

**EL NACIONALISMO VASCO:
MITOS, CONMEMORACIONES
Y LUGARES DE LA MEMORIA**

Javier Ugarte (coord.)

Presentación. Memoria, identidad y universo simbólico del nacionalismo vasco

JAVIER UGARTE
UPV/EHU

LA historia del nacionalismo vasco está ya escrita. A fines de los setenta Antonio Elorza (*Ideologías del nacionalismo vasco*, San Sebastián 1978), Javier Corcuera (*Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, Madrid 1979), Juan Pablo Fusi (*El problema vasco en la II República*, Madrid 1979) y Juan Aranzadi (*Milenarismo vasco*, Madrid 1981) pusieron las bases para su estudio. Historia de las ideas, historia política y antropología cultural. Ellos pertenecieron a la generación de los fundadores de la historiografía sobre el País Vasco y, específicamente, sobre el nacionalismo vasco. Antes había habido ensayos y hagiografías, pero nunca verdadera práctica historiográfica. Posteriormente (1986), una nueva generación de historiadores encabezada por José Luis de la Granja (Santiago de Pablo, Ludger Mees, M. Aizpuru y otros) ha desarrollado aquellas líneas de trabajo. Jon Juaristi inició otra vía de aproximación (*El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid 1987), más atenta a la *construcción de la realidad social* (Searle) y a los orígenes fueristas de esta cultura política, que ha sido menos practicada que la anterior pero cuenta también con sus estudios (Iñaki Iriarte y el propio Juaristi, progresivamente incluido en su programa de estudio hasta su *Cambio de destino*, Madrid 2006). Así quedaron establecidas las bases, que han sido fijadas con *El péndulo patriótico*¹.

No obstante, la vida sigue. Y, a la altura de 2006, ésta no sólo reclama una renovación y una profundización en los trabajos ya iniciados, sino quizá también algunas reconsideraciones heurísticas. El nacionalismo en general, y el nacionalismo vasco en particular, se han hecho mucho más evidentes y presentes en nuestra sociedad de lo que lo estaban en los años ochenta. El doble efecto producido por el contraste entre el segundo mandato de José María Aznar

¹ S. de Pablo, L. Mees J. A. Rodríguez Ranz, *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco, I: 1895-1936, y II: 1936-1979*, 2 vol., Barcelona 1999 y 2001.

(2000-2004) y la presidencia de José Luis Rodríguez Zapatero ha modificado el imaginario ciudadano en relación con el pasado inmediato y el lejano. Por otro lado, los estudios sobre el nacionalismo y la historiografía en general han sufrido hondas transformaciones en estos años.

Pierre Nora —después de todo, nos referiremos a sus *lugares de memoria*— gusta hablar para estos años de la *aceleración de la historia*². El mundo moderno no se caracterizaría precisamente por la continuidad o la permanencia, sino por el cambio. Un cambio que sería cada vez más rápido, un apresuramiento progresivamente acelerado con un pasado rápidamente retirado de la escena pública y de las conciencias de las gentes. A ello habrían contribuido, haciendo desaparecer además el horizonte de futuro, los cambios ocurridos a partir de 1989. El presente se comprimiría progresivamente entre un pasado que va de prisa y un futuro inexistente. Nora cree que se debe tomar la medida a ese cambio despiadado y organizar debidamente la memoria para que no se quebrante la unidad de tiempo histórico, para que no se rompa el hilo que tradicionalmente ha unido al presente y al futuro con el pasado. Hoy estaríamos en el *momento de la memoria*; un tiempo en el que se necesita afirmar con vehemencia cierta tanto la identidad como la voluntad de recordar; pero en el que, pese a ello, se vive irremisiblemente inmerso en un clima de incertidumbre profunda con respecto a la naturaleza de esta identidad y a la fiabilidad de tal memoria. Habría, además, una segunda razón que explicaría esta oleada de la memoria a la que, por analogía con la aceleración de la historia, Nora llama la *democratización de la historia*. Comparado con la historia, que ha estado siempre en manos de autoridades intelectuales o profesionales, la memoria, más concreta, más identificable, la habrían adoptado como factor de emancipación ciertas formas populares de protesta, grupos minoritarios, etnias descuidadas. Parecería ser la venganza de los pobres, de los oprimidos, de los desafortunados; la historia de los que no poseyeron antes derecho a ella. Hoy se demanda, dice, una verdad que sea más verdadera que la verdad que ofrece la historia; que dé confianza a las gentes, que les haga «justicia», que recuerde (porque la historia retira del presente, «olvida», aquello que es memorable). La historia se supone que da conocimiento, pero la memoria dota de «lealtad» al pasado y transfiere sig-

² Tomado de Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, publicado en París en 1948.

nificado al presente. Para todas estas minorías, la recuperación de su pasado formaría una parte integral de su afirmación de identidad³.

