola jaio zen Pariseko auzo batean, gaur egungo Défense-ko harlauzen pean antza, inongo kulturarekiko loturarik gabe (*rien à quoi je puisse là m'identifier*). Landetako eskualdeaz maiteminduta dago orain. Horregatik, guztiei euren "identitatea hautatzeko" eskubidea aitortu behar zaiela dio. Humanismo abstrakturik ez, ezta unibertsaltasunarekiko itsua den aniztasunik ere.

A. Renautek, luzaroan, Errepublikaren unibertsaltasun abstraktua defenditu izan du, harik eta identitatearen hutsunea nabaritu duen arte. Atxikimenduari deserrotzea kontrajarri izan dio etengabe, gaur egun humanismo "dogmatikotzat" jotzen duenaren izenean. "68ko pentsaera" maiseatu zuen filosofo bera, Jacques Derridaren "identitate konplexua" aniztasunaren ikurtzat hartzeraino iritsi da azkenean. Nazionalismo zaharkitutik urrun, beraz.

Baina identitatearen etika berri honek ez du postura kritikoa eragozten: aniztasunaren defentsak ez gaitu desberdinak (*dissemblables*) bihurtu behar. Gizabanakoei bakarrik, eta ez giza taldeei edo gutxiengoei, aitortu behar zaie kultur aniztasunerako eskubidea, beronen erabilera libre eta sortzailea egin dezaten. Gizabanakoa da eskubideen subjektua, ez dago eskubide kolektiborik. Bere buruaren jabe da, eta ez kolektibitatearen mendeko.

Desberdintasun kultural, etniko eta sexualen kontzientziak markatzen du oraingo denbora. Pluralismoa da gizarte moder-

noen funtsezko ezaugarria. Horra hor gaur egungo desafioa: nola elkarrekin bizi? Nola onartu eta txertatu desberdintasuna bizitza kolektiboan. Nola bizi guztiok elkarrekin, kulturaz diferenteak baina eskubidez berdinak izanik? Horixe da gure erronka: nola eutsi komunitate izateari gizarte konplexu batean? Beste modu batera esanda, nola eraiki justiziazko gutxieneko unibertsalak (giza eskubideak) eta euskal komunitatearekiko atxikimendua (euskaltasuna) oinarri izango dituen komunitate politiko liberala?

Estatu modernoak, oro har, nazio bat baino gehiagoz osatuak daude. Praktikoki, demokrazia liberal guztiak dira plurinazionalak zein polietnikoak, edota biak batera. Ondorioz, herrialde bat bera aldi berean nazioanitza (komunitate nazional ezberdinen bilgune) eta etnitanitza (etorkinen bizileku) izan daiteke. Beraz, ez da harritzekoa gutxiengoaren eskubideek berebiziko garrantzia hartu izana nazioarteko harremanetan.

Anthony Smith soziologo ingelesak dioenez, nazio etnokulturalen %10 baino gutxiago dira euren Estatu propioa daukatenak. Eta hamar milatik gora dira munduan maila bateko edo besteko aitortza exijitzen duten herrialdeak gaur egun. Begi-bistakoa da, baina, zaila dela nazio bakoitzak bere Estatu propioa eduki ahal izatea. Beharrezkoa da, hortaz, bizikidetzako modu berriak aurkitzea.

Funtsean, Estatuaren bi ikuspegi kontrajarri ageri zaizkigu garai modernoetan. Estatu jakobinoak ez ditu bere herrialdeen berezitasunak aintzat hartzen. Talde nazional maioritarioa bere hizkuntza eta kultura lurralde osoan hedarazten ahalegindu ohi da. Gutxiengo etnokulturalak ez dira errespetatzen. Frantzia da eredu zentralista horren adibiderik argiena.

Federalismo multinazionala da beste eredu. Mota multinazionalako sistema federalak aintzat hartzen du gizatalde desberdinen aniztasun kultural eta politikoa (baita erabakitze eskubidea ere, Kanadan bezala). Mendebaldeko Estatu garrantzitsu asko (Ameriketako Estatu Batuak, Errusia, Alemania, Suitza, Belgika, Kanada, Brasil, Mexico...) sistema federalak dira. Federalismoak bermatu egiten ditu bai komunitate bakoitzaren identitate berezia nola hiritar guztien eskubide indibidualak.

Autogobernua eta kooperazioa (edo gobernu konpartitua) da aldi berean federalismoa. Egitura juridiko federalaz gain, kultura federal bat eskatzen du. Alde batetik, eskumenen mugaketa argia, lurraldeko errepresentazio ganbara, kooperazio organoak eta abar dira haren tresna politiko eta legalak. Baina hori gauzatzeko, zenbait balio edo jarrera behar dira: konfiantza, leialtasuna, solidaritatea, erantzukizuna, tolerantzia...

Althusius, Proudhon, Montesquieu, Pi i Margall eta Denis de Rougemont izan dira federalismoa defenditu duten pentsalari batzuk. Proudhonek "gizadiaren forma politikotzat" zeukan federalismoa. Harena da esaldi biribil hau: "Federazioaren ideia da, zalantza gabe, jenio politikokoak gure egunetara arte iritsi duen gailurrik altuena." "Aniztasunean batasuna" leloan dago ideia federalaren muina. Suitzak adibide eredugarria eskaintzen digu: hizkuntz komunitate edo erkidego bakoitzak bere erakunde bereziak ditu, baina federazioaren aldeko leialtasun handia dute guztiek. Rousseau eta Kant ere federalismoaren aldekoak ziren.

Denis de Rougemont suitzarra uste osoko federalista izan zen. Harentzat, federalismoa zen europar herritarren batasuna eta

aniztasuna uztartzeko biderik egokiena. Europaren integrazio politikoa Estatu federalaren bidea gauzarik naturalena iruditzen zitzaion. Hasiera-hasieratik, ideia federalista izan da europar eraikuntzaren *télos* politikoa. Azkenaldian, tamalez, urrun gelditu da Estatu federatuaren asmoa.

Alain-G. Gagnon quebecar irakaslearen *Ziurgabetasunen aroa* (Alberdania, Irun, 2012) liburu aipagarria hamabost hizkuntzatara itzulia izan da. Alain-G. Gagnon, Montrealgo Unibertsitateko irakaslea, estaturik gabeko nazioetan eta federalismoan aditua da. Zoritxarrez, federalismoari eta nazio aniztasunari buruzko saiakera bikain horrek ez du oihartzunik izan gurean. Hala ere, lan guztiz argigarria da, kontuan hartzea merezi duen jarrera da berea: nazio bateratzailerik ez, nazio ugariren federalismoa baizik.

Zenbait komunitatek beren errealitate nazionala aldarrikatzen dute. Gehiengo duten nazioek, ordea, nekez onartzen dituzte gutxiengodun nazioen errebindikazioak. Eta hauek, beren helburuak aintzat hartzen ez direnean, independentziaren bidea hartu ohi dute. Izan ere, "zenbat eta handiagoa izan gehiengo den nazioaren eta gutxiengoak diren nazioen arteko desberdintasunak, orduan eta indartsuagoa izango da bata bestetik urruntzeko joera". Zentralismoak desira independentistak eragiten baititu.

Espainiaren kasua "bereziki deigarria" gertatzen zaio A-G. Gagnoni. Kanada eta Espainia bezalako estatu multinazionalak konponbide federalak behar dituztelakoan dago. Estatuaren barruko nazioek erakunde egokiak eraiki behar dituzte euren izaera atxiki eta aurrera egin dezaten. Autonomien Estatua sortu zenetik, hogeita hamar urtetik gora igaro diren arren, "herrialde horrek ez

du oraindik lortu bere eredia eguneratzea, ezta bertako nazio historikoen nahia asebetetzea ere". Beharrezkoa da marko politiko berri bat finkatzea. Horretarako, Konstituzioa eraberritzea beste biderik ez dago.

Katalunia, Eskozia eta, bereziki, Quebec aipatzen ditu Gagnon jaunak. Hurrengo Estatu berriak izan litezkeela iruditzen zaio. Quebecen eta Euskadik autonomia estatutu zabalak dituzte, eta hainbat erakunde politiko, kultural, ekonomiko eta sozialen jabe dira. Eta, hala ere, gaur egungo egoerak ez du bertako gehiengo abertzalea asebetetzen. Beharbada, Ch. Taylorren pentsamendu filosofiko eta politikoa lagungarri izan daiteke

Espainiako lurralde antolakuntza politikoari buruzko eztabaidan, herrialde plural eta kohesionatua eraikitzeke ahaleginean.

Hemen, gure artean, federalismoak ez du ospe handirik. Haren kontra daude bai zentralistak eta bai subiranotasun zaleak. Estatu federala eratzeko asmoa ez da oraingoz erkidego autonomikoetan eta alderdi politikoetan gailendu, irtenbide egokia izan daitekeen arren. Kataluniako sozialistak izan ezik, inork gutxik proposatzen du sistema federala. Horregatik, Estatu federalaren proposamena zehaztea eta adostea ez da batere lan erraza izango.

## BIBLIOGRAFIA

Hona hemen Charles Taylorren lan garrantzitsuenen aipamen laburra:

*Sources of the Self (Niaren iturriak)* identitate modernoaren sorrerari buruzko lan zehatz bezain miragarria da. Liberalismoaren oinarri indibidualistak eta prozedurazko justizia kritikatzan ditu. Zenbaiten ustez, XX. mende bukaerako lan filosofikorik garrantzitsuenetakoa da (Paidós, 1996).

*Philosophical Arguments (Argudio filosofikoak)* liburua hamahiru saiakera biltzen ditu. Aurreko lanaren ildotik, atomismo liberalari eta enpirismoaren epistemologiari erasotzen die. Komunitate kultural edo nazionalaren defentsa irmoa egiten du. Charles Taylorren pentsamendua bere osotasunean ezagutzeko sarbiderik egokiena da, nik uste. Hortik hasia litzateke onena, beharbada (Paidós, 1997).

*The Ethics of Authenticity (Autentizitatearen etika)* filosofia moral berri bat proposatzen du adostasun politiko, kultural nahiz erlijiosorik ez dagoen gizarte garaikideentzat. Demokrazia ez da soilik lege multzo bat, elkarbizitarako proiektua baizik. Berriro ere indibidualismoa, "munduaren lilura galtzea" eta arrazionaltasun instrumentala ditu bere arerioak. Zientzia sozialetan nagusitu den indibidualismo metodologikoarekiko kritikoa da oso (Paidós, 1994).

*Multiculturalism and "The Politics of Recognition" (Multikulturalismoa eta "errekonozimenduaren politika")*. Liberalismoaren neutraltasun politikoa gaintuz, errekonozimenduaren politika aldarrikatzen du (FCE, 2009). Lan kolektibo honetan, Taylorren ikuspegia aztertzen dute zenbait pentsalari ospetsuk (A. Gutmann, M. Walzer, J. Habermas, K. Anthony Appiah).

*Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism (Bakardadeak hurbiltzen. Federalismoa eta nazionalismoa Kanadan)*. Lan honetan, autodeterminazioa, subiranotasun politikoa, naziotasuna eta eskubide kolektiboak aztertzen ditu. Quebec frantsesaren eta Kanada ingelesaren ar-

teko erlazio konplexu eta gatazkatsuez hausnartzen du. "Dibertsitate sakona" deritzonaren eskakizunak errespetatuko dituen gizarte eredu baten oinarriak azaltzen ditu. Gazteleraz, *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá* izenez ikusi du argia (Gakoa, Donostia, 1999).

A *Secular Age* (Aro sekularra) obran sekularizazio erradikalaren kontra mintzo da Taylor. Arrazoia-  
ren eta bizitzako errealtate espiritualen arteko harresia suntsitu egin behar dela dio. Fedeak eta arra-  
zoiak elkarren premia dute (Gedisa, 2014).

Azkenik, Quebecoko errealtatea ezagutzeko, liburu gomendagarria da Alain-G. Gagnon Montrealgo Unibertsitateko irakaslearen *Ziurgabetasunen aroa: federalismoari eta nazio aniztasunari buruzko saiaker-  
ra*). Egileak ez du Nazio bateratzailerik nahi, nazio ugariko federalismoa baizik (Alberdania, Irun, 2012).

## Charles Taylor, Quebec y el federalismo

Durante los últimos años del siglo pasado, se desarrolló un intenso debate entre los filósofos liberales (J. Rawls, R. Dworkin, B. Ackerman, T. Nagel) y comunitaristas (A. MacIntyre, M. Sandel, M. Walzer, Ch. Taylor), especialmente en el mundo anglosajón. Dichas teorías están ligadas a corrientes tradicionales del pensamiento filosófico, la Ilustración en el caso de los liberales y la aristotélico-tomista y hegeliana en el de los comunitaristas.

En el presente artículo se hace referencia a la crítica que ha formulado al liberalismo el filósofo canadiense Charles Taylor, quien ha propuesto un proyecto de convivencia social distinto. En su obra magna, *Las fuentes del yo*, realiza un riguroso diagnóstico de la modernidad. Ha hecho ver un conjunto de errores y limitaciones de los razonamientos y de las propuestas del liberalismo, la filosofía política más importante del mundo occidental. Según él, son tres los componentes fundamentales de la sociedad moderna: el individualismo, la razón instrumental y las instituciones de la sociedad tecnológica-industrial.

El debate entre comunitaristas y liberales no sólo tiene que ver ideas, sino con realidades sociales y políticas. En nuestras sociedades, la dimensión social del problema de la identidad se plantea asociado a otros dos problemas, el del reconocimiento y el del multiculturalismo. Se trata de plantear el problema de si en una sociedad democrática puede conciliarse el trato igualitario para todos los individuos con el reconocimiento de las diferencias específicas que dentro de esa misma sociedad se manifiestan.

Taylor ha dedicado especial atención al tema del multiculturalismo y los derechos colectivos. Ha abordado en particular el conflicto sociocultural que acontece entre la comunidades francófonas y las anglófonas de Canadá. Partidario ardiente de la identidad propia del Quebec francófono, participó activamente en los debates políticos durante la década de los sesenta. Su compromiso con la política le llevó a presentarse en cuatro ocasiones como candidato al parlamento por el New Democratic Party de Quebec.

En *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá* (Gakoa, Donostia, 1999) se recogen sus trabajos más importantes sobre el federalismo y el nacionalismo en Canadá, exponiendo las bases de un modelo de sociedad que respete las exigencias de lo que él llama la "diversidad profunda". Respecto del acalorado debate independentista, Taylor se declara federalista y apuesta por una solución que permita la coexistencia democrática en la diversidad.

# LUIS CASTELLS SOBRE JUAN PABLO FUSI

EN LA ENTREGA DEL PREMIO MARIO ONAINDIA

Queridos amigos y amigas. Agradecer a la fundación por un doble motivo por poder estar con vosotros y por permitirme poder participar en el homenaje con una persona que me siento tan cercana tanto en el plano afectivo como intelectual.

A la hora de perfilar esta presentación, nuestro Alberto Agirrezabal me dio la pauta cuando me urgió que le diera el título de la charla. Pues bien me salieron tres que creo se ajustan a la personalidad de Juan Pablo tanto en su vertiente personal, como en la cívica y en la historiográfica. Uno era “Juan Pablo y la importancia de la historia”, otro “Juan Pablo, un historiador comprometido”, y la tercera, más rebuscada, la de “Juan Pablo un historiador a contrapelo o a contracorriente”. Vamos a desarrollar estos tres posibles encabezamientos.

Digo a contracorriente porque las propias características personales e intelectuales de Juan Pablo no son fáciles de encontrar en nuestro entorno. A lo largo de mis muchos años de contacto con él, creo que no se molestará si le considero como un vasco-dostiarrra de Oxford. Estos dos referentes entiendo que son sus anclajes fundamenta-

les: en el plano sentimental y afectivo San Sebastián-el País Vasco, en tanto que en el terreno intelectual su estancia en Oxford le ha dejado una huella indeleble. Qué quiero decir con esto? A Juan Pablo le suele gustar utilizar dos metáforas para señalar la importancia de sus raíces: la primera es de Rilke, que escribía que la patria es la infancia, en tanto que la segunda es de Ortega



y se refiere a la importancia que juega en las personas el “paisaje prometido”, esto es, la localidad, provincia o región, elemento configurador de primera identidad y sobre la que a lo largo de su vida vuelca buena parte de sus preocupaciones. Pues bien, en el caso de Juan Pablo, la infancia, su primera patria, es San Sebastián, en tanto que su paisaje prometido, su “circunstancia social y política”, el ámbito de su “instalación primera y original en la vida”, y le sigo citando, es además de la capital gipuzkoana, el País Vasco, erigiéndose estos referentes en un paisaje que nunca ha olvidado y sobre el cual vuelve una y otra vez en sus reflexiones.

Y ello a pesar, o quizá debido a, que pronto salió del País Vasco, iniciando un periplo que le llevó primero a estudiar historia en la universidad complutense de Madrid, para luego, una vez acabada la carrera, y tras un breve paso por la Universidad de California, estar diez años –entre 1970-1980– en la universidad de Oxford donde llegó a ser Director del Centro de Estudios Ibéricos del St. Antony’s College. Después estuvo un año en Estados Unidos en la Universidad de Madison, para luego instalarse en ya España como catedrático, primero en la Universidad de Santander, después en la del País Vasco durante los años 1986-88, para a partir de esta fecha ocupar la cátedra de Historia Contemporánea en la Complutense de Madrid. Durante este tiempo ha ocupado otros cargos relevantes como el de Director de la Biblioteca Nacional, en el que los investigadores podemos atestiguar que introdujo un profundo y muy positivo cambio, además de ser director de una Centro muy querido por él como es el de la Fundación Ortega y Gasset. En este periplo ha recibido

varios galardones como el premio Espejo de España junto a R. Carr, o el Julián Marías de Investigación, y recibido reconocimientos académicos como la del nombramiento de doctor honoris causa por la Universidad de Nueva York.

Pues bien en todo este tiempo un objeto constante de atención por parte de Juan Pablo ha sido el País Vasco, en el que sigue realizando largas estancias y al que sigue dedicando una buena parte de sus reflexiones y trabajos historiográficos. Esa identificación primigenia y emocional con su tierra de origen supone que haga gala y lleve con orgullo su condición de miembro de la Academia de las Ciencias y de las Letras del País Vasco, Jakiunde, o la distinción Lan Onari que le otorgó el Gobierno Vasco en 2011 en reconocimiento a su trayectoria profesional. Estamos seguros también que su reciente incorporación al claustro de la UPV a través de la figura de “colaborador académico de investigación, una prueba más de su apego al País, habrá de sernos muy provechosa a toda la comunidad universitaria.

Esto es lo que afecta al plano afectivo. En el plano intelectual, como decíamos, su estancia en la universidad de Oxford ha sido determinante en su trayectoria, apuntalando lo que el mismo considera su ciclo formativo definitivo. Cuando estuvo en ese prestigioso centro se codeó con historiadores punteros de distintas tendencias, entre los cuales estaba su maestro Raymond Carr, y con pensadores de la altura como Isaiah Berlin, que ejercieron una profunda influencia en Juan Pablo. Con ellos perfiló e hizo suyas las pautas historiográficas que desde entonces le han caracterizado: su empirismo, su aversión a las generalizaciones a-históricas y al

uso de una terminología fatua y obtusa, su gusto por una historia pulcra, bien contada, que se atenga a lo ocurrido pero no obvie la reflexión matizada. Reglas aparentemente –solo aparentemente– sencillas, al margen de las modas o de los giros que a cada poco nos asolan a los historiadores, y que cuando se plasmaron en sus primeros trabajos historiográficos, allá por los años 70 del s. XX, supusieron ir a contracorriente en la historiografía española y vasca, dominada entonces por las tesis marxistas como bien puede atestiguar quien les está hablando y, por tanto, que esos textos fueran recibidos con cierta prevención. Frente a lo que era común en aquellos últimos años del franquismo y primeros de la transición, Juan Pablo no pasó por el sarampión del izquierdismo, ni del nacionalismo, sino que siempre se consideró un liberal adscrito a la tradición vasquista ilustrada. No hace falta decir que el tiempo nos quitó la razón a muchos y se la dio clamorosamente a Juan Pablo, motivando que algunos iniciásemos un recorrido que nos ha llevado a donde Juan Pablo estaba desde el comienzo.

Pero además, y entramos en el terreno de otros de los títulos, el del compromiso, la estancia de Juan Pablo en Oxford reforzó y dio consistencia a determinados rasgos que caracterizan su personalidad, tanto en su vertiente humana como en su faceta ideológica, ámbitos que en su caso van estrechamente enlazados. Así hizo y hace de valores como la tolerancia, la convivencia, el respeto al juego limpio, el tratar de ser justo, normas que son su santo y seña en su conducta y en sus relaciones con los otros. Juan Pablo, sigue en este punto los criterios que su maestro Ortega señalaba que debía tener el gent-

leman, “busca el *decorum* en toda su vida: alma limpia y cuerpo limpio”, y añadido, poner en práctica estas pautas como un ejercicio cotidiano, no solo en la esfera intelectual sino también en la vital. Ese porte oxoniense que Juan Pablo lleva también se trasluce en su trato afable, en la ausencia de envanecimiento, o en su capacidad de aceptar las críticas razonadas y considerarlas como un elemento estimulante.

Siguiendo también con la idea del compromiso, hay algunos principios que son una suerte de reglas de oro para Juan Pablo. Muy sintéticamente podemos señalar que entre ellos se encuentra de modo destacado un profundo sentimiento liberal de corte humanista, que se nutre como rasgos distintivos de la tolerancia y de la libertad, pero también como una derivación de la exigencia de las responsabilidades individuales. Es una filosofía, una actitud, que se plasma en conducta y se trasluce en sus trabajos historiográficos, que están recorridos por una perspectiva moral y ética, a la par que por una suerte de obligación cívica hacia la comunidad. Hay, pues, en el caso de Juan Pablo una voluntad de aportar a la sociedad, de intervenir en ella por ese sentido de responsabilidad personal, y que mejor que hacerlo que a través de aquello que más domina, la historia.

Llegados aquí, mención al tercer hipotético título que proponía, referido con la importancia de la historia, al significativo papel que esta disciplina desempeña en las sociedades en general, más aún si estas son declaradamente nacionalistas. Para ello me sirvo también de los escritos de Juan Pablo, que explica como la historia es una “necesidad social”, un instrumento imprescindible

para saber cómo hemos llegado a ser lo que somos, a la par que es una disciplina que bien enfocada instruye sobre los valores de la tolerancia y el pluralismo. Y aquí, en este punto, la aportación de Juan Pablo a la historiografía de este país, y más allá a la sociedad vasca, ha sido muy importante y le hace merecedor de este reconocimiento.

Bien es verdad que, como todos sabemos, la labor historiográfica de Juan Pablo no se ciñe al País Vasco, sino que cubre un dilatadísimo marco espacial y temático, abordado con una brillantez extraordinaria. Dando muestras de un saber amplio y profundo, en su producción bibliográfica encontramos libros notables sobre Historia Universal Contemporánea, o magníficos estudios generales sobre la historia de España, así como publicaciones sobre algunos periodos concretos como pueden ser el franquismo y la transición, o bien textos repletos de conocimientos y sugerencias sobre uno de los ámbitos que a Juan Pablo más le gusta cultivar, como es el de la historia cultural. Todo ello es perceptible repasando su curriculum. Pero con ser muy importante esa contribución, lo que aquí nos interesa resaltar es su trascendente aportación a la historiografía del País Vasco, así como la socialización de determinados conceptos sustanciales para nuestra convivencia. Hay que señalar que las primeras publicaciones de Juan Pablo Fusi allá en la década de los 70 del s. XX supusieron un auténtico aldabonazo para los usos historiográficos e intelectuales del momento. Refiramos, por su trascendencia esos primeros libros encabezados por su primer gran trabajo, su tesis doctoral, Política Obrera en el País Vasco, publicado en 1975, seguido al poco

por otros como El Problema Vasco en la II República, en 1979, y muy señaladamente, "El País Vasco, Pluralismo y nacionalidad", que recogía textos o conferencias dispersas. Eran libros que chocaban con una historiografía vasca muy pobre, salvo excepciones muy señaladas como las de Caro Baroja o Azaola, prácticamente inexistente si la referencia es la de una producción rigurosa y solvente. Así describía el propio Juan Pablo el estado de la historia vasca en 1981: "todos son argumentos ad probandum, tesis forzadas, justificativas, interpretaciones desmelenadas, sin conceptos básicos bien aprendidos". Frente a este estado de cosas que no reflejaba sino la anemia intelectual del País en el que campaba sin obstáculo la mitografía nacionalista, se va levantar la obra de Juan Pablo y de otros historiadores, que van a promover una contribución formidable a la hora de entender y analizar Euskadi desde otras claves. Como apuntamos, no solo estaba Juan Pablo sino que fue una generación, la del 45, que con sus publicaciones entre los años 1973 a 1980 dieron cuerpo a una visión laica, crítica, bien fundamentada, desmitificadora del canon interpretativo nacionalista, y que ayudaba a desmontar toda forma de fanatismo y de concepciones esencialistas tan caras al nacionalismo. Creo no exagerar si considero que esta ha sido la generación que desde la disciplina de la historia ha realizado la contribución más sustantiva en la trayectoria intelectual del País Vasco reciente, no sólo por su volumen de la producción, sino sobre por su extraordinaria calidad y por el impacto que ha tenido en el mundo académico y socila. Es un grupo del que los vascos que venimos después somos deudores, pues

pusieron nuevas bases desde las que entender e interpretar el País Vasco, a la par que colocaron el listón de exigencia académica a una altura difícil de superar. Quede aquí constancia de sus nombres, el de Otazu que con su *Igualitarismo Vasco* publicado en 1973 abrió la vía de una historia rigurosa que desmontaba el invencionismo nacionalista, el de Juan José Solozábal, que con su libro *El Primer Nacionalismo Vasco* que vio a la luz en 1975 realizó el primer estudio riguroso sobre la figura de Sabino Arana, como el de Elorza, el de Corcuera, con sobresalientes investigaciones sobre el nacionalismo vasco, o Albaladejo, Portilla, Olábarri... y algunos más.

Aunque no es cuestión de destacar a unos sobre otros, pues como decimos todos hicieron una aportación novedosa, sustancial y brillante, sí subrayar que unos de los conceptos que ha tenido un mayor calado no sólo historiográfico sino también social, es debido a Juan Pablo, en concreto su idea del pluralismo. Hay que significar en este punto que aunque la idea del pluralismo sea para nosotros conocida por su aplicación al caso del País Vasco, es una noción central en su pensamiento, con una proyección que excede lo historiográfico. En cualquier caso y en lo que aquí nos afecta, Juan Pablo la utilizó por primera vez en 1978, exponiendo que uno de los rasgos constitutivos de la sociedad vasca pasada y contemporánea había sido la diversidad y variedad de culturas y de pensamiento que se cobijaban en su seno. Era una formulación que chocaba con las visiones dominantes en el nacionalismo, que mantenían una visión monolítica y excluyente, que asimilaba lo vasco con lo nacionalista, en el supuesto de que sólo se

podía ser vasco si se era nacionalista. La idea del pluralismo ha tenido una penetración gradual en el ámbito social e intelectual, siendo primeramente adoptada por los sectores no nacionalistas, si bien, como nos recuerda P. Unzueta, tuvo mucha influencia en la generación de vascos que en los años ochenta se estaba distanciando del nacionalismo. Así personas del entorno de EE de Mario, pero también algunas del sector intelectual del PNV como J. Arregi, asumieron esta formulación del pluralismo como rasgo consustancial de la sociedad vasca, lo que les condujo a sostener que la autonomía y el Estatuto era el marco idóneo para el encuentro de esa diversidad. Actualmente la idea de la pluralidad es un concepto triunfante, socializado, que forma parte del lenguaje buena parte de las formaciones políticas vascas, y entre ellas del PNV, algo impensable hace unos años, y que a través de su efecto performativo, ha posibilitado un mayor grado de convivencia en la sociedad vasca. Por no dar una imagen solo optimista, hay que convenir con Esozi que todavía nos queda camino por recorrer pues no en vano algunos sectores nacionalistas todavía ven el pluralismo como un problema y no como un valor básico que enriquece a la sociedad.

Ya para acabar me gustaría también poner en valor otra de las ideas formuladas más recientemente por Juan Pablo, la del no nacionalismo, idea que está estrechamente vinculada con la del pluralismo. Tras lo que llevamos expuesto, no puede extrañar que Juan Pablo no se sienta cómodo con las tesis que se afirman en una identidad fundamental o consideran que hay un principio constitutivo de las cosas, o sea, con el naciona-

lismo. A este ha dedicado Fusi una buena parte de su producción historiográfica pues no en vano es la ideología más influyente en la sociedad contemporánea. En uno de sus libros, "Identidades Proscritas", reivindica y constata la existencia en sociedades mayoritariamente nacionalistas de otras culturas, ideas y doctrinas que no hacen de lo nacional el eje de su preocupación ni identidad, por tanto, la existencia de un no nacionalismo en esas comunidades, que sin embargo, suele pasar desapercibido pues todos los focos se ponen en lo más llamativo, en las expresiones nacionalistas. La existencia de este no nacionalismo lo percibe Juan Pablo en diferentes sociedades, incluida la vasca, y lo considera no como un antinacionalismo sino como otra forma de identidad distinta a la nacionalista, también emocional, pero más lábil, cultural, compleja, múltiple si se quiere, y no exclusivista ni central. Así, frente a la idea del nacionalismo de que todos, querámoslo o no, lo somos, Juan Pablo constata otra forma de identidad referenciada, por un lado, a la patria pequeña, al paisaje prometido, al de la localidad originaria, región o provincia, y con ella el afecto a la lengua y a las culturas particulares que ahí se dan, pero sin que ello implique que se le dote

de un contenido político ni se deduzca de tal hecho que deba ser sujeto de soberanía; pero además, y en segundo lugar, es una identidad no nacionalista cuyas referencias, sus pilares, giran en torno a la afirmación de los valores cívicos no étnicos ni territoriales, en los derechos individuales, y en la defensa de una sociedad abierta, plural y libre.

Estas son algunas pocas de las muchas ideas y sugerencias soportadas en un trabajo ejemplar, referente no solo para historiadores sino para la sociedad en general, pues como me comentaba un alto cargo universitario recién llegado de Zaragoza, la lectura de Juan Pablo le ayudó a entender la complejidad de esta País y a moverse en su seno. Este premio que la fundación le concede es, pues, un reconocimiento a la excelencia académica de Juan Pablo, pero también es un reconocimiento a la excelencia del Juan Pablo como ciudadano, al Juan Pablo que ha socializado una idea compleja del País, en el que caben con igual legitimidad todas las sensibilidades, con la excepción de los violentos y totalitarios, y que con sus intervenciones en al ágora pública favorece la existencia de una sociedad más integrada y tolerante, en la que los no nacionalistas seamos también reconocidos.

# THE FUTURE IS NOW. DE CÓMO SE INSTRUMENTALIZÓ EL MOVIMIENTO MUSICAL UNDERGROUNDVASCO EN LA DÉCADA DE 1980<sup>1</sup>

DAVID MOTA ZURDO

## Introducción

Durante todo el 2016, diferentes medios de comunicación de prensa, radio y televisión han realizado su pequeño homenaje al cuarenta aniversario del nacimiento del movimiento punk. Un género que echó andar en 1976 con el fenómeno The Sex Pistols y The Ramones y que concitó la expectación tanto de los críticos musicales como de las propias bandas. En pocos años, el punk pasó de la rebeldía, recogiendo el testigo del dadaísmo y el situacionismo, a la aceptación, convirtiéndose en un producto de marketing y en una moda a imitar. Pese a ser un movimiento de ágil expansión, el fenómeno punk no llegó a España hasta finales de los años 70 y no eclosionó hasta la década siguiente. Primero, con la Movida Madrileña, que lo adoptó como elemento estético, y posteriormente, con el Rock Radical Vasco (en adelante RRV), una denominación que fue consecuencia directa de la “resignificación” de un estilo musical (el punk) que, pese a ser en esencia anti-todo, ha pasado a la historia por quedar sujeto a unas siglas políticas concretas. A lo largo de este artículo se ofrecerán algunas claves imprescindibles para

entender el proceso por el cual el punk vasco se convirtió en un rock urbano y político y en instrumento para la catarsis identitaria, en clave nacional vasca de izquierdas.

## ¿Esto es el punk del infierno esquizofrénico, esta es la locura antisocial?

Si hubiera que señalar un año como punto de arranque para el nacimiento del RRV, ese sería el de 1983. Un periodo durante el cual se produjeron varios hitos destacables. El más conocido es el escándalo de Vulpess (en latín, zorras) en *La Caja de Ritmos*, el programa musical de RTVE que presentaba Carlos Tena. Aquella actuación fue la carta de presentación del punk vasco y marcó un punto de inflexión en la posterior trayectoria del RRV. El *single* “Me gusta ser una zorra”, versión de “I wanna be your dog” de Iggy Pop, que interpretó este grupo femenino con un lenguaje ácido e irreverente, levantó gran revuelo en los medios de comunicación conservadores. En *ABC*, mientras lamentaban la pérdida de Eduardo Benavente, líder de la banda madrileña Parálisis Permanente, y del vocalista de Triana, Jesús de la Rosa, se congratulaban del afianzamiento de Radio

Futura como grupo revelación, y deploraban la aparición pública de Vulpess “cuya falta de talento no pudo ser enmascarada con las sedas del escándalo”<sup>2</sup>. En efecto, el impacto del suceso Vulpess fue de tal magnitud que el tímido proceso de secularización de la España de la Transición fue incapaz de absorberlo. Ante situaciones de este calado, los tabúes aparecían encima de la mesa como consecuencia lógica de las férreas medidas ideológicas impuestas durante casi cuarenta años por la dictadura franquista<sup>3</sup>. Pese a que el régimen democrático español intentó adaptarse a los nuevos tiempos, éste tuvo que actuar en un contexto en el que tradición y modernidad pugnaban por imponerse y, por ello, los primeros Gobiernos de la Transición, especialmente los *ucedistas* y las dos primeras legislaturas socialistas, procedieron con cierta arbitrariedad ante cuestiones espinosas, favoreciendo casi siempre al conservadurismo. Solo así se entiende que la Fiscalía General del Estado decidiera denunciar a Vulpess por escándalo público, con el consecuente cese de Tena de su puesto en RTVE, cuándo lo que únicamente habían hecho era expresarse libremente<sup>4</sup>.

Sin embargo, este tipo de sucesos y, sobre todo, su notoriedad despertaron algunas mentes. Se había demostrado que la música podía ser un instrumento político de amplio espectro y con más capacidad de influencia que, incluso, los canales habituales de la “vieja política”. Sí, el escándalo Vulpess demostró a partidos y organizaciones políticas de la izquierda abertzale, como Herri Batasuna (HB) y Jarrai, las posibilidades de la música para propagar ideas radicales y antisistema, llegando a una parte considerable de la sociedad. Pero, cómo hacerlo,

cuando hasta el momento se había criticado duramente y marginado al movimiento punk vasco. Basura, el grupo musical de Errenteria, ya lo puso de manifiesto en *Plaka-Klik* (páginas musicales del diario *Egin*) al señalar el trato desigual que había recibido este movimiento. Asimismo, consideraba que ciertos colectivos políticos habían comenzado a prestar atención a un estilo musical potencialmente atractivo para granjearse apoyos entre la juventud:

*“Si queremos actuar tenemos que montarlo todo nosotros. [...] no nos dejan actuar por ser punkies. [...] se nos margina [...] ahora parece que se empiezan a acordar de nosotros. [...] A otros grupos de aquí que no son punkies se les ha dado más ayuda”<sup>5</sup>.*

Grupos de la talla de La Polla Records, MCD, RIP y Eskorbuto eran, al principio de la década, muy conocidos a nivel local; habían publicado algunas de sus primeras maquetas y elepés y se habían dado a conocer gracias a su ingente labor de autogestión. La mayoría de ellos no cantaban en euskera, transmitían mensajes (auto)destructivos sin proponer alternativas serias –pues no era ese su cometido– y priorizaban la diversión por encima de la acción política. Así se entiende que la izquierda abertzale no los tuviera en muy alta estima. Algunos medios de comunicación relacionados con HB, como *Egin* o *Punto y Hora de EuskalHerria*, no dudaron en mostrar su desencanto hacia ellos, considerando que la juventud vasca debía evitar este tipo de música, porque, además de no utilizar el euskera, su estética, estilo y filosofía de vida procedían de un entorno

anglosajón viciado por la droga. Sí, en cambio, debía apoyarse el trabajo de Errobi y Oskorri como queda reflejado en el siguiente texto:

*“Los grupos que venían experimentando con el rock han vuelto su mirada a la riqueza de la música tradicional de nuestro país y así conjuntos como Errobi han basado su música eléctrica en viejas danzas [...] y Oskorri han sabido unir la música tradicional con muestras de la obra más avanzada de nuestros poetas”<sup>6</sup>.*

Incluso la Orquesta Mondragón suscitó mayor interés que los mencionados grupos punk. Según Fernando Arbues, de *Punto y Hora de EuskalHerria*, el grupo de Javier Gurruchaga era uno de los pocos que hacían rock en Euskadi, y eso, pese a que La Mondragón declarara abiertamente que su “música es universal y no localista [...] si fuésemos localistas abordaríamos la problemática de Euskadi, y cantaríamos en euskara. Nosotros no estamos preparados para afrontar la problemática de este país”<sup>7</sup>. Los recelos, según Xabier Montoia, miembro de Hertzainak y de M-ak, se debían a que los euskaldunes veían al rock “como algo extraño, algo que nos venía o nos traían de fuera”<sup>8</sup>. El vocalista de Zarama, Roberto Moso, dejó más claro el panorama al respecto:

*“Todavía aquí hay gente que aún considera que hacer rock and roll no es hacer música vasca, aunque lo hagas en euskara: dicen que el rock es algo importado de fuera, fruto del imperialismo. Para mí esto*

*es una equivocación. En principio el rock es anglosajón, pero si cuaja en tantos lugares del mundo, no es sólo por la presión de los medios de comunicación, sino porque refleja el modo de vivir de Lertxundi, el txistu y el tamboril”<sup>9</sup>.*

Aunque las reticencias de HB se mitigaron tras el evento Vulpess, durante los años previos al rock radical, la posición de esta coalición se mantuvo inalterable porque –según adujeron– debían resistir frente al dominio y la consolidación del capitalismo, luchando por mantener sus propias formas de vida y sociabilidad para evitar “la penetración de formas culturales foráneas”<sup>10</sup>.

Parte de las razones para esta actitud se encuentran en el mundo al que iba asociado la música y, más concretamente, en el del papel que pudo jugar la droga en este estilo musical. Para varios elementos de la izquierda abertzale, rock y consumo de estupefacientes estaban intrínsecamente ligados y más aquí, donde –según adujeron– el tráfico de drogas contaba con el beneplácito de las Fuerzas de Seguridad del Estado (FSE), interesadas en eliminar a las generaciones más jóvenes y reivindicativas de Euskadi. Sin duda, el consumo de estupefacientes marcó gravemente al territorio vasco durante la década de 1980, pero aún no está del todo claro el papel que pudieron tener los cuerpos policiales en el aumento de los niveles de drogadicción. Mientras que en el País Vasco se desviaban los esfuerzos policiales a la lucha antiterrorista, en las calles la batalla contra la droga quedaba relegada a un segundo plano. En este contexto, ETA se erigió como instrumento de lucha contra el narcotráfico, para legiti-

mar su discurso de eliminación estratégica de los elementos policiales, que, según su versión, eran los principales suministradores<sup>11</sup>. Una teoría, empero, insuficiente para explicar el supuesto plan maligno orquestado por el Gobierno español, pues según Juan Carlos Usó habría implicado que no sólo los consumidores de droga fueran “víctimas involuntarias de su propia ignorancia farmacológica” sino que la droga entrara en el cuerpo del adicto sin su permiso<sup>12</sup>.

### **Los marginales también son parte de la lucha. Del RRV al “Euskadi alaitsu eta borrokan kementsu”**

En este contexto de violencia, radicalidad y droga, pero también de desempleo, decadencia y crisis económica, creció la nueva escena musical del RRV<sup>13</sup>. El caso Vulpess había generado tal impacto que, en pocos meses, HB se apresuró a limar los aspectos más espurios de la contracultura punk (como podía ser la droga), aceptando otros como la rebeldía y el discurso contestatario, para utilizarlo a su favor. Pero se necesitaba crear un producto exclusivo, vendible y digerible. Crear una marca, una etiqueta, un rasgo identificativo que englobara a la música antisistema de Euskadi. Así pues, en octubre de 1983, aprovechando la celebración de un concierto de rock en Tudela, organizado por HB contra el Plan Zen, el polígono de tiro de las Bárdenas Reales y la entrada de España en la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), los responsables de *Plaka-Klik* acuñaron la etiqueta de RRV para denominar a la escena *underground* vasca<sup>14</sup>. Una etiqueta con ventajas según sus creadores:

*“creemos que puede ser interesante sobre todo con vistas al resto del Estado, en el aspecto de clarificar el rock vasco e influir y hacernos un hueco dentro del panorama musical estatal, aunque esta labor no va a ser sencilla ya que la oposición a una música tan visceral y con tan mala ostia va a ser muy fuerte y si no ahí están los procesos de las Vulpes”.*

Las razones que ofrecieron para dar consistencia a la etiqueta fueron: que este “género” no era una moda efímera, sino la traslación de la realidad sociopolítica vasca a la música; de ahí la aparición de los grupos en la margen izquierda, el goierrri guipuzcoano y otros lugares marcados por la crisis económica y la reconversión industrial; la radicalidad de los grupos en todos sus aspectos, ya fuera a través del punk, del heavy o simplemente por su imagen y letras; la utilización del euskera como lengua vehicular por algunas bandas, demostración de un cierto grado de cambio cultural y de la necesidad de modernizar la música vasca, aunque fuera “con unas letras que harían temblar a los miembros de *Ez dok amairu*”; y la construcción de un entramado musical de tremenda potencialidad comercial, pues el afianzamiento de los grupos iba unido a la creación de sellos discográficos, radios, revistas especializadas, agencias de contratación y empresas de sonorización<sup>15</sup>. Quedaba así inaugurado el RRV.

Acto seguido, se sucedieron varios acontecimientos que ayudaron a popularizar la etiqueta. El primero, el *Egin Rock* de 1984, un macro-concierto organizado por el diario

Egin en el polideportivo vitoriano de Mendizorroza, que acogió a más de 3.000 personas y en el que actuaron RIP, Zarama, Barricada y Hertzainak, según *Punto y Hora*: “grupos de Euskadi que tratan en sus canciones los sentimientos de una juventud rebelde”<sup>16</sup>; el segundo, la campaña de HB *Euskadi alaitu eta borrokan kementsu* y conocida como *Martxa eta Borroka* de 1985, una iniciativa que inauguró un fenómeno político-musical sin precedentes. Así, lo demuestran las valoraciones de Jimmi, periodista en *Bat, bi, hiru*, semanario musical de Egin desde 1985: “uno de esos festivales que merece la pena ser comentado previamente por varias razones: la primera es que marca el inicio de la sorprendente campaña de Herri Batasuna que se preocupa por actos no habituales en este mundillo”.<sup>17</sup>

En el ínterin de estos dos hechos se produjo un punto de inflexión en el campo de la izquierda abertzale: el progresivo interés mostrado por HB hacia la música punk-rock y las consecuentes reticencias de los grupos. Al principio, la mayoría de las bandas rehusaron la etiqueta de RRV, aduciendo intereses comerciales y mercantilistas por parte de las discográficas y de los miembros de la incipiente *intelligentsia* musical vasca; pero todos ellos –salvo contadas excepciones como la de Eskorbuto– acabaron aceptándola, por resignación o por interés<sup>18</sup>. Sabían que el RRV había surgido con el doble objetivo de responder a *La Movida* –dueña del panorama musical estatal hasta el momento–, y vender el rock que se hacía en el norte al resto de España<sup>19</sup>. Por eso, durante la década de 1980, los ataques a la denominación de RRV fueron mínimos. La mayoría de bandas simplemente se dejaron arrastrar por la potencialidad de la etiqueta, porque

les proporcionaba oportunidades para tocar y les ayudaba a (mal)vivir de la música en una época complicada. Además, sabían que no les convenía crearse enemigos dentro de los medios de comunicación alternativos, pues en ellos colaboraban habitualmente los “padres” del RRV, y estos tenían suficiente capacidad de influencia como para aupar o enterrar las ilusiones musicales de un grupo de aficionados que querían dedicarse profesionalmente al rock.

Así, cuando se vertieron críticas, éstas fueron casi siempre comedidas. Zarama, que admitió la solidez de la etiqueta, considerándola inclusiva de un discurso y un contenido letrístico común, mantuvo ciertas reservas ante la imagen distorsionada que se ofrecía del rock vasco al resto de España. Era, en palabras de Moso, “una fantasma porque no puedes ir de jodé [sic.], los vascos somos superradicales [sic.], cuando a nivel de Euskadi está ganando las elecciones una derecha burguesa como la que está ganando en toda Europa”.<sup>20</sup> El objetivo de la mayoría de las bandas era pasar desapercibidos y no meterse en un complicado jardín que pudiera perjudicarles artística y monetariamente. No sorprende por tanto que, desde el principio, fueran pocos los que se posicionaran abiertamente a favor de la etiqueta de RRV. La banda *gasteiztarra* Nahiko aceptó el apelativo sin reparos: “me parece acertada esta denominación. Se tenía que llamar de alguna manera a este movimiento, así como salió el *DonostiSound* o la *movida madrileña*. [...] hace que el público aglutine a los distintos estilos musicales que hay en Euskadi [...] que parezca que hacemos algo, que dejamos de ser los pringaos en cuanto a la música”.<sup>21</sup>

Pablo Cabeza y los colaboradores de *Plaka-Klik* y *Bat, bi, hiru* entendieron que el contenido de las letras de las bandas estaba impregnado de un discurso político antisistema y contestatario que marcaba diferencias con respecto a la etapa de los cantautores y del Ez Dok Amairu, en las que las letras sí pudieron tener mayor intencionalidad en favor de un determinado colectivo político. El cantautor oñatiarra Ruper Ordorika, muy cercano a Hertzainak durante estos años, se mostró crítico con lo que había supuesto la música rock hasta el momento, considerando que esta había sido utilizada para fomentar el pasotismo e incluso el desencanto político. Sin embargo, vio interesantes variaciones en el contexto inmediato. La tendencia del rock a hacer canciones insulsas se había comenzado a invertir porque en Euskadi habían comenzado a realizarse composiciones con un interesante tono político. Si bien, matizaba:

*“Siempre me he negado a participar en actuaciones electoralistas, pero, en principio, en todo lo que hago hay una reivindicación estética dentro del mundo euskaldun. Pero, hasta qué punto se puede hacer una canción política. No es lo mismo hacer una canción política que un panegírico. [...] Lo importante es lo que objetivamente apoyas”.*<sup>22</sup>

En torno a 1984, la vinculación entre la música punk-rock (y sus géneros amigos, englobados en el RRV) y la política –con HB como máximo exponente– comenzó a estrecharse. Una cuestión que no pasó desapercibida para algunas revistas de crítica política. Así, este mismo año, José Luis Aguinaga pu-

blicaba en *Leviatán* un artículo titulado “Del irrintzi al euskalfunk” en el que reflexionaba acerca de la situación de la juventud vasca marginal y sus ideas políticas, señalando:

*“Oírles decir a los punkies de Rentería que no han tenido problemas grandes con los abertzales, o que no votan, pero que de hacerlo lo harían por HB porque como nosotros quieren romper con la sociedad, conlleva una simplificación de la realidad donde el enemigo común es la policía, con un terreno diferenciado para cada grupo”.*<sup>23</sup>

El mencionado autor destacaba que, pese a que los punkis simpatizaran con un ambiente de “provocación-peligro-destrucción”, ellos no estaban poniendo constantemente barricadas en las calles ni militaban en las filas del abertzalismo radical. Eran dos cosas diferentes. Para él, *Egin*, HB y *Jarra* estaban intentando aprovechar este tipo de música, apostando por ella, para entremezclar su discurso político con las ideas de radicalidad y violencia del movimiento punk. Por eso, señalaba, que aunque los grupos musicales punkis fueran “cercano[s] a un tipo de teorías radicales como las defendidas por Herri Batasuna”, estos se situaban al margen de esta realidad “por naturaleza”<sup>24</sup>. Esto, que en la teoría era así, no tuvo traslación directa en el escenario vasco. Los grupos punk-rockers estaban marcados por la inmediata realidad socio-política, por lo que las banalidades propias del mundo del rock estaban en un plano más secundario, como se demostraba en su discurso letrístico. Fue así como HB vio posible el estrechamiento de vínculos con el movimiento punk.

Un proceso de acercamiento, empero, que no se produjo de forma unilateral, sino que se caracterizó por ser bidireccional. Por un lado, la coalición abertzale promocionaba a los grupos musicales para granjearse su apoyo y atraer a su órbita a un electorado joven y olvidado. Por otro, estos y sus fans, fueran marginales o no, se mostraban indiferentes hacia la manipulación política de sus actuaciones por HB. Ciertamente es que hubo grupos punk como La Polla Records que acabaron huyendo de las siglas políticas declarándose simplemente “de extrema izquierda” y otros, como Zarama, que mostraron ciertos reparos a que les vincularan con HB, no porque no compartieran algunos postulados básicos con ellos, sino porque preferían evitar asociaciones “perjudiciales” con un partido concreto<sup>25</sup>. También hubo otras bandas que rehuyeron de cualquier tipo de vinculación política, como Cicatriz que pasaban “de ideologías. Nuestras canciones son de la calle y para la calle. Esa es nuestra vida”<sup>26</sup>.

La segunda cuestión que se encuentra en el intervalo entre el *Egin Rock* y el *Martxa eta Borroka* es el movimiento estratégico que se produjo dentro del mundo HB-Jarraí en torno a 1984. Un giro político que, desde mi punto de vista, ha pasado desapercibido y que, en cierto modo, sirve para conocer los pormenores del proceso de acercamiento iniciado por esta opción política a la música punk-rock. En la primavera del año mencionado, F. Crespo publicó un dossier sobre el plan ZEN y la droga en *Punto y Hora de Euskal Herria*, en donde se hacía eco de unas declaraciones de algunos miembros de Jarraí, en las que se reconocía la fallida política que habían seguido hasta el momento con respecto a la juventud vasca. Según

este documento, Jarraí temía que “una parte nada desdeñable de nuestra juventud [... hubiera vuelto] la espalda al Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV) en su conjunto (representado para este momento en el voto a HB.)” porque –admitían– habían dejado de lado a ese sector juvenil al que identificaban como “pasota-punkarra-rocker-drogradicto”. Lamentaban, por ello, la existencia de una atmósfera enrarecida con este sector de la juventud y, realizando cierto grado de autocritica, se culpaban por su incapacidad para dar una respuesta adecuada a la problemática de los “marginales”.