No es que sea algo nuevo o desconocido. También a fines del XIX se practicó esta búsqueda vehemente de la memoria como vía hacia la esperanza en un clima de incertidumbre. Pero eso ya conocido está dotándose de una cierta especificidad, prefigurándose como una tendencia, como algo diferente y nuevo en la manera de representarnos y abordar el pasado (entre la tradición, la memoria y la historia) que está influyendo en la historiografía. Tras 1989, nos encontramos, según aprecian numerosos especialistas, ante una nueva modernidad, desorientada y carente de impulso, en la que los valores y las normas compartidas se quiebran. El pasado se sublima y el incierto futuro desaparece como horizonte. El presente comienza a construirse como un repliegue de la tradición (Hans-Georg Gadamer) y de la memoria. El caos introducido en el proyecto moderno está produciendo diversas reacciones en el terreno de las ideas y la cultura. Algunas, como prolongación de la tradición ilustrada: intentos de reconstrucción de una idea de modernidad que integre los efectos insoslayables de la posmodernidad —Jürgen Habermas—; gestos de realismo pragmático capaz de conciliar la explicación causal con la interpretación hermenéutica. Pero otras verdaderamente inquietantes: cierto retorno a lo sagrado evocando elementos premodernos; la re-mitificación expresa del sentido de la vida humana; idealizaciones pretendidamente emancipadoras sobre la *sociedad transparente* (Gianni Vattimo). En este clima la memoria y el pasado han pasado de estar descuidados a convertirse en «bienes necesarios» en Europa. En ocasiones, como búsquedas genuinas de una diversidad de voces, críticas o no, que generen raigambre, un modo de dar sentido y coherencia a la actualmente maltrecha identidad colectiva o personal. En otras, por el contrario, como gestos cínicos por evadirse del potencial crítico de la historia⁴.

Porque, como dice Nora, la noción de la identidad ha experimentado de hecho una metamorfosis análoga y paralela a la de la memoria: de ser una noción individual, está volviéndose una noción eminentemente colectiva; de ser algo subjetivo e informal, está transformándose en algo cuasi-formal y susceptible de objetiva-

³ P. Nora, «The Reasons for the Current Upsurge in Memory», *Transit* 22, 2002.

⁴ Desarrollo estas cuestiones en J. Ugarte, «¿Legado del franquismo? Tiempo de contar», en C. Molinero (ed.), *La transición de la dictadura franquista a la democracia* (en prensa), entrada 9 (variación sobre la ponencia presentada con el mismo nombre en noviembre de 2005, en el Simposio celebrado en Barcelona).

ción. De su apreciación liberal se está pasando a una lectura neoromántica de la misma. La identidad, como la memoria, vuelve a ser una forma de deber. Uno es cada vez más catalán, vasco, judío, trabajador, español, inmigrante o negro antes que persona con nombre y apellidos. Las identidades apelan a la colectividad antes que al sujeto individual. Y estas identidades se forjan a partir de los recuerdos comunes, colectivos; a través de la memoria. Así es como se produce un enlazamiento intenso entre la acción de recordar y el recurso de identidad. Ambas palabras resultan prácticamente sinónimas y forman parte de una nueva economía de la dinámica social. La autenticidad de la identidad ha reforzado la veracidad de la memoria. Y viceversa: la credibilidad de la memoria refuerza los componentes de la identidad⁵.

Hoy en España, a diferencia de lo que ocurría con Franco, las inquietudes son de índole global e integradas en los flujos de cultura transnacionales. Como en otros lugares, hay un clima de gran incertidumbre sobre el futuro; han pasado casi treinta años desde que abandonáramos la dictadura; nuevas generaciones han entrado en escena, y la vieja legitimidad que la transición dio a la democracia resulta insuficiente o directamente cuestionada. Las identidades requieren hoy nuevos componentes en los que la memoria ocupa un lugar progresivamente más relevante. El contraste entre el segundo mandato de José María Aznar y la presidencia de José Luis Rodríguez Zapatero ha precipitado un cambio en el modo en que la ciudadanía venía representándose lo histórico. El doble efecto de esas dos presidencias ha introducido a España en lo que podríamos denominar post-transición. Un fenómeno similar al producido en Francia con la llegada a la presidencia de la República de Valéry Giscard d'Estaing y el inicio del momento post-gaullista⁶. Al igual que sucedió en la V República con el agotamiento y transformación de la memoria de la resistencia o de la época de Vichy, en España quebraba el mito fundacional de la democracia: la transición. Con ello se abrían paso nuevas lecturas del pasado inmediato (franquismo, guerra civil y II República) y lejano, y surgían recreaciones de la Historia de España que dotaban de nueva legitimidad a las sucesivas propuestas políticas. Otro tanto ocurría en el País Vasco (Ibarretxe) y con la campaña electoral en Cataluña y las nuevas propuestas de estatuto. La relación del ciudadano con su pasado se modificaba en múltiples direcciones como conse-

⁵ Nora, «The Reasons...».

⁶ *Ibidem*.

cuencia de un clima de época (post-modernidad) y de un nuevo clima político.

El presidente Aznar introdujo el concepto de *segunda transición* en la campaña electoral de 1996 para referirse a una necesaria reconversión democrática que permitiera arremeter contra los vicios de los años previos. Aquella propuesta no se tradujo en medida política alguna, pero abrió las puertas a la revisión del pasado inmediato y lejano. Tras un breve idilio con el recuerdo de Manuel Azaña, rápidamente y coincidiendo con el centenario del asesinato de Cánovas del Castillo (1997), se pasó a vincular la nueva democracia con el «estable», «prudente» y «respetable» periodo de la Restauración. Y, en una apelación a un pasado lejano y más profundo, se comenzó con las conmemoraciones del IV Centenario de la muerte de Felipe II (1598-1998) y del V Centenario del emperador Carlos I (1500-2000), para terminar vinculando la actual trayectoria nacional hispana a un pasado nacional bizarro con referencias a Atapuerca y San Millán de la Cogolla. En medio, los debates sobre la enseñanza de la historia de España y la grabación por RTVE a partir de 2003 de la serie histórica *Memoria de España*, dirigida por Fernando García de Cortázar. Por su parte, el asesinato de Miguel Ángel Blanco por ETA en 1997 y la proclamación de la tregua el siguiente año (así como la radicalización política del PNV) supusieron la ruptura del PP con los nacionalistas vascos y catalanes y un reforzamiento del discurso de autoridad y vieja españolidad por parte del gobierno —cara y cruz de la misma moneda de afirmación identitaria vasquista o catalanista en esos territorios—. Por su parte, la Iglesia alimentó los gestos de revisión del pasado al promover la beatificación de varios sacerdotes asesinados en España durante la guerra civil.

Simultáneamente, desde la oposición y en la esfera pública comenzó a perfilarse el que sería conocido como movimiento de la *generación de los nietos*, que reclamaba conocer «la verdad» de lo sucedido en la guerra civil de 1936 hasta generar un verdadero movimiento por la «recuperación de la memoria histórica» (en vías de institucionalizarse por el parlamento este 2006 como Año de la Memoria Histórica). Finalmente, la llegada al gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero y las iniciativas del *Estatut* para Cataluña y otros estatutos para otras comunidades, la presentación en el parlamento español del proyecto de estatuto elaborado por el *lehen-dakari* vasco Juan José Ibarretxe, las leyes de extensión de las libertades y la apelación al pasado republicano (II República) como antecedente próximo de la actual democracia han marcado hitos bien claros hacia la era de la post-transición. Si el espíritu de época lleva hacia una revisión de la relación del presente con el pasado,

todos estos acontecimientos de la vida pública han hecho rebrotar los elementos de memoria e identidad en la sociedad española. Una memoria que se presenta hoy como pugna simbólica entre dos posiciones, materializada en los debates parlamentarios que han dado paso a las resoluciones de los últimos años instando a la reparación moral de las víctimas de la Guerra Civil y de la dictadura posterior y las condenas al levantamiento de 1936⁷.

También de la historiografía se ha requerido una nueva relación con la memoria y con el presente. El propio peso que el pasado ha dejado, las variantes de memoria, su evolución y conflictos, las pervivencias (*legacies*), las políticas de memoria, etcétera, han pasado a ser objeto de historia, motivo de la historiografía⁸. El debate académico ha producido no pocas explicaciones e interpretaciones sobre la historia de España: la creación de culturas nacionalistas (catalanas, vascas y también españolas), los procesos de nacionalización (como españoles, catalanes o vascos, y su mutua dependencia e interacción), conceptos polémicos como los de «débil nacionalización» o «doble patriotismo»⁹. Todo ello, unido a la recomposición de la historiografía en este cambio de siglo a favor de lecturas más cualitativas y según parámetros hermenéuticos antes que cuantitativos y de pautas sistemáticas, hacen que los elementos de identidad, los universos simbólicos, etcétera, resulten especialmente estimulantes y fructíferos en los estudios historiográficos.

En ese estado de cosas, con la memoria y los factores de identidad ocupando el espacio público, es importante para el historiador

⁷ Cfr. Ugarte, «¿Legado...».