Con todo, en este contexto de dificultad, había motivos para la esperanza: podían obtener el apoyo de este colectivo porque aún no se había posicionado “en contra de los objetivos y los intereses de Euskal Herria como pueblo, ni nacional ni socialmente”; y, como ellos, se habían opuesto a la indiscriminada precariedad socio-económica que habían provocado los partidos políticos en el poder y que había generado su exclusión social y desencanto<sup>27</sup>. También, porque en puntos concretos de Euskadi había habido cierta colaboración. Según explicaban, en las festividades patronales de Errenteria de julio de 1983 ya se había visto que no sólo la diversión era la principal motivación de los marginales, sino también el arrostramiento de las desigualdades y medidas impuestas por las FSE. Jarraí debía, por tanto, tender la mano a los marginales e iniciar un proceso de acercamiento. Debía conseguir sus simpatías, estableciendo puntos de encuentro con su filosofía y discurso; y la mejor manera de hacerlo era demostrarles que HB era un partido antisistema y que, al igual que ellos, sentía animadversión por la policía, el Estado

y las normas establecidas. Convenía, pues, mostrarles que los mítines políticos y charlas informativas de HB-Jarraí eran equiparables a los conciertos del RRV y que ambos eran útiles mecanismos para la denuncia de los abusos del aparato coercitivo estatal. En definitiva, tenían que convencer al sector “pasota-punkarra-rockero-drogradio” de que no sólo criticara al Estado en los conciertos de RRV, sino que también apoyara en las urnas a un movimiento político “amigo” que quería echar abajo el sistema establecido<sup>28</sup>.

Pero, ¿cómo conseguir atraer a este colectivo? ¿cómo interpretar las espontáneas demostraciones antisistema de los punkis y exportarlas al mundo de izquierda abertzale, cuando estas, en teoría, sólo guardaban relación con la demostración de pertenencia a una tribu? La respuesta a todas estas cuestiones se puede encontrar en la progresiva eliminación de los límites sociológicos entre ambos grupos mediante un fulgurante proceso de mimesis. Un proceso simbiótico en el que lo *underground* pasó a convertirse en una manifestación inherente al mundo de izquierda abertzale que, reconfigurado como parte la cultura radical, se afianzó gracias a la incorporación de elementos contraculturales como la ocupación de espacios marginales (*squats*, bares alternativos, casco viejo), la utilización de radios libres y la publicación de prensa contra-hegemónica. Se produjo, entonces, un proceso de capitalización simbólica y política que hizo que lo subversivo y la cultura de izquierda abertzale fueran difícilmente discernibles. La cultura punk se reinterpretó mediante una ideología política de izquierdas y nacionalista que, apoyada sobre una potente etiqueta comercial (RRV), convirtió a un género musical, filosófico y estético, en esencia

antisistema, en un instrumento para la propagación de su ideario entre la juventud<sup>29</sup>.

Una buena definición de lo que sucedió a partir de entonces con respecto a esta vinculación la ofreció, no sin cierto halo crítico, Fermín Muguruza:

*“La movida de la campaña [Martxa eta Borroka] ha llegado un poco tarde, se tendría que haber dado cuenta mucho antes HB que en la movida de los grupos había un rollo majo, que se ha tenido siempre muy abandonado. [...] Aunque sigue habiendo mucha gente en HB que no se entera, que no entienden de movida. Lo que sí está claro es que los grupos, si tocan para alguien, lo hacen con HB o no tocan para nadie, si organizase algún otro grupo político no iría ninguno [...] si HB lo hace porque lo siente, de puta madre, pero si lo hacen solamente para conseguir votos muy mal”<sup>30</sup>.*

Es así como se entiende que el *Martxa eta Borroka* echara a andar unos meses después. Una gira de conciertos celebrados por toda la geografía vasca que comenzó en marzo de 1985 y que contó con la actuación de Delirium Tremens, Vómito Social, Kortatu, La Polla Records, Barricada, Cicatriz, Hertzainak, Antirégimen, BaldinBada, Belladona, Kontuz Hi!, Basura, Zarama y MCD, entre otros, y con la impartición de charlas y debates organizados por HB<sup>31</sup>. El evento se describió en las páginas de *Bat*, *Bi*, *Hiru* de la siguiente manera: “quedaba inaugurada la muestra de músicas al servicio de unas ideas, de unas reflexiones nacidas de la opresión y la miseria, del desencanto y la desobediencia”.

Ahora bien, las críticas al *Martxa eta Borroka* llegaron, y pronto. Al inicio de los conciertos, Cicatriz hizo saber a los organizadores a través de su cantante, el mediático Natxo Etxebarrieta, que eran conscientes de que estaban siendo utilizados porque: “antes éramos drogadictos y degenerados y ahora somos la juventud”. Y es que en apenas un lustro, los marginales, la gente de la calle y, en general, los pasotas, pasaron de ser considerados elementos despreciables a ser parte importante –incluso fundamental– de su concepto de la sociedad vasca. Una reconsideración que para algunos de estos grupos musicales no pasó desapercibida, calificando la actitud de HB de oportunismo electoralista en la captación de estos colectivos. No fue así como lo vio Pablo Cabeza, alma máter del RRV, que justificó la campaña de la siguiente forma:

*“Creemos que el esfuerzo de la coalición por colocarse al lado de una determinada juventud no ha quedado visto como un oportunismo circunstancial. Son demasiados los detalles que unen a ambas partes, el fondo también cuenta con nexos comunes. Cierto es que el rock radical vasco, en su mayoría va por libre, que pasa bastante de partidos y políticos, pero no menos cierto es que se encuentran incómodos bajo los colores de HB”<sup>32</sup>.*

## **El afianzamiento de una escena músico-política vasca**

A la par que se emprendieron campañas como las mencionadas, el RRV se hizo más accesible al consumo. Crecieron las disco-

gráficas y se afianzó una escena rock vasca que, con importantes matices, se extendió hasta la actualidad<sup>33</sup>. La mayoría de los grupos del RRV no reivindicaron una identidad política vinculada a la izquierda abertzale, sino que, simplemente, fueron partícipes de una corriente antisistema generalizada. Formaron parte de un movimiento radical de resistencia básicamente juvenil que, recogiendo el testigo del dadaísmo y del situacionismo, enarboló la bandera del espíritu punk frente al *establishment*<sup>34</sup>. Por otro lado, la utilización pretendida de estos grupos por HB provocó que el movimiento punk careciera de una historia propia en Euskadi, al margen de siglas políticas. Ciertamente, parece que sólo ha quedado la etiqueta de RRV para la posteridad; una construcción discursiva apoyada sobre diferentes elementos como el rock urbano, el crispante contexto socio-político y económico, y una serie de rasgos identitarios (como se desprende de algunas de las letras) relacionables con el nacionalismo esencialista<sup>35</sup>. De igual modo, que la preocupación por todo lo referente a Euskadi fuera la constante en las letras de las bandas no implica que las posturas independentistas y cercanas a HB-Jarraí fueran habituales. Sólo se manifestaron en una minoría de bandas, si bien, de gran repercusión<sup>36</sup>. Hay autores que subrayan las simpatías de los músicos del RRV con los postulados de la izquierda abertzale, siendo considerados por estos como “luchadores por la libertad y destacados protagonistas de la construcción de Euskal Herria”<sup>37</sup>. Pero, afirmar esto con tal contundencia implica quedarse tan sólo en el discurso letrístico de los grupos sin bucear en su intrahistoria, en sus declaraciones públicas y en su posible satirización.

HB instrumentalizó el RRV, pero no se debe olvidar que, si los músicos *underground* vascos participaron en sus campañas fue porque, a diferencia de otros partidos, sí se preocupó por dar una salida a los sectores

juveniles marginales y por promocionar una escena musical local frente al *mainstream*, aunque fuera, como se ha señalado a lo largo de este texto, por intereses electoralistas.

## BIBLIOGRAFÍA

Arzuaga, Julen (2008): "La situación de las personas privadas de libertad en aplicación de la legislación antiterrorista", en Rivera, Iñaki y Cano, Francisca: *Privación de libertad y Derechos Humanos. La tortura y otras formas de violencia institucional*. Barcelona: Icaria, 335-371.

Aguinaga, José Luis (1984), "Del Irintzi al Euskafunk", *Leviatán: revista de pensamiento socialista*, nº extra, 49-55.

Dávila, Paulí y Amezaga, Josu (2003-2004): "Juventud, identidad y cultura: el Rock Radical Vasco en la década de los 80", *Historia de la educación*, nº 22-23, 213-231.

Fernández Soldevilla, Gaizka (2007): "El nacionalismo vasco radical ante la Transición española", *Historia Contemporánea*, nº 35, 817-844.

Id. (2013): *Héroes, heterodoxos y traidores. Historia de EuskadikoEzkerra (1974-1994)*, Madrid: Tecnos.

Ibarretxe, Gotzon (2004): "Fronteras de la música vasca", *Trans. Revista transcultural de música*, nº 8, 1-13, en <http://www.redalyc.org/pdf/822/82200809.pdf>

Jaime, Óscar (2002): *Policía, terrorismo y cambio político en España, 1976- 1996*, Valencia: Tirant lo Blanch.

López Aguirre, Elena (2011): *Historia del rock vasco. Edoxeinherrikojaixetan*, Vitoria-Gasteiz: Aina.

Martín, José Antonio (2013): "Las noticias sobre ETA en la música vasca (1972-2012). El rock como documentación informativa", *Mediatika*, nº 14, 67-82.

Moso, Roberto (2013): "El rock radical vasco. Ruido y rabia en la zona especial del norte", en Mora, Kiko y Viñuela, Eduardo (eds.): *Rock aroundSpain. Historia, industria, escenas y medios de comunicación*, Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida, 105-122.

Mota, David (2016): "¿Fuimos ratas en Bizkaia? Las letras de Eskorbuto y su crítica sociopolítica (1983-1988)", en COLLADO, Carlos: *Himnos y canciones. Imaginarios colectivos, símbolos e identidades fragmentadas en la España del siglo XX*, Granada: Comares, 335-354.

Pascual, Jakue (2015): *Movimiento de Resistencia. Años 80 en EuskalHerria. Contexto, crisis y punk*, Tafalla: Txalaparta.

Pérez-Agote, Alfonso (2007): "El proceso de secularización en la sociedad española", *Revista CIDOB d'Afers Internacional*, nº 77, 65-82.

Pérez, Asier (2005): "Marketing, identidad y kalimotxo", 57-64, en [http://antzarrak.galeon.com/Imagenes/Documentos/Kalimotxo\\_Market.pdf](http://antzarrak.galeon.com/Imagenes/Documentos/Kalimotxo_Market.pdf)

Trebiño, Iker (2001): *Salda badago. Los inicios del Rock Vasco*, Bilbao, EITB.

## NOTAS

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de un proyecto de investigación subvencionado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación (ref. HAR2015-64920-P), en el marco de un Grupo de Investigación de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (ref. GIU 14/30). Asimismo, forma parte de una investigación más amplia que ha sido financiada por el Ayuntamiento de Errenteria bajo la beca Koldo Mitxelena para investigaciones sobre cultura e historia vasca.

<sup>2</sup> "Música: resumen de fin de año", *ABC*, 31-XII-1983.

<sup>3</sup> Pérez-Agote(2007): 65-82.

<sup>4</sup> EFE: "Admitida la querrela contra la emisión por TVE de la canción de las Vulpes", *El País*, 3-V-1983. "Vulpess con ellas llegó el escándalo" *Muskaria*, nº 17, 1983, 8-9. Moso, Roberto: "Vulpess y Eskorbuto o el día que ardió Kabiezes", *Muskaria*, nº 17, 1983, 10. EFE: "Carlos Tena dimite del programa Caja de Ritmos porque se considera indefenso", *El País*, 12-V-1983.

<sup>5</sup> "Basura: se nos margina por ser punkies", *PlakaKlikEgin*, 6-II-1983.

<sup>6</sup> "La música vasca", *Punto y Hora de EuskalHerria*, nº 158, 1980, 41.

<sup>7</sup> Arbues, Fernando (1980): "La Mondragón", *Punto y Hora de EuskalHerria*, nº 163, 47

<sup>8</sup> Trebiño (2001): 7:40-8:00.

<sup>9</sup> "Zarama: aire fresco para el rock", *Punto y Hora de EuskalHerria*, nº 280, 1982, 46.

<sup>10</sup> "Y ahora la droga", *Punto y Hora de EuskalHerria*, nº 170, 1980, 14.

<sup>11</sup> Jaime(2002): 148-150.

<sup>12</sup> Usó (2015): 177.

<sup>13</sup> En cierta manera, ésta ya estaba presente con anterioridad a la acuñación del término RRV. Pascual, (2015).

<sup>14</sup> El ZEN fue un plan de contrainsurgencia diseñado para la detención e incomunicación de cualquier sospechoso de militancia en una organización independentista o movimiento social contrario a la política oficial, por el rebasamiento de la frontera francesa, la participación en manifestaciones o el uso de una vestimenta determinada. Arzuaga(2008): 348 y ss.

<sup>15</sup> "El rock de Euskadi contra la OTAN en Tudela", *PlakaKlikEgin*, 16-X-1983.

<sup>16</sup> Martín, Joxe (1984): "Música radical para público callejero", *Punto y Hora de EuskalHerria* nº 337, 23.

<sup>17</sup> López (2011): 187-188.

<sup>18</sup> Muchos grupos que fueron artífices de este movimiento musical no compartieron la etiqueta de RRV y, menos aún, lo que en aquellos años conllevaba: "la vinculación con las organizaciones nacionalistas radicales". Dávila y Amezaga (2003-2004): 222.

<sup>19</sup> Respecto a la posición de Eskorbuto Mota (2016): 335-354.

<sup>20</sup> Goinetxe, Mikel (1984): "Zarama: El rock ha sido una evasión para los jóvenes", *Punto y Hora de EuskalHerria*, nº 370. A este respecto Moso ha señalado varias décadas después: el denominado Rock Radical Vasco no cuenta con un estilo musical definido ni con una aceptación generalizada del término. Quizá sería más preciso hablar de rock político vasco en los 80. Sin embargo, se trata de una marca con entidad". Moso (2013): 121.

<sup>21</sup> "Nahiko: el rock en euskara se consolida", *PlakaKlikEgin*, 25-III-1984.

<sup>22</sup> Lázaro, Edurne (1985), "Vivir aquí es vivir tras una trinchera", *Punto y Hora de EuskalHerria*, nº 381, 20.

<sup>23</sup> Aguinaga (1984): 51. Una versión distinta sobre este texto en "Entender, entender...yo, la verdad, no entiendo nada, oiga", *PlakaKlikEgin*, 18-III-1984.

<sup>24</sup> Aguinaga (1984), 52.

<sup>25</sup> Goienetxe (1984)

<sup>26</sup> "Cicatriz: Hasta los huevos", *PlakaKlikEgin*, 24-VI-1984, 4.

<sup>27</sup> Crespo, F. (1984): "Dossier Droga. Plan ZEN. Leyes antiterroristas y contrarreforma judicial-LEC: las dos caras de una misma moneda", *Punto y Hora de EuskalHerria*, nº 349, 31-33.

<sup>28</sup> Fernández Soldevilla ha estudiado que las prácticas antisistema de HB estuvieron presentes desde finales de 1977, cuando le arrebató a EIA su espacio natural y discurso radical. Fernández (2007): 842.

<sup>29</sup> Aguinaga (1984), 51.

<sup>30</sup> Txatarra (1985): "Kortatu: por la senda del ska", *Punto y Hora de EuskalHerria*, nº 394, 22.

<sup>31</sup> "Albisteak", *Bat, Bi, Hiru, Egin*, 1-III-1985.

<sup>32</sup> Cabeza, Pablo: "Sábado de Martxa eta Borroka en Bilbo", *Bat, Bi, Hiru, Egin*, 22-III-1985.

<sup>33</sup> La base teórica de este análisis está recogida en Pérez (2005).

<sup>34</sup> Pascual (2015): 272.

<sup>35</sup> Ibarretxe (2004).

<sup>36</sup> Moso (2013):121.

<sup>37</sup> Martín (2013): 81-82.



ESTE  
EKIALDEA



# ÁNGELUS DEL ÁNGEL

ANAISABEL ZUBIRI

1

Comieron del árbol el fruto amargo y prohibido de la inocencia.  
Fueron expulsados a la tierra.

2

Sopla el ángel.  
La niebla se expande.

3

Nunca juegues con el ángel.  
Acaba haciendo trampas.

4

Cuando desperté, el ángel seguía allí.

5

Se extravió el ángel.  
Toda la ciudad contuvo el aliento.

6

Me ha rozado el ángel.  
Huele mi cuerpo a cielo.

7

El Ángel de la Muerte, guardián de cementerios.

8

Desahucio del ángel  
en un cuerpo sin nombre

9

De ángel a ángel, y vuelo porque me toca.

10

Arrojan piedras al ángel,  
para esculpirlo en medio de la plaza.

11

Por muchas vidas que tenga el ángel de los suicidas,  
ha de faltarle siempre alguna.

12

La risa del ángel ilumina  
los labios de los niños.

13

El ángel caído disputa  
las migajas con los gorriones.

14

Ángel bajo la lluvia,  
inmensa soledad de limo y agua.

15

La sombra del ángel,  
como un corazón oscuro.

16

Rebaño de ángeles a la vera del tiempo,  
buscando pastor que los conduzca  
al presente.

17

Ángel rezando el Ángelus:  
redoble de conciencia.

18

Dios, Edipo de los ángeles.

19

Ángeles equilibristas  
sobre las finas cuerdas del alma.

20

El mayor pecado del ángel es haberse enamorado.

21

Así como los pequeños seres humanos sueñan con ángeles,  
los pequeños ángeles sueñan con mariposas blancas.

22

Baile de máscaras de ángeles:  
quien no es es,  
y quien es no es.

23

Todo ángel habita un silencio.

24

Ángeles pisan estrellas y beben su mosto.  
Es por ello su sangre leve y transparente.

25

La nieve que cubre los tejados en invierno  
es un ángel que quedó dormido  
y se heló.

26

El ángulo del ángel:  
ciego para los demás,  
atalaya de su ser.

27

Ver ángel, pero no alas,  
caminando descalzo en la avenida.

28

Ver alas sin ángel,  
cigüeñas rumbo al sur.

29

Deseo de ángel:  
arcoíris en la tarde.

30

Llueve el ángel.  
La casa es un río,  
que va.

31

Huyen los ángeles del fuego,  
porque en su embriaguez,  
se ensoberbecen y creen ser demonios.

32

Soledad es el temor de los seres humanos.  
Tiempo, el de los ángeles.

33

Tristeza dulce del ángel.  
Acabó el destierro.  
Es hora de parir.

34

Se fue el ángel.  
Quedó el olvido.

# MÁS ALLÁ DE LA CIUDAD

MARTÍN MENA

1

Parece mayo  
Pero es diciembre  
Es hueco como un ladrido

El Perro se llama Ayer  
Es tan nuevo  
Como una blasfemia

Sólo el sábado puede curar la  
Sorpresa

Ya llega el silencio  
Como la sangre destacándose desde la  
Mirada

Éste es un poema que se quema.

2

La bebida  
O la ve: Vida  
Está en mi voz  
En el cuerpo  
Y sabes:  
Carne sangre  
Pensamientos voces  
Ayeres miedos

¿Miedos?  
Serenidad sosiego  
Sobriedad.

3  
La luna  
Entra en el hambre  
Del Sol  
Y la Tierra mira  
Y bebe.

4  
Este decir  
Este decir abierto  
Esta estrella  
Que abre y a la vez  
Cubre el estupor

Esta sola voz  
Esta luz abierta  
Sobre el abismo  
De la veracidad  
Cubre el porvenir

Así desde el principio

5  
Arena agua  
Cielo estupor  
Ríos que acogen  
Al tiempo  
Montañas que miran  
El fondo  
Del cielo  
Asombro de los animales  
¡y seres humanos!  
Asombrados ellos mismos.

6

Para el tiempo  
Ellos en aquel monte  
Tan alejado  
De las alturas  
Allí ellos sin mirarse  
Sin rodearse  
¿Espejos de sí mismos?

Pero el tiempo está  
Diciendo aún  
Sus nombres

Dios desde su Construcción  
Ni ese nombre acude

Es rodearse.

7

No es nombre  
No se nombra  
Es profundidad  
(Es acogida  
Sobrevive  
En la mirada).

8

Todo está entre  
Los dedos y os dedos  
Señalan y abren.

Está la conciencia  
En la carne, la carne  
Es Dios y mente.

9

Una nube sujeta  
El cielo azul

La sorpresa  
Es la luna  
Cuando abre  
El Mar  
Y dibuja olas

Una palabra  
Sujeta al hombre  
Y a la mujer  
A su conciencia

Y es tiempo.

10

Ten acoge esta  
Felicidad aludida  
Esta conciencia  
De la orilla  
Y del alud

Ten esto también  
La vez la voz  
De la veracidad  
Y el eco del trueno  
La voracidad  
Exacta y bella  
De la vida.

11

El dolor se esconde  
Entre las uñas  
Y la carne

Persiste en la vez  
Y en el recuerdo  
Y acoge sombras

En el hambre  
Y la avidez  
Y la plenitud

De la soledad  
Y habita en pasillos  
Entre las puertas

A veces establece  
Sombras y gritos  
En las sillas

Y en los muebles  
Y entre los libros  
Apilados en las ventanas

Y se nombra  
A sí mismo  
Aunque no sepa

Hablar ni escribir  
Y dice de dios  
"Tú no eres nada

Eres un eco  
Una sombra  
Un acaso"

Así el dolor  
Atraviesa la carne  
Y el alma

De agua y arena  
Alma de nada  
Tan sólo gesto

Y el dolor asume  
La evidencia  
Y la hace cierta

12

Ser es ser percibido  
Hablar es construir  
El mundo  
Ver la belleza  
La serenidad  
El sosiego  
Es vivir  
En la sobriedad

13

¿De qué tiempo  
Viene esto  
De qué puerta  
Cerrada y con nombre  
De qué asombro

De qué soledad  
Cubierta de arena  
Y de saliva?

# CLASE DE HISTORIA

FELIPE JUARISTI

Había gallinas en un patio,  
en la casa donde nació.  
Daba a un pequeño río,  
que, a veces, se salía; y, a veces, no.  
Después de unas inundaciones,  
el ayuntamiento desvió su curso.  
Así me quedé sin infancia.  
Decía mi padre que, gracias a las gallinas,  
no pasaron en la postguerra tanta hambre,  
como en otros lugares, se entiende.  
No tengo recuerdo del hambre,  
pero sí de huevos de dos yemas,  
del color del maíz.  
Pero yo odiaba a las gallinas.  
Siempre estaban en medio,  
lo ensuciaban todo.  
Eran como la peste.  
Un día le di una patada a una,  
porque había entrado en el baño,  
cuando me lavaba.  
La mandé volando a su rincón.  
Mi padre me riñó.  
Dijo que quien maltrataba a los animales

# HISTORIARI BURUZKO KLASEA

FELIPE JUARISTI

Oiloak zeuden  
jaio nintzen etxean.  
Ibai baten ondoan zegoen,  
eta batzuetan bai, besteetan ez  
irten egiten zen bere bidetik.  
Behin, uholde handiak izan ziren  
eta udaletxekoek desbideratu egin zuten,  
beste toki batera eramanez.  
Horrela geratu nintzen haurzarorik gabe.  
Aitak esaten zigun oiloei esker  
ez zutela hainbeste goserik pasa,  
beste lurralde batzuen aldean, jakina.  
Nik ez dut gosea pasa izana gogoan,  
baina bai bi gorringo zituzten arrautzak,  
artoaren kolorekoak.  
Nik gorroto nien oiloei.  
Beti erdian egoten ziren,  
dena zikintzen zuten.  
Izurritea bezalakoak ziren.  
Behin ostikoa eman nion bati,  
bainugelan sartu zelako,  
garbitzen ari nintzenean.  
Airean bidali nuen txokora.

haría lo mismo con sus semejantes.  
Un día le abrí la cabeza a un compañero,  
de una pedrada  
No me acuerdo por qué.  
Mi padre no me riñó.  
Mefió en una cesta una docena de huevos,  
me cogió de la mano,  
y fuimos a su casa,  
andando por mitad de la calle.  
A mí me daba mucha vergüenza.  
Dejamos los huevos en la casa del  
compañero herido,  
con una disculpa: "Barkatu!".  
Luego me invitó a un refresco  
y me preguntó si no me sentía mejor.  
Yo callaba y odiaba.  
Odiaba y callaba.  
Odiaba al compañero y al mundo entero.  
Una vez dejé abierta, adrede, la puerta de  
la calle.  
Las gallinas se escaparon y fueron al  
pequeño río.  
Allí se ahogaron todas,  
menos una, que nunca se repuso.  
Mi padre volvió a reñirme.  
Me dijo que quien mata a un animal  
era capaz de matar a cualquiera,  
y que él no lo toleraría.  
Yo ardía de rabia,  
me moría de rabia.  
Quería matar a alguien.  
Así que tiraba piedras al río.  
Recuerdo que iba a tirar una bien grande,  
cuando mi padre me la quitó

Aitak errieta egin zidan.  
Esan zuen abereak gaizki hartzen zituenak  
gaizki hartuko zituela lagun hurkoak.  
Behin, burua ireki nion ikaskide bati,  
harri batekin.  
Ez naiz oroitzen zergatik.  
Aitak ez zidan errieta egin,  
niri eskutik hartu  
eta haren etxera joan ginen,  
kale erditik zehar ibiliz.  
Nik lotsa handia sentitzen nuen.  
Arrautzak ikaskidearen etxean utzi  
genituen,  
"barkatu!", esanez.  
Gero, freskagarri bat hartzera gonbidatu  
ninduen  
eta galdetu zidan ea ez ote nengoen  
hobeto.  
Ni isilik nengoen eta gorrotoa nuen.  
Gorrotoa nuen eta isilik nengoen.  
Ikaskidea gorrotatzen nuen, mundu osoa  
ez gutxiago.  
Behin, nahita, kaleko atea irekita utzi nuen.  
Oiloek alde egin eta ibaira jo zuten.  
Han, denak ito ziren,  
bat izan ezik, baina ez zen sekula  
bere onera etorri.  
Aitak errieta egin zidan berriro.  
Esan zidan abere bat hiltzen duenak  
edozein gizaseme hil dezakeela,  
eta berak ez zuela halakorik onartuko.  
Ni amorruez erretzen nengoen,  
ni amorruez hiltzen nengoen.  
Norbait hil egin nahi nuen.

y me cogió de la mano.  
Fuimos al único bar  
que tenía televisor,  
sin hablar por el camino.  
Nos sentamos y pidió un refresco para mí.  
Él se tomó un vino.  
Me dijo que mirara la televisión.  
Le obedecí, sin entender nada.  
Ví a un hombre muerto en un coche.  
Se llamaba Kennedy.  
Asustado, callé.  
Callé, asustado.  
Mi padre me dijo que quien mata a un  
hombre  
ya no tiene salvación.  
Volvimos a casa.  
Ya no había gallinas.

Horregatik, harriak botatzen nituen ibaira.  
Gogoan dut handi bat botatzera nindoanean,  
aitak bera kendu  
eta eskutik hartu ninduela.  
Telebista zuen taberna bakarrera joan  
ginen,  
bidean elkarrekin hitzik trukatu gabe.  
Eseri ginen eta freskagarria eskatu zuen  
niretzat.  
Berak baxoerdi bat hartu zuen.  
Telebistari begiratzeko esan zidan.  
Kasu egin nion, ezer ulertu gabe.  
Gizon bat hilda ikusi nuen, auto batean.  
Kennedy deitzen zen.  
Izuz beterik, isilik geratu nintzen.  
Aitak esan zidan gizasemea hiltzen duenak  
ez duela salbaziorik.  
Etxera itzuli ginen.  
Ez zegoen oilorik.



SUR  
HEGOA





# EUSKAL SINBOLOAK

FELIPE JUARISTI

*De Pablo (koordinatzailea) (2016). 100 euskal sinbolo. Identitatea, kultura, abertzaletasuna. Madrid: Tecnos.*

## 1

Sinboloak memoriaren katenbegiak dira, edo, beste era batez esanda, memoriara iristeko eskailera-mailak.

Badakigu memoriak jolastea atsegin dela. Eta bertsolariak bere errimak behar dituen bezala, bertsoa bere onean osatzeko, memoriak sinboloak behar ditu, iraganetik orainera doan bidea estropezurik gabe egiteko. Jende askok nahiago du, ordea, iraganean bizi orainean baino, memoria ezin menderatu eta memoriak berak bahiturik, fantasiako eta irudizko mundu batean geldi eta inora gabe, fikzioan fikzio.

Ezin ahantzi ezer, hori da haien kondena.

Benetako pertsonaia, alegia hezur eta haragizkoa, fikziokoa balitz bezala ikusten dugunean, orduan esan daiteke sinbolo edo ikur bilakatu dela. *Ikur* hitzetik *ikurriña* dator, liburu honen egileek gogorarazten digutenez. Gauza bera gertatzen da gauza edo objektu bat gauza edo objektu ez balitz bezala etortzen zaigunean gogora.

Baina alderantziz gertatzen denean, alegia fikzioko pertsonaia haragizkoa balitz bezala hartzen denean, ez dago sinboloaz

hitz egiterik. Beste zerbaite da, eguneroko kontua ia, bizitza arruntean halako irudiak behar baititugu errealitatea esan, adierazi eta, behar denean, berari aurre egiteko.

Elkano, eta Zumalakarregi, Sabino Arana eta Indalecio Prieto, Unamuno eta Baroja, Jorge Oteiza eta Eduardo Txillida sinbolo bilakatu ditugun benetako pertsonaiak dira: izan dira eta bakoitzak bere historia du. Biografiak, dagoeneko, ez du asko adierazten haien buruz. Gaurko belaunaldia osatzen duten neska-mutilek ez dituzte ezagutzen, edo apenas ezagutzen dituzten, haiengandik guregana etorri den irudiaren bidez ez bada. Eta irudia beti irudi da, zirriborro edo karikatura bilakatu ez denean. Stefan Zweig idazleak, *Magallanes* liburuan, ez du erretratu ederrik egiten Elkanori buruz. Zumalakarregi aipatzen denean, Tomas aipatzen da normalean, Bilbo hiria inguratu zuen buruzagia, eta ez Miguel Antonio, anaia liberala, Cadizeko Gorteetan parte hartu zuena. Sabino Aranak etsai handiak ditu, oraindik, Indalecio Prietok bezala, baina are adiskide handiagoak nik uste. Unamunok eta Barojak urte onak izan dituzte gure artean, eta urte txarrak, giro politikoaren arabera. Oteiza eta Txillida denen lagun egin

dira, ezagunak diren neurrian. Baina garai batean etsai izan ziren, kontrario baino, eta bateko eta besteko jarraitzaileek paperezko gerran sartu ziren, egunkari, aldizkari eta tertulietan, izan ere, batzuentzat Oteiza zale izatea Txillidaren etsai bihurtarazten zuen.

Aresti sinbolo dugu, euskararen kontzientzia dugunok bai, bederen. Baina gutxitan esaten da, Arestik azken urteetan jasan izan zuen bazterketa, marginalitate eta jazarckeria, orduan euskal letretan nagusitzen hasiak zirenek erabaki zutelako, eztabaida handirik gabe, Aresti *españolista* zela. Sinboloen artean nik neuk Otero eta Celaya ditut.

## 2

Ez dago ez hotzik eta ez berorik ematen ez duen sinbolorik, bihotzean jotzen baitute. "Arrano Beltza" k esaterako jende askoren izua areagotzen du, ez sortu zenean esan nahi zuenagatik; gaur egun, eta areago duela urte batzuk, hartu zuen esanahiagatik baizik. Horretaz liburu argigarria da eta datuak ematen ditu. Baina iruditzen zait gizakia datuek baino, sentimendu eta pasioek ez ote duten bultzatzen. Gauza bera gertatzen zait "ardi latxa" ren irudiarekin. "Ardia" izatea euskaldunon sinbolo adierazgarria da neurri batean, eta lotsagarria ere bai, bestean.

Euskadi ez da Euskal Herria, eta Laurak Bat ez da Zazpiak Bat. Jakina, aberriaren kontzeptuarekin jotzen dugu, aurrez aurre, eta ate hori saihesteko sinboloak ere baliagarri izan zaizkigu.

Denbora joanak pertsonaien eta gauzen ezaugarriak aberastu egin ditu edo kaskartu; haiengandik eta haietatik jaso dena gaur egungo gizakiek osatzeko behar dutena da. Izan ere, izaki moduan, oso kaskarrak gara,

eta, gehienetan, are kaskarragoa da gure ingurua. Beraz, behar dugu zerbait edo norbait gure desira guztiak zuzentzeko, gure pasio triste eta alaiak bideratzeko, gauden egoeratik haratago joan gaitezkeela sinesteko.

Liburuaren asmoa ez da, esan beharra dago, irakurlearen espirituan sua piztea edo errautsez amatatzea. Liburuan ageri diren sinboloen historia esaten da, noiz eta non sortuak ziren eta zein izan zuten lehen esanahia.

Ez gara sinbolorik gabe bizitzeko gauza. Inguratzen gaituen guztia sinboloz jositako dago: erlijioa, artea, zientzia, kirola eta filosofia, besteak beste. Baina jakintza modu horietan ezagutza-bidea sinbolikoa da, baina irudikatzen dituzten gauzak ez dira sinboloak, errealitateak baizik. Hala ere, Jungek, inkonziante kolektiboaren haritik tiraka, uste zuen mitoa zela errealitate baten argitze azkenekoa, iluntasunetik sortua, gizaki guztion mesederako. Mitoa, gaur egun ordea, ez da lehen zena. Sinboloa ere ez; baina oraindik dirauen zerbait da.

Dena ahantzi egiten da, eta ez ezer gutxi geratzen da gerorako. Eta geratzen dena aldatuz doa, hainbeste non azkenean galdua duen sortzez izan zuen haria.

Zientzia-teoriak unibertsalak dira, alegia baliagarri zaizkigu hemen edo Londonen, Bilbon edo Sebastopolen. Sinboloak ez; oso partikularrak dira, eta badute zerikusia gizaki multzo zehatz eta tokiko baten sentimenduekin, arrazoimenaren esparrutik kanpo.

Dena dela, ez dugu pentsatu behar sinboloak, gure gizarte teknifikatu honetan, egia ordezkatzeko duenik. Egia bera ere galduta bezala dabilenez, eta sinesmenak, edo fedea, haren tokia hartua duenez, sinboloak sinesmen apur hori indartu baino ez du egiten.



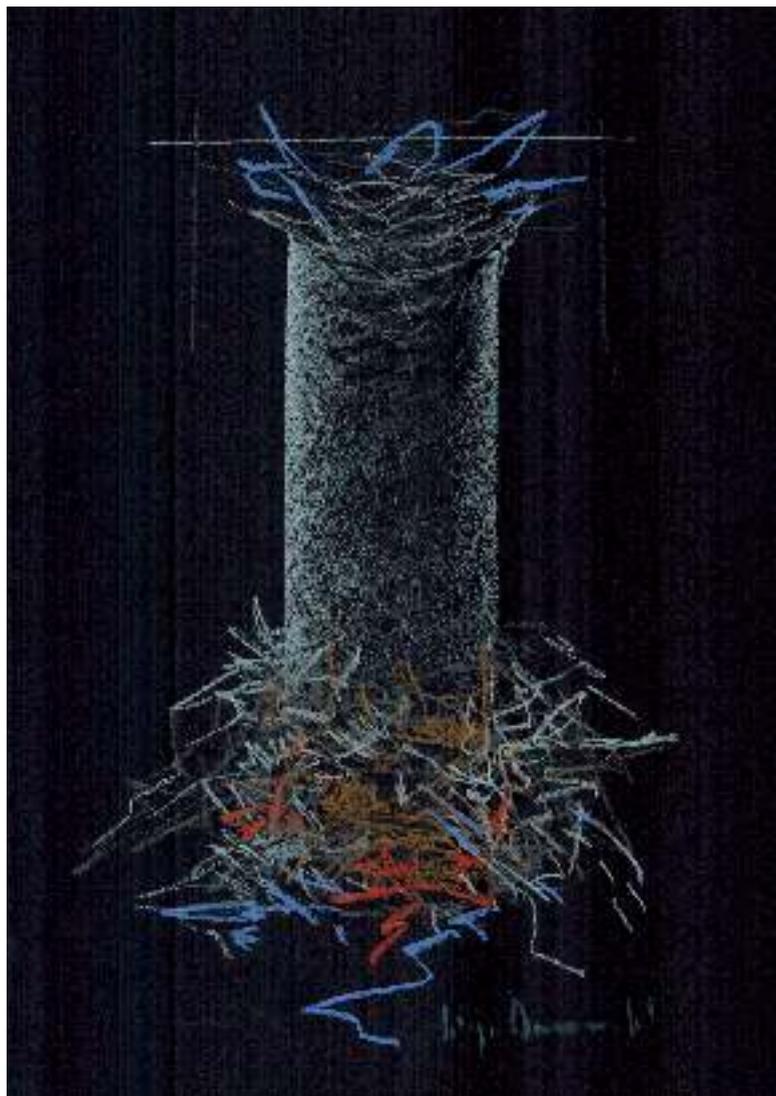
Mundua ez da beti guk irudikatzen duguna, baina irudikatze horrek laguntzen digu mundua bera ulertzen. Jakina, badakigu gizakion artean badirela jarrera arrazionalak eta bestelakoak, arrazoimenaren eskutik ihes egiten dutenak, dakigun bezala estatua baten barnean hezur eta haragizko gizakiak daudela, heroiek ere bizitza arrunta badutela, eta askotan batere mitikoa ez dena.

Sinboloak osagarri dira, ordea, errealitatea ulertzen eta adierazten laguntzen digute,

benetako bizitzatik fikziora igarotzeko zubi lana egiten dute.

Josep Palau i Fabra poeta katalanak idatzi zuen "gure askatasuna labirintoaren askatasuna da". Zenbat eta sinbolo gehiago izan elkarrekin, orduan bizitza erosoagoa izango da, identitateak ere elkarrekin tartekatzen ditugun seinale eta ikur baita.

Identitatea, ordea, memoriaren adiskidea da.



# LA VOLUNTAD (Y EL TALENTO) DEL HISTORIADOR

F. JAVIER MERINO

Fernández Soldevilla Gaizka (2016): *La voluntad del gudari. Génesis y metástasis de la violencia de ETA*. Tecnos: Madrid

“La libertad de Otegi es una buena noticia para los demócratas. Nadie debería ir a la cárcel por sus ideas”, rezaba literalmente el *tuit* emitido por Pablo Iglesias el pasado 1 de marzo, cuando Arnaldo Otegi, secretario general de Sortu y dirigente histórico del nacionalismo vasco radical, fue puesto en libertad tras permanecer más de 6 años encarcelado.

Que un profesor universitario de Ciencias Políticas, secretario general de Podemos, la tercera fuerza política del país, brillante parlamentario y uno de los líderes políticos más populares de España celebre la salida de la cárcel de un dirigente político que ha apoyado la trayectoria de una organización terrorista con 845 muertos en su *curriculum*, no es en principio sencillo de explicar. Sobre todo, porque no se trata de una opinión individual extravagante. La emite el principal dirigente de una fuerza política que, en poco tiempo, se ha erigido en la esperanza para amplios sectores de población (5 millones en las últimas elecciones generales) de introducir nuevos modos y prácticas en la vida política, susceptibles de romper con un panorama dominado por la corrupción y la oligarquización de las organizaciones políti-

cas. Y lo hace porque sabe que tal posición le puede reportar votos en las próximas elecciones autonómicas en Euskadi, y no parece que le hagan perder sufragios en el resto de España. El hecho, citado como síntoma de una enfermedad extendida, demuestra que la labor de historiar y caracterizar a ETA es imprescindible. A ello se dedica Gaizka Fernández Soldevilla desde hace años con notable eficacia y brillantez. El libro que nos ocupa indaga, como su título anuncia, en los orígenes de la organización que durante 50 años protagonizó la vida política en Euskadi y en el conjunto de España, y en su posterior desarrollo, a través de varios capítulos independientes, pero a la vez ligados por la voluntad de ofrecer claves del pensamiento y la actuación de la banda terrorista. El objetivo no es baladí. ETA ya no actúa, desde el 20 de octubre de 2011, y su presencia se limita a la emisión de comunicados esporádicos cuya finalidad es recordar que su existencia no ha concluido y que pretender influir en el futuro de Euskadi. Pero esta influencia no vendrá dada sustancialmente por el contenido de dichos comunicados, sino por el discurso que sea asumido por una mayoría de la ciudadanía vasca en el futuro. Para eso, el

entorno de ETA ha engrasado su maquinaria, añadiendo a su aparato mediático habitual instituciones como la Euskal Memoria Fundazioa, encargada de la elaboración de productos que intentan limpiar y dar esplendor a la historia de ETA. Si en la Academia, donde prima el rigor y la necesidad de operar con instrumental científico, no resulta fácil encontrar –lo que no quiere decir que no los haya– relatos en esa dirección, no sucede lo mismo en el ámbito de la divulgación y en la difusión de un cierto sentido común social, producto de eslóganes, mensajes cortos y eficaces, y sobre todo de pensamiento débil y fácil. Es en ese terreno donde el oportunismo encuentra campo abonado; es más fácil abrir paso a un discurso en el que se insiste en la necesidad de dejar atrás sufrimientos colectivos y dolorosos para todos, y en consecuencia construir un futuro desde el reencuentro, la convivencia, la sociedad pacificada y la amnesia, que insistir en la búsqueda de la verdad, la justicia, la reparación, la obligatoria distinción entre víctimas y verdugos, y el tratamiento diferente que ambos merecen, en pos de ese futuro que no puede surgir de la nada, sino del pasado realmente existente. Y con más razón cuando en ese pasado hay comportamientos poco edificantes, no solo de los perpetradores de violaciones de los derechos humanos, sino también, por omisión, de amplios sectores sociales que prefirieron mirar hacia otro lado cuando lo inaceptable transcurría muy cerca.

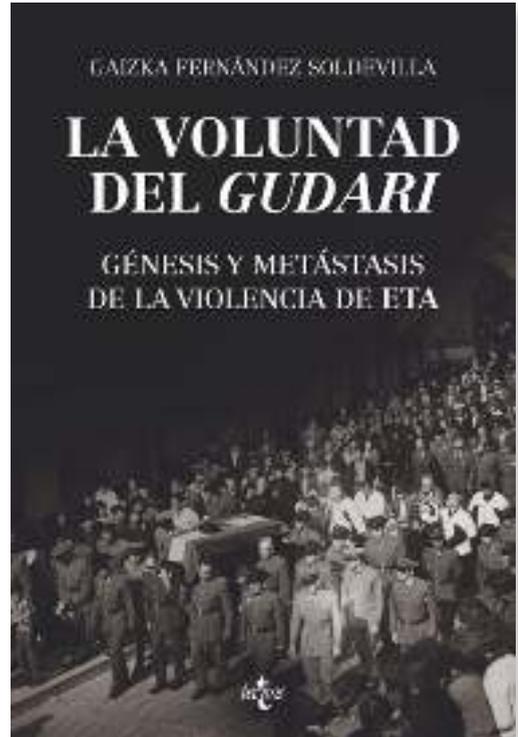
A esa tarea dedica Gaizka Fernández éste y algunos otros trabajos de notable enjundia, desde el rigor de una historia elaborada a partir de una exhaustiva labor archivística, pero también desde la construcción

de significado a partir de los datos y también desde la amenidad de una redacción fresca y fluida. No es fácil reunir esas virtudes, pero la reiteración del éxito editorial permite colegir que no son fruto de la casualidad.

Los capítulos del libro arman una narrativa sobre la configuración del nacionalismo radical vertebrado en torno a ETA como un sólido conglomerado capaz de golpear mediante la violencia y a la vez de conformar un entramado organizativo vehiculado por Herri Batasuna y un conjunto de entidades afines con notables apoyos entre la población vasca. Ni una cosa ni otra eran fáciles de prever al final de la noche franquista o en los primeros pasos de la transición. Al contrario, las primeras elecciones democráticas constituyen un sonoro fracaso para el sector del nacionalismo radical que opta por no engancharse al tren de la transición, el que luego se organizará en torno a ETA militar. Gaizka Fernández proporciona las claves que explican este re-nacimiento de ETA, a finales de los 70, que consigue capitalizar el prestigio adquirido por la banda armada en las postrimerías del franquismo, sobre todo gracias al proceso de Burgos y al atentado contra Carrero Blanco. Nunca se insistirá demasiado en la importancia del relato de cara al futuro; tenemos la experiencia de lo que supuso articular un discurso que tenía mucho de falaz, pero que fue capaz de penetrar el tejido social y convertir una interpretación sesgada del pasado en evidencia para amplios sectores de la sociedad. Es lo que sucedió con el término “conflicto vasco”, supuesta explicación de la anomalía vasca acuñada por el nacionalismo y desde entonces aludida de forma recurrente como factor clave del devenir histórico en Euskadi

también desde otros sectores políticos. Fernández Soldevilla desmonta con profusión de datos la artificiosidad del invento; no es verdad que haya un conflicto secular, en virtud del cual el pueblo vasco se ve obligado periódicamente a levantarse contra la dominación española. Ni fue así en el pasado ni tal cosa ocurrió en el nacimiento de ETA. La voluntad de los fundadores de ETA de emplear la violencia para conseguir objetivos políticos es una decisión consciente, libre y ni siquiera forzada por la existencia de una dictadura. Como bien señala Fernández, otros soportaron la dictadura con serios costes como consecuencia de la represión, sin que en ningún momento optaran por las armas. Pero el recurso a éstas no se limita al momento fundacional, donde el pretexto de la dictadura puede operar con verosimilitud; hay otros muchos momentos antes de 2011 en que la opción armada pudo dejar espacio a la acción estrictamente política. Si no antes, pocos hubieran supuesto que, una vez conseguida la extraordinariamente extendida reivindicación de la amnistía en octubre del 77, ETA iba a seguir actuando. La salida del último preso de ETA vació las cárceles de presos de la organización, pero esta no se dio por satisfecha. Las elecciones de junio de dicho año conformaron el primer parlamento democrático después de 40 años, comenzaron a perfilarse las instituciones autonómicas y quedó pronto claro que las nuevas Cortes iban a tener un carácter constituyente. Nada de esto fue suficiente, pero lo verdaderamente decisivo no es tanto la voluntad de unos pocos como su capacidad para convencer a tantos. Y es ahí donde el éxito del “conflicto” como tótem explicativo actúa, y es por eso que se hace tan necesario desactivarlo, pues

no parece que tal cosa se haya producido tantos años después. No de otra manera se explican las palabras de Pablo Iglesias que encabezan estas líneas o las posiciones de fuerzas políticas que en principio ni se reclaman ni orbitan directamente en la galaxia del nacionalismo.



A partir del éxito y la difusión del “conflicto” como artefacto explicativo se interpreta la historia como el desarrollo en el tiempo de un eje central que se va modificando en cuanto a sus expresiones, pero no en cuanto a su esencialidad profunda. Tal es la interpretación que reivindica a Aberri y Jagi Jagi, con la emblemática figura de Gudari, Elías Gallastegi, como nexo de unión entre el radicalismo nacionalista de antes y des-

pués, de las escisiones del PNV de preguerra con la ETA de la posguerra. No hay probablemente muchos puntos de unión, más allá del nacionalismo radical, que nunca pudo concitar apoyos mayoritarios en la sociedad vasca, aunque sí extender su radio de influencia con el aditamento de la caracterización de Euskadi como un pueblo colonizado importado de las luchas de liberación de los países del Tercer Mundo en los años 60. La mezcla de Sabino Arana, represión franquista y teorías de la emancipación de la opresión colonial contribuyeron a la condimentación de un guiso especialmente aceptable y digerible.

Otras cuestiones no menos relevantes completan el trabajo, como la subordinación de Herri Batasuna, y sus sucedáneos, a ETA, fraguada en esos años finales de la década de los 70, y que desde entonces mantiene una relación de obediente vasallaje, siempre perceptible, pero manifiestamente

demostrada en los escasos episodios en que algún dirigente de la coalición osaba expresar la menor discrepancia con las directrices de la organización. Resulta muy ilustrativo el proceso que convirtió no solo a HB, sino también a órganos de expresión como el periódico Egin o el sindicato LAB, en terminales del entramado conformado en torno a ETA. Es evidente que esta supo elaborar un relato que incluía dosis de épica mucho más atractivas que la evolución hacia la aceptación del "aburrido" sistema democrático postulada por Euskadiko Ezkerra, a la vez que ofrecía un refugio cómodo a los atrapados en el marasmo del desencanto, una vez consolidado el sistema democrático en España. Es una de las explicaciones que ayudan a entender, nunca a justificar, la metástasis que se extendió por la sociedad vasca hasta contaminar un tejido social que debe saldar cuentas con el pasado para afrontar un futuro sano en paz y democracia.

# “¡QUÉ ASCO DE VASCO!” UNAS MEMORIAS REIVINDICATIVAS

BELÉN ALTUNA

Azurmendi, Mikel (2016): *Ensayo y error (una autobiografía). Las memorias de un vasco proscrito*. Almuzara.

En un momento de esta autobiografía peculiar, apunta el autor: “*Amor a la enseñanza, preparándote las clases con la vehemencia de la lluvia que busca empapar, y dándolas con su derrumbe torrencial*” (p. 100). Doy fe. Creo que todos los que hemos sido alumnos suyos podemos recordar a Mikel Azurmendi (Donostia, 1942) en clase precisamente así: *torrencial*. Apasionado y apasionante. En la facultad de Zorroaga, a finales de los 80 y principios de los 90, los que estudiábamos Filosofía en euskera éramos literalmente cuatro gatos. Recuerdo que durante un curso hubo una huelga que se prolongó durante semanas, un mes o dos sin clases; no sé exactamente por qué era, pero sí lo que hicimos. Mikel nos preguntó si queríamos aprender de verdad, o sólo perder el tiempo: aprender, dijimos algunos. Y entonces comenzó a darnos clases clandestinas en una vetusta sala del Ateneo Guipuzcoano. No éramos más que cinco o seis alumnos, pero con qué fruición leíamos, comentábamos, discutíamos, cómo alimentaba el maestro nuestro hambre por conocer y comprender (leíamos a Weber, Mauss, Bateson, Geertz, como antes habíamos devorado con él a MacIntyre, Rorty y otros muchos).

Estábamos los alumnos permeables y, por supuesto, los impermeables. Aunque dudo que éstos lo fueran del todo. Al menos rabiaban, algo se movía en ellos. Escuchaban al profesor, en un riquísimo euskera, hablar con claridad en contra de ETA; le escuchaban defender que él era euskaltzale, pero en absoluto abertzale; le escuchaban argumentar, infatigable. Recuerdo cuando, en 1989, aparecieron pintadas amenazantes contra Imanol, cantante y gran amigo de Mikel (tal como él relata, p. 103). La sombra de Yoyes, asesinada pocos años antes, estaba dolorosamente presente y Mikel contó en clase, con su pasión habitual, que había que hacer algo, que no podíamos quedarnos con los brazos cruzados, que no podíamos tolerar ese tipo de amenazas. Estábamos unos doce o trece en el aula y prácticamente todos protestaron, afirmando que el profesor tergiversaba los hechos y que ocultaba la “terrible realidad de opresión” de nuestro pueblo; una alumna añadió: “además, Yoyes ya sabía dónde se metía”, dando a entender que los “traidores” no pueden esperar otra cosa.