⁸ La apelación a la memoria procede en nuestra época de Auschwitz, y quizá sea Primo Levi quien mejor encarna aquella actitud. En el mundo académico hay que hacer referencia inevitable a Maurice Halbwachs, Pierre Nora y otros, y a los comentarios críticos de Tzvetan Todorov. Paul Ricoeur ha reflexionado sobre recuerdo y olvido desde la hermenéutica fenomenológica. Hans-George Gadamer, quizá el más notable en el espacio de la hermenéutica textual, concibe, ya desde 1959 (*Verdad y método*) sus «círculos de comprensión» como producto de la «fusión de horizontes» del pasado que conformarían una tradición de la que formaríamos parte. La bibliografía es inmensa. Entre nosotros, los trabajos coordinados por Josefina Cuesta (ed.), *Memoria e historia*, dossier de *Ayer* 32, 1998; *Memoria Rerum*, dossier de *Historia, Antropología y Fuentes Orales* 30, 2003; J. M. López de Abiada y A. Stucki, *Memoria y transición española: historia, literatura, sociedad*, dossier de *América Latina, España, Portugal*, 15-01, 2004.

⁹ Véase, por referirme a lo más próximo, J. Moreno Luzón, coord., *Nacionalismo español: las políticas de la memoria*, dossier de *Historia y Política* 12, 2004; J. Canal, coord., *El nacionalismo catalán: mitos y lugares de memoria*, dossier de *Historia y Política* 14, 2005.

trazar el detalle del modo en que se han venido organizando la memoria y la identidad en el pasado para pensar también en el presente¹⁰. Con el aumento dramático de la aplicación del pasado para uso político, conmemorativo o festivo, y con la pérdida del papel del historiador como tratadista preferente del pasado (a favor del legislador, el juez, los medios de comunicación o el divulgador), es momento de «hablar francamente hoy —con Nora—, fuerte y claro, a favor del «deber hacia con la historia», antes que del «deber de recordar»», o el derecho a recordar —útil sólo desde la reflexión crítica, desde el análisis del *explorador* y no desde la implicación del *nativo*, tentado por la *poiêsis*, por una «verdad» más verdadera que la historia—. Para no dejarse llevar por los pájaros indómitos, parafraseando el final de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche, pájaros multicolores, secretos, maliciosos que nunca atraparemos con nuestras manos y nos extraviarán. Para no tolerar pensamientos de agravio y exclusión que conducen a la violencia y a las guerras. Naturalmente, la memoria es una obligación para con los muertos y para con nosotros mismos. Pero la historia debe atrapar ese pájaro agreste y cruel para civilizarlo. Basta pensar en el nacionalismo vasco (también en el español, no tan pasado) para saber que lo que hacemos no son juegos verbales, sino que hablamos de peligrosas realidades.

De todo lo anterior, cabe inferir a la altura de 2006 que la historia del nacionalismo vasco, muy especialmente ésta, debe reconsiderar algunos de sus presupuestos heurísticos. El estudio de una cultura política que ha apelado intensamente al pasado y a la memoria como tradición y se basa en elementos fuertes de identidad étnica no puede quedar al margen de las exigencias intelectuales que esta nueva situación plantea. Ante esta fuerte apelación a la memoria y a la identidad, la historiografía sobre el nacionalismo vasco (como están haciendo otras historiografías sobre culturas de memoria e identidad) debe asumir el reto de organizarlas y analizarlas para atrapar ese pájaro (contra Nietzsche). Si la vía del relato histórico factual se había colmado con la publicación de *El péndulo patriótico*, el estudio del nacionalismo vasco no está, lógicamente, ni mucho menos agotado. Nuevos enfoques y vías de acercamiento

¹⁰ «El historiador es aquél a quien el problema del presente le es más propio», y no tanto un simple *entomólogo del pasado*, dice Manuel Cruz («El pasado en la época de su reproductividad técnica», en M. Cruz, comp., *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Barcelona-Buenos Aires-México 2002, p. 11) en una expresión muy estimada por toda la filosofía de la historia.

pueden renovar y hacer más complejo el examen de su historia. Es lo que, a partir de un encargo, se ha buscado hacer, muy incipientemente aún, con los trabajos que se recogen aquí.

* * *

No haré la síntesis de los artículos que aparecen a continuación. Se explican solos y se encuentran también resumidos. En cualquier caso, creo que cabe establecer algunos nexos entre ellos (aparte de la motivación general que los impulsa). A lo largo de los artículos puede seguirse, además de otros temas que soslayo, un estudio del universo simbólico del vasco-fuerismo y su relación conflictiva con el mundo creado por Sabino Arana y el aranismo más puro —mundos metafóricos que compitieron en el mismo seno del PNV—, su desarrollo hasta convertirse en arquetipo de lo vasco, las transferencias simbólicas y de sentido que han permitido prolongar algunas imágenes construidas con fines diversos al proyecto nacionalista y de una sub-comunidad a otra en el interior de éste, y el problema de la movilización de la población con nuevas liturgias y poderosos mundos simbólicos en una época en la que el espacio público se ampliaba.