Una década después, en la nueva facultad de Ibaeta, yo había conseguido un contrato a tiempo parcial y había pasado a

ser compañera de Departamento de Mikel. Aquella hostilidad, palpable en Zorroaga, no había hecho más que crecer. Para refrescar mi memoria, abro una carpeta con documentos de la época. Cae un pequeño folleto, uno de tantos de entonces. Reza: “*Irakasle espāñolei kaña!!!*” (Caña a los profesores españoles). Aparece el nombre de Mikel, junto a otros, y termina: “*Euskal irakaskuntzaren kontrako eraso ez zaizue dohain aterako! Kontuz ibili!!!*” (¡El ataque contra la enseñanza vasca no os saldrá gratis! ¡¡¡Andad con cuidado!!!). El hostigamiento *in crescendo* culminó con un artefacto explosivo en su casa que interpretó como un “último aviso”. Se desterró, le desterraron, y en el año 2000 se fue a América, después a Almería, para volver a su tierra –a vivir discreta y casi ocultamente– siete años más tarde. Otros cuatro compañeros de Departamento, que al principio pensaban que Mikel exageraba sus temores, que tamaña amenaza de que te pudieran matar como un conejo en cualquier momento, dispararte a bocajarro o poner una bomba-lapa bajo tu coche no podía ser “real”, que no podía ser “real” que nadie hiciera eso a nadie sólo por expresar públicamente sus opiniones y plantar batalla ética e ideológica, terminaron al poco tiempo también desterrados o viviendo permanentemente escoltados. Sus nombres aparecieron en varias listas de etarras detenidos y tuvieron que aprender a vivir con miedo, y lo que es aún más terrible, a sentirse unos “apestados” en su propia tierra...

El subtítulo de la obra –“Memorias de un vasco proscrito”– indica a las claras hasta qué punto le ha marcado todo ello. Y es que, a pesar de haber escrito también sobre la democracia, la inmigración, el colonialismo

y el multiculturalismo, y haber vivido en otras partes del mundo, “*presiento que casi toda mi vida de pensar se me la han llevado los vascos*” (p. 11), y la de no pensar, también. Pero este libro no es una autobiografía al uso, con un hilo cronológico y narrativo clásico infancia-juventud-madurez (que seguramente, ay, hubieran agradecido los lectores), sino el ensamblaje de cuatro textos independientes, escritos entre 2010 y 2015, donde el autor intenta “*hacer una costosa memoria del carácter que me ha impreso mi agitación vital, una memoria sobre el ethos de mi vida, sobre mi estilo de estar en el mundo*” (p. 293). Los tres primeros (“Vascos comunicantes”, “Baskos komunikantes” y “¡Asco de vasco!”) narran esa trayectoria vital marcada en primer lugar por su adhesión juvenil a ETA en los años 60, y por su posterior desmarque ya a partir de 1969. ¿Cómo hablar de aquél joven que él fue, cómo reconocerse en él, comprenderlo, perdonarlo? El autor se desdobra: él es otro, él era otro; habla de su yo lejano en tercera persona, se increpa, dialoga consigo mismo en segunda persona (sólo al final, a partir de la página 288, aparecerá el yo de la primera). El último texto (“Papel secante”) ha perdido por fin el sustantivo “vasco” del título: un hombre de setenta y un años, que siempre ha sido fuerte como un roble, se ve en la cama de un hospital perfilando la muerte, fulminado por una grave neumonitis; resiste, lucha, descubre que tiene “*ganas de vivir por hacer el bien que le queda por hacer*” y se interroga sobre ello, reflexiona, lee, escribe.

Una vida se entrelaza con otras como cecezas apretadas en un cajón. Así como yo he comenzado hablando de las memorias de Mikel acudiendo a mi propia memoria, él

dedica muchas páginas a narrar las vidas de otros para hablar de la suya. “¿Puede acaso una vida volverse inteligible, incluso pensable, sin algunas otras vidas junto-con-contracabe-sobre-tras las que fue edificada? La identidad personal, de ser algo, se constituye como álgebra interpretativa de las relaciones amistoso-conflictivas entre yo y otros próximos” (p. 15). Las conflictivas también, cierto, pero resalta en el libro la importancia decisiva que otorga el autor a la amistad; es llamativa, de hecho, la cantidad de veces que aparece el verbo “amistar” (entonces “amistaste” con fulanito, con menganito...); un verbo hermoso que, al contrario de su antónimo “enemistar(se)”, apenas se utiliza. Es así cómo, hacia el principio del libro, el autor utiliza casi treinta páginas no para relatar su vida, ¡sino la de su amigo Fermín Iglesias! Entre otros interesantes perfiles biográficos que esboza, destaca el de Aruna, un inmigrante guineano con quien “amistó” en los invernaderos de El Ejido.

Puesto que pretende narrar “no el hilo de la vida sino su filo. Esos momentos en los que unas decisiones personales obraron como destino” (p. 12), cobran protagonismo en el relato los momentos en que hubo de decir *hasta aquí hemos llegado*. El primero y tal vez más decisivo es ése, cuando tras participar como militante de ETA en un atraco tragicómico a una sastrería, huyó a Francia y comenzó un primer exilio que habría de durar ocho años, hasta 1976, tras la muerte de Franco y la amnistía. En París, y estudiando Filosofía, habían comenzado las grandes dudas: “¿Era nuestra tierra una colonia explotada y oprimida por España? ¿Era aplicable en nuestra tierra la doctrina anticolonialista argelina, cubana, china o

vietnamita, tal como habíamos propugnado en ETA?” (p. 65). Las respuestas comenzaron a revelarse cada vez más claras: no y no; y no más guerra revolucionaria que sólo se entiende matando, tal y como apuntaba junto con otros compañeros que también abandonaron la banda en un texto de Sai oak-2, editado en 1971. “Así comenzaste a ser escritor de exilio... Reparar los destrozos causados durante tu breve andadura en pos de la ensoñación revolucionaria. En adelante tu vida, sólo tuya, actuando por libre en favor de la vida libre” (p. 67).

Llegaría entonces la transición, que el autor vivió con “un rechazo vomitivo” por su voluntad de implantar un olvido general a la guerra y a la dictadura pasadas. Después, años de docencia y de escritura. Años sin grandes intervenciones públicas, crítico con la actividad sangrienta de ETA y con muchos planteamientos nacionalistas, pero *tibio* –desde su perspectiva actual–, sin acercamiento real a las víctimas, como él mismo achaca a su yo de los 80, al transcribir un artículo suyo de 1987 en el que defiende con ardor el derecho de autodeterminación para Euskadi (pp. 107-108).

Lo que provocaría en él –como en otros muchos– un nuevo momento, decisivo, de *hasta aquí hemos llegado*, fue el asesinato de Gregorio Ordóñez en enero de 1995: “Ahí se acabó tu pusilánime farfulla sobre la mezquindad de los políticos”, las críticas sobre la “democracia maquillada” bajo la que vivíamos; “Entendiste que el asesinato de un ciudadano, elegido por miles de ciudadanos como su representante político, demolía tu manera de vivir la vida y de entender la política”, y que el combate de ETA contra la democracia mostraba que “la

*autoderminación sólo constituía la cobertura del asesinato político. La destrucción de una nación de ciudadanos que ya decidían*" (p. 109). Se acabó, entonces, ser un mero "espectador observante de la situación vasca". La espiral infernal seguiría creciendo en los años siguientes; en 1997, tras el secuestro y asesinato de Miguel Ángel Blanco, Mikel sería uno de los fundadores del Foro de Ermua; en artículos, en libros (*La herida patriótica*, entre otros), en clases, no cesaría de investigar y alertar sobre "las anteojeas del mirar; de las causas que propician no ver la realidad que existe inventándose otra que gustaría existiese" (p. 115). Después, lo dicho: entrañas sanguinolentas en el buzón y panfletos amenazantes contra él y otros profesores "españolistas"; el asesinato de López de Lacalle, de Pedrosa; el terror metido en el cuerpo, el "extierro" en el año 2000...

Transcribe una entrevista que le hicieron justo entonces, en ese momento álgido, en el ABC, donde denunciaba con dolor la "indignidad de la sociedad vasca" que miraba hacia otro lado. Palabras que ahora matiza (pp. 128-129). El mismo dolor desgarrado que es más que palpable en las frases improvisadas que pronunció en el mitin de ¡Basta Ya! en el Kursaal donostiarra en abril de 2001, cuando afirmó que ya no hablaría euskera más que con su familia, "y no hablaré en euskera con esta gente que mata en euskera y con otros escritores y esta Euskaltzaindia que nunca han condenado que las acusaciones y amenazas a las víctimas se hacen en euskera" (p. 161). Esta última transcripción aparece en el segundo de los textos, "Baskos komunikantes", donde contesta al sesgado perfil biográfico que ofreció de él Iban Zaldua en su libro *Ese idioma raro*

y poderoso (2012). En la sentida réplica, relata Mikel su intensa y amorosa relación con el euskera, lengua en la que ha publicado poemas, artículos, una novela (*Gauzaren hitzak*) y un ensayo antropológico (*Euskal nortasunaren animaliak*), una producción sin eco, "sin que prácticamente nadie haya dicho si es buena, regular o mala. Seguramente porque casi toda ella la he realizado sin ser nacionalista" (p. 153). Un silencio derivado, a su juicio, de que "ya no hay sitio para los simples amantes del euskera al margen de algún proyecto nacional vasco", dado "el monopolio político y económico nacionalista de los medios euskéricos de comunicación" (p. 158).

El último de los textos que cierran el libro tiene un tono bien distinto, aunque sea siempre reconocible en él esa destreza narrativa, esa técnica novelesca de presentación de escenas y personajes que tan fructíferamente ha mimado estos últimos años al ir abandonando la forma ensayística por la novela (*Tango de muerte, Melodías vascas, El hijo del pelotari sale de la cárcel, Las maléficas, En el requeté de Olite...*). Un hombre en la cama del hospital, un hombre convaleciente en casa enganchado a una botella de oxígeno, un hombre que se negaba a envejecer y a perder facultades, un hombre que decide vivir a pesar de todo porque –es obvio decirlo– ama voluptuosamente la vida. Un hombre que busca en los libros y las memorias de otros –Levinas, Coetzee, Lessing, Koestler, Améry, Semprúm, Canetti– un espejo donde mirarse y cuestionarse, un espejo donde comprender mejor qué sea lo importante en la vida. Un hombre que habla en presente, que retoma la primera persona y busca en esa madurez cómo aplicar las lecciones de

Levinas –la llamada del *rostro del otro*– y de Koestler –todos somos *"responsables los unos de los otros: no en el sentido superficial de la responsabilidad social sino porque, de alguna manera inexplicable, todos participamos de la misma sustancia o identidad, como hermanos siameses o vasos comunicantes"* (p. 265)–.

En definitiva, ¿para qué se escriben unas memorias? Para explicar y explicarse, responder y responderse, reivindicar y reivindicarse. Y ¿para qué se leen las memorias de otros? Tal vez, para explicar y explicarse junto-con-contrasobre-tras ellas. Al poco de volver del "extierro", en el primer restaurante en el que entré a cenar, un joven comensal le reconoció: "Se levantó mirándome como a un enemigo, se acercó a mí y me dijo: "¡Qué asco das, hijoputa!". No era la primera vez. *"Enseguida comprendí que no iba a poder integrarme en la docencia porque había rebrotado en mí la vieja vergüen-*

*za. Esa sensación de desnudez, de ser mirado como ellos quisieran verme y no como yo soy en realidad"*. Eso era lo que más lo agobiaba: "la vergüenza de ser evaluado socialmente por lo que yo no era. Y que esto iba a ser lo único que quedase de mí a la posteridad" (p. 178). De ahí esa imperiosa necesidad de *dar testimonio*, de mostrarse y desmenuzarse en tercera-segunda-primera persona.

Recuerdo algo que nos decía Mikel en clase, en aquellos lejanos tiempos de Zorroaga: "En la vida hay que ser apasionado y coherente". Qué difícil equilibrio, pensaba entonces y pienso ahora. Qué difícil no dejarse arrastrar por esa impetuosidad, esa vehemencia, esa impaciencia. Pienso ahora que tal vez puedan leerse estas memorias como la búsqueda insaciable –*ensayo y error, ensayo y error*– de ese preciado, de ese precioso, equilibrio.



# CONTAR LAS VERDADES INCÓMODAS

JAVIER MARRODÁN CIORDIA

Hay una clave decisiva en lo ocurrido el 7 de junio de 1968 en la Nacional 1, a la altura de Villabona, en Gipuzkoa. Los guardias civiles José Antonio Pardines y Félix de Diego estaban regulando el tráfico en los extremos de un tramo en obras. Entre los coches que detuvieron se encontraba el Seat 850 en el que viajaban los miembros de ETA Txabi Etxebarrieta e Iñaki Sarasketa. Los dos llevaban encima sus pistolas. Cinco días antes, el *BiltzarTipia* de la organización había aprobado los asesinatos de José María Junquera y Melitón Manzanos, responsables de las brigadas político-sociales de la Policía en Bilbao y San Sebastián. José Antonio Pardines debió de reparar en alguna anomalía en la matrícula del vehículo –lo habían robado poco antes– y pidió a los dos jóvenes la documentación. Treinta años después, en una entrevista que concedió al diario *El Mundo*, Iñaki Sarasketa relató lo ocurrido a partir de ese momento en los siguientes términos: *“Txabi me dijo: ‘Si lo descubre, le mato’. ‘No hace falta –contesté yo–. Lo desarmamos y nos vamos’. ‘No, si lo descubre, lo mato’. Salimos del coche. El guardia civil nos daba la espalda, de cuclillas mirando al motor en la parte de atrás. Sin volverse empezó a*

*hablar. ‘Esto no coincide...’. Txabi sacó la pistola y le disparó en ese momento. Cayó boca arriba. Txabi volvió a dispararle tres o cuatro tiros más en el pecho. Había tomado centraminas y quizá eso influyó”.*

Esas tres palabras de Iñaki Sarasketa –“No hace falta”– vienen a ser como un prólogo moral –pero ineficaz– de todo lo sucedido desde entonces: los más de 800 muertos, los heridos, los secuestrados, los chantajeados, tantas personas conviviendo día a día con la posibilidad real de ser asesinadas, la hipoteca tan ominosa y tan capilar que ha extendido ETA sobre el pasado reciente. La espiral que Txabi Etxebarrieta puso en marcha con aquellos disparos aún sigue girando, por mucho que ya no haya atentados ni violencia física. Hasta la centramina que al parecer había consumido y que quizá alteró de algún modo su percepción o su voluntad o sus reacciones fue como un preludio de esa visión sesgada de la historia y de la actualidad que los terroristas han estado consumiendo para justificar sus actuaciones y su estrategia.

En el quinto capítulo de *La voluntad del gudari. Génesis y metástasis de la violencia*

de ETA, el historiador Gaizka Fernández Soldevilla va examinando las circunstancias que concurrieron en aquellos hechos del 7 de junio de 1968 hasta llegar a una conclusión inapelable, que incluso puede parecer obvia: Txabi Etxebarrieta disparó a José Antonio Pardines porque quiso. Quizá su decisión hubiera sido distinta, si tiempo atrás él y sus compañeros no hubiesen decidido "orgánicamente" recurrir a la violencia, o si no se hubieran agenciado las pistolas que la iban a hacer posible, o si cinco días antes no hubiesen votado la "ejecución" de Melitón Manzanos, o si no se hubiesen estado mirando en los espejos de Cuba, de Argelia o de la China de Mao. O si se hubiera dejado interpelar por el consejo de su compinche Sarasketa: "No hace falta".

"Todo podría haber sido diferente", tiene escrito sobre aquel episodio el también historiador Raúl López Romo. Después de citar su conclusión, Gaizka Fernández Soldevilla argumenta la suya: "Efectivamente, la trayectoria del resto del nacionalismo vasco y de la oposición antifranquista demuestra que existían otras vías. Pretendiendo imitar a los movimientos anticoloniales del Tercer Mundo, la dirección de ETA prefirió conscientemente la 'lucha armada', estrategia que a principio de la década de 1970 derivó en terrorismo. La consecuencia de la voluntad de los autoproclamados nuevos gudarís ha sido una larga y sangrienta tragedia que ha costado 845 víctimas mortales, un mínimo de 2.533 heridos (de ellos 709 con gran invalidez), 16.649 amenazados (en el periodo 1968-2001) y un número desconocido de exiliados forzosos y damnificados económicamente. Esa es la personalidad de todas aquellas personas que han militado en ETA, así como

en los grupos satélites que la han apoyado y dado cobertura hasta la actualidad".

En su tesis doctoral, Gaizka Fernández Soldevilla había tratado de documentar y describir cómo se deja de odiar: su trabajo recorría la trayectoria de ETA político-militar, un grupo terrorista que en 1983 decidió de forma mayoritaria abandonar las armas y trasladar su "lucha" al terreno político. De ETApM nació el partido EIA (Eusko Iraultzarako Alderdia), que después se integraría en la coalición EE (Euskadiko Ezkerra), que a su vez terminaría uniéndose al PSE (Partido Socialista de Euskadi). Se trataba de hilvanar "el proceso de secularización de los *euskadikos*", por resumirlo con una metáfora del autor.

También en este nuevo libro se recuerda aquel proceso: "*Muchos dirigentes tanto de EIA como de ETA pm constataron que la 'lucha armada' no sólo era inútil, sino contraproducente para sus intereses políticos [...]. A principios de 1982, ETApM se dividió en dos grupos. Una facción, ETApM VII Asamblea, aceptó la disolución y sus miembros, ya fueran presos o 'exiliados', se reintegraron a la vida civil (1982-1985). No hubo concesiones políticas por parte del Gobierno, ni entrega del armamento por tanto de los *polimilis*. Tampoco un arrepentimiento público: para las víctimas del terrorismo el proceso concluyó con la impunidad de sus victimarios. A pesar de todo, el fin de este sector de ETApM fue uno de los mayores éxitos políticos de EIA*".

Los miembros de ETApM tampoco habían reflexionado en su momento sobre el "No hace falta" de Iñaki Sarasketa, aunque al menos quince años después, con la Transición más o menos en marcha y el Estatuto de Autonomía ya aprobado, asumieron tácita-

mente un “ahora ya no hace falta”. La tesis de Gaizka Fernández Soldevilla dio lugar al libro *Héroes, heterodoxos y traidores*, publicado en 2013.

*La voluntad del gudari*, editado por Tecnos hace unos meses, reúne algunos artículos de carácter académico y varios textos inéditos que parten de una pregunta *antropológicamente* anterior: ¿qué lleva a una persona a adoptar libre y voluntariamente la decisión de matar? O más en concreto: ¿por qué Txabi Etxebarrieta y sus secuaces concluyeron que la violencia era un modo propicio de luchar por sus aspiraciones? El argumentario de ETA siempre incluye la premisa de que su violencia es la respuesta a otra violencia *originaria*. “ETA y su entorno civil –se lee en las primeras páginas– denominan a su particular guerra el ‘contencioso’ o el ‘conflicto vasco’: una contienda étnica en la que los invasores españoles y los invadidos vascos llevarían enzarzados desde hace centurias.” Ese memorial de agravios sobre el que tanta bibliografía ha producido la llamada izquierda abertzale incluye desde las batallas de Roncesvalles o Arrigorriaga hasta la entrada en Pamplona del duque de Alba o el asedio del castillo de Amaiur, pasando por las guerras carlistas, la guerra civil, la dictadura y hasta la transición “cerrada en falso”. El autor ya adelanta citando a Antonio Elorza que se trata de una “guerra imaginaria”, de un “conflicto” que sólo “ha existido sobre el papel”. Y en eso consiste justamente *La voluntad del gudari*: en desmontar de forma documentada y rigurosa las razones de carácter histórico, político, sociológico y hasta mitológico que ha venido invocando ETA para justificar sus actuaciones y el terrible balance de cincuenta años

de terrorismo. “La hábil construcción y la difusión de la narrativa histórica del nacionalismo vasco radical –se lamenta Gaizka Fernández Soldevilla– han conseguido que a la postre esta contienda apócrifa produzca algunas de la secuelas que hubiera tenido una guerra auténtica.”

En ese terreno enconado donde tantos han tratado de arrimar la Historia a su sardina, el autor se maneja con una soltura admirable y una prosa atractiva y medida que no precisa de adjetivos ni moralejas para reforzar sus conclusiones. Nacido en 1981, Gaizka Fernández Soldevilla juega también con la ventaja de su juventud: la suya es una investigación que ni siquiera está *contaminada* por los los recuerdos o los posibles ajustes de cuentas con la propia biografía. Él se acerca a la Historia con honradez, dispuesto a cuestionar sus propios relatos, como hace con la historia del citado Sarasketa, que a decir de algunos también disparó a José Antonio Pardines aquel 7 de junio de 1968, algo que ofrece bastantes dudas, según añade el autor después de haber analizado los pormenores.

Hay en su trabajo un componente moral que no esconde: “Tanto el olvido voluntario de nuestro pasado (por omisión) como la asunción acrítica del relato del ‘conflicto vasco’ o de la equidistancia (por acción) suponen legitimar los cimientos intelectuales del terrorismo etarra: los mitos que matan. Si no los desactivamos, el caldo de cultivo que ha nutrido de significado al odio y a la violencia se mantendrá latente bajo una fachada de normalidad democrática. Nada impediría que tarde o temprano Euskadi vuelva a sufrir sus consecuencias. Es un riesgo que la sociedad vasca ha de evitar”.

Y añade, refiriéndose a su trabajo: *“Los historiadores podemos hacer algo al respecto: investigar con seriedad, rigor y método, sí, pero no para enterrar nuestros trabajos en las bibliotecas universitarias, sino para divulgar los resultados entre la ciudadanía. No se trata de sustituir unos mitos por otros, ni de hacer un uso instrumental de la historia, sino de contar las verdades incómodas, todas ellas, sean cuales sean, para evitar que queden sepultadas por la desmemoria o por una visión del pasado sesgada y parcial. Esa es, en mi opinión, nuestro deber cívico”*.

Florencio Domínguez, otro de los mayores expertos en la historia de ETA, afirma en

el prólogo que *La voluntad del gudari*“ cumple sobradamente con este deber cívico de dibujar cuáles han sido las influencias ideológicas, políticas e intelectuales que han contribuido a alimentar la violencia”.

Esas “influencias” no dejan de ser un trasunto de la centramina que quizá “influyó” en aquella decisión definitiva de Txabi Etxebarrieta. Por eso las investigaciones de Gaizka Fernández Soldevilla pueden ser una contribución importante a la cura de desintoxicación aún pendiente, una aportación necesaria y eficaz en la epopeya que nos espera para desbanalizar el mal.



by D. ...



# LOPE AGIRRE

JESÚS EGIGUREN

*Oñatin emandako hitzaldia (2014/04 06)*

Historiagile batek, edo historiari aritzen den batek, beti objetibitate bilatu behar du. Hori, ordea, ez da existitzen, eta historiagile benetakoa ez da behin ere hurbiltzen haraino, baina inguratu egin behar da, ahal baldin bada.

Konparazio bat jartzeko, hemen gaude-nok, galdetzen badugu Anjel Amigo nolakoa den, batek esango du ilehoria dela, besteak ile beltza dela, besteak burusoila dela... Esaten dut egun batetik bestera historia kontatzea zaila dela; orain dela bostehun urteko historia bat kontatzea, askoz zailagoa, zer esanik ez.

Aspalditik izan dut Agirreri buruz ikertze-ko gogo. Ez dut izan aukerarik orain arte, eta batik bat berak idatzi zuenaz bakarrik oinarrituta. Ez dugulako berak kontatzen duena baino. Datu gutxi daukagu: hiru karta bakarrik daukagu. Baina hiru karta horietan beste pertsona bat, oso diferentea, azaltzen da, kronistek erakusten digutena-rekin konparatuta. Ez dut ezer esan nahi, bada, pelikulekin konparatuta, ezta? Eta ez nituen irakurri nahi kronikak, influentzia hori ez edukitzeko; baina azkenean dena irakurri behar izan dut. Eta esan ohi den bezala,

bada, gezur polit bat egia baino errazago sinesten da.

Beraz, Agirreri buruz egin da legenda bat, edo mito bat; baina uste dut Lope de Agirrerekin zerikusirik ez daukala. Esate baterako, Araotzen jaio zela azaltzen da mundu guztiko toki guztietan. Eta interneten... Hasteko, esan behar da ez da-goela arrazoirik Araozkoa dela esateko. Araozkoa zela aurrena esan zuenak, orain dela, ez dakit, hogeitau urte esan zuen. Ordura arte inoiz ez zen aitatu Araozkoa zenik. Eta berak aitortzen du ez daukala inolako daturik Araozkoa zela esateko; bakarrik esan zuela Araozkoek errebelde fama edo zutela, jende arraro xamarra zela, eta horregatik esaten duela Araozkoa zela, baina ez daukala daturik. Orduan, autoreak berak esan ez dela egia, eta hala ere mundu guztiak segitzen du esaten Araozkoa dela. Kontuan eduki behar dugu interneten dauzkala berrehun milatik gora sarrera. Zergatik esaten dut Araozkoa ez dela? Bada, berak oñatikoa dela esaten du. Egia bakarra nik uste dut hori dela, eta gehiago esango nuke, nik uste dut demonstratu daitekeela Aramaiokoa zela; baina joaten bazarete Amerikara eta galdetzen badi-

zute nongoa zaren, bada ez duzu esango "Araozkoa naiz", edo "Aramaioko barrio hartakoa naiz". Esango duzu "Oñatikoa naiz"; garai hartan Oñati zelako inguru guzti hauen "kapitala", esate baterako. Eta esaten dut Aramaiokoa dela, bada kronika batean hori esaten delako. Beste inon ez da azaltzen nongoa zen; berak esaten du oñatiarra zela, eta nik uste dut gainera, esan behar dela oñatiarra dela. Baina, seguru asko, Aramaiokoa zen, edo hazi behintzat Aramaion egin zen. Baserri bat badago, gainera, gaur Agerre dauka izena, baina Agirre zuena izena, eta bere aldamenean (zuek hobeto ezagutuko dituzue hango parajeak nik baino), daude Arriola barrio bat eta Arriola beste baserria. Eta Agirrek bere alaba bi emakume zaintzailerekin erama-na zuen El Doradoko bidaia guztian, eta horietako bat Arriola zen: andre horietako bat. Orduan nik uste dut bastante enkajitzen duela Aramaiokoa izateak. Kronistak esaten duena da Azkoaga auzoan jaio zela eta, bere ama alargundu zenean, Agirre etxera ezkondu zela; baina detaile hauek beharbada ez dira hain inportanteak. Baina, aurren aurrena esaten dizuten gauza da Araozkoa dela. Eta ez da Araozkoa.

Bigarrena: Esaten dute, bada, zela "hijo segundón", eta horregatik, maiorazkoak nola hartzen zuen baserria, horregatik joaten zirela. Hori ere gezurra da; behin ere ez da egon Gipuzkoan maiorazko legea, ez da behin ere aplikatu. Edozein baserriarrek orduan, konprobatu dut, eta orain ere bai, bere etxea uzten dio nahi duen semeari, eta gehienetan uzten dio, ez zaharrenari, baidetik eta ondoen tratatu duenari, edo baserria gustatzen zaiola ikusten duenari, eta abar... Baina ez da existitzen legerik zaharrenari

eman behar zaiola esaten duenik, orduan... bigarren gezurra, ezta?

Hirugarrena: Aurkezten zaigu kronika guztietan soldadu pobre, ezjakin, salbaje, eta gizon txar bat balitz bezala. Eta hori ere, nahikoa da bere kartak irakurtzea, segituan frogatzeko pertsona nonbaiten estudiatu zuena zela. Beti aitatzen da bere karta, eta aitatzen da "de tú" zuzentzen zaiolako erregeari, edo esaten dituen bromagatik eta abar. Baina inork ez du hartu molestiarik, -nik uste dut-, konprobatzeko karta horretan daudela hitz batzuk edo kontzeptu batzuk, garai hartako "Ley de Partidas"-en zeudena. Gaurko konstituzioa izango balitz bezala.

Esan nahi dut zuzenbidea ezagutzen zuela. Ez dut uste mundu guztiak garai hartan "Partidas"-etan zeuden kontzeptuak ezagutuko zituenik. Adibidez, esaten duenean: "me desnaturalizo de España", hori "Partidas"-etan azaltzen da: desnaturalizatzeko deretxoa. Ikusten bada erregeak bere mendekoekin paktua ez duela errespetatu, bada, edozein biztanlek zuen deretxoa errege horren mende ez egoteko. Eta orain momentu honetan kontzeptu hori gogoratzen dut, baina gehiago ere azaltzen dira, kontzeptu juridikoak direnak, erabat, juridikoak. Orduan, ezagutzen zuen legea; apaizak baino hobeto hitz egiten zuela esaten zuten.

Bere lehenengo kargua El Doradora bidaia hasi zuenean, izendatu zuten "tenedor de muertos", eta jendeak hartzen du bromarra. Eta "tenedor de muertos" zen jendearen herentziaz enkargatzen zena. Beraz, gai horretaz ere frogatzen du, bada, legearekin zerikusi zerbait bazuela. Horregatik, askotan esan da notarioren baten semea ote zen, edo halako kontuak. Beraz, kultura

izugarria zuen, oso ondo idazten du. Esaten dute garai hartako kronistek idazten duela "como un domador de mulos", baina konparatu daiteke edozein idazle garai hartakoe-kin, eta kontuan eduki behar dugu gainera inprobisatu egiten zuela. Esan nahi dut beste pertsona bati esaten ziola zer idatzi behar zuen. Alde horretatik begiratuta, izugarrizko ahalmena demostratzen du.

Nire teoria da ikasketak egin zituela Oñatin. Garai hartarako bazeuden, beraz, apaizak egiten zituzten komentu edo zentro edo seminario edo, ez dakit zer izan izango ziren; alegia apaizak egiten ziren Oñatin garai hartan. Dena dela, susmoa dut apaiz ikasketak egin zituela, baina ez dakit, beharbada beste ikasketa batzuk egingo zituen. Baina gero esango dut honekin, pixka bat konprenituko dela zergatik zen jende normalak baino gehiago zekiena. Ez dakit aiatatu den, edo behintzat kroniketan eta behin ere ez da azaltzen: bera familia onekoa zen.

Ni Gipuzkoako Junta Jeneraletako akta guztiak begiratzen ibili naiz, ea urte horietan Oñatitik edo Aramaiotik edo nonbaite-  
tik ordezkari-rik bazegoen Lope de Agirre izena zuena, eta ez da inor azaltzen. Lope de Agirre denak azaltzen dira Areria herri-koak bezala. Areria orain ez da existitzen, baina garai hartan Areria zen Gabiria, eta Gabirian zeuden, esaten zitzaizkien ahaide nagusiak, garai hartan agintzen zutenak, eta Lope de Agirre. Bada, konturatu gabe begiratu nuen Lope de Agirre linajearen historia pixka bat, eta adar bat ezkontzen da Aramaiora eta Oñatira, eta Mondragoira ere bai: pixka bat Arrasatera ere zabaltzen da. Orduan pentsatu nuen, jakina "hau ez duk edozein, Lope de Agirretarren linajekoa delako". Ez dakit, beharbada bastardo

edo, ez zen izango pertsonaia inportantea linaje horren barruan, baina badakizue linajeek obligazioa edo edukitzen zutela beraien artean laguntzea emateko eta abar. Eta berdin izaten zela bastardoak izan edo naturala izan. Emakumeek zuten oso inportantzia handia linaje horietan, beraien ia agintzen zuten, eta entierroetan eta beraien izaten ziren protagonistak. Ezagutzen ditugun aurreneko euskaldun poesiak edo erromantzeak denak emakumeenak dira, eta dira linaje horietakoak, gerratan hil zen baten bati kantatutakoak.

Orduan, pistak eramane ninduen Gabiriara, eta Lope de Agirre linajekoa zela. Kronika horietan azaltzen da. Baina esan dut jaio zela Azkoagan, eta bere ama alargundu zenean Agerre etxera ezkondu zela, eta hor hasi zela Agirre. Orduan ahaide nagusietako bat linajekoa baldin bazen, bada normala da denek, semeren bat bidaltzea edo sekretario edo apaiz edo gerrara edo... Ez ziren edozein, ez ziren pertsonaia normalak.

Gero, esaten da baita ere hogeitau urtean ez da azaltzen ezer haren bizitzaz, eta baten batek asmatu zuen, nola gizon txarra zen, bada Sevillan egon zela eta ijito tartean ibili zela. Ez dago inolako daturik hori esateko. Gero esplikatu dizeu nire ustez non egon zen.

Sevillako zerrendetan ez da soldadu bezala azaltzen. Joaten da Amerikara, berak jartzen du "colono", baina paperak jarrita dauka "Regidor". Joaten da Amerikako herri-rik inportanteenetako Erregidore bezala: erdi alkate, erdi kontzejal. Ez dakit zer zen Erregidorea, baina, herrian agintzen zuena izango zen. Eta gainera eramaten du dokumentu bat erregeak emana, autorizatuz

Amerika guztian ibiltzeko eskubidea duela, eta inork ez galarazteko. Beraz, Ameriketara joaten da, ez soldadu pobre normal bat bezala. Joaten da pertsonaia inportante bat bezala, eta normala da, badakizue linaje hauek erregeari laguntzen ziotela errekonkistan, eta joaten zirela erregeak behar zituenean hots egiten ziela eta harremanak zituztela erregearekin, nahiz eta gaizki konpondu berarekin.

Orduan soldadu pobrea bezala joan zela ere, gezurra da.

Gero, aurkezten da berak egin zuen guztia: bada dirurik lortu ez zuelako, pobrea izan zelako, eta abar... Ezin ekarri izan dut, ez dudalako etxean bilatu, baina badaukat erretratua, Lope de Agirreren palazioarena, Cuzcon, palazio izugarria; eta zegoen palazio hori Inkaren nagusien palazioaren aldamenean, eta orain ere beharbada egongo da. Interneten saiatu naiz bilatzen, baina eliza azaltzen da beti. Baten batek bialdu zidan, ez dakit zeinek, erretratua, eta liburu ingeles batetik ateratako esplikazioarekin. Horrek esan nahi du Amerikan aberastu egin zela. Eta gainera normala da. Joan zen Potosí, Sucre, toki horietara; zen aurreneko konkistadoreetakoa, eta denak aberastu ziren, aurrena joandakoak. Soldadu pobreak azaltzen dira geroago. Aurrena jende gutxi joan zen.

Gero, ez dakit horrenbeste urtetan, nola ez duen inork galdera bat egin: Zer egiten zuen Agirrek El Doradoko bidaia horretan?

Hain bidaia arriskutsuan, hamabost urteko alaba batekin? Alaba mestizo batekin. Alaba horrek bi emakume zeuzkan berari laguntzeko. Beraz, joaten dira lau pertsona; ez dauka esplikazio normalik.

Ba, segituaz, segituaz, bilatu dut Agirre Inken printzesa batekin ezkondu zela. Printzesak ez ziren erregearen alabak zehazki, printzesa zen, bada ez dakit, orain kondeak edo markesak edo, nobleziaren titulu bat zutenak. Orduan hobeto esplikatzeko da alabarekin joatea, bere alaba legitimoa zelako.

Horrek esan nahi du ezkondata egon zela. Orduan kontatu dizkiguten historia gehienak gezurrak dira. Agirre ez da azaltzen Doradoko bidaiara arte ia. Azaltzen da, jende zibilak asko egon ziren Perun, eta batzuetan azaltzen da, baina, ia gehienetan gainera azaltzen da erregearen alde. Esan ohi da bere errebelioa izan zela parte, bada, enkomiendak eta debekatu zirenean, errege harekin horregatik haserretu zirela. Bada indioak esklabo izatea uzten zutelako, eta abar. Baina bera azaltzen da, azaltzen han toki gutxi denetan, lege hori defenditzen: erregearen lege hori defenditzen. Orduan, baina urte asko pasatzen dira, lehen esan dudak bezala, berrogeita gehiagorekin sartzen da abentura horretan, eta hogeitertekin azaltzen da Amerikan. Hogeitertekin ez zen inor joaten Amerikara. Hogeitertekin joandakoak ziren pertsonaia inportante baten ilobak edo joaten ziren beren aitarekin, edo baten batekin joaten ziren.

Hori da beste arrazoi bat pentsatzeko ez zela pertsona normal bat bezala joan Ameriketara.

Pertsonaia inportanteenetakoa zela baita ere bilatu dut, Txile konkistatu zuen Lope de Agirre batek. Eta Txileko probintziarik handiena da La Serena. Hemen, Gipuzkoan, Serenatik etorritako jende izugarri dago. Extremaduran dago Serena. Zein zen pertsonaia hau jakiteko begiratu nuen. Gero pakea egin zuenean, linaje guztiei hots egin zien, eta

Lope de Agirretarrak ez ziren azaldu. Ez dakit barkatu zitzaien edo ez zitzaien barkatu, baina ez ziren azaldu. Orduan, normala da pentsatzea, bada, Lope de Agirreren batzuk han gelditu zirela; zigortuta bialdu zituzten tokian. Orduan, normala ematen du familiarrak edukitzea Talaveran eta inguru horietan.

Eta nik uste dut azaltzen ez den hogeit urte horietan, bada, jende horrekin bizi izan zela Extremaduran, eta horiek dedikatzen ziren batik bat soldadu bilatzen Amerikara joateko. Beraz, gauzak ondo enkajitzen dute zentzu horretan.

Gero, hiltzaile bezala, bada kurioa da, baina ez da inolako hilketatan eta abar azaltzen.

Kontuan eduki behar dugu pintatzen dutela pertsonaia ona bezala Urtsua. Eta txarra bezala, Agirre. Ba Urtsuaren meritua izan zen Doradoko espedizio hori zuzentzeko, beltz ("cimarrones" uste dut esaten zitzaizela) errebeldeak zapaldu zituelako, zapaldu zituen denak enbenaenatuz, eta gero txakurrei janari bezala emanaz. Eta beste bi edo hiru tribu akabatu zituelako. Horiek ziren bere merituek, milaka pertsona hiltzea. Horrelako gauzarik ez da inon azaltzen Agirreri buruz.

Bere legenda beltzak, esan dudan bezala, bidaia horretatik bakarrik irtetzen du. Ordua arte pertsona normala bezala azaltzen da Amerikan.

"El loco" izena, esate baterako, gaur pentsatzen da patologiarekin zerikusia duela. Ez zuen zerikusirik garai hartan. "Loco" zen altu hitz egiten zuena, egia esaten zuena, beldurrik ez zuena, baina ez zeukan zoroaren zentzua; beste gauza diferente bat zen. Altu hitz egiten zuena, eta kroniketan azaltzen da oso altu hitz egiten zuela, bazter

denetatik aditzen zitzaizela, eta kristorenak esaten zituela eta maldizioak eta abar. Beraz, hori zen zoroa, zentzu horretan. Baina ez buruan patologia zeukalako.

Baita ere esaten zaio "tirano". Jendeak pentsatzen du "tirano" hitzak esan nahi duela, bada ez dakit, diktadore bat edo horrelako zerbait. "Tirano" hitzak garai hartan ez zuen gaurko zentzua. Tiranoa zen errebeldea, bakarrik. Beraz, esaten denean "Agirre el tirano", era berean, esaten da "Agirre el rebelde". Eta esaten denean "Agirre el loco", era berean, esaten da "Agirre hitz egiteko beldurrik ez duena".

Orduan, kontatu zaizkigun gauza gehienak, oso erraza dela uste dut nik demostratzea gezurrak direla.

Hilketen asunto hori, noski, bera militarra zen. Eta Urtsua hil zutenean, jakina, ematen du berak hil zuela. Baina zeuden ehunetik gora konprometituta Urtsua hiltzeko. Eta zergatik zeuden konprometituta? Esaten duteenez, bere kargua betetzen ez zuelako, neska batekin joan zen, oso enamorotuta egongo zen, itxura denez, "la bilis negra" sartu zitzaizela esaten dute, hori gaur depresioa esaten duguna da, melankolia, eta espedizioari kasu egin gabe egun guztia bere neska horrekin pasatzen zuela. Eta, noski, espedizioa goseak akabatzen ari zen, eta ez zuten bilatzen El Dorado, eta ez zeukaten ezta ere bilatzeko esperantzarik, barkuak erdi puskatuta zeuzkan, eta erabakitzen dute pertsonaia horrekin ez doazela inora, eta horregatik hiltzen dute. Beraz, motiboa daukate Urtsua hiltzeko. Beraien artean Agirre zegoen, egia da, baina beste asko ere bai. Ez zen bere ekintza bat izan, baizik eta espedizioaren ekintza izan zen.

Kontuan eduki behar dugu (pelikulak ikusten ditugula berrogei lagun pare bat barkutan ibaiaren barruan). Espedizioan mila lagunetik gora zihoazen: zihoazen soldaduak, zihoazen soldaduen zerbitzari bezala zortziehun bat indio. Soldaduek ez zuten esate baterako arraunik, esklabo bezala eramaten zituzten indioak, eta zortziehun bakarrik, zihoazela animalia pila bat bidaian zehar jateko, eta bilatzen zuten lurralde berrian, bada, animalia horiek ugaritzeko. Orduan, ari gara milaka pertsona zeuden espedizio bati buruz hitz egiten, nahiz eta espedizio horretan berrehun bat soldadu izan, eta soldadu horietan nagusiak gutxiago izan. Izendatzen dute Urtsuaren partez Guzman, jeneral bezala, eta gero printze bezala, baina erabakitzen dute egun berberean El Dorador joan beharrean, Perura joan behar dela. Beraz, bidaia hark ez zeukala zentzurik, eta Perura bueltatzea erabakitzen dute.

Agirrek, berriz, esaten du ezetz. Egin behar dena dela itsasora arte joan, itsasotik Panamara joan eta Panamatik Amerika guztia konkistatu. Eta ideia hori ez zitzaion egun batetik bestera sortu gizon horri; nik uste dut espedizioan ja ideia horrekin sartu zela. Ejertzito bat nahi zuela, eta ikusi zuela okasioa ejertzittoa edukitzeko, eta asmoa zela Amerika guztia konkistatu eta Espainiatik independente bihurtu. Berak idazten ditu dokumentu denak, esplikatzuz Urtsua zergatik hil duten, eta bestea zergatik izendatu duten, eta badakizue denei firmatzera obligatzen zaiela, eta berak firmatzen duela "Lope de Agirre, el traidor". Eta berak ematen dun hitzaldian, soldaduei, kronistak esaten dute mila pertsona zeuden tokian, mila soldadu bilatzen zituela. Horrek esan nahi du kaudillo bat zela, lider bat zela, ez zela pertso-

naia normala, besteen gainetik zegoela, eta zegoen gainetik legeak ezagutzen zituelako.

Konparatu dut bere teoriak garai hartan Europan zeuden pentsamendu politikoarekin, eta Europan zebiltzan pentsamendu politikoak, denak ezagutzen zituen. Orduan, berak justifikatzen du zergatik hiltzen duten Urtsua, eta "traidor" firmatzen du esanez erregearen ordezkari bat hil dutelako ez dietela behin ere barkatuko. Lur haiek ez direla Espainiako erregearenak, ea zer egin zuen Espainiako erregeak lur haietan agintzeko; izatekotan zirela konkistatzen joan zirenenak eta han bizia arriskatu zutenenak. Espainian hori bera pentsatzen zen garai hartan, beraz pentsamendu hori ez zen zeharo errebelde batena. Espainian Amerika ez zen kontsideratu Espainia bezala, urte batzuk pasa arte. Esan nahi dut ez zegoela inkisiziorik, ez autoritaterik, ez zen "Consejo de Indias"ik, artean. Ziren bakarrik lur batzuk, urruti zeudenak, urrea eta zilarra ekartzeko, baina inperioa, Espainiakoa, kontsideratzen zen Europa zela: Flandes, Italia. Orduan Amerika zen dirua ekartzeko toki bat bakarrik, baina Gaztelan ere ez zen kontsideratzen Amerika Espainia zenik, eta hori esaten du Agirrek: hau ez da Espainia. Hau guk konkistatu dugu, eta honnek gurea izan behar du. Oso pentsamendu normala.

Bera ez zen aurrenekoa hori egin zuena, errebelio gehiago izan ziren aurretik; beraien artean bilatu dut Bizkaiko apaiz bat, errebelioa egin zuena, baina Pizarro bera ere erregearen kontra jaiki zen. Agirrek egin zuena izan zen pauso bat eman beste horiek eman ez zutena, desnaturalizatzea, eta Espainiako erregea ez zela beraren erregea esatea. Pauso hori Agirrek eman zuen.

Eta nik uste dut hor dagoela arrazoia Agirrerren kontra sortu den legenda beltzarena. Berak bezala pentsatu izan balute beste berrogei edo ehun pertsonak, Espainiak segituan galduko zuen Amerika. Nahikoa zen hango ejertzoaren kaudillo batek esatea Peruko erregea zela, ba kitto! Espainiak ez zeukan ezer ere egiterik.

Baina ez zen inor atrebitu hori egiten. Pizarro errebelatu zenean bazeukan aholkulari bat, Calatrava dela uste dut, ezagutzen zuen Agirrek, eta honek denbora guztian esaten dio Pizarrori "proklamatu hadi Peruko errege eta errege haizen momentutik inork ez dik hire kontra ezer egingo". Eta hartzen dute adibide bezala Granada edo Andaluzia, "Espainiako erregea deklaratu duk Andaluzia edo lurralde horien errege, eta inork ere ez ziok ezer esan. Baina, konkistatutako lurraldeak dituk". Baina pauso hori ez du inork ematen; ematen du Agirrek. Eta horregatik firmatzen du "El traidor" bezala, esanez erregearen agintzapetik irtezen duela.

Eta bidaiaren ideia agertzen dute, eta Perura joateko asmoa dute.

Gertatzen dena da bigarren agintari hori, Guzman hori, bada ez dakit bere aholkulariak edo zeinek konbentzitu zuten egin zuena oso itsusia zela edo arriskutsua. Eta orduan, damutu egiten da, eta esaten du barkamena lortzeko neurri bakarra dela joatea El Doradora: El Dorado bilatzea, El Dorado konkistatzea, eta meritu hori egiten bazuten erregeak barkatu ziela.

Eta problema ikusten du bakarrik Agirrerengan. Agirre zen bigarrena mandoan, kontuan edukitzeko, ezta? "Maestre de Campo" zen, soldaduen nagusia. Eta erabaki-

tzen du Agirre hiltzea. Agirre enteratzen da eta Guzman hiltzen du. Orduan, hilketa hori ere "defensa propia" bezala azaltzen da; eta behin, Guzman hiltzen duen momentutik aurrera, bada bere plana zen itsasora ailegatu, handik Panamara joan, eta Panamatik behera Amerika guztia konkistatu. Beraiek ez ziren asko, baina bere asmoa zen gehitzea beltz denak, esklabo zeudenak askaturik. Indio gehienek pentsatzen zuten berarengana etorriko zirela, eta baita ere haserre zeuden Espainiako soldaduak edo pobre zeudenak. Bidaia gelditzen du eta barku berriak egiten ditu, hiru hilabetetan geldituta egoten da, eta demostratzen du hor ere militarren mundua ere ezagutzen zuela. Barku horiek aguantatzen dute ja bidaia guztia.

Pentsatzen da Amazonasetik, Amazonasen irten zuela, Bada datu guztiek esaten digute Orinokon irten zuela. Orinokoren ahoa Isla Margaritaren aurrean dago, eta Amazonasen ahoa oso urruti dago, eta beraz, bere asmoa zen Isla Margaritara joan aurrena, eta han ejertzoa indartzea. Bada hemeretzigarren gizaldira arte edo ez da deskubritu nola egin daitekeen bide batetik bestera pasatzea, baina deskubritu da ibaiadar bat daukala Amazonasek, Rio Negro izena duena, eta Orinokoko beste ibaiadar bat, orain ez naiz akordatzen izena, biak momentu batean batzen direnak, beraz oso posiblea dela ibai batetik bestera aldatzea.

Bada garai hartan inork ez zekien hori posible zenik. Jakingo zuten dudarik gabe inguru hartan bizi ziren indioek. Eta haiek kontatuko zioten Agirreri bazegoela bide motzago bat Margaritara ailegatzeko.

Orduan ja, horregatik bakarrik, historia errepatatzea mereziko luke, bilatu zuelako lotura Amazonas eta Orinokoren artean.

Agirrek egiten duena da Amazonasetik Orinokora joateko, inguru horietan pentsatzen zen zegoela El Dorado, eskuin aldera. Bada soldaduak eramaten ditu ibaiko ezkerreko ertzetik, eta galarazten die indioekin hitz egitea, eta hori egiten du El Doradora joateko tentazioa ez sortzeko soldaduen artean. Beraz bere plana gerra zen, Perura joatea eta konkistatzea Amerika, eta orduan beldurra zeukan soldaduak El Doradoren historiarekin tentazioa sortuko ote zitzaizen.

Berak ez zuen sinesten Dorado existitzen zenik. Horrek esan nahi du espedizioan sartu zenean ez zihoala Dorado bilatzera. Berak esaten dio kartan erregeari "ez zekiokela okurritu hona soldadu pobreak bidaltzea, El Dorado ez zagok ibai honetan, ibai honetan bakarrik zagok gosea eta hiltzea, eta ez ezak bialdu jendea, gizajoa, abentura horretara." Berak ez zuen sinesten El Dorado existitzen zenik.

Kontuan eduki behar dugu ordurako ja hogeitaz urte baino gehiago zeramatzala Amerikan; beraz zerbait jakingo zuen. Baina, soldaduak ez tentatzeko, Orinokora joaten da, eta lortzen du Orinokotik itsasora irtetzea.

Txorakeria bat ematen du, baina jo dezagun, jarri dezagun konparazio bezala Deba ibaia. Ba Deba ibaiaren ahoa izango balitz Gipuzkoa, Bizkaia eta Kantabria guztia bezala da: hainbeste kilometro dauzka. Eta Deba hemen sortu beharrean Afrikan sortuko zen; zazpi mila kilometro eta gehiago dauzkalako. Orduan gertatzen zena zen mareak ibai barrura ez dakit zenbait kilometro joaten ziren, hemendik Burgosera bezala. Marea joango balitz bezala, beraz ari gara neurri batzuk oso zailak direnak entenditzen. Baina, lortzen du irtetzea (agintzen

duen bitartean egunez bakarrik bidaiatzen dute eta gabez gelditu egiten dira, eta honek obligatzen ditu denak gau eta egun bidaiatzerara). Orduan, denbora gutxian, uste dut lau hilabetetan bera agintzean jarri zenetik, ailegatzen da Margarita isla horretara. Margarita dago Venezuela aurrean eta Orinoko aurrean. Islaren nagusi egiten da tiro bat ere jo gabe. Esaten die autoritateei nola irten zuen abentura horretara, eta gaizki irten direla gauzak, eta erakutsi zizkien gaixoak eta indioak eta abar, baina ezkutatuta zeuzkan soldaduak. Orduan Margaritako gobernadorea, alkatea eta abar etorri zirenean beregana esaten die: "nire asmoa da Perura joatea, Perura joateko gerra egin beharra daukat eta zuek preso hartu beharra, beste erremediorik ez dut. Behar ditugun zaldiak, behar ditugun janariak, behar ditugun armak; ejertzitza indartzeko behar ditut egun batzuk". Margaritako guarnizioa beregana sumatzen da, gehiena, aldeko zutelako; beraz bere kriminal historia batik batik isla horretan jartzen da, baina berak isla hartzen du tiro bat jo gabe.