Iriarte indaga aquí sobre el modo en que Arturo Campión, poseído por la angustia agónica de la pérdida, aspiró a restablecer la «hermosa cadena de la tradición» rota por el olvido, por una *amnesia culpable*, en estado de ruina, a través de la recuperación de un pasado común. Había que recuperar, decía, el «genio» que distinguía a la raza y que se hallaba depositado como memoria en lugares y signos externos propios (euskera, edificios medievales, caseríos, monumentos megalíticos, folklore, fueros, bosques, el *santo roble*, el verdor y las peñas de los montes, etc.). Arana, por el contrario según Iriarte, veía la decadencia de lo vasco no tanto en signos externos de un alma decaída sino en «el roce de nuestro pueblo con el español, que causa inmediata y necesariamente en nuestra raza ignorancia y extravío de inteligencia, debilidad y corrupción de corazón». Era la degeneración moral de la raza la que ponía en riesgo la pervivencia de la nación. Despreciaba por ello, por no ir al origen del mal, las fiestas euskaras, la imaginería folklórica y las apelaciones a los fueros. Ya se había proclamado «un bizkaino anti-carlista, anti-integrista, *anti-euskalerríaco*, anti fusionista y anti-republicano, en una palabra anti-liberal y anti-español». Sin embargo, Arana no logró transferir al partido su imaginario (o no plenamente). Fue la simbología de los euskaros y el fuerismo del XIX la que se impuso dentro del PNV, algo que permanecería en la cultura nacionalista en forma de deportes

autóctonos, gastronomía, onomástica local, en forma de personajes particulares en los ritos de tránsito, y en una iconografía externa variada (ésta sí, más bien aranista). Una geografía que pudo haberse hecho definitivamente visible a través del *santo árbol de Gernika* estudiado aquí por Luengo y Delgado, un icono compartido a lo largo del tiempo por diferentes ideologías y todos los territorios tal y como muestran los autores, reforzado por las coplas dedicadas a él por Iparraguirre, y por el bombardeo de 1937. Pero no lo fue. Aquel capital simbólico fue abandonado por el PNV de Carlos Garaikoetxea como imagen institucional de país al rechazar el uso del *Gernikako Arbola* como himno de la nueva Euskadi —aunque quedará una tímida utilización de Gernika como espacio de conmemoración—. Un sectarismo que hará que algunas de las construcciones icónicas más potentes del PNV (Sabino Arana como apóstol y mártir del pueblo vasco elegido y el *Aberrri Eguna* como día de resurrección del alma vasca, analizados aquí por primera vez por de la Granja) no hayan pasado tampoco a formar parte del mundo ritual y simbólico del conjunto de los vascos. (Una transferencia imposible la de Arana en una sociedad laica, pero no así la de un *Aberrri Eguna* secularizado). También Aizpuru da noticia de las ceremonias, festividades y festivales, reuniones, veladas literario-musicales y de teatro, santuarios devocionales y ermitas, constatando la coincidencia de las liturgias y el simbolismo nacionalistas con los de otras culturas políticas de raíz vasquista (carlistas, integristas). Lo cierto es que el estereotipo de lo vasco tiene una larga trayectoria, con origen en el romanticismo local pero también en el europeo, que junto con Andalucía y los Balcanes hicieron al País Vasco objeto de sus figuraciones pintoresquistas. Un estereotipo que de Pablo y Barrenetxea rastrear en los documentales norteamericanos o franceses que prolongan aquella imaginería hacia la sociedad *post-alfabetizada* de hoy. Así es cómo, en expresión feliz de los autores, Euskadi comienza por ser el *oasis foral* para convertirse en el país *resistente* en los años del franquismo, en unos documentales que vinculan sistemáticamente la semántica vasca a la nacionalista.

Aquel poderoso campo simbólico fue capaz de asimilar otros símbolos e iconos realizados con otros propósitos. De este modo, como analiza González de Durana, un santuario concebido como disposición de los creadores (Sáenz Oiza, Oteiza, Lucio Muñoz) a favor de «superar la tutela estatal en la arquitectura y el infantilismo social en arte» en los años 50 y 60 (Durana), un proyecto sin un programa muy preciso, fue absorbiendo elementos alegóricos de vasquidad y otros con implicaciones sociales y políticas, gracias a que gentes que salían en los 70 masivamente de los seminarios vascos

le dotaron de un trascentalismo estético del que antes carecía. Y como su estatuaría, hecha desde una fe heterodoxa por Oteiza, fuera adquiriendo elementos icónicos (de Maternidad a Piedad; sacrificio del hijo predilecto y mártir, al hijo inocente también mártir en 1976) fueron profusamente utilizados por el entorno de ETA. Un mundo perfectamente adaptado a esa práctica de desplazamiento y transferencia simbólica y de sentido de iconos ajenos o de otras sub-comunidades nacionalistas, como muestra Casquete en su estudio sobre los rituales funerarios del ámbito de ETA y los homenajes públicos tributados por éste a sus héroes/mártires muertos en circunstancias violentas.