Gertatzen dena da ( ) joateko barkuak behar ( ) eta hor pasatzen da kasualitatez, edo ez kasualitatez, Urtsuari esaten zioten "kontuz ibili hadi, jende asko zegoek hi hil nahian eta", eta erantzuten omen zuen: "lasai, hemen bizkaitarrak eta naparrak zoaztek, eta nahikoa dut bi hitz euskeraz esatea denak nire alde jartzeko". Bada bera ere dena soldadu gipuzkoarrez inguratuta zegoen, eta, bizkaitarrak ere izango ziren. Kontuan eduki behar da bere plana zela Panamara sorpresaz joatea, eta ez zegoen soldadurik ia Panaman, baina gertatzen da Mungia kapitainak barku bat ekartzen diola, baina bestearekin traizionatu eta Venezuelara

ra joaten da, eta autoritateei kontaktzen die Agirrerren plana. Eta baita ere Margaritako autoritateak indio batzuk bialtzen ditu esanez Agirrerren planak zein diren. Eta orduan hiltzen ditu Margaritako gobernadorea eta alkatea eta harrapatzen dituen autoritate guztiak. Baina hiltzen ditu traizio hori egin dielako; ez ditu hiltzen kapritxoz.

Beste gehiago ere hiltzen ditu, eta beraien artean konfiantza handiena zuen jendea. Esate baterako, hil zuen donostiar bat, Zarrondo izena zuena, eta Juan de Agirre. Bada biak ere azkenean hil egiten ditu konspirazioan zeudelako Agirrerren kontra. Kontuan eduki behar dugu munduko inperio handienaren kontra zihola Agirre. Orduan, noski, zaila zen berari segitzea, orduan asko zeuden, salbatu nahi zutenak beren bizitza. Berak denbora guztian esaten die: alperalperrik zabilzate, erregearen bi ordezkari hil dituzue.

“Orain isla honetako autoritateak hil dituzue, inork ez dizue hori barkatuko. Etoritzen den batxiler txikiak eskubidea dauka zuei lepoa mozteko”. Baina hala ere jendeak erregearen kontra eta munduko inperio handienaren kontra joatea garai hartan (bada, ez zeuzkaten Agirrerren ideiak eta Agirrerren pentsamendua) zaila egiten zitzairen eta konspirazioak tarteka sortzen ziren eta han ez zegoen kartzelarik, ez zegoen kodigo penalik, ez zegoen ezer. Lege bakarra zen hiltzea. Zeuk bizi nahi bazenuen, zeure kontrarioa hil egin behar zenuen.

Berak kontaktzen ditu hil zituen guztiak. Kontaktzen du hirurogei bat edo, denera. Ari gara ejertzito bati buruz hitz egiten, eta ejertzitoaren nagusiak hartzen dituen erabakiei buruz, eta pena bakarra “pena de muerte” zen, ez zegoen beste neurririk. Eta ez da

azaltzen inon motiborik gabeko krimenik, motiborik gabeko asesinaturik, edo indioak hil zituela, eta abar.

Itsasora ailegatzen direnean, noski, itsasoan ez zeuzkan espedizioko denak eramaterik, eta orduan zortziehun indio nonbait utzi behar zituen; eta akusatzen dute utzi zituela isla batean han galduta. Itsasora bota balitu, inork ez zuen ezer esango, baina berak molestia hartu zuen, bilatu toki bat eta indioak han utzi.

Bueno, gertatzen zaio orduan barkurik gabe gelditzen dela Margaritan, isla horretan, eta bi edo hiru egun egon beharrean hilabete egon zen, eta Amerika guztia enteratu zen Agirre zetorrela, eta Agirrerren planak zein ziren. Eta orduan Amerikan zegoen Espainiako edo Gaztelako ejertzittoa biltzen hasten da, baina beraiek nola informatuak izan diren, kontsideratzen dute Agirrek indar nahikoa duela irabazteko Amerikan erregeak dituen soldaduei. Beraz, ez zen zoro bat izugarritzko abentura asmatu zuena, baizik eta oso posiblea zen bere plana, esan nahi dut sorpresaz joan izan balitz Panamara, eta bere planak aurrera eramanean, bada gaur izango zen santu bat.

Horrek obligatzen du hilabete islan egotera, eta ja ez du balio aurrena zuen planak. Pentsatzen du, Panamara joaten bada, zain egongo dela jendea; eta egia zen, bostehun soldadu bildu zituzten Panaman, Espiritu Santo herrian.

Baina okurritu zitzaion alarma jotzea, konprobatzeko soldaduak ondo zeuden ala ez, preparatuta. Bada jotzen du alarma, eta kontaktzen dute kronistek soldadu gehienak ihes egiten dutela beraiek zuten urrea eta zilarrak ezkutatzera; beste batzuk mendian

ezkutatzera, eta jende asko Agirreren aldeko, Agirreren alde jartzeko prest zegoela. Eta hori dena, ejertzitoa bildu ondoren Amerikan. Baina Agirreren plana zen ejertzitoa bildu baino lehenagotik ailegatzea. Beraz, bere proiektua oso zentzuzkoa eta oso posiblea zen. Berak Margaritan izugarritzko tesoroa bildu zuen, nahikoa diru zeukan. Erregearen diru denak hartu zituen; armak zeuzkan sobran, soldaduek berrehun batera ez dakit ailegatzen ziren, baina bostehun soldadurentzat armak zeuzkan, pentsatzen zuelako ejertzitoa gero handiagotzea, baina plana izorratzen zaio.

Egia da hortik aurrera askoz gogorragoa azaltzen dela eta exekuzio gehiago egiten dituela; kontuan hartzen badugu problema ez daukala kontrako ejertzitoan, baizik eta bere ejertzitoan. Jendeak ez duela onartzen erregearen kontra joatea eta independentzia deklaratzeko eta hori dena. Orduan pixka bat hor azaltzen da gogorrago. Baina azkenean barku berriak egiten ditu, Venezuelen jaisten da, eta ejertzitoa ez zaio hurreratu ere egiten. Espainiako ejertzitoa, ja traidorearen informazioekin badakitelako egiten badiote Agirreri, Agirrek irabaziko duela. Kontuan eduki behar dugu, ez dakit luzatzen ari naizen, Agirrek sekulako ejertzitoa sortu zuela, eta gainera espedizioa ejertzito bihurtu zuela, bere banderarekin, horia, berdea eta beltza, bere ezpata kuruzatutakoarekin, eta esaten dute batzuek, bada, horrek esan nahi duela pinata bat zela.

Baina heraldika pixka bat begiratzea nahikoa da bandera beltza edo grisa, bi ezpata gorriekin, esan nahi duena dela "hil edo bizi". Ezpatak eta kolore gorriak bizitza esan nahi du, eta beltzak heriotza. Orduan bandera horren esplikazioa da "hil edo

bizi", edo irabazten dugu, edo irabazten ez badugu hil egingo gaituzte. Ez dauka zerikusirik pirataren banderarekin. Gainera ez zeuden hezurak, eta gauza horiek ez zeuden, bi ezpata zituen bandera; eta zeuzkan bi bandera beltz, bat handia eta bestea txikia, eta bandera hori bat bi ezpata gorri horiekin eta bandera berde bat. Berdeak badakizue zer esan nahi duen: esperantza, etorrera, eta abar... Eta horiak aberastasuna, urrea. Beraz, ejertzitoa formatu zuen bere soldaduekin, bere banderarekin, bere estandartearekin... Meza eman zuen bandera horiek bedeinkatzeko; banderak berak asmatu zituen: nola izan behar zuen. Beraz, azkenean jostuna ere bazela irtengo du, eta izugarritzko diziplina jartzen du soldaduen artean, eta batik bat inpresioa eta beldurra emateko, kontrarioak ikusi dezan ejertzito serioa dela, eta egun guztia pasatzen zuen desfileak eta holako gauzak egiten.

Jaisten da Venezuelen eta ejertzitoak alde egiten du, ez kontra egiten. Eta, jakina, toki horietan problemak dauzka jantaria eta gauzak bilatzeko. Alde egin baino lehenagotik jendeak eramaten ditu halako gauzak. Joaten da bigarren herrira...Ez dut esan Panamako planak huts egin zionean, beste asko zailagoa bururatu zitzaioela: Venezuela gurutzatu, Ekuador gurutzatu eta behetik gora joatea Perura. Bigarren herrira joaten da, Valencia Nueva, eta han ere berdin egiten diote erregearen soldaduek. Erretiratu egiten dira eta ez dute borrokatu nahi Agirreren soldaduekin; bakarrik egiten dutena da "Cedula"k errepartitu herri guztian, aginduz desertatzen zuten soldadu guztiei bizitza barkatuko zitzaioela. Eta hori tentazio handiegia zen, baina artean izaten du enfrontamendu bat, kasualitatez tokatzen zaio-

lako erregearen ejertzitoarekin, eta ejertzi-toak galtzen ditu bidean ezpatak, zaldiak, banderak, denak... Ihesi irtetzen dute. Beren artean traidore asko edo desertatu nahi zuen jende asko zuen, barkamena lortuko zutela pentsatuz, baina hala ere ez zaio inor atrebitzen kontra egiten.

Hirugarren herrira joaten da, Barquisimeto, eta hor soldadu gehienek modu batera edo bestera ihesi egiten diote. Bakarrik uzten dute. Eta hor galdua sentitzen da, eta hor hilketa guztiei uzten die, ez du inor hiltzen galduta sentitzen delako. Badakizue han harrapatu zutela, eskatu zuen konfesioa, eta legeak obligatzen zuen hiru egunetako bizitza, exekutatu baino lehenagotik. Eta berak legeak ondo ezagutzen zituenenez, eskatu zituen bi gauza horiek, konfesioa eta hiru egun emateko, gauza asko zeuzkala esan beharrak. Baina, hainbeste beldur zioten, itxura denez, Agirreri eta berak esango zue-nari, eta bertan hiltzen dute. Soldaduek ez diote ematen ez konfesorik eta ez tokatzen zitzazkion egun horiek eta bertan moztzen diote lepoa. Lepo hori kaiola batean sartzen dute eta elizan egoten da pare bat gizalditan eskarmentu bezala. Tocuyoko elizan egoten da.

Eskubiko eskua Meridara bialtzen dute, ezkerrekoa Medellinera. Eskatzen dutelako bi herri horietako soldaduak ere parte hartu zuten, eta nahi dute aitortu egin duen azañagatik: bati eskubia eta besteari ezker-rra. Gainontzeko gorputza txikitu zuten eta kamioetan bota zuten, eta txakurren janari izan zen.

Baina berriro nator bere alabaren asuntora. Bere alaba ez zela edozein demostratzen da Barquisimetoko eliza nagusian enterratzen dutelako. Eta enterratzen dute Agirre-

ren banderak gainean jarriz, eta gurutze zuri bat, eta hori egon da XIX gizaldira arte. Errespetatu dute denek; baina ez du ematen oso normala batekin hain gogorrek izatea eta alaba hainbeste errespetatzea. Autoritate bat izan balitz bezala. Horregatik esaten dut alaba hori ez zela edozein, eta klabe guztiak beharbada alabak dauzkala.

Badakizue alaba hori hil egin zuela, esanez ez zuela ikusi nahi bere alaba soldaduen koltxoi izaten, eta nola bortxatu egingo zuten, eta nola azkenean hil egingo zuten, bada bere alaba hiltzen du. Izugarritzko krueldadea ematen du baita ere, eta hortik dator legenda guztia, baina, denek esaten dute munduan maite zuen gauza bakarra bere alaba zela. Eta hiltzen du, besteek hilko zutelako, izugarriak egin eta gero. Kronista beraiei eskapatzen zaie hiltzen saiatu dela sufritu gabe. Alabari kontatzen dio: hau gertatu da, nik beste etorkizun bat espero nuen zuretzako, baina errezatu ezazu, jarri zaitetz jaungoikoarekin pakean, eta hil egin behar zaitut. Eta errezatzen ari zen bitartean, bada saiatzen da, konturatu gabe eskopetarekin, arkabuz esaten zenarekin, hiltzen. Baina bera zaintzen zeuden emakumeak bultzatzen diote eta arkabuza kendu. Eta orduan ezpataz hiltzen du. Askoz ere kriminalagoa azaltzen da: bada ezpataz hiltzen du alaba. Eta hor bukatzen da historia.

Baina kontuan izateko zein zen, Amerika guztiak pentsatu zuen Agirreren mendean eroriko zela, eta Agirreren teoriak nola legalak ziren, Espainiako legeetan oinarritzen ziren bere teoriak, bada, teoria hori zabal-tzen bazen, Amerika hondora zela. Orduan bihurtzen da pertsonaia arriskutsu.

Juizioa egiten diote hil eta gero, eta ordenatzen dute bere lurak, bere ondasun

eta bere lurretan gatza botatzeko, propiedadeak kentzeko, bere ondorengo guztiek ez dutela kargurik okupatuko eta abar, eta horrek ere esan nahi du bazeuzkala lurrak, ondasunak eta abar.

Mundu guztia haren banderak eta estandarteak nahi zituen. Eta aurrena soldaduek hartu zuten: harrapatu zuten soldaduek. Baina soldadu horien jeneralak eskatzen du bereak direla... Zen Rodriguez de la Peña. Eta urteetan auzia edukitzen dute, eta azkenean Felipe IIk ere interbenitu behar izan zuen, eta estandarte horiek azkenean ematen dizkio Rodriguez de la Peñari, eta Rodriguez de la Peñak bere armarrarian jartzen ditu. Horregatik posible da jakitea zein ziren. Orduan, hori ere ez da oso normala, zoro batengatik inor ez da kezkatzen, konfesioa eman edo ez eman... Zen Amerika guztia Gaztelaren kontra jaikitzeo teoria praktikan jartzen duena, eta gainera egitea posible zela frogatu nahi izan zuena. Berak gerra ofiziala deklaratzeko dio Feliperi, Venezuelara ailegatzen denean; ordura arte "traidor" eta gauza horiek esaten ditu. Baina gerra ofiziala han deklaratzeko dio eta han esaten du ez duela apaizik utziko bizirik, eta esplikatzen du zergatik. Esaten du hemen dauden apaizen sakrifizio guztia da hamar emakume, eta batik batik gazteak, sukaldean edukitzea; bere autoritate guztiak hilko dituela, eta, jakina, bere proiektua aurrera eramateko, bada hiltzen bazituen hango autoritateak, ez zuen kontrariorik. Beraz nahikoa erraza zen Amerika guztia konkistatzea. Kontuan eduki behar da Cortesek Mexiko, ez dakit, berrogei edo ehun soldaduekin konkistatu zuela.

Orduan, zein da benetako historia? Bada, nire ustez da euskaldun inportante-

naren historia; da Bolivarrek esan zuen bezala, aurreneko gizona herrien askatasuna eskatzen duena.

Hilketak benetan ikusten ditugunean, ezertan ez dira garatzen; ez da espezial... Ez du indioen kontra eta beltzen kontra eta abar sarraskirik egiten; sartzen den herri guztietan agintzen du emakumeak eta eliza errespetatzeko. Felipe IIri esaten dion kartan, eskribitzen dion kartan, baita ere esaten du, orain lasai sentitzen gara, kristau bezala, erlijioa errespetatuz, eta ez egiten ziren basakeriak eginez. Beraz pertsona erlijiosoa bezala azaltzen da baita ere. Esaten dute ez zela erlijiosoa, atea zela, eta abar, baina erlijiosoa bezala azaltzen da. Ikusi dugu pertsona estudiantua zela, militar bezala demostratzen du izugarritzko kapazitatea zuela: pertsona arriskutsua.

Ez pertsona bakarrik, baita ere bere oroitzapena arriskutsu bihurtu zen. Esan nahi dut juizioa hil eta gero egiten diotela, beraz, ez dauka zentzurik. Juizioa da bakarrik bere ideiak zigortzeko batik batik. Felipek Lopezek bialdu zion karta horiek destruitu behar direla esaten du, baina Agirrek molestia hartu zuen aurretik kopia pila bat egiteko, eta gainera alemanera eta frantsesera eta itzultzeko, halako moduz non mundu guztian segituan zuten Agirrerekin gertatu zena. Eta esaten dizuedan bezala, Bolivarrek esaten du bera baino lehenago izan zela liberdore bat, eta hori Agirre zela. Ez dakit esan dudana lehen, gerran zebilela Agirren palazioan jarri zuela bere egoitza Bolivarrek.

Eta hor bukatzen da historia, galdera gehiago daude erantzunak baino. Baina sinestu ezin daitekeena da euskaldunok, pertsonaia horrelako bat eduki, eta inori ez interesatzea. Beste edozein tokitan, Alema-

nian edo Frantzian edo, mundu guztian interesatzen den pertsonaia bat, hemen kontuan ez hartzea. Eta kontuan hartzen denean, legenda ofiziala errepikatzen da. Dena dela, badaude defenditzen dutenak ere... Baina, jendearen artean dago Lope de Agirre hiltzaile bat balitz bezala, eta nik uste dut obligazioa daukagula zein zen esatea, eta euskaldun bezala errebindikatzea euskaldunik ezagunena bezala, edo unibertsalena bezala kontsideratzea. Eta uste dut oñatiarrok doble obligazio daukazuela, hemengoa zelako, eta nik uste dut Oñati herria izan behar duela. Eta gauza pilo bat daude Agirrerrenak bazter guztietan, bere ezpatak kontserbatzen dira, banderak, bere alabaren gurtzea eta arropak, eta zergatik kontserbatzen dira horiek, galdetzen dut nik? Jendeak, ez dakit nola esan, tesoro bat bezala hartzen zituelako. Beraz ez zen uste dugun pertsonaia txarra izan, baizik eta Espainiari gerra deklaratu ziona, eta independenteak izateko deretxoa zutela esan zuelako, eta batik bat ez naiz sartu luzeegia ez egiteagatik Amerikan gertatzen zena kondenatu zuelako. Kontuan eduki behar dugu, esan du honek hirurogei bat pertsona hil zituela, baina militar bezala eta buruzagi bezala, Urtsua santua bezala pintatzen dutenak, milaka pertsona hil zituela; baina, jakina, milaka horiek ziren indioak eta beltzak eta.

Gaztelak Amerikan hil zituen, uste dut hamabost miloi, edo hori esaten da. Izugarria ematen du, baina, Bartolome de las Casasek kontatzen du Karibeko biztanle guztiak akabatu zirela, eta egia izan behar du; ez zen bat ere salbatu. Gero Venezuelan izugarrizko sarraskiak egin zituela, eta Perun ja "el colmo" izan zela. Eta hiltzen zituzten txakurren bitartez. Pizarrok uste dut bi mila

txakur eraman zituela berarekin, eta txakur horiek zeudela ohituta indioei atakatzeko eta indioak jan egiten zituzten.

Zaldirik ez zuten ezagutzen indioek, eskopeta askoz gutxiago; jende armarik gabeko batzuen aurrean izugarrizko hilketa egin zen Amerikan.

Nola sentitu lasai hori egin eta gero? Ba esanez pertsonaia zoro batzuk sekulakoak egin zituztela. Eta Agirrek paper hori jokatu du historian; Espainiako, edo Gaztela, Espainia guztia ez zen Amerikara joan, katalanek eta aragoitarrek ez zeukaten deretxorik Amerikara joateko.

Gaztelak han egin zuena isiltzen da Pedro de Agirre salbaje bat izan balitz bezala eta "chivo expiatorio" bihurtuz.

Gertatu dena da historia hori ondo etortzen zela Espainiarentzat edo Gaztelarentzat, eta gero idazten diren kronika denak bata besteari kopiatzen diote. Espedizioan joan ez zenak ez daki han zer gertatu zen; eta idatzi zituzten beren lepoa salbatzeko, seguru asko. Eta Agirreri nik hilketa gutxi aitatu diot, este asko leporatzen zaizkio, baina kronista batzuek esaten dute Agirrek hil zituela, eta beste batzuek beste hilketa bat kontatzen dute, beraz, ez dakizu egia den edo ez den egia; seguruena da gezurra izatea. Kronika haiek beren burua salbatzeko egin zituztelako, eta Agirreri munduan zeuden, ez dakit, gaizotasun denak bota zizkiotelako, baina hori gezurra da. Eta nik uste dut zor dugula pertsonaia hori errebindikatzea. Gertatu dena da aurreneko kronistek gaizki pentsatzen dutela, baina gero eta gero idazten dutenak gaizkiago. Baina, gero, denbora pasatzen doan neurrian "el loco" bihurtzen da hitz hori. "Tirano" esaten

dionak badaki ez dela tiranoari erreferitzen, errebeldeari, baina gizaldiak pasatzen diren neurrian, tirano bihurtzen da. Aurretiko kronikek esaten dute izugarrizko abilitadea zuela hitz egiteko, eta arraroa zela hain ondo idaztea. Gero esaten dute ez zekiela idazten eta ez zekiela hitz egiten, euskalduna zelako. Beraz, historia egia bilatu beharrean, gezurra handitzen joan da denbora pasa den neurrian. Beraz, bere kontra idatzi zutenek aurreneko liburuak hobeagoa azaltzen dute, gero idazten diren liburuek baino.

Eta hori da guztia. Nik uste dut, jakina, datu guztiak bilatzeko denbora asko behar da eta dirua behar da. Bere alaba, behar bada, jaio zen tokian egongo da dokumenturen bat, baina Sucren jaio zen. Bera ibili zen tokietan utziko zituen arrastoak; palazioaren erretratua badaukat, suertez, bestela inork ez zidan sinestuko palazio baten jabe izan zela Agirre, eta pertsonaia aberatsa zela.

Berak erregeari bialtzen dion kartan gainera esaten du nola gaizki hartu dituen soldaduak, dirurik gabe utzi dituen eta abar, eta esaten du 'baina konturatuko ziren nik behin ere ez dudala "perratxiki" bat ere eskatu'. Beraz, bazeukan dirua ere.

Bukatzeko, nik uste dut gezurra dela bere bizitzaren historia. Eta hala ere gezurra gehiago gustatzen zaigula egia baino.

Eta nik uste dut normala dela aleman bati edo japoniar bati, pertsonaia harrigarria eta pertsona krudel bat balitz bezala azaltzea. Azkenean "Coppolak esaten du Apocalipsis Now" Agirreren bizitzen inspiratu zela. Eta han azaltzen den zoro hura Agirre ba-

litz bezala; baina guk euskaldun bezala nik uste dut obligazioa daukagula alde batetik ezagutzeko, jende askok ez duelako ezagutzen (San Ignazio mundu guztiak ezagutzen du, eta ez zuen meritu handiagorik egin; bakarrik Nafarroa konkistatzen Gaztelari lagundu, eta estatu atzerriko baten mende zegoen ejertzito bat sortu, ezta?), eta Agirrek erabat kontrakoa ordezkatzeen du, askatasuna eta herrien libertatea.

Orduan, pertsonaia hori euskalduna izan da, ez erreibindikatzeari iruditzen zait... ezin dut sinestu; azken batean gu ere Gaztelan geunden eta guk ere egingo genituen besteak egiten zutena han, Amerikan, ezta? Eta gainera uste dut nik inor ez dela atrebitzen pertsonaia hau defenditzen, bada, nola defendituko duzu ba hiltzaile bat, ateo bat, zoro bat, tirano bat eta abar?

Baina azaletik pixka bat sakondu behar da, eta jendeak ezagutu behar du zein zen, eta euskaldunik inportanteena zela. Eta hori Oñatik erreibindikatzeko ez badu, bere pertsonaia hori, beste inork ez du erreibindikatuko.

Mila gauza gelditu zaizkit kontatu gabe, baina uste dut ideia bat emateko, erantzuna baino galdera gehiago sortu ditut, baina gauzak diferente izan ziren.

Lau edo bost Lope de Agirre diferenteak; hain abizen komuna nola zen. Batzuetan azaltzen da Lope el Viejo, eta artean gaztea zen Lope de Agirre. Besteetan azaltzen da ez dakit zein tokitan, eta denbora berean beste toki batean... Orduan, nahasten dituzte baita ere Lope pila bat, eta oso zaila da jakitea zein zen benetakoa Lope de Agirre.

# ENTREVISTA A JOSÉ ÁLVAREZ JUNCO

POR ANTONIO RIVERA

El profesor José Álvarez Junco (Viella, 1942) es uno de los grandes historiadores e intelectuales españoles del último medio siglo. Atesora en su extensa producción historiográfica un puñado de títulos que son inexcusables como lectura y como referencia fundamental para conocer distintas culturas políticas de nuestro país. Comenzó con el anarquismo y nos dejó la publicación de su tesis doctoral *La*



*ideología política del anarquismo español, 1868-1910* (1976). Siguió con el controvertido Alejandro Lerroux, al que dedicó una extraordinaria biografía *El emperador del Paralelo. Alejandro Lerroux y la demagogia populista* (1990). La conformación nacional de España y sus soportes intelectuales, míticos, populares o propagandísticos dieron lugar a títulos de la altura de *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX* (2001) o *Las historias de España: visiones del pasado y construcción de identidad* (2013). Este año prometió despedirse para siempre del viejo tema de los nacionalismos dejándonos un volumen que sintetiza todo su profundo conocimiento sobre cuestión tan esquiva y difícil de definir: Dioses útiles. Naciones y nacionalismos. Aprovechando su visita a Zarautz, para recibir el Premio Mario Onaindia que le concedimos en la Fundación, el historiador vasco Antonio Rivera aprovechó para mantener con él esta conversación.

Antonio Rivera: Eric Hobsbawm formuló un doble diagnóstico sobre el nacionalismo. El primero consistió en certificar su resurrección después de 1989 y de la eclosión definitiva del mundo global. Eso parece que es claro. Pero dime si compartes ese otro diagnóstico suyo de que, a pesar de esa emergencia, los nacionalismos no son capaces de resolver los problemas del siglo XXI e incluso tienden a complicar sus posibles soluciones.