Los trabajos muestran un universo simbólico vasco potente; como un gran cielo nietzscheano ambiguo y seductor en el que Dionisos es el gran dios-tentador. Ingenuo como la *ardilatxa* (oveja lacha) que, en réplica al toro de Osborne español, hoy adorna numerosos coches de Euskadi; cálido como un afecto de infancia; o demoníaco como el *arrano beltza* o el *bietan jarrai* del entorno de ETA. Pero un universo definitivamente unitario y coherente, en el que, como en un juego de alegorías (Huizinga), un símbolo remite a otro y todos a una poderosa idea identitaria. De todo ello puede colegirse que la doble identidad del hombre moderno en su condición de *homme* y *citoyen*, la contradicción entre el universalismo (derecho y moral) y el particularismo (raza, confesión, lengua) mantiene hoy una relación inestable. El universo simbólico del nacionalismo alimenta al *homme*, una condición privativa del ser humano, dotándole de arraigo. Pero desequilibrando peligrosamente aquella contradicción en contra del hombre *citoyen*.

En el *explorador*, en el estudioso está el «atrapar» ese universo dionisiaco sabiéndolo inevitable y, al tiempo, hecho de múltiples realidades, de un sin fin de tradiciones arraigadas y no caprichosas.

De hecho, las imágenes de vasquidad (luego empleadas por diversas expresiones del nacionalismo político) son producto de un largo proceso de creación de un mundo simbólico en el que no sólo intervinieron unos posibles agentes emisores de sentido (ideólogos, políticos, publicistas) sino que son el resultado de imágenes heredadas, del mundo social cotidiano, de otros creadores con intencionalidades varias que sufren en la lectura una clara transferencia de sentido (como la que señala González de Durana respecto a la Virgen de Oteiza: de Maternidad a Piedad y a madre del pueblo vasco mártir utilizado por el entorno de ETA) y, muy especialmente como señala Aizpuru (y antes que él Chartier y otros), por el grado de receptividad y capacidad de modulación que el público tiene de los mensajes emitidos.

En historiografía se han extendido puntos de vista constructivistas (Paul Watzlawick, comp., *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que queremos saber?*, Buenos Aires 1988, ed. or. 1981), deudores de una fenomenología elemental. Sin embargo, desde la filosofía analítica (a partir de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, para quien los *juegos de lenguaje* son una representación icónica de una actividad, de una *forma de vida*, y no una mera abstracción lingüística), sin negar la importancia de los *actos de habla* (Austin), nunca se pierde de vista la existencia cierta de «una realidad totalmente independiente de nosotros» sobre la que se forman las instituciones humanas¹¹. También la teoría de la representación debe contemplarlo. Saber que los hechos *institucionales* se asientan sobre hechos *brutos*, que una «realidad socialmente construida presupone una realidad no socialmente construida» (Searle); que en ella no hay una ilusión platónica, pero tampoco por lo demás una esencia aristotélica (Gombrich)¹²; que las representaciones no hacen sino transponer categorías sociales contradictorias, de estatus y rango, de identidades colectivas (Chartier)¹³.

Sin aspirar a tanto (pero sin negar la fuente remota de estas notas), las perspectivas *modernistas* o constructivistas de análisis del nacionalismo (invención de la tradición), intelectualmente incontestables frente a las *primordialistas*, debieran reflexionar sobre el modo complejo en que estas recreaciones son construidas y en su apelación a sucesivas realidades a partir de un juego de lenguaje o *trasfondo* (Searle), que tiene como referente final una realidad bruta, una realidad sin construcción social (y no hablo precisamente de comunidades previas).

Sin pretender desarrollar el tema, con el simple ánimo de mostrar plásticamente lo que digo y en la confianza de que así será entendido y, comprendido mejor con la complicitad del lector, traigo aquí unas imágenes obtenidas de un librito de divulgación publicado en 1933 por la Diputación de Guipúzcoa (formada por republicanos, no por nacionalistas) y dos cuadros de Aurelio Arteta (1879-1940).

¹¹ J. R. Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona 1997 (1995).

¹² E. H. Gombrich, *Arte e ilusión: estudios sobre la psicología en la representación simbólica*, Barcelona 1998.