José Álvarez Junco: Vamos a ver. Comparto la actitud de Hobsbawm. Era cosmopolita y le ponían nervioso los localismos. A mí me pasa lo mismo. No me gustan los nacionalismos, lo tengo que reconocer. Pero creo que se equivocaba en cuanto a su falta de futuro. Soy pesimista en este terreno. A mí me gustaría que fuera verdad lo que él decía, me gustaría que los nacionalismos estuvieran en su última hora, que fueran desapareciendo y que el mundo se compusiera de cosmopolitas, como yo quisiera ser. Pero me temo que no. Los que creyeron en las democracias eran progresistas y pensaban que el mundo iba a ser cada vez más amplio, que las fronteras desaparecerían, que la democracia conduciría a una especie de federación universal, con un gobierno universal. Pues no, la democracia es el gobierno de las mayorías y las mayorías no están por esa labor, son más bien pueblerinas. Las mayorías en España aceptan un discurso populista. Lo estamos viendo también en Hungría con el tema de los refugiados, o en Austria, o Polonia, o en la propia Holanda. Están surgiendo partidos muy nacionalistas, populistas de derecha. Y, desgraciadamente, el tema del futuro de la democracia, en torno a Trump, en los Estados Unidos, que dice que va a poner una valla en la frontera con Méjico... Son miradas a muy corto plazo, lo que me plantea ciertos problemas. Hemos asumido que ese gobierno de mayorías era indiscutible en un país avanzado y moderno, pero no estoy seguro de que lo sea. Pensar que un payaso gracioso, falto de principios morales, pueda ganar las elecciones... ¿Quién le va a decir que no tiene legitimidad? Contra un payaso ignorante e inmoral, ¿qué principios podemos contraponer si tiene la mayoría del pueblo? Podemos decir que si la moralidad, que si la inteligencia, que si usted no tiene lo que hay que tener... No sirve para nada: tiene la mayoría.

**Yo suelo decir que la mayoría no tiene la razón, sino que solo tiene la mayoría.**

Claro. Y la mayoría no es precisamente cosmopolita.

Siguiendo con Hobsbawm. En otro de sus libros, *Entrevista con el siglo XX*, él planteaba esa esquizofrenia que se está produciendo en el sentido de que, en términos económicos, vivimos una era de globalización, pero, sin embargo, en los escenarios políticos básicos siguen dominando los Estados nación. ¿Cómo es posible vivir en ese absurdo?

Es otra de las contradicciones de la democracia. La economía se ha globalizado, los grandes procesos económicos son multinacionales, superan por mucho los límites del Estado-nación, y, sin embargo, quieren servirse de los Estados-nación. Podemos decir que existe la Unión Europea, pero la Unión Europea está en los rescates y no puede más. A mí eso de que la Unión Europea ponga una multa a Microsoft me parece muy bien, me parece un buen camino, porque, aunque un Estado nacional le ha dado todo tipo de facilidades, la multinacional ha falseado documentos y defrauda a las haciendas de los distintos países en donde actúa. Eso es grave. Es otro problema de las democracias. Cuando una democracia está situada en el marco del Estado-nación no puede con las multinacionales.

Eso produce, no sé si otra esquizofrenia, pero si una situación contradictoria muy peligrosa: si los nacionalismos han resurgido como reacción a ese mundo global, sin embargo, desde la perspectiva de los intereses económicos transnacionales, nada mejor que la balcanización de los intereses políticos, la parcelación de las anteriores unidades políticas. La reacción desarma a los mismos que reaccionan.

Están tirando piedras contra su propio tejado. Las Naciones Unidas establecieron, en tema de justicia, el Tribunal Penal Internacional para poder combatir crímenes que, si no, se escaparían de las manos de cualquier Estado o entidad política.

También es cierto que buena parte de la responsabilidad por la emergencia de los nacionalismos está en esas élites, políticas muchas veces y de otro género también, por la manera en que están gestionando precisamente esa globalización. En tu libro *Dioses útiles* hablas del nacionalismo como camaleonismo. De alguna manera, el nacionalismo es un sustantivo, pero necesita de un adjetivo que lo identifique. En estos momentos, ¿qué tipo de adjetivos crees que están prosperando? Por decirlo de una manera simple, ¿de izquierdas, de derechas o de ambas maneras?

En primer lugar, populista; y, en segundo, conservador. Mayoritariamente no es un populismo de izquierdas, que lo hay, por ejemplo en España. Ese populismo que tiende a ampliar la esfera de la participación política, a que masas marginadas que se han sentido al margen de las decisiones políticas participen, aunque a veces sea de manera demagógica. Pero el mayoritario es un populismo de derechas, con un sesgo conservador, sobre todo con el discurso referido al emigrante. Y esa reacción se da hoy en día, cuando estamos precisamente en esa globalización, también de migraciones, cuando tenemos aquí o a nuestras puertas europeas a millones de personas. España también tiene un diez por ciento de población inmigrante. Eso no se había visto nunca. Jamás ha habido en la Península Ibérica un porcentaje tan alto de población que no haya nacido aquí. Afortunadamente, aquí no hay un partido xenófobo, antiinmigrante, pero puede haberlo.

Pero también se están viendo nacionalismos, algunos ya clásicos, tomando una postura antiglobalización o en contra del austericidio. Pienso no sólo en la izquierda *abertzale*, en el caso vasco, también en Esquerra Republicana en Cataluña, o el Sinn Fein en Irlanda, que han adoptado una posición más allá de lo que era su territorio habitual en la izquierda.

Si, es que, de nuevo, el nacionalismo está dispuesto a todo.

En este momento Putin es más realidad que Trump. Pero los dos personajes, tan poderosos en el mundo, junto con otros más de su estilo, nos hacen ser pesimistas. Tenemos a Putin reconstruyendo la vieja idea del antiguo Imperio ruso; a Trump que acude a los conceptos de soberanía más tradicionales; tenemos el disparate de las Naciones Unidas, donde se sientan más de doscientos países y muy pocos de ellos tienen capacidad y soberanía real para sostener lo que apoyen a cada momento. Cuando parecía que nos acercábamos a esa vieja idea post nacionalista, las muestras nos indican que eso, ahora mismo, es muy complicado.

Sí, es muy complicado. No lo estamos consiguiendo. Ni siquiera las propias Naciones Unidas, que fueron creadas después de la Segunda Guerra Mundial y que están basadas en las cinco grandes potencias de la Segunda Guerra Mundial (algunas de las cuales son inventadas, como Francia, que no fue una gran potencia, pero que

se la aceptó). Ahora mismo no son en absoluto las grandes potencias. No tienen derecho a veto Japón ni Alemania, ni la India ni Brasil. Esas son las grandes potencias que deberían estar en el Consejo de Seguridad. ¿Cómo se ha sustituido? Por los G's. El G20 es el que toma decisiones. Pero eso no está institucionalizado. El G20 se amplía, se reduce, se maneja según les conviene a los grandes líderes. Por la vía institucional no estamos avanzando. Solamente en el terreno de la justicia, como decía antes, el Tribunal Penal Internacional o el Tribunal de la Haya están haciendo cosas. Que un hombre como Milosevic haya muerto en la cárcel quiere decir que algo hemos avanzado. Pero, claro, caen dictadores africanos, pertenecientes a un mundo marginal. Sin embargo, Putin no acabará nunca ante el Tribunal de la Haya.

Has planteado el hecho de que el nacionalismo se desarrolla en el siglo XIX conforme se transforman las esferas de la realidad, económica sobre todo, demostrando esa funcionalidad del nacionalismo para adaptarse a las nuevas necesidades. Pero si le damos la vuelta al argumento, con todo lo que ha cambiado tan extraordinariamente la realidad mundial en el último cuarto del siglo XX, ¿cómo es posible que el Estado-nación sea capaz de persistir todavía y que, por el contrario, no hayamos ido de una manera natural hacia otro tipo de formulaciones neo imperiales, se me ocurre decir, estructuras mucho más amplias que podrían adecuarse mejor al tipo de cambios que estamos viviendo?

A las multinacionales no les conviene. Las multinacionales están muy contentas con que haya pequeños poderes estatales. No les conviene que haya un gran poder estatal que les meta en vereda. Igual que no ha habido manera de generalizar la "tasa Tobin",

Yo en clase les pongo a los alumnos un cuadro con los datos brutos de los PIB's de los países y el dinero que manejan las grandes multinacionales. Cuando los cruzas y los pones en orden, hasta el 24 o el 25, de mayor a menor, son estados, pero, a partir de esa posición, entre los cien primeros hay cincuenta transnacionales y cincuenta estados, más o menos.

Las transnacionales son más fuertes que todos los estados del mundo, excepto los 25 primeros. Es terrible.

¿Y por dónde crees que debería ir la solución? ¿Aquello de un gobierno mundial?

A mí lo que me pide el cuerpo es muy peligroso: una asamblea de sabios. Claro que las asambleas de sabios son horribles: legislan a favor de los sabios, como es natural.

Una curiosidad, ¿cuál crees que es, si acaso lo hay, el Estado más post nacional, el menos nacionalista?

El primero que me viene a la mente es Canadá. Es lo más parecido a una síntesis de la Humanidad. Es el pasaporte más anhelado y el que se da con más sabiduría. Los consulados de Canadá en el mundo entero están dedicados a estudiar a quién se le da el pasaporte: depende de lo que convenga en ese momento. Hay muchísima experiencia en dicha cuestión y se debe, entre otras cosas, a su situación geográfica. Canadá es enorme y con muchísimas riquezas naturales, pero sólo se puede llegar allí por aire, que es fácil de controlar, por mar, que también es fácil de controlar, y por tierra, a través de la frontera con Estados Unidos, una frontera bastante controlada. Por eso hay muy poca inmigración ilegal.

Parece claro que los nacionalismos han ganado la partida histórica a todo tipo de discurso universalista, ilustrado o racionalista. La pregunta todavía se hace más complicada: cuando la "comunidad imaginaria" es la nacional, frente a otro tipo de comunidad, de clase, de género, religiosa, ¿no es tremenda la capacidad del nacionalismo para transmitir emociones y para convertir en real un imaginario que no se ve con los ojos? La clase se ve con los ojos, por ejemplo, el género, más todavía, pero la coincidencia nacional en las más de las veces es imperceptible a simple vista.

Pero también la religión es una identidad imaginaria, como la nación, y ha tenido una fuerza terrible. Ha sido durante miles de años la identidad y el imaginario fundamentales.

Hay teóricos sociales que sostienen que la empatía es más fácil si se trata de los "nuestros", si se establece entre iguales o, mejor, homogéneos. ¿Crees que en estos momentos los nacionalismos están siendo capaces de captar o de ofrecer respuestas a los desplazados por la globalización mejor que

los discursos tradicionales de las izquierdas? Me estoy refiriendo a sectores de la clase obrera, a sectores de las clases medias, que son los primeros que se manifiestan recelosos ante la diversidad y la heterogeneidad que traen los cambios y también en parte la globalización.

Inmigrantes de primera o segunda generación, aquí en el País Vasco o en Cataluña, euskaldunizan o catalanizan su apellido, y se convierten en temibles, porque la fe del neófito es la más peligrosa. Eso es así porque es la manera más fácil de integrarse. Y así consigues que te acepten.

**Y se da una respuesta sencilla a un problema realmente complejo. ¿Cuáles serían las élites que hoy se están beneficiando de los nacionalismos?**

Lógicamente, las élites nacionalistas, que lo que pretenden es construir un Estado propio que ellos controlarían. ¿Dónde hay más nacionalismo: en una empresa o en una universidad? En el caso catalán, que conozco mejor que el caso vasco, en una universidad. Las élites intelectuales son más nacionalistas; en una empresa son más pragmáticas. Respecto a las élites políticas, en el Parlamento catalán se habla mucho más catalán que en la calle. Se habla un 90 o 95% en catalán, y hay un 90% de apellidos catalanes. Y en la calle, no. Se habla un 50% en catalán y hay, como mucho, un 50% de apellidos catalanes. El apellido mayoritario en Cataluña es García, y en el Parlamento catalán no está o es excepción. Las élites políticas representan a las viejas familias catalanas o a algunos que han conseguido integrarse en ese entorno. Esas son las élites que explotan allí el nacionalismo.

**¿Cuáles son hoy los instrumentos de nacionalización más eficaces?**

La escuela sigue siendo uno de ellos; también los medios de comunicación. Está también el mundo de la cultura; en general, cultura subvencionada. Los europeos vivimos en unos países donde la cultura es subvencionada. En Estados Unidos es distinto, no hay ministerio de cultura y no se subvenciona la cultura. Y de ahí que la cultura en los Estados Unidos no sea nacionalista. Pero los aspirantes a estados tienden a cultivar la cultura. En el caso español, conozco los proce-

sos clásicos. En Cataluña, élites cultivadas de Barcelona van a los pueblos a explicarles por qué la sardana es el baile nacional y qué tienen que hacer para ser catalanes. Es lo que pretendían, asimismo, las élites españolas y españolistas de la Segunda República con las Misiones Pedagógicas, cuando iban donde los campesinos castellanos para explicarles lo que era su cultura.

Y el deporte.

Lo más nacionalista es el deporte.

Pero si te das cuenta, es tramposo, porque de un lado es lo que más nacionaliza —y lo que pretenden los nacionalistas es nacionalizar el deporte—, pero, a la vez, pertenece y es expresión de un mundo globalizado, como la Champions League.

Una de las grandes competiciones deportivas son los Juegos Olímpicos, que tienen un enfoque absolutamente nacionalista. Cada país se lleva su bandera, al ganador se le toca el himno de su nación, aunque sea un inmigrante. ¿Por qué se tiene que hacer esa exhibición de nacionalismo? ¿Por qué se organiza el deporte en términos nacionales?

**¿No se está produciendo una radicalización de lo identitario para dar respuesta a la complejidad y diversidad de nuestras sociedades?**

La complejidad, la globalización, angustian mucho, y hay que responder a eso. Una manera de responder es reafirmarte en cosas pequeñas, parroquiales.

De hecho, hay una atmósfera, un aire en ese sentido, que recuerda el de principios del siglo XX, cuando en el ambiente de rechazo del universalismo se regresaba a las seguridades de la tribu. El pensamiento y las reacciones de las masas están volviendo a ese tipo de expresiones.

No lo he pensado, pero creo que tienes razón. Ese sentimiento *fin de siècle* preparó la Primera Guerra Mundial.

¿Cómo has concluido finalmente el asunto de la fecha de nacimiento del Estado-nación español moderno? ¿Fue definitivamente en marzo de 1812?

Con los reyes Católicos se crea un embrión de estructura estatal, con funcionarios, puestos... Era una monarquía compleja o, como diríamos hoy, una monarquía imperial. De los cinco reinos que hay en la Península, unifican cuatro; todos menos Portugal. Eso ha permanecido. En el siglo XVIII va convirtiéndose en el Reino de España, y tempranamente pierde sus colonias, la inmensa mayoría de sus colonias, salvo Cuba y Filipinas. Se va convirtiendo en lo que hoy llamamos España. A principios del siglo XIX ya se está formando lo que llamamos España. Y las Cortes de Cádiz declaran el principio de la soberanía nacional. La identidad viene de antes, y en las Cortes se proclama como nación moderna. Es muy difícil poner fechas a estos procesos, pero es en las Cortes de Cádiz cuando sucede el nacimiento de la nación española como nación moderna.

A veces se habla del federalismo como bálsamo de Fierabrás para los problemas territoriales que tiene este país. Sin embargo, soy de la opinión que, desde una perspectiva histórica, el federalismo opera como una especie de traje único que no deja contento absolutamente a nadie. No deja contento a los nacionalistas, porque el nacionalismo y el federalismo son antitéticos, pero tampoco deja contentos a quienes siguen teniendo una visión centralista de este país. Las experiencias de federalismo o similar que hemos tenido son bastante negativas para solucionar el problema.

No comparto esa idea. Yo creo que el federalismo, en el fondo, es lo que teníamos. Pues reconozcamos eso y regulémoslo de una vez, que quede claro a quién le corresponde recaudar los impuestos estatales y a quién recaudar los regionales o los locales, y que sepamos quién es el responsable del uso del dinero público y así podamos pedirle cuentas del dinero usado. Creo que el federalismo sería la solución mejor para este país.

¿Tú serías partidario del federalismo estricto o de ese que llaman asimétrico?

Tiene que ser asimétrico, porque hay distintas situaciones en el país, empezando por las económicas y siguiendo por las diversas iden-

tidades. Por ejemplo, ahí están los Conciertos Económicos del País Vasco y Navarra, que no se pueden extender a todos. Segundo, están las lenguas, Hay comunidades que no tienen lengua y no plantean problemas para integrarse desde el punto de vista cultural. Por tanto, yo creo que lo mejor sería el federalismo asimétrico.

**¿Cuáles son a tu entender las razones para la eclosión de ese secesionismo catalán? ¿Cuáles son los factores que lo han posibilitado?**

Por un lado está el hecho de que en España haya un gobierno de derechas como el que está, lo cual distancia a ciertas regiones que como Cataluña son más avanzadas, que están más alejadas del mundo nacional-católico de Mariano Rajoy. Por otro lado está la crisis económica, que propicia respuestas fáciles: "En España nos roban", "Si dejaran de robar, mejor nos iría". Y, por último, están los errores estratégicos del nacionalismo español: por ejemplo, el tema del Estatuto. La reforma del Estatuto catalán se hizo muy mal. Tú no puedes hacer un estatuto, rechazarse, rehacerlo, lo aprueba el Parlamento catalán, lo aprueban las Cortes españolas, lo aprueba la población catalana en referéndum, y cuatro años después el Tribunal Constitucional lo declara inconstitucional. Deberían haberlo hecho antes. Es un error estratégico, procedimental, que, lógicamente, cabreó a mucha gente. Fue inmediatamente después de aquello cuando salió la primera Diada masiva, en 2011.

**Y estamos en un momento en que el problema catalán no es un asunto para sobrellevar, sino para tomar decisiones.**

Pero se limitan a decir "eso es ilegal". Ya está. ¡Pues claro que es ilegal! Pero hay que cambiar de mentalidad. Hay que aportar soluciones.

**¿Tú crees que, en lo inmediato, en la próxima legislatura, el nacionalismo vasco se meterá en alguna aventura de orden soberanista, o crees que está alejado de lo que está pasando en Cataluña?**

Está escarmentado. El nacionalismo vasco está en un periodo de mucha cordura y está controlado por gente sensata. Y la sociedad vasca también está en la misma onda y por eso le vota de forma masiva.

¿Qué opinas de que este grupo de gente que te ha invitado y que anima esta revista proceda casi en su totalidad del nacionalismo vasco y que, sin embargo, encontremos en ellos casi los reductos más beligerantes contra esa ideología? ¿No es curiosa esa transformación?

Anima mucho. La gente puede evolucionar de manera racional y valiente, reconociendo el propio pasado y los errores cometidos en el pasado. Me parece bien. A los de mi generación nos ha ocurrido lo mismo en otros terrenos. Hemos evolucionado de la extrema izquierda hasta lo que somos ahora. Y eso está bien.



## COLABORADORES / PARTE HARTU DUTE

**Belén Altuna:** Profesora de la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Da clases de Ética y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación (UPV-EHU). Ha publicado varios libros. Por ejemplo: *Euskaldun fededun. Euskaldun ona izateko modu baten historia* (Alberdania); *El buen vasco* (Hiria).

Irakasle da Euskal Herriko Unibertsitatean. Etika eta Filosofia Politikoa irakasten ditu Filosofia eta Hezkuntza Zientzien Fakultatean. *Euskaldun fededun. Euskaldun ona izateko modu baten historia* (Alberdania), da idatzitako liburuetakoa bat.

**Luis Castells:** Catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Ha publicado, entre otros libros: *Fueros y conciertos económicos* (Haramburu, 1980).

Historia Garaikidean katedraduna, Euskal Herriko Unibertsitatean. Besteak beste, argitaratu du: *Fueros y conciertos económicos* (Haramburu, 1980).

**Jesús Egiguren:** Licenciado en Derecho por la Universidad del País Vasco (UPV-EHU), y Doctor por la UNED. Parlamentario con el PSE (Partido Socialista de Euskadi), desde 1983 hasta 2012. Presidente del PSE-EE, desde el 2002 hasta el 2014,

Zuzenbidean lizentziatua, Euskal Herriko Unibertsitateetik; Doktore, UNEDetik. Euskal legebiltzarkide izan da, PSEren izenean, 1983tik 2012era arte. PSE-EEko Presidente, 2002tik 2014ra bitartean.

**Gaizka Fernández Soldevilla:** Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Su último libro es: *La voluntad del Gudari. Génesis y metástasis de la violencia de ETA* (Tecnos, 2016).

Historia Garaikidean Doktore, Euskal Herriko Unibertsitateetik. Azken argitalpena hau da: *La voluntad del Gudari. Génesis y metástasis de la violencia de ETA* (Tecnos, 2016).

**José Luis López de Lacalle:** Periodista, colaborador de *El Mundo*. Fue asesinado por ETA, en el año 2000.

Kazetari, *El Mundo* egunkarian kolaboratzaile. ETAk hil zuen, 2000. urtean.

**Raúl López Romo:** Doctor en Historia por la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Actualmente trabaja como investigador en el Instituto de Historia Social Valentín de Foronda.

Historian Doktore, Euskal Herriko Unibertsitatetik. Gaur egun, Valentín de Foronda Historia Institutuan egiten du lan, ikerlari gisa.

**Javier Marrodán Ciordia:** Periodista y profesor en la Facultad de Comunicación de la Universidad de Navarra.

Kazetaria da eta Komunikazio Zientzien Fakultatean irakasle, Nafarroako Unibertsitatean.

**Martín Mena:** Poeta. Nació en Zarautz y vive en San Sebastián.

Poeta. Zarautzen jaio zen eta Donostian bizi da.

**Francisco Javier Merino:** Profesor de Historia. Ha sido miembro de Bakeaz. Ha publicado: *El espejismo revolucionario: la izquierda radical ante ETA. (Cuadernos Bakeaz, 94).*

Historia irakasle. Bakeaz-eko kide izan da. *El espejismo revolucionario: la izquierda radical ante ETA. (Cuadernos Bakeaz, 94),* argitaratu du.

**David Mota Zurdo:** Doctor en Historia Contemporánea, por la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Autor de: *Un sueño americano. El Gobierno Vasco en el exilio y Estados Unidos (1937-1979).*

Historia Garaikidean Doktore, Euskal Herriko Unibertsitatetik. *Un sueño americano. El Gobierno Vasco en el exilio y Estados Unidos (1937-1979)* liburuaren egilea.

**Mario Onaindia:** Político y escritor. Fue militante de ETA. Parlamentario con Euskadiko Ezkerra (EE), entre 1980 y 1990. Senador por Guipúzcoa con Euskadiko Ezkerra y, más tarde, con el PSE-EE. Murió en 2003. En septiembre de 2009, se creó en su honor la Fundación Mario Onaindia.

Politiko eta idazle. ETako militante izan zen. Eusko legebiltzarkide izan zen Euskadiko Ezkerrarekin (EE), 1980etik 1990era arte. Senatari, Gipuzkoatik, Euskadiko Ezkerrarekin eta PSE-EErekin. 2003an hil zen. 2009ko irailean, haren ohorez, Mario Onaindia Fundazioa sortu zen.

**Antonio Rivera:** Doctor en Historia por la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Desde 2002 es Catedrático en el Departamento de Historia Contemporánea de la UPV-EHU. Fue Viceconsejero de Cultura del Gobierno Vasco entre 2009 y 2012.

Hitsorian Doktore, Euskal Herriko Unibertsitatetik. 2002az geroztik, katedraduna da Historia Garaikidea Departamentuan EHU-n. Kultura Sailburuorde izan zen, Eusko Jaurlaritzan, 2009tik 2012ra arte.

**Jon Sudupe:** Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación. Ganador del Premio Euskadi de Ensayo en 2013.

Filosofia eta Hezkuntza Zientzietan lizentziatua. Euskadi Saiakera Saria irabazi zuen 2013. ean.

**Andrea Ruiz Balzola:** Doctora en Antropóloga. Investigadora. Ha trabajado con diferentes entidades: Alboan, Bakeaz, Biltzen. Profesora en la UNED de Portugalete, Deusto, Universidad Iberoamericana de Méjico y La Alberto Hurtado de Chile.

Antropologian Doktore. Erakunde askorekin egin du lan: Alboan, Bakeaz, Biltzen. Irakasle: UNEDen, Deustun, Mexikoko Unibertsitate Iberoamerikarrean eta Txileko Alberto Hurtado-n.

**Gorka Urrutia Asua:** Doctor por la Universidad de Deusto. Sus áreas de investigación y conocimiento se centran en derechos humanos, migraciones y conflictos. Publicación más reciente.

Doktore, Deustuko Unibertsitatetik. Ikerketa lerroak; giza eskubideak, migrazioak eta gatazkak. Azken argitalpena: *Minorías religiosas y derechos humanos. Reconocimiento social y gestión del pluralismo religioso en el País Vasco.* (Madrid, Akal, 2016).

**Victor Urrutia:** Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad de Deusto, Masters of Arts por la New School for Social Research (New York), catedrático de Sociología en la Universidad del País Vasco (UPV-EHU).

Zientzia Politiko eta Soziologian Doktore, Deustuko Unibertsitatetik; Masters of Arts New School for Social Research-etik (New York); Soziologian katedraduna, Euskal Herriko Unibertsitatean.

**Carme Valls:** Licenciada en Medicina por la Universidad de Barcelona. Diputada del Grupo Socialista-Ciudadans pel Canvi en el Parlament de Catalunya (1999-2006). Actualmente vicepresidente de la asociación cívica Federalistes de Esquerres.

Medizinan Lizentziatua, Bartzelonako Unibertsitatetik. Sozialistak-Ciudadans pel Canvi Taldearekin Diputatua, Catalunyako Parlamentuan (1999-2006). Gaur egun, Federalistes de Esquerres erakundearen Presidenteorde.

**Anaisabel Zubiri:** Estudió Arquitectura. Le gusta la poesía. Estos son sus primeros poemas publicados.

Arkitektura ikasketak egin zituen. Poesia maite du. Hemengoak dira argitara eman dituen lehen poemak.