¹³ R. Chartier, «Le monde comme représentation», *Annales E.S.C.* 1989.



Imagen I. *Layadores*

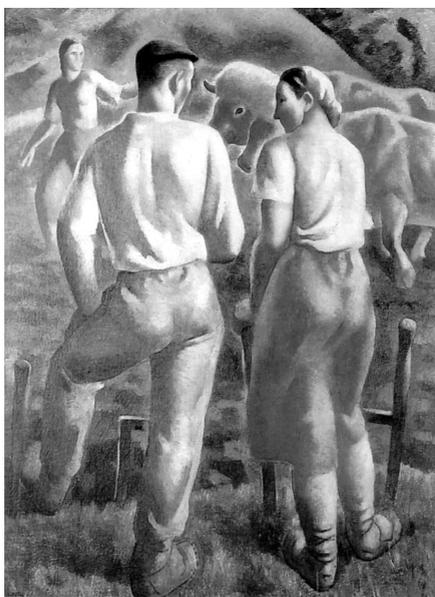


Imagen II. Aurelio Arteta, *Layadores o Idilio rústico*, 1930-5



Imagen III. Aurelio Arteta, *Monte Sollube*, 1940

La foto (Imagen I) pertenece al librito *Lecturas agro-pecuarias para uso de las escuelas rurales* (San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa, 1933) y representa el laboreo con viejos arados especiales de desfonde y el complemento del laboreo superficial, actividad que se describe en el libro y sobre la que se instruye para un buen aprovechamiento de la labor agraria. Sobre aquella actividad cotidiana, Aurelio Arteta, pintor consagrado ya en

los años de la República, pintor de temas etnográficos y obreristas de gusto noucentista, especialmente esto último, compuso su cuadro *Layadores* (Imagen II) en el que se conjuga su temario, su gusto por el clasicismo y las maneras del cubismo realista. Arteta nunca fue hombre de partido, aunque habiendo sido director del Museo de Bellas Artes de Bilbao y animador importante de la Asociación de Artistas Vascos era íntimo de Indalecio Prieto, residente en Madrid y de ideas republicanas, nunca expresamente nacionalistas. Como uno de los mejores artistas plásticos del momento (en la misma línea que Vázquez Díaz o Joaquín Sunyer, apadrinados por Eugenio d'Ors), Arteta realiza en este cuadro una propuesta simbólica y plástica compleja y de múltiples significados¹⁴. Sin embargo, en este juego de emisión-recepción, sus imágenes, como las de Tellaecha, hermanos Zubiaurre, Arrúe y algunas del mismo Zuloaga, y al margen en parte a la voluntad de los autores, han pasado a formar parte indisoluble de un imaginario vasquista más moderno e industrialista, en la línea de Ramón de la Sota y los euskaros, alejados del legendarismo fuerista y el racismo medievalizante de Arana. Como puede verse en *Monte Sollube* (Imagen III), aquellas imágenes se dotan de historia, denotan el paso del tiempo. Arteta reedita de nuevo en 1940 el mismo motivo que había utilizado durante la República en su *Layadores*. Pero entre uno y otro ha pasado la guerra con sus sufrimientos. Cambia el título/lema (Sollube, Bizcargui y Jata formaron el triángulo de montañas que dieron cobertura militar al Cinturón de Hierro de Bilbao en 1937; Sollube pasó a ser un símbolo de la *resistencia vasca* al avance de las tropas de Franco). Y, especialmente, los gestos de las figuras de la escena (hombre con el antebrazo en la frente y la cabeza reclinada contra su brazo, mujer más encorvada, mirada de ambos perdida en el suelo —en elipsis—, incomunicación en el trío, composición menos equilibrada, etc.), que dan al cuadro un tono de mayor descreimiento, pesadumbre y fatiga en relación con *Layadores*. Dolor y fatiga de una sociedad de posguerra. Primer paso hacia la imagen de una Euskadi *resistente* (de Pablo y Barrenetxea).

¹⁴ Puede consultarse, E. Kortadi, «Aurelio Arteta, entre la Renovación y las Vanguardias», en *Aurelio Arteta, una mirada esencial*, Bilbao, 1998; del mismo, *Aurelio Arteta y el mar*, Gijón, 2000. Una lectura muy aguda en J. González de Durana, «Los orígenes de la modernidad en el arte vasco: Arte Vasco y compromiso político», *Ondare. Cuadernos de Artes Plásticas y Monumentales* 23, *Revisión del Arte Vasco entre 1875-1939*, 2004, págs. 2-30. Interesante, N. Aresti y M. Llona, «Símbolos para una época: género, clase y nación en la obra de Aurelio», *Ondare. Cuadernos de Artes Plásticas y Monumentales* 23, *Revisión del Arte Vasco entre 1875-1939*, 2004.

Hay pues un sustrato, un *trasfondo* creado sobre la realidad de las prácticas humanas (trabajo, vestimenta, utensilios, y otros muchos, claro), las necesidades de agrupamiento del *homme* (identificación e identidad), etcétera, que anima unas herramientas creativas que, en momentos determinados, se convierten (o no) en símbolos identitarios de ciertas comunidades. No es cosa de proponer ninguna norma en la teoría de la representación, pero sí de sugerir vías de reflexión sobre los soportes y la complejidad de circunstancias sobre las que se construyen las representaciones. Otro tanto ocurre entre esta foto del mismo libro y la elaboración de *Txiki* (John Zabalo)¹⁵. Este juego que pudiera parecer casi pueril, reiterado en el arte culto, en la decoración, en los libros de divulgación, crea un orden entre la espera sin sorpresa y el hábito, una redundancia en las imágenes, la repetición simple y prevista, hasta formar un sistema armónico completo de representaciones (en el que se basa el poder del tópico).



Imagen IV. Calero rústico



Trabájad con cuidado sin herir a vuestro compañero.

Imagen V. Yunta de *Txiki* (1933)

* * *

¹⁵ *Lecturas agro-pecuarias para uso de las escuelas rurales*, San Sebastián, 1933, págs. 49 y 59.

En los artículos de Aizpuru y de la Granja se sigue además un argumento de gran interés: el papel que el nacionalismo vasco jugó en la movilización política de la ciudadanía a principios del siglo xx, que fue coetánea a un movimiento similar en Cataluña y Valencia (floreCIMIENTO de sociedades gastronómicas, orfeones y bandas musicales, clubes deportivos y de montaña, asociacionismo político y sindical, y una gran movilización en las calles). Aquel movimiento coincidió con nuevas formas de movilización masiva, como la realizada desde la Juventud Vasca de Bilbao (PNV *Aberrri*), presidida por Elías Gallastegui, el 25 de junio de 1922 en Pedernales/Sukarrieta, junto a la tumba de Arana, y los *Aberrri Eguna* celebrados desde 1932. En ellas, además de apelar a poderosas cadenas simbólicas (Arana, cementerio, *conversión* de Sabino, Resurrección,...), se concretaron en grandes concentraciones de masas, con presencia de agrupamientos bien encuadrados, y en los que se producía un gran despliegue iconográfico. Todo ello merece la pena de ser cuidadosamente desarrollado.

Por lo demás, aquella movilización sugiere dos reflexiones. De un lado, cabe preguntarse sobre sus impulsores y su adscripción social. Jürgen Kocka¹⁶ describe una clase media, «gente corriente», hacia el final del xix y principios del xx en Europa que, ante la actitud defensiva y segregadora que adoptó la burguesía poderosa de los negocios y la cultura en esos años y la exclusión que padecían en el sistema político decimonónico, desarrolla posturas interpe-lantes que arrastran a grupos de trabajadores y otra gente humilde al asociacionismo y a la política. Tal vez sea interesante indagar esa vía para aquel movimiento durante la Restauración y en relación con los nacionalismos en España.

De otro lado, frente a las maneras que se tenían en Comunión Nacionalista, formas heredadas de los euskalerríacos y el primer PNV de *Euskeldun Batzokija* (vieja política, reunión de pequeños grupos, sociabilidad exclusiva), las nuevas maneras anuncian un nacionalismo masivo y fuertemente emotivo. Quizá debiera contemplarse la existencia de un punto de inflexión en el nacionalismo vasco de esa época, entre los veinte y los treinta, y analizar los grupos que pudieron impulsarlo (el colectivo *Aberrri* y los más fervientemente aranistas, como recoge de la Granja, contra los pragmáticos, *Kizkitza* o Aguirre, defensores del Estatuto para el País Vasco),

¹⁶ J. Kocka, «... *Y deseaba ser un ciudadano*. De la sociedad burguesa a la sociedad civil» y «*Las clases medias en Europa*», en *Historia social y conciencia histórica*, Madrid 2002.

estudiar sus líneas de reflexión e inspiración, y el poso que quedó de ello tras la guerra civil.

El lector encontrará en estos textos suficientes propuestas para la reflexión, enfoques nuevos y otras vías de acercamiento a los problemas, que ayudarán a buen seguro a renovar y hacer más complejo el examen de la historia del nacionalismo vasco. De paso, como dice González Durana apelando a Roberto Calasso, hacer que la razón penetre en el mito, en la memoria emocional y cómplice, hasta disolver su «significación» y reducirla a mera narración fantástica. Hacer que la historia informe la memoria.